

Xavier Zubiri

Naturaleza, Historia, Dios

Edición sexta [=paginación de la edición quinta]

Madrid, 1974

Con el prólogo a la traducción inglesa (1980)

ISBN 84-276-0065-8

INDICE GENERAL

Nota a la sexta edición	vii
Prólogo a la primera edición [1942]	ix
Prólogo a la traducción inglesa [1980]	

I. Realidad, Ciencia, Filosofía

Nuestra situación intelectual	3
¿Qué es saber?	33
Ciencia y realidad	61
La idea de filosofía en Aristóteles	97
El saber filosófico y su historia	107

II. La Filosofía en su Historia

Notas históricas	125
Sócrates y la sabiduría griega	149
Hegel y el problema metafísico	223

III. Naturaleza, Historia, Dios

La idea de naturaleza: la nueva física	243
El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico	305
Introducción al problema de Dios	341
En torno al problema de Dios	361
El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina	399

NOTA A LA SEXTA EDICION

Al aparecer esta nueva edición del libro, no he estimado oportuno introducir en él ninguna modificación, sino tan sólo corregir las erratas, algunas graves, deslizadas en ediciones anteriores. Los trabajos publicados tienen su fecha tanto para mí como para algunas de las cuestiones tratadas; piénsese en que lo que era hace treinta años la “nueva” física ya no lo es hoy. Tanto por lo que a mí concierne como por lo que concierne a los problemas, el tiempo ha realizado su obra. No hay sino respetarla. Únicamente me he permitido añadir a la tercera parte un nuevo capítulo: Introducción al problema de Dios. Es en gran parte una lección dada hace más de quince años, que permitirá situar en su exacta perspectiva el problema tratado en los capítulos En torno al problema de Dios y El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina. Agradezco vivamente a Editora Nacional el haberme brindado la ocasión de precisar esta línea de mi pensamiento.

X. ZUBIRI.

PROLOGO

Contiene el presente volumen una serie de trabajos independientes, escritos en circunstancias muy varias a lo largo de diez años. Total o parcialmente, vieron ya la luz pública en revistas nacionales o extranjeras, hoy de difícil acceso. Muy contra mi voluntad, a instancias tan sólo de voces que no puedo desoir, cedo a la idea de reunirlos en estas páginas.

Me he limitado, en general, a reproducir el texto primitivo. Sin embargo, en varios de los trabajos he matizado unas veces la expresión; he desarrollado, otras, alguna idea que me ha parecido oportuno subrayar. En el artículo consagrado a “Sócrates y la Sabiduría griega” he intercalado algunas páginas nuevas. Reproduzco el artículo “En torno al problema de Dios” a base del texto que sirvió para una detestable traducción francesa de la que me declaro insolidario. Finalmente, lleva el libro tres trabajos inéditos: “Nuestra situación intelectual”, que reproduce mi última lección universitaria; “La idea de filosofía en Aristóteles” y “El Ser Sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología paulina”. Para facilitar la lectura del libro he agrupado un poco arbitrariamente estos estudios en tres partes, la tercera de las cuales da su título general al volumen.¹

A pesar de su carácter disperso, el conjunto de estos trabajos se halla dotado, sin embargo, de una cierta unidad. No piense el lector que esta unidad responde a un sistema latente. Trátase, {x} por el contrario, temática y deliberadamente, de unas modestas reacciones ante algunas de las más graves inquietudes que agitan actualmente al pensamiento filosófico, en el más amplio sentido del vocablo; inquietudes nacidas unas veces de sus conflictos propios, debidas otras a la presión de la ciencia, de la filología o de la teología. La unidad de estos trabajos no les está conferida sino por la situación en que se halla hoy instalada la “mentalidad filosófica”, cosa, naturalmente, bien distinta de la mente personal de cada pensador, jamás identificable con él, pero en manera alguna tampoco separable de él. A título introductorio, he tratado someramente de esta situación en las primeras páginas del libro.

Representan, además, estos escritos la línea general y el espíritu en que he desarrollado mis cursos universitarios desde el año 1926. No puedo menos de pensar con cariño en los discípulos y alumnos de estos años, a quienes he consagrado la mayor parte de mi modesta y silenciosa labor. Muchas veces me han pedido la publicación de mis cursos. Es demasiado pedirme. Mi trabajo va hoy al ritmo de una oruga. Pero en estas páginas está, por lo menos, lo sustancial del argumento de algunos de aquéllos.

¹ Los siguientes trabajos obtuvieron el Nihil Obstat de la Censura eclesiástica en Madrid, en las fechas que se expresan entre paréntesis: Descartes (13 marzo 1944), Pascal (28 abril 1940), En torno al problema de Dios (4 octubre 1943), El Ser Sobrenatural: Dios y la deificación en la Teología paulina (27 octubre 1944).

Si hay todavía algún principiante que pasee su mirada sobre estas líneas fragmentarias, llenas de repeticiones, recuerde que la filosofía es perpetua inquisición. “Busquemos —decía San Agustín— como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aún han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza.” (De Trin., IX, c. 1.) Piense que tras el penoso bracear de la inteligencia, en grado vario —desde el más sencillo aprendiz hasta el más genial pensador—, se oculta siempre una singular fruición, que, fiel a mi oficio, he procurado despertar en el ánimo de quienes me han pedido ayuda. “Qué goce —decía Platón— procura el espectáculo de la realidad; es cosa de que no puede gustar más que el amigo de la sabiduría” (Polít., 582, c. 7-9). Ciertamente, un goce no exento de decaimiento. El mismo Platón hizo exclamar a Sócrates: “Quedé desfallecido escudriñando la realidad” (Phaid, 99, d). Pero si el hombre logra superarse, verá sobreabundantemente compensado su esfuerzo. Porque no se trata de un goce *{xi}* vacío, sino lleno de la plenitud del ser de lo real. Siglos más tarde escribía Plutarco; “Creo, además, que la felicidad de la vida eterna, que es el patrimonio de Dios, consiste solamente en que nada de lo que acontece escapa a su pleno conocimiento, pues si le despojáramos del pensamiento y del pleno conocimiento de la realidad, su inmortalidad sería una simple perduración, no una vida” (De Is. et Os., 351, d). Dios es feliz porque posee la plenitud de la vida, fundada en la plenitud transparente del ser, en la plenitud de la verdad. Nosotros, hombres, rastreamos de lejos esta felicidad, henchidos de “philia”; somos “filo-sofos”, amigos del saber de lo más real de la realidad, de un saber que nos permite ser lo más real de nosotros mismos. De la amistad escribió Aristóteles: “Es lo mas necesario de la vida” (Eth. Nik., 1155, a, 4).

Madrid, diciembre de 1942.

NATURALEZA, HISTORIA, DIOS

Prólogo a la traducción norteamericana

Este libro recoge una serie de estudios publicados en diversos momentos comprendidos entre los años 1932-1944.

El hecho de pertenecer a estos años da al libro su carácter propio. Lo cual es esencial para orientar al lector. Porque este lapso de tiempo tiene una doble significación. Una, concierne a cada uno de los estudios tomados por sí mismos. Otra, concierne a la totalidad de aquéllos. Voy a explicarme.

Ante todo concierne a cada uno de estos estudios, porque cada uno de ellos tiene su fecha precisa; y es refeririéndose a ella como debe ser leído. Lo subrayo muy enérgicamente. En efecto, media una distancia considerable entre la fecha en que cada estudio fue publicado y el momento actual. Y en esta distancia han acontecido muchas cosas. En primer lugar, ha sido un tiempo en que conservando lo esencial de las ideas, me he visto forzado a desarrollarlas en su propia línea.

Así por lo que se refiere al concepto de historia. En el estudio *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*, conceptué la historia como un acontecer de posibilidades. Esto lo mantengo hoy íntegramente, pero esta conceptualización me ha llevado a un concepto todavía más radical: la historia como acontecer de posibilidades se funda en la historia como capacitación. Sólo gracias a la capacitación se da, y tiene que darse necesariamente, el acontecer de la posibilidad y de las posibilidades. La historia como capacitación ha sido el tema de un estudio publicado en *REALITAS I*, pág. 11-41 (Madrid, 1974).

Lo mismo sucede en cierto modo con el estudio *En torno al problema de Dios*. El problema de Dios se descubría como momento estructural del hombre: es la religación. Pero esta religación necesitaba ulteriores desarrollos conceptuales. Desarrollos en la línea de una sistematización del problema. Apunté a ello ya en el estudio *Introducción al problema de Dios* publicado en la Quinta Edición de este mismo libro. Pero he desarrollado la idea de religación en otra dirección, en la dirección de la religación como momento estructural del hombre. Es lo que he llamado dimensión teológica. Ha sido el tema de varios cursos míos, aún inéditos, sobre todo dos. En primer lugar, el curso sobre *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo* (Madrid, 1972). Y después el curso sobre *El hombre y Dios*, profesado en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana (Roma, 1973). Un esbozo de este punto de vista está publicado en el volumen de *Homenaje a Karl Rahner* (Madrid, 1975). No estará de más recordar que el estudio *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* es un estudio esencialmente histórico. Su contenido propiamente teológico ha sido después más precisamente desarrollado en mis cursos profesados en la Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Finalmente, en otros casos el estado actual del saber científico es mucho más rico y preciso que el de aquellos remotos años. Por esto el estudio *La idea de naturaleza: la nueva física*, hubiera tenido que abarcar hoy muchos conceptos esenciales. Ciertamente

mantengo la idea de naturaleza entonces expuesta, pero el problema de las partículas elementales conduce a problemas filosóficos esenciales. Por ejemplo, ¿qué es la elementalidad de una partícula? ¿Qué es una partícula virtual, qué es la individualidad de una partícula, qué es la pérdida de simetría, etc., etc.? Son temas filosóficos con los que hoy tendría que enfrentarme, pero repito, conservo la idea de naturaleza, expuesta en 1934.

Así pues, las ideas básicas de qué sea naturaleza, y de qué es la historia, y de qué sea el Dios descubierto en la dimensión teológica de la religación no sólo no han prescrito para mí sino que por continuar estando vivas es por lo que me han forzado a esos posteriores desarrollos. Es lo que expreso diciendo que cada uno de los estudios comprendidos en este volumen tiene su fecha precisa.

Ahora bien, el lapso de tiempo 1932-1944 tiene un sentido mucho más hondo que el de fijar la fecha de mis estudios. Este lapso constituye una *etapa* de mi vida intelectual. La diferencia entre lapso y etapa es esencial porque se inscribe dentro del concepto mismo de tiempo.

El tiempo, en efecto, no es una adición de fechas sino que posee una unidad propia, no meramente aditiva. Las fechas no son sino momentos de esta unidad que llamamos tiempo. ¿Qué es esta unidad? No es este el lugar de tratar tan grave problema. En su aspecto meramente descriptivo lo he expuesto en *REALITAS II* (Madrid, 1976). Pero ahora no aludo a este concepto descriptivo sino a un concepto más hondo: es la unidad estructural del tiempo. El tiempo no es algo separado de las cosas sino tan sólo un momento de ellas: las cosas no están en el tiempo sino que son temporales. Volveré pronto sobre esta idea. En su virtud, por ser temporales, estas cosas cualifican su tiempo: es el tiempo mismo el que está cualificado. Y este tiempo así cualificado es lo que llamo unidad estructural del tiempo. Esta estructura pende pues de la índole de las cosas.

Si las cosas temporales son las que llamamos cosas físicas, entonces estas cosas físicas confieren al tiempo una cualidad propia: el número y la medida. Las cosas físicas, en efecto, tienen una actuación sucesiva. La sucesión es un carácter puramente físico. Pues bien, la sucesión confiere al tiempo una cualidad propia. El tiempo es entonces *mensura* de la sucesión: una hora, dos días, diez años, etc. El tiempo como mensura es así cronometría. Si las cosas temporales son los seres vivos, entonces el tiempo está biológicamente cualificado. Y la cualidad del tiempo biológicamente cualificado es la *edad*. La edad no es un número sino una cualidad temporal propia. Joven, maduro, anciano, etc. son estructuras biológicas, y su cualidad temporal es la edad. Ciertamente la edad puede ser mensurada porque los seres vivos son también cosas físicas. Pero este número no es la edad misma, sino tan sólo el momento numerante de la edad. La vejez es un momento estructural biológico, y su tiempo es edad. Si las cosas temporales son de índole psíquica, mejor dicho psicofísica, entonces el tiempo tiene una cualidad estructural distinta. La vida psicofísica constituye como se decía ya desde principios de este siglo, un torrente, una corriente. Entonces se la llamaba la corriente de la conciencia (dejemos de lado ahora esta apelación a la conciencia). Pues bien, la corriente psíquica, el torrente psíquico, confiere al tiempo una cualidad original: es la *durée*, la duración. El carácter numeral de lo que dura no es la duración misma sino el carácter numeral del numerante. La duración es anterior a su presunta numerabilidad; su mensura es extrínseca porque la duración en sí misma no es adecuadamente aprehensible en números. Cuando las cosas temporales son los hombres en la integridad de su vida, entonces surge una cualidad

temporal nueva: La vida del hombre en esta su totalidad tiene un momento esencial constitutivo: es proyecto. Pues bien, el proyecto cualifica a su tiempo con una cualidad propia: es el tiempo como *acontecer*. He aquí las cuatro unidades estructurales del tiempo, las cuatro cualidades del tiempo mismo: mensura, edad, duración, acontecer. Queda el problema de qué es el tiempo en sí mismo. Es el concepto modal del tiempo que llamo temporeidad. Pero no puedo entrar aquí en este problema.

Cada una de las estructuras temporales se matiza a su vez muy diversamente. Así el acontecer puede ser biográfico, social, histórico. Cuando los proyectos humanos dentro de un lapso de tiempo responden a lo que pudiéramos llamar una inspiración común, entonces el tiempo del acontecer tiene un matiz temporal propio: es la *etapa* (que puede a su vez ser biográfica, social o histórica). Etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común. Ahora se ve que no es lo mismo lapso de tiempo que etapa. La etapa es una cualidad de un lapso de acontecimientos. El cambio de inspiración común es el inicio de una nueva etapa.

Pues bien, el lapso 1932-1944 es en sentido riguroso y estricto una etapa de mi vida intelectual. Mis reflexiones filosóficas han respondido en ese lapso a una inspiración común difícil de definir, pero fácil de percibir.

La filosofía se hallaba determinada antes de esas fechas por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*, «a las cosas mismas». Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historismo, y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica, un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl con una crítica severa creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Este fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no solamente en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha. Pero mi reflexión personal tuvo dentro de esta inspiración común una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indecarnadamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *SEIN UND ZEIT*. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología queda relegada a ser una inspiración pretérita. No se trata de una influencia—por lo demás inevitable—de la fenomenología sobre mi reflexión sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Una inspección, aunque no sea sino superficial de los estudios recogidos en el volumen *NATURALEZA, HISTORIA, DIOS* hará percibir al menos avisado que es esta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto, según me expresaba en el

estudio *¿Qué es saber?*, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *Lógica de la realidad*. Recojo todos estos trabajos en el presente volumen como testimonio de una etapa concluida.

A esta etapa ha seguido pues una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica.

En ella recojo, como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior, es decir de los estudios ya publicados en este volumen. Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad, y allende toda ontología.

Tarea que no fue fácil. Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que a mi modo de ver son cuatro falsas substantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia, y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver esto es inadmisibile. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser, no son cuatro receptáculos de las cosas sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas—repito—ya reales en y por sí mismas. Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio. La intelección no es un acto de conciencia como piensa Husserl. La fenomenología es la gran substantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes. Esta substantivación se había introducido ya en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual actividad psíquica era sinónimo de actividad de la conciencia, y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia». Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia. Esto es inadmisibile porque las cosas no son contenidos de conciencia sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. El psicoanálisis ha conceptualizado al hombre y a su actividad refiriéndose siempre a la conciencia. Así nos habla de «la» conciencia, de «el» inconsciente, etc. El hombre será en última instancia una estratificación de zonas cualificadas respecto a la conciencia. Esta substantivación es inadmisibile. No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia ni del inconsciente ni de la subconciencia. Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que nunca llegó ni a conceptualizar ni a definir) ha llevado a cabo la substantivación del ser. Para él, las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad.

Frente a estas cuatro gigantescas substantivaciones, del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. Ha sido el tema de mi libro *SOBRE LA ESENCIA* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la

objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *INTELIGENCIA SENTIENTE* (Madrid, 1980).

De esta suerte el presente libro, *NATURALEZA, HISTORIA, DIOS* es una etapa no tan sólo superada sino *asumida* en esta metafísica de lo real, en que desde hace treinta y cinco años me hallo empeñado. Es, repito, la etapa determinada por la inspiración común de lo real en cuanto real. Es una etapa rigurosamente metafísica. En ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro *INTELIGENCIA SENTIENTE* (Madrid, 1980).

* * *

Agradezco sinceramente a mi amigo, el gran físico Thomas B. Fowler su iniciativa, su entusiasmo y la precisión y exactitud con que ha realizado la traducción de este libro, gracias a lo cual podré ser leído en Norteamérica y en los países de habla inglesa. Mis gracias también a cuantos han hecho posible esta edición.

X.Z.

I. REALIDAD, CIENCIA, FILOSOFIA

{3}

NUESTRA SITUACION INTELECTUAL

Bibliografía oficial #43, pp 3-31, paginación de la 5ª edición

{4}

I. LA FUNCION INTELECTUAL.

II. LA VERDAD Y LA CIENCIA

III. CIENCIA, FILOSOFIA, VIDA INTELECTUAL

{5}

I

LA FUNCION INTELECTUAL

La vida intelectual se encuentra hoy en una situación profundamente paradójica.

Por un lado, sólo hay dos o tres momentos de la Historia que puedan compararse con el presente en densidad y calidad de nuevos conocimientos científicos. Es menester subrayarlo sin la menor reserva; antes bien, con entusiasmo y orgullo de haber nacido en esta época. La metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos) son los tres productos más gigantescos del espíritu humano. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del cristianismo. Sólo la ciencia moderna puede equipararse en grandeza a aquellos tres legados. Pero, por lo mismo, es menos comprensible el azoramiento que, inexorablemente, ataca a quien quiera entregarse a una profesión intelectual: a pesar de tanta ciencia, tan verdadera, tan fecunda y central de nuestra vida, a la que tantos de los mejores afanes humanos se han consagrado, el intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de *confusión*, *desorientado* e íntimamente *descontento* consigo mismo. No será, naturalmente, por el resultado de su saber.

1. *Confusión* en la ciencia. No se trata solamente de la confusión radical que puede reinar en algunas de las ciencias más perfectas de nuestro tiempo, tales como la física o la matemática. Esta presunta confusión es, por el contrario, un signo más de vitalidad, porque se trata de una *crisis de principios*. Una {6} ciencia es, en efecto, realmente ciencia y no simplemente una colección de conocimientos, en la medida en que se nutre *formalmente de sus principios*, y en la medida en que, desde cada uno de sus resultados,

vuelve a aquéllos. Ningún progreso científico es comparable a aquel en que se perfilan y se modelan antiguos y nuevos principios de una ciencia: Aristóteles, Arquímedes, Galileo, Newton, Einstein, Planck, serán, por esto, los nombres que jalonan las etapas decisivas en la historia de la física, inaugurando cada uno una nueva era de esta ciencia.

La confusión de que se trata no se refiere, pues, a esta crisis de principios. Es algo distinto y más grave:

1.º Cada una de las muchas ciencias hoy existentes carece casi por completo de un perfil marcado que circunscriba el ámbito de su existencia. Cualquier conjunto de conocimientos *homonógenos* constituye una ciencia. Y cuando, dentro de esta ciencia, un grupo de problemas, de métodos o de resultados adquiere suficiente desarrollo para atraer por sí solo la atención del científico y *distraerle* de otros problemas, queda automáticamente constituida una ciencia “nueva”. El *sistema de las ciencias* se identifica con la *división del trabajo intelectual*, y la *definición* de cada ciencia, con el ámbito estadístico de la *homogeneidad* del conjunto de cuestiones que abarca el científico. En rigor, se opera tan sólo con cantidad de conocimientos. Pero no se sabe dónde comienza y termina una ciencia, porque no se sabe, estrictamente hablando, de *qué* trata. Para que se sepa de qué trata es menester precisar su objeto propio, formal y específicamente determinado. La primera confusión que reina en el panorama científico actual se debe a la confusión acerca del objeto de cada ciencia.

2.º Todas las ciencias se hallan colocadas en un mismo plano. No solamente carecen de unidad sistemática, sino hasta de perspectiva. Da lo mismo una que otra. No existe diferencia ninguna de rango entre los diversos saberes de la humanidad actual. En siendo “científicos”, todos los saberes poseen el mismo rango. Parece que se ha llegado a todo lo contrario de lo que afirmaba Descartes cuando decía que todas las ciencias, tomadas **{7}** en su conjunto, constituyen una sola cosa: *la* inteligencia. En lugar de esta unidad, que implica esencialmente unidad de perspectiva con diferencias de rango, tenemos un conjunto de saberes dispersos, proyectados sobre un solo plano. La segunda confusión que produce la ciencia se debe a esta sin igual *dispersión* del saber humano.

Este “plano científico” está determinado por el conocimiento de lo que se llaman los “hechos”. Toda ciencia parte, en efecto, de un *positum*: el objeto, que “está ahí”, y no lo considera sino en tanto que está ahí. Parece, entonces, que todas las ciencias han de ser equivalentes en cuanto ciencias, precisamente porque todas son “positivas”. La radical positivización de la ciencia actúa como un principio nivelador. Pero no se repara en que tal vez no todos los objetos sean susceptibles de igual positivización. Y, en tal caso, si ese su “estar ahí” no fuera igual para toda suerte de objetos, la positivización no sería niveladora, y las ciencias, aun las más positivas, tendrían en su propio objeto integral un principio de subordinación jerárquica.

II. *Desorientación* en el mundo. Y es que la función intelectual misma no tiene un

lugar definido en el mundo actual. No, ciertamente, por falta de interés, sino porque esta función se ha convertido en una especie de secreción de verdades, vengan de donde vinieren y versen sobre lo que versaren. Ante este diluvio de conocimientos positivos el mundo comienza a realizar una peligrosa criba de verdades, fundada precisamente sobre el presunto *interés* que ofrecen, interés que se torna pronto en una *utilidad* inmediata. La función intelectual se mide tan sólo por su utilidad, y se tiende a eliminar el resto como simple *curiosidad*. De esta suerte, la ciencia se va haciendo cada vez más una técnica.

Esto, que pudiera parecer nada más que penoso, es, en realidad, algo más hondo. Este mundo, que se mide así por su utilidad, comienza a perder progresivamente la conciencia de sus fines, es decir, comienza a no saber lo que quiere. Y entonces sobreviene todo ese ensordecedor clamoreo en torno, en pro y en contra del “intelectual”, porque, en realidad, este mundo no sabe dónde va. En lugar de un *mundo*, tenemos un *caos*, y en él {8} la función intelectual vaga también caóticamente. “No es difícil ver —decía ya Hegel hace más de una centuria— que nuestro tiempo es una época de nacimiento y una transición hacia un nuevo periodo. El espíritu ha roto con el mundo de la existencia y de las ideas que hasta ahora poseía, y se halla en vías de hundirlo en el pasado y ocupado en la tarea de reformarlo. Es verdad que nunca está en reposo, sino que se halla sometido siempre a un movimiento progresivo. Pero de la misma manera que en el niño, después de una prolongada y tranquila alimentación, viene la primera inspiración a romper lo paulatino del simple proceso incremental. y nace el niño, así también el espíritu en formación va madurando lenta y reposadamente hacia su nueva forma, va arrancando, uno tras otro, los pedacitos de la fábrica de su mundo precedente; su titubeo se insinúa tan sólo por síntomas aislados: la frivolidad y el aburrimiento que muerden en la existencia, el vago barrunto de algo desconocido son presagios de que se cierne algo nuevo. Este paulatino desmoronarse, que no altera la fisonomía del todo, se interrumpe por el orto, que, como un rayo, produce de golpe la hechura del nuevo mundo.” (*Fenomenología del espíritu*, prólogo, I, 3.)

Y una manera especial de hundirse consiste justamente en no hacer sino sobrevivirse en la imaginación. Buena parte de los “intelectuales”, y no siempre de los de menor relieve científico, se sobreviven contemplando su imagen pretérita, en una impresionante ignorancia de la transformación radical que la fisonomía del intelecto padece. Una de las cosas que más impresionan al historiador que aborda el estudio de la época de Casiodoro es observar la ingenuidad con que aquellos hombres, que para nosotros se hallan ya de lleno en una nueva Edad de la historia, creen no hacer sino continuar en línea recta la historia del Imperio Romano. Oyendo a muchos de los mejores intelectuales parece que no se trata sino de volver a emprender la marcha por “el seguro camino de la ciencia”. Todo se resolvería volviendo a reconquistar el “espíritu científico”, el “amor a la ciencia”. Olvidan que la función intelectual viene inscrita en un mundo, y que las verdades, aun las más abstractas, han sido conquistadas en un mundo dotado de preciso sentido. El hecho de que puedan flotar, sin mengua de su validez, pasando de un mundo a otro, {9} ha podido llevar a la impresión de que nacen también fuera de todo mundo. No

es así. La matemática misma se puso en movimiento, en Grecia, por la función catártica que le asignó el pitagoreismo; más tarde fue la vía de ascenso del mundo a Dios y de descenso desde Dios al mundo; en Galileo es la estructura formal de la naturaleza. La gramática nace en la antigua India, cuando se siente la necesidad de manejar con absoluta corrección litúrgica los textos sagrados, a cuyas sílabas se atribuía un valor mágico, evocador; la necesidad de evitar el pecado de equivocación engendró la Gramática. La anatomía nace en Egipto de la necesidad de inmortalizar el cuerpo humano. Se van tomando uno a uno sus miembros más esenciales y se les declara solemnemente hijos del dios Sol: este recuento fue el origen de la anatomía. La historia india nació de la necesidad de fijar con fidelidad las grandes acciones pretéritas de los dioses; la fidelidad y no la simple curiosidad engendró la historia en aquel país. Ninguna ciencia escapa a esta condición. Por esto, el hecho de que las ciencias adquieran un carácter extrahistórico y extra-mundano es índice inequívoco de que el mundo se halla afectado de interna descomposición.

El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un *ambiente*, tiene que realizar o malograr *propósitos* y esbozar *proyectos* para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es su *mundo*. Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas y las ideas se *usan*, pero no se *entienden*: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas. La ciencia degenera en oficio, y el científico en clase social: el “intelectual”.

III. *Descontento* íntimo consigo mismo. Si el científico, el “sabedor de cosas” y “poseedor de ideas”, al verse solo y desplazado en el mundo, recapacita y entra en sí mismo, ¿qué encuentra dentro de sí con que justificarse? {10}

Posee, desde luego, unos *métodos* para conocer, que dan espléndidos *resultados*, como jamás los hubo en otra época de la Historia. La exuberancia de la producción científica alcanza grados tales, que se tiene la impresión de que la cantidad de descubrimientos científicos excede enormemente de las actuales capacidades humanas para entenderlos.

No se trata de ponerlo en duda ni de suscitar un fácil pesimismo, que, en definitiva, sólo puede brotar en inteligencias pusilánimes y débiles. Nunca la inteligencia humana ha contado con más posibilidades que aquellas de que hoy dispone. Pero, mirado más hacia dentro y examinada la situación con sinceridad, se ve:

1.º Que, en el científico, sus métodos comienzan, a veces, a tener muy poco que ver con su *inteligencia*. Los métodos de la ciencia van convirtiéndose con rapidez vertiginosa en simple *técnica*. de ideas o de hechos —una especie de meta-técnica—; pero han dejado de ser lo que su nombre indica: órganos que suministran evidencias, vías que

conducen a la verdad en cuanto tal.

2.º Que el científico comienza inquietantemente a estar harto de saberes. No es un azar. Porque lo que confiere rango eminente a la producción científica es el *sentido* que posee en orden a la intelección de las cosas, a la verdad. Por este sentido es el hombre rector de su investigación y se afirma en plena posesión de sí mismo y de su propia ciencia. Pues bien: en este conjunto de métodos y de resultados de proporciones ingentes la inteligencia del hombre actual, en lugar de encontrarse a sí misma en la *verdad*, está perdida entre tantas *verdades*. El intelectual se ve invadido, en el fondo de su ser, por un profundo hastío de sí mismo, que asciende, como una densa niebla, del ejercicio de su propia función intelectual.

Y es que sus saberes y sus métodos constituyen una *técnica*, pero no una *vida intelectual*. Está, a veces, como dormido para la verdad, abandonado a la eficacia de sus métodos. Es un profundo error pensar que la ciencia nace por el mero hecho de que su objeto exista y de que el hombre posea una facultad para conocerlo. El hombre de Altamira y Descartes no se distinguen tan sólo en que éste filosofa y aquél no, sino en que el hombre {11} de Altamira no podía filosofar. Para que la ciencia nazca y continúe existiendo hace falta algo más que la nuda facultad de producirla. Hace falta que se den ciertas posibilidades. Penosa y lentamente, el hombre ha ido tejiendo un sutil y vidrioso sistema de posibilidades para la ciencia. Cuando se desvanecen, la ciencia deja de ser viva para convertirse en producto seco, en cadáver de la verdad. La ciencia nació solamente en una vida intelectual. No cuando el hombre estuvo, como por un azar, *en posesión* de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró *poseído* por la verdad. En este “pathos” de la verdad se gestó la ciencia. El científico de hoy ha dejado muchas veces de llevar una *vida intelectual*. En su lugar, cree poder contentarse con sus productos, para satisfacer, en el mejor de los casos, una simple *curiosidad intelectual*.

* * *

Tenemos definida así una situación por *algunos* de sus caracteres esenciales:

- 1.º La positivización niveladora del saber.
- 2.º La desorientación de la función intelectual.
- 3.º La ausencia de vida intelectual.

Más que caracteres fijos, son evidentemente tendencias observables en grado diverso. Decía ya, al comienzo de estas líneas, que, por ejemplo, en algunas ciencias, una fecunda crisis de principios es síntoma manifiesto de pujante vitalidad. Pero es evidente que la realidad de esos tres caracteres que acabamos de subrayar constituye el *peligro* radical de la inteligencia, el *riesgo* inminente de que deje de existir la vida en la verdad. En esta trágica lucha en que se decide la suerte de la inteligencia el intelectual y la

ciencia se ven sumidos, a un tiempo, en una peculiar situación, en *nuestra situación*. A fuer de tal, lo primero que debe hacerse es aceptarla como una realidad de hecho y afrontar el problema que plantea: la restauración de la vida intelectual. {12}

{13}

II

LA VERDAD Y LA CIENCIA

Si bien se mira, puede verse fácilmente que esos tres caracteres no están producidos al azar. Representan las tres desviaciones a que constitutivamente se halla expuesta la vida intelectual.

Toda ciencia tiene como fin último la verdad. Y en la estructura misma de la verdad están ya dados los tres riesgos a que acabamos de referirnos.

La verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas. Las cosas están propuestas al hombre y la verdad no consiste sino en que la inteligencia revista la forma misma de aquéllas. Cuando la inteligencia expresa esta situación decimos que sus pensamientos poseen verdad. Dicho de otro modo, la verdad es, según la fórmula tradicional, un *acuerdo* del pensamiento con las cosas. Todo el problema de la ciencia estriba, pues, en llegar a un acuerdo cada vez mayor con la mayor cantidad de cosas. ¿Cuáles son las condiciones de este acuerdo?

1. En primer lugar, algo que es previo al ejercicio de la función intelectual: las cosas mismas están “propuestas” a la inteligencia; esto es, las cosas han de estar presentes al hombre. Dejemos de lado toda complicación ulterior. Cualesquiera sean los medios y vías por los que el hombre pueda tener presente las cosas, éstas han de estarlo ante aquél. De lo contrario sería absolutamente imposible ni comenzar a entender. Podríamos, tal vez, pensar, pero estos pensamientos puros no serían por sí solos conocimientos ni verdaderos ni falsos. A esta patencia de las cosas puede darse radicalmente el nombre de verdad. Así la {14} llamaron los griegos: *a-léthia*, descubrimiento, patentización.² Si las cosas

² Por amor a la precisión, no será ocioso decir que el sentido *primario* de la palabra *alétheia* no es “descubrimiento”, “patencia”. Aunque el vocablo contiene la raíz **la-dh-*, “estar oculto”, con un -dh- sufijo de estado (lat. *lateo* de **la-t*, Benveniste; ai, *rahú-* el demonio que eclipsa al sol y a la luna; tal vez gr. *alastós*, el que no se olvida de sus sentimientos, de sus resentimientos, violento, etc.), la palabra *aléthia* tiene su origen en el adjetivo *aléthés*, del que es su abstracto. A su vez, *aléthés* deriva de *lethos*, *lathos*, que significa “olvido” (pasaje único Teoc., 23, 24). Primitivamente *alétheia* significó, pues, algo sin olvido; algo en que nada ha caído en olvido “completo” (Kretschmer, Debrunner). La patencia única a que *alétheia* alude es, pues, simplemente la del recuerdo. De aquí, por lo que tiene de completo, *alétheia* vino a significar más tarde la simple patencia, el descubrimiento de algo, la verdad. Pero la idea misma de verdad tiene su expresión *primaria* en otras voces. El latín, el celta y el germánico expresan la idea de verdad a base de una raíz **uero-*, cuyo sentido original es difícil de precisar; se encuentra como segundo término de

estuvieran presentes y manifiestas todas, en todo su detalle y estructura interna, la inteligencia no sería sino un fiel espejo de la realidad. No es esto lo que ocurre. Antes bien, la presencia de unas cosas oculta la de otras; los detalles de las cosas no manifiestan sin más su interna estructura. De ahí que la inteligencia se vea envuelta en una situación azarosa. Necesita aprender a acercarse a las cosas, para que éstas se le {15} manifiesten cada vez más. Este modo o camino de acercarse a ellas es lo que desde antiguo se ha llamado *méthodos*, método. Método no es sino el camino que nos lleva a las cosas, no es un simple reglamento intelectual. He aquí la primera condición de la verdad: atenerse a las cosas mismas.

2. Pero el problema de la verdad no queda agotado con ello, ni mucho menos. Si así fuera, la inteligencia no haría sino registrar cosas, una vez que éstas le estuvieran presentes. Durante centurias y centurias ha sido casi siempre así, o, por lo menos, ha sido sobre todo así. El hombre, sin embargo, no siempre espera a que las cosas pasen ante sus ojos. Las mayores conquistas de la física moderna se deben al audaz impulso con que el hombre, en lugar de seguir a la naturaleza, se anticipa a ella mediante un interrogatorio. La verdad, como un acuerdo de la inteligencia con las cosas, supone una cierta manera —afortunada o feliz— de preguntarse por ellas. No se trata tan sólo de las interrogantes genéricas que la inteligencia por su propia índole no puede dejar de plantear. Toda búsqueda, aun la más modesta, supone, efectivamente, que el hombre se pregunta por qué ocurre algo, qué es algo, etc. No se trata de esto. Trátase más bien de un *modo concreto* de formular esas preguntas genéricas. No es lo mismo el sentido del porqué en filosofía o en psicología. Si se pregunta por qué mueve el brazo, no tiene sentido, para el fisiólogo, responder: porque quiero. Una cosa es preguntarse por qué ocurre un fenómeno, otra delimitar con mi pregunta el área en que voy a investigar el fenómeno, e inclusive forzar a la naturaleza con mis preguntas a que presente fenómenos que sin ellas nunca hubiera presentado. Estos modos concretos de plantear las cuestiones, mejor dicho, este modo primario y previo de acercarse a la realidad, es un supuesto para todo posible acuerdo con ella. Si se quiere hablar de métodos, no será éste un método que lleve simplemente a resolver los problemas que las cosas plantean, sino un método que nos lleve más bien a forzar a que las cosas nos planteen nuevos problemas. Es un método de interrogación más

un compuesto en latín *se-verus* (se(d) -verus), “estricto, serio”, lo que haría suponer que significaría confiar alegremente; de donde *heorté*, fiesta. La verdad es la propiedad de algo que merece confianza, seguridad. El mismo proceso semántico se da en las lenguas semíticas. En hebreo, *’aman*, “ser de fiar”; en hiph., “confiar”, dio *’emunah*, “fidelidad, firmeza”; *’amen*, “verdaderamente, así sea”; *’emeth*, “fidelidad, verdad”; en akadio, *ammatu* “fundamento firme”; tal vez *emtu* (Amarna), “verdad”. En cambio, el griego y el indoiranio parten de la raíz *es- “ser”. Así ved. *sátya-*, av. *haithya-*, “lo que es realmente, verdadero”. El griego deriva de la misma raíz el adjetivo *etós*, *eteós*, de *s-e-tó, “lo que es en realidad”; *etá* = *alethé* (Hesych). La verdad es la propiedad de ser real. La misma raíz da lugar al verbo *etázo*, “verificar”, y *estó*, “sustancia, *ousía*”.

Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: el ser (*es...), la seguridad (*uer-) y la patencia (*la-dh-). Dejo aquí tan sólo indicado el problema.

que de resolución. Así, la matemática sirvió de método de interrogación para la física. La verdad, pues, presupone un sistema de cuestiones previas con que la inteligencia afronta la realidad. {16}

3. ¿De dónde nace este sistema de preguntas? Indiscutiblemente, cualquiera que sea la parte que en ellas incumba a la realidad misma, no es esta suficiente para alumbrar aquel cuestionario. Si así fuera, la ciencia sería consustancial al hombre. Ahí están las cosas desde que el mundo es mundo, y ahí está la inteligencia humana moviéndose entre porqués desde que hay hombres. Sin embargo, la ciencia tiene una historia tardía, lenta y tortuosa. Aun en las más objetivas de las ciencias, es innegable esta condicionalidad histórica. Hay problemas que tan sólo se plantean en ciertas épocas; inclusive problemas planteados y resueltos, tal vez por azar, en una época, quedan aislados en la ciencia porque su estado histórico no permite darles sentido. El sistema de preguntas nace de la estructura total de la situación de la inteligencia humana.

Estas tres condiciones pueden expresarse, pues, y deben expresarse en orden inverso: en su situación concreta, el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas la respuesta en que se constituye el acuerdo con ellas: la verdad.

Y aquí aparece el triple riesgo a que la inteligencia se halla expuesta en su esfuerzo por la verdad.

El hombre, en efecto, no tiene ante sí ni todas las cosas ni el todo de ninguna. Pero con esos fragmentos de fragmentos, gracias precisamente a que queda oculto para él este su carácter fragmentario, el hombre se lanza naturalmente a constituir su *mundo*, esa totalidad sólo en la cual se da y puede darse *cada una* de las cosas. Es obvio entonces que la ciencia comience por disolver, por lo menos intencionalmente, ese mundo ingenuo para reducirlo a sus justas proporciones cognoscitivas. Esta justa proporción está expresada en el vocablo “los hechos”: lo que está ante mí, tan sólo por estarlo y en la medida en que lo está, sin la menor intervención por mi parte. Ahora bien: los hechos así entendidos fácilmente se propende a reducirlos a los datos empíricos. La verdad científica no consistirá sino en un acuerdo con estos datos, y la ciencia será simplemente un saber acerca de su concatenación ordenada. La reducción de las cosas a hechos, y de éstos a datos sensibles, lleva inexorablemente a la idea de una vida intelectual en que todos los saberes son {17} equivalentes y cuya dispersa unidad está dada tan sólo en la enciclopedia del saber entero. Tal fue la obra del *positivismo*.

Pero sobre todo durante el siglo xix, con otra ciencia en la mano, la física teórica, el hombre comprendió la insuficiencia de esta construcción. La ciencia física moderna nació cuando el científico se decidió a interrogar matemáticamente a la naturaleza. La ciencia necesita saber interrogar a las cosas. Y esta “necesidad” viene impuesta al científico por el mero hecho de proponerse descubrir un orden inteligible en los datos empíricos. La verdad no es algo que simplemente se da, algo con que el hombre se encuentra; la verdad es algo más que un hecho: es una necesidad. El hombre necesita saber cómo van a ir ocurriendo las cosas, si no quiere verse perdido entre ellas. Y esta necesidad es la que

llevó al hombre a modelar la manera de enfrentarse con aquéllas. Y como toda necesidad, se dijo entonces, la necesidad de la verdad es un fenómeno de estructura biológica; y como toda vida, la de la inteligencia ha de obedecer por lo menos a la ley del máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo. La ciencia logra mediante su interrogatorio reducir la variedad enorme de los datos sensibles a unas cuantas relaciones sencillas que le permiten prever el curso de los fenómenos. Más que visión, la ciencia es previsión. Y por esto, como se decía hace cincuenta años, la *economía del pensar* lleva a medir los fenómenos con precisión y a encasillarlos en fórmulas matemáticas. Cada una es un conjunto potencial de innumerables fenómenos, que capacita al hombre para manejar el curso futuro de éstos con máxima seguridad y sencillez. La verdad es un acuerdo con las cosas, pero sobre todo con las cosas futuras; y, por tanto, vista desde el presente, una ley verdadera no es sino un intento para dominar el curso de aquéllas. La vida intelectual es entonces la progresiva creación de fórmulas que permiten manejar la realidad con el máximo de sencillez. Su verdad se mide tan sólo por su eficacia. Es el *pragmatismo*, prolongación natural del positivismo.

Pero el pragmatismo, al subrayar el carácter formulario y simbólico de todo interrogatorio, ha apuntado a una raíz más honda: la necesidad vital. Para el pragmatismo la vida mental es un caso particular de la biología. Ahora bien: esta {18} asimilación ha parecido excesiva, por lo que tiene de simplista. La vida mental, y más generalmente la vida humana, no es puramente biológica. Con raíces y mecanismos biológicos, el hombre, el *zôion* articula un *bios*. Más exacto, con ser insuficiente, sería decir que la biología humana es un caso particular del bios humano. Y la vida así entendida surge siempre de una situación; en ella se mueve y se desenvuelve. Sólo dentro de esta situación adquiere sentido y estructura el pensamiento. Es cierto que la verdad no puede ser lograda más que por una manera especial de acercarse a las cosas, pero esta manera está ya dada en el modo general con que el hombre por su bios está situado ante aquéllas. El dinamismo de las situaciones históricas es lo que condiciona el origen de nuestro modo de aproximarnos a la realidad, hállese o no plasmado en un cuestionario explícito. Y esta situación histórica matiza también el sentido de la verdad. Como las situaciones históricas —así se creía, por lo menos durante el siglo xix— son estados del espíritu, todo lo objetivos que se quiera, pero estados suyos, la verdad misma y la ciencia en general no son sino un aspecto de estos estados. Empleando la terminología entonces al uso, si llamamos cultura al producto de la realidad histórica, la ciencia no sería sino una forma de un estado cultural. Expresa el aspecto intelectual de una situación histórica, un *valor* cultural. La verdad es el valor de la inteligencia. Y, como todo valor, no existe sino por el sentido que adquiere en una situación. Cada época, cada pueblo, tiene su sistema de valores, su diverso modo de entender el universo —más valioso en unos que en otros, pero reflejo siempre de una situación histórica—, sin que ninguno tenga derecho a arrogarse el carácter de único y absoluto. Es el *historicismo* aliado fácil del pragmatismo.

Positivismo, pragmatismo e historicismo son las tres grandes desviaciones a que en una u otra forma se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual. La verdad

es expresión de lo que hay en las cosas; y entendidas éstas como meros datos empíricos, se desliza suavemente hacia el positivismo. La verdad no se conquista sino en un modo de interrogar a la realidad; y entendido este interrogatorio como una necesidad humana de manejar con éxito el curso de los hechos, se deriva {19} hacia el pragmatismo. La verdad no existe sino desde una situación determinada; entendida ésta como un estado objetivo del espíritu, se sumerge en el historicismo. Tres desviaciones que no son independientes. Vista desde su última raíz, la situación histórica del hombre europeo le llevó a apoyar buena parte de su vida en la inteligencia científica; por ello se ve impulsada a dar forma intelectual a su modo de acercarse a las cosas; y gracias a este formulario puede descubrir y precisar lo que son las cosas como hechos.

No será difícil reconocer que en el fondo de los tres caracteres, que anteriormente descubrimos en nuestra propia situación intelectual, subyacen más o menos explícitamente estas tres actitudes ante la verdad y ante la ciencia. Ciertamente, salvo en casos aislados, no se encontraría hoy nadie capaz de suscribir íntegramente ninguna de esas tres concepciones. El menos ocupado en cuestiones filosóficas sentirá en ellas algo definitivamente pretérito y preterido. Pero sería una grave ilusión creer que sus efectos desaparecieron al desaparecer su vigencia intelectual. Desaparecieron tal vez como teoría de la ciencia, pero nos dejaron en la situación intelectual en que hoy nos debatimos. El carácter disperso y nivelador del saber es el resultado natural de la actitud positivista. El tecnicismo de nuestra labor científica no es sino un pragmatismo en marcha. La ausencia de verdadera vida intelectual y la atención dirigida preferentemente a estados de civilización con sus diferentes “maneras de ver” las cosas, son, en medida todavía mucho mayor, un historicismo radical. Si se pregunta entonces qué se entiende hoy, en la mayoría de los casos, por una vida intelectual, sería fácil obtener estas respuestas: la vida intelectual es un esfuerzo por ordenar los hechos en un esquema cada vez más amplio y coherente; es un enriquecimiento de la enciclopedia del saber. La vida intelectual es un esfuerzo por simplificar y dominar el curso de los hechos: es la técnica eficaz de las ideas. La vida intelectual es nuestra manera de ver los hechos: la expresión de nuestra curiosidad europea. Y en los tres casos el mero enunciado de la fórmula hace detenerse cautamente a quien quiera acercarse hoy a una profesión intelectual. Son tres {20} concepciones que expresan más que la índole de la ciencia, el riesgo inminente de su interna descomposición.

Detengamos, sin embargo, un poco la reflexión sobre la raíz común de estas desviaciones. La verdad comenzó presentándosenos como un acuerdo con las cosas, o si se quiere, como un esfuerzo por estar de acuerdo con ellas. Pero en esta idea del “acuerdo” se encierra un grave equívoco que es menester esclarecer. Escuchando estas diversas concepciones de la ciencia, se observa que en todas ellas se subraya cada vez más enérgicamente el esfuerzo por *llegar* a este acuerdo; tan enérgicamente, que se tiene la impresión oculta de que, para ellas, la situación primaria del hombre sería carecer de cosas. Parece que la ciencia consiste en darnos cosas de que primaria y radicalmente

estaríamos desposeídos. Que en buena parte sea así, no es menester insistir en ello. Pero no se trata de esto; no es cuestión de averiguar la, menor o mayor *cantidad* de cosas que el hombre conozca o desconozca primariamente. Se trata de algo más grave: de saber sí por su propia *cualidad* interna, esa privación de objeto es o no radical para la inteligencia. Y esto ya no es cuestión de ciencia, sino algo que afecta a la estructura general del pensar en cuanto tal.

Por una analogía externa con el presunto “mundo sensible” se propende a creer que la función primaria del pensar sea formar ideas,- de la ‘misma manera que los sentidos, abandonados a sí mismos, no nos dan sino impresiones. El pensar sería una especie de sensibilidad o sensación intelectual. ¿Es esto exacto?

La ideas son más bien el *resultado* de la actividad pensante. Y ello ha hecho resbalar muchas veces sobre el oculto *principio* del pensar mismo. Por su propia estructura objetiva, el pensamiento, a diferencia de los sentidos, no tiene su raíz en una mera impresión; o si se quiere, no es la impresión lo que constituye primariamente la índole misma del pensar. El pensamiento, por su propia estructura, no puede recibir impresión alguna sí no es desdoblado, por así decirlo, su contenido. El acto más elemental de pensar desdobra la cosa en dos planos: la cosa que es y aquello que ella es. El “es” es la estructura formal y objetiva del pensar. En su virtud, para el pensamiento, las cosas no son impresiones suyas; no son simplemente algo {21} con que el pensamiento tropieza, sino que el modo de “tenerlas” es paradójicamente “colocarlas a distancia”, entendiéndose que “son”. No solamente “tenemos” cosas, sino que las cosas “son” de tal o cual manera. La diferencia radical entre los sentidos y el pensar es, pues, una diferencia de “colocación”, por así decirlo, frente a su objeto: los sentidos “tienen” impresiones, el pensar entiende que “son”. Sin esta primaria dimensión objetiva del pensar no puede hablarse de pensamiento. Es lo que distingue radicalmente el pensar de toda forma de sentir. El más modesto de los datos sensibles es para el pensar una expresión de algo que es. Y como pensamiento y sensibilidad no son funciones necesariamente separadas, resultará que incluso en toda percepción sensible va incluido este momento del “es” por el que el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas, y no simplemente en un ámbito de impresiones. No se trata de teorías filosóficas, sino de una mera descripción inmediata del acto de pensar³. Gracias a este desdoblamiento constitutivo del “es” el pensar se encuentra ante unas cosas, entendiéndose de ellas lo que son. A este entender, lo que son es a lo que se llama ideas. Por esto, decía, no es la idea principio, sino resultado de la función pensante. Y por esto también, las ideas, aun estando *en mí*, son *de* las cosas.

El pensamiento, pues, es cierto que tiene que conquistar cosas, pero es porque está ya previamente moviéndose en ellas. Y aquí está el grave equívoco a que antes aludía. La

³ Sería un error, tan grave como el anterior, asimilar esta estructura del pensar al fenómeno del juicio; el juicio es la expresión elaborada de la intelección del “es”. Ni que decir tiene que nada de esto implica la afirmación metafísica de Kant, según la cual el ser es mera, “posición trascendental”. La descripción anterior no hace, a lo sumo, sino plantear este problema.

verdad, como un acuerdo con las cosas, supone siempre un previo estar en ellas. Hay una verdad (y sí se quiere también una falsedad, dejemos el problema) radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas. Por esto puede proponerse estar o no de acuerdo con ellas, porque previamente está con ellas y en ellas. La verdad, como un acuerdo entre una {22} afirmación y una realidad, es siempre algo secundario y derivado; hay una verdad primaria, que es precisamente la que plantea la necesidad de discernir unas cosas de otras, y de decidir este discernimiento con el logos. De ahí que a las tres condiciones de la verdad, a que antes aludía, les sea constitutiva una primaria e inamisible unidad entre el pensamiento y las cosas. Dejemos de lado el problema filosófico que plantea esta unidad.

Ahora bien: es fácil observar que la raíz común de las tres desviaciones arriba citadas se halla justamente en el olvido teórico y efectivo a un tiempo de esta radical dimensión objetiva. del pensar y de la verdad. Asistimos en ellas a una interpretación del pensamiento que lo va reduciendo cada vez más a mera impresión. De aquí a considerarlo tan sólo como un estado del hombre (de los sentidos, de la vida o de la situación histórica, poco importa) no hay sino un paso. Dicho en otra forma: el pensamiento actual en la ciencia tiende vertiginosamente a la pérdida de su objeto: las cosas. Esta pérdida es la esencia común a los tres rasgos de nuestra situación intelectual. Se acaba por no saber qué se sabe ni qué se busca. Pero si se considera la ciencia como una penetración cada vez más honda y más extensa en un mundo de objetos en que constitutivamente estamos inmersos, todo cambia súbitamente de aspecto. El *positum* no es una mera impresión sensible; la simplicidad en el manejo de los fenómenos no es una ciega utilidad biológica; la situación histórica en que nos hallamos colocados no es una mera forma objetiva del espíritu. En cualquiera de estos tres aspectos, el pensamiento y el hombre no pueden concebirse ni entenderse sí no es en y con las cosas. Y por esto las tres condiciones esenciales de la verdad no pueden identificarse con el positivismo, con el pragmatismo y con el historicismo. Son las cosas las que nos imponen nuestros esfuerzos. Por esto la ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre *posee*, sino el despliegue de una inteligencia *poseída* por la verdad. Entonces las ciencias ya no se hallan meramente yuxtapuestas, sino que se exigen mutuamente para captar diversas facetas y planos de diversa profundidad, de un mismo objeto real. La vida intelectual es un constante esfuerzo por mantenerse en esta unidad primaria e integral. {23}

Claro está, no basta con decirlo. Los tres caracteres que hemos apuntado páginas atrás definen, por algunos de sus rasgos, nuestra situación, y ponen de manifiesto la urgente necesidad de la reconquista de este sentido del objeto. Nuestra faena consiste en buena parte en lograrlo desde nuestra situación. Es cierto que el objeto, precisamente por ser constitutivo del pensar, jamás está ausente de él, ni tan siquiera en la situación actual nuestra. Pero en ella se halla especialmente oscurecido. Tal vez en ese oscurecimiento tengan culpa, y grave, muchas concepciones del “objeto”, probablemente, por ello, insostenibles. Con hondura y alcance muy distintos, según los casos, pero nada de lo que alguna vez ha sucedido de veras, carece de razón. Por esto no se trata de una mera

reconquista, sino de un replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre. {24}

{25}

III

CIENCIA, FILOSOFIA, VIDA INTELECTUAL

Con todo ello, en efecto, no se ha dado sino el primer paso que la situación misma impone: la entrada del hombre en sí mismo para ver con claridad “dónde está”. No es, en modo alguno, evidente que el hombre posea entonces la energía suficiente para mantenerse a solas consigo mismo y no huir de sí. Por esto, la salvación de la vida intelectual no depende tan sólo, ni tan siquiera primariamente, de la inteligencia misma. La ciencia, decíamos, nació tan sólo cuando se produjeron las posibilidades que permitieron su existencia. El hombre tuvo que poner en juego algo que *le llevó* a conocer. Y este algo plantea el problema más hondo de la existencia. El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente a la existencia en su primigenia raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual. Desde antiguo, este arraigo de la existencia tiene un nombre preciso: se llama *religación* o religión. En un trabajo publicado hace cinco años traté el problema. A él me remito, para evitar que precipitadamente se piense en vaguedades románticas, o se crea que aludo a ningún tipo de prácticas religiosas. Es la religación primaria y fundamental de la existencia.

Pero si en este restablecimiento, la inteligencia no es una condición suficiente para él, no deja, sin embargo, de ser una condición necesaria.

Y la primera misión de la inteligencia consiste en esclarecer la situación misma a que ha llegado y convertirla en problema. {26}

Al tratar de enfrentarse con las dimensiones radicales de la situación en que se halla, la inteligencia se encuentra consigo misma (por un proceso bien distinto del cartesiano), y se ve envuelta en una serie de cuestiones que le plantea su propia situación:

1.º El problema de la positivización del saber es un problema que se cierne sobre *toda* forma de saber positivo y sobre *toda* realidad positiva. Y al moverse en esta línea, la inteligencia no se ve simplemente arrojada de una región de esta realidad a otra, ni de un modo de saber positivo a otro, sino que, abarcando en su mirada todo lo positivo, hace de ello objeto de una consideración trans-positiva o transcendental. Es un saber que no es de esto o de lo otro, sino de todo, pero de otra manera. No es un saber más entre los otros saberes, sino una nueva especie de saber.

2.º El problema de la desorientación en el mundo nos llevará análogamente a una consideración de las diversas formas del mundo y de visión del mundo, no para brincar de una a otra, ni para complacernos en la simple contemplación de un museo o tipología de concepciones del mundo y de la vida, sino para abarcarlas a todas en una consideración, por así decirlo, trans-mundana, trans-cendental a su modo.

3.º El problema de la ausencia de vida intelectual nos llevará, finalmente, a una consideración de la inteligencia, que abrace todas las formas posibles de su ejercicio, no para decidir por una con preferencia a las otras, sino para esclarecer la índole de la función intelectual en cuanto tal. Una especie de consideración trans-intelectual o trascendental.

A poco que se reflexione, se verá entonces que, bajo una u otra forma, en su radical soledad, no en una soledad abstracta, sino en la soledad concreta de su situación real, la inteligencia, al ejercitar esta faena de entrar en sí misma, está justamente moviéndose en dirección a tres ideas fundamentales. La positivización del saber conduce a la idea de todo cuanto es, por el mero hecho de serlo, es decir, a la idea del *ser*. La desorientación del mundo lleva a esclarecer la idea del *mundo* en cuanto {27} tal. La ausencia de vida intelectual nos descubre la índole de la inteligencia en cuanto tal, esto es, la *vida teórica*. Al hacerlo, la inteligencia se halla ejercitando una auténtica vida intelectual, en un mundo de problemas perfectamente orientado, con las realidades todas en su más honda y total concreción.

No otra cosa es la filosofía. La filosofía es simplemente “saber trascendental”. No creo necesario insistir en que este adjetivo no envuelve la menor alusión a la terminología idealista.

La filosofía no es, en modo alguno, una condición suficiente para restaurar la vida de la inteligencia; pero es, desde luego, condición necesaria para ello. Y esto, no por una conveniencia o feliz congruencia de la filosofía con esta misión, sino porque la filosofía consiste precisamente en el problema del ser, del mundo y de la teoría, planteados por la simple entrada de la inteligencia en sí misma.

Recíprocamente, puede decirse que, desde un punto de vista puramente intelectual, la situación azorosa y paradójica en que se halla hoy el hombre significa, en última instancia, ausencia de filosofía. “Tan extraño —dice Hegel, al comienzo de su *Lógica*— como un pueblo para quien se hubieran hecho inservibles su derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su metafísica, de un pueblo en el cual no tiene existencia ninguna el espíritu, ocupado con su propia esencia.” Y, como Platón, nos invita también a retirarnos “a las tranquilas moradas del pensar que ha entrado en sí mismo, y en sí mismo permanece, donde callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos”.

Lo difícil del caso es que la filosofía no es algo hecho, que esté ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en

cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es {28} brillante “aprendizaje” de libros o espléndida confección de lecciones magistrales”. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de “originalidad”, y poseer, en lo más recóndito de sí mismo el interno y callado movimiento del filosofar.

La filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto. Como todo hacer verdadero, es una operación concreta, ejecutada desde una situación. ¿Cuál es hoy esta situación? Difícil responder a esta pregunta. Toda situación se acusa en ciertos problemas planteados por la oculta inestabilidad e inconsistencia que subyace en su fondo. Ya hemos visto que, partiendo de la ciencia, se llega a tres ideas: el ser, el mundo y la teoría. Sobre ellas ha de vivir la ciencia, y constituyen desde antiguo el objeto de la filosofía. Pero la filosofía actual se debate en torno a estas tres ideas. Ser, mundo y teoría son el título de tres grandes problemas o inquietudes intelectuales, no tres ideas ya hechas y terminadas.

Estos tres problemas se hallan planteados, en la filosofía actual, por tres realidades que constituyen, a no dudarlo, el contenido más real del hombre de hoy.

Desde el siglo xviii, la *historia* va apretando cada vez más la existencia humana. Mientras, hasta entonces, salvo en casos aislados y en aisladas circunstancias, se consideró siempre la historia como algo que pasa al hombre, hoy la historicidad pugna por introducirse en su propio ser. Con lo cual la idea del ser, sobre la que se ha inscrito la casi totalidad de la filosofía, desde sus orígenes hasta nuestros días, vacila y se torna en grave problema.

Por otro lado, el desarrollo gigantesco de nuestra *técnica* ha modificado profundamente la manera como el hombre existe en el mundo. Puede decirse que, realmente, la técnica constituye la manera concreta como el hombre actual existe entre las cosas. Pero mientras para la antigüedad la técnica era un modo de saber, para el hombre moderno va cobrando progresivamente un carácter cada vez más puramente operativo. El *homo sapiens* ha ido cediendo el puesto, cada vez más, al *homo* {29} *faber*. De ahí la grave crisis que afecta a la idea misma del mundo y de la función rectora del hombre en su vida.

Finalmente, las complicaciones de todo orden, en la vida cotidiana privada y en la vida pública, nos convierten en problema agudo los resortes más elementales sobre los que se hallaba montada nuestra existencia. La *urgencia* arrastra al hombre contemporáneo, y su interés se vuelca en lo inmediato. De ahí la grave confusión entre lo urgente y lo importante, que conduce a una sobreestimación de las decisiones voluntarias respecto de la remota e inoperante especulación teórica. Mientras, para un griego, la

forma suprema de la praxis fue la teoría, para el hombre contemporáneo la teoría va quedando tan alejada de lo que llama “vida”, que, a veces, viene a resultar lo teórico sinónimo de lo no verdadero, de lo alejado de la realidad.

La historia, la técnica y la urgencia vital convierten en grave problema esas tres ideas, que constituyeron el contenido inmovible de la filosofía precedente. Con ello, la idea misma de filosofía queda envuelta en radical problematismo. El predominio de uno de estos tres problemas condujo, a lo largo de los tiempos, a tres concepciones distintas de la filosofía: la filosofía como un saber teórico de lo que las cosas son; la filosofía como un saber rector del mundo y de la vida; la filosofía como una forma de vida personal. Al convertirse hoy en radical problema el ser, el mundo y la teoría, estas tres concepciones quedan también en suspenso y dejan flotando, ante el hombre de hoy, el problema central de la posibilidad y del sentido mismo del filosofar. Conscientes del carácter histórico de toda situación, dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar? ¿Puede darse una forma de inteligencia que, sin radical y penoso equívoco, venga designada con el mismo vocablo de filosofía con que los griegos designaron la forma suprema de sabiduría? El problema de la filosofía de hoy se reduce, en el fondo, al problema mismo del filosofar; es la filosofía como problema.

¿Qué es lo que agita este problema? ¿En qué consiste, en definitiva, la situación intelectual en que tan extrañamente nos {30} hallamos instalados? Nadie elige su situación primaria. Incluso al primero de los hombres Dios le creó en una situación que no fue obra suya: El Paraíso. La filosofía no está sustraída a esta condición. Nació apoyada en la naturaleza y en el hombre> que forma parte de ella, dominados ambos, en su interna estructura y en su destino, por la acción de los dioses. Fue la obra de los jónicos, y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Unos siglos más tarde, Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La naturaleza, huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre.

Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta; desde una naturaleza que se desvanece, va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filosofar. La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero esta razón creada se pone en marcha, y en un vertiginoso despliegue de dos siglos irá subrayando progresivamente su carácter creado sobre el racional, de suerte que, a la postre, la razón se convertirá en pura criatura de Dios, infinitamente alejada del Creador y recluida, por tanto, cada vez más, en sí misma. Es la situación a que se llega en el siglo xiv.

Sólo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la única realidad substante de su propia razón: es el otro del mundo

moderno. Alejada de Dios y de las cosas, en posesión tan sólo de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios. No lo logra. Y, en su lugar, a fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón, acaba por convertirlas en la realidad misma del mundo y de Dios. Es el idealismo y el panteísmo del siglo xix.

El resultado fue paradójico. Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo xx {31} se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea.

Barcelona, mayo 1942.

{33}

¿QUÉ ES SABER?

Bibliografía oficial #43, pp 33-59, paginación de la 5ª edición, y
Bibliografía oficial #20 [primera parte]

{34}

I. SABER ES DISCERNIR.

II. SABER ES DEFINIR.

III. SABER ES ENTENDER. LAS TRES DIMENSIONES DEL ENTENDER LAS COSAS:

A) LA DEMOSTRACION DE SU NECESIDAD.

B) LA ESPECULACION DE SUS PRINCIPIOS.

C) LA IMPRESION DE SU REALIDAD.

SABER ES DISCERNIR

Supongamos que se nos muestra una copa de vino. La tomamos por tal. Pero resulta que no lo es: es vino falsificado. ¿Qué quiere decir esto? Para comprenderlo, reflexionemos sobre cómo rectificamos nuestro error. Apelamos a otro líquido que sea indudablemente auténtico, esto es, que presente todos los rasgos o caracteres peculiares del vino. Es decir, nuestro error se funda en que el vino, él, *es* falso, y es falso porque presenta un aspecto engañoso, ocultando su aspecto verdadero. *Parece* vino, pero no lo *es*. Para rectificar el error, obligamos al líquido en cuestión a descubrir su aspecto verdadero, y lo comparamos con el aspecto que ofrecía antes el vino. Todo ello supone, pues, que, en una u otra forma, lo que llamamos *las cosas* está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan. Por esto es posible que *parezcan* una cosa y *sean* otra. Esta especie de “fisonomía” o “aspecto” es a lo que el griego llamó *eidos*, literalmente figura.⁴ A su patencia es a lo que más especialmente denominó *verdad*. De aquí en adelante emplearemos el término “aspecto” no en el sentido de apariencia, sino en este otro de figura verdadera de las cosas.

Fijémosnos ahora en una particularidad. Cuando queremos enseñar lo que es vino a alguien que lo ignora, no hacemos sino mostrárselo, es decir, enseñarle el verdadero aspecto del {36} vino. Al aprehenderlo en su experiencia, *lo primero* que ha aprehendido, aun sin darse cuenta de ello, es algo *peculiar* al vino, y’ por tanto, no exclusivo de *este vaso*. El “aspecto”, en el sentido que aquí damos a esta palabra, es algo que no tiene significación particular, sino, por así decirlo, típica. Por esto lo llamó Platón *Idea*. Idea no significa primariamente, como hoy, un acto mental, ni el contenido de un acto mental, sino el conjunto de estos rasgos fisonómicos o *característicos* de lo que una cosa es. Algo, pues, que está en la cosa, sus propios rasgos.

La palabra aspecto se presta a una confusión. En su sentido más obvio significa el conjunto de rasgos que posee la cosa, real y efectivamente; el aspecto es el conjunto de todos y solos sus rasgos actuales. Este primario sentido no es ajeno al *eidos* platónico. Pero su genial descubrimiento le hizo fijarse más bien en otra dimensión del “aspecto”. Una cosa, en efecto, no se limita a poseer ciertos rasgos o a carecer de ellos. Tanto en su posesión como en su carencia, se refleja además, o el cumplimiento o el defecto de ciertos rasgos perfectos, a los que se aproxima positiva o privativamente la realidad. En un gobernante no vemos tan sólo cómo gobierna de hecho, sino que, además, vemos reflejarse en él, por afirmación o por privación, las cualidades del buen gobernante. En este segundo sentido el aspecto que las cosas ofrecen no se compone tan sólo del conjunto de sus rasgos efectivos, en lo que tienen de realidad, sino también del conjunto de esos otros rasgos “perfectos”, que realizados en grado diverso se reflejan en los primeros. Estos otros rasgos se hallan incluidos en la realidad, pero de modo distinto. Los

⁴ Naturalmente, en un sentido no limitado a lo que hoy llamaríamos percepción visual, sino más amplio, que abarca todos los caracteres de la cosa, y aun de la persona; así se habla del *eidos*, del general, del gobernante. Tal vez pudiera traducirse por tipo o figura.

llamados rasgos reales no hacen sino “estar” simplemente en la realidad; los otros no “están” en ella, sino que más bien “resplandecen” positiva o negativamente en las cosas. Platón considera primariamente la realidad de este segundo punto de vista como relucencia de algo, y a este algo llamó *Idea*, el aspecto de las cosas en su segunda dimensión. La realidad sensible en sí misma no hace sino realizar en vario grado la Idea. que en ella resplandece. Visto lo mismo desde las cosas sensibles: las cosas se parecen más o menos a las ideas que en ellas resplandecen. Ahora bien: a poco que se reflexione se verá que estas cualidades del buen gobernante, que por ausencia o {37} presencia resplandecen en todo político, son las mismas para todos los que se dedican a la faena de gobernar. Las Ideas se convierten entonces en “lo esencial” de las cosas, algo común a todas ellas. Y esto es lo decisivo.

Dejemos de lado toda complicación teórica: esta apelación a la idea es un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana. Ciertamente si no tuviéramos más que sentidos, ello sería imposible. Cada sentido no da, por sí, más que unos cuantos caracteres de las cosas; la suma de todos los sentidos tampoco nos serviría para el caso, pues el vino es *una* cosa y no *muchas*, ni aisladas ni sumadas. Por esto, lo que llamamos “cosa” es, para los sentidos, un simple “parecer” ser tal cosa, sin poder decidir si lo es o no de veras. Pero, además de sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas, que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas, tales como son “por dentro”, por así decirlo: quien padece una enfermedad, tiene de ella un conocimiento, “sabe” lo que es estar enfermo y lo que sea su enfermedad mejor que el médico sano, por extensos que sean sus conocimientos; quien “conoce” a un amigo, “sabe” *quién* es él mejor que cualquier biógrafo suyo. Es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa; no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma o adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, “una” cosa que “es” de veras, tal o cual, y no simplemente lo que “parece”. Una especie de sentido del ser. No es, pues, un acto místico o transcendente: todo comportamiento con las cosas lleva en sí la posibilidad de esta “experiencia”. Y sólo eso es lo que propiamente llamamos “saber” lo que una cosa es, saber a qué atendernos, en punto a lo que ella es y no tan sólo a lo que parece. A esta “experiencia” llamó el griego *noûs, mens*. Pues bien: el “aspecto” de las cosas a que antes aludíamos no es sólo el contenido de los sentidos, sino, sobre todo, este elemental y simplicísimo fenómeno del acto mental, del *noeîn*, que nos da lo que una cosa es. Gracias a ella, decía, “sabemos”, en un sentido excelente, las cosas; podemos, en efecto, discernir unívoca e indubitablemente lo que de veras “son”, de lo que no hace sino “parecer” serlo: el que “es” amigo, o un hombre justo, del que sólo tiene la apariencia de tal. {38}

El hombre no está simplemente ante las cosas, sino que se mueve entre ellas, decidiendo en cada caso sobre lo que son. Merced a esa experiencia que hemos descrito someramente, puede emitir un juicio o fallo acerca de ellas, se fía de las cosas y se confía a ellas. Esta decisión o “fallo” es un “hacer suyo”, lo que las cosas son, “entregándose” a ellas. Tal es el “decir Es como el juez que hace suyo el resultado del proceso entregándose a él, esto es, diciendo la verdad de lo sucedido. Al “decirse” que son de veras tal o cual cosa, “discierne” las reales de las aparentes, f alía acerca de ellas, escinde las que son de veras de las que no lo son. No se trata ya de que parezcan, sino de que sean. Esta decisión es una de las dimensiones esenciales que para el primitivo griego poseía el *logos*. Y, conforme a ella, *saber* significó primariamente *discernir lo que es de*

lo que no es; o, como se decía, el ser del parecer ser. En definitiva, poseer las ideas de las cosas. La verdad de nuestras decisiones, de nuestro logos, no consiste sino en contener esa “experiencia”. Parménides fue quien primeramente lo vio con claridad temática. Y Platón aceptó de él esta vieja lección.

{39}

II

SABER ES DEFINIR

Mas aquí comienzan nuevas oscuridades. ¿Hasta qué punto puede llamarse “saber” a este discernimiento, por radical que sea? Platón vio el problema con entera claridad. Saber es algo más que discernir apariencia y realidad. Se puede discernir perfectamente una circunferencia de un triángulo, y no ser geómetra. Para esto último, además de saber “*que*” esto es circunferencia o triángulo, hace falta poder decir “*que*” es la circunferencia o el triángulo. No es discernir lo que es de lo que parece, sino discernir lo que “es” una cosa a diferencia de otra que “es” también. Ello supone una especie de desdoblamiento entre “el que es” y “lo que es”, entre la “cosa” y su “esencia”. Sólo “sabemos” lo que una cosa es, cuando, efectuado este desdoblamiento, vamos copulando a la cosa (tomada como punto de apoyo firme y de referencia, de nuestra expresión) aquello que, por desdoblamiento, hemos “extraído” de ella. Y, ¿qué es esto que hemos extraído? Pues justamente los rasgos característicos de la cosa en cuestión, uno a uno, tomados separadamente entre sí y respecto de la cosa de que son rasgos (*autó kath’ autó*, como diría Platón). Esto es, el desdoblamiento no es sino un explicar cada uno de los momentos de la “idea”, del “aspecto”, cada uno de los rasgos de la “fisonomía”, de la cosa. Entonces, no sólo discernimos una cosa de su apariencia, lo que es de lo que no es, sino que, además, circunscribimos con precisión los límites donde la cosa empieza y termina, el perfil unitario de su aspecto, de su idea. Es la “definición”. *Saber no es discernir, sino definir*. Tal es la gran conquista del platonismo. {40}

SABER ES ENTENDER

Pero tampoco es esto suficiente. Platón mismo lo barruntó; mas fue Aristóteles quien dio a la cuestión su arquitectura decisiva. Saber es, en cierto sentido, algo más que discernir y definir. Sabemos algo plenamente cuando, además de saber “que es, sabemos “por qué” es. Esto es lo que late en el fondo de todo el saber pre-aristotélico. Haberlo hecho patente, histórica y sistemáticamente, es una de las creaciones inmortales del aristotelismo. Y, para comprenderlo, basta reflexionar atentamente sobre lo que significa ese aspecto o idea de que venimos hablando. Cuando se nos ha mostrado el verdadero aspecto del vino auténtico, no queda dicho todo al decir que ése es el aspecto o la idea de aquél. En realidad, hay algo más: el vino auténtico tiene tal aspecto *porque* “es” vino.⁵ Esa su idea o aspecto no es sino la patentización de lo que es, de *lo que ya era* antes de que se mostrara. La verdad de la cosa se funda en el ser mismo de ella. Si se quiere seguir hablando de idea, habrá que entender por ella el conjunto de rasgos, no sólo en cuanto “características” del vino, es decir, en cuanto éste se ofrece a quien lo contempla, sino como rasgos que previamente “constituyen” el vino en cuestión; la esencia, no sólo como contenido de una definición, sino como lo que esencialmente constituye la cosa; la idea, como “figura”, es lo que antes “configura” a la cosa, le da su “forma” propia, y con ella se establece con plena suficiencia y peculiaridad frente a las demás. Este {42} “ser-propio-de”, esta “propiedad” o “peculio” y la “suficiencia” que lleva aparejada, es lo que el griego llamó *ousía*, sustancia de algo, en el sentido que la expresión tiene aún en español, cuando hablamos de “sustancia” de gallina, de un guiso “sin sustancia” o de una persona “insustancial”. Aunque coincidiendo, por su contenido, con este “porqué”, el “qué” tiene un sentido completamente distinto. Antes teníamos un simple “qué”: ahora, un “qué”, que lo es “porque” las cosas “son” así y no de otra manera. Al saber las cosas de esta suerte, sabemos la *necesidad* de que sean como son y, por tanto, por qué no son de otro modo. No sólo hemos *definido* la cosa, sino que hemos “demostrado” en ella su necesidad.⁶ De-mostración no significa aquí prueba racional, sino exhibición de la articulación de algo, como cuando hablamos de una “demostración” de fuerza militar o de la opinión pública en una manifestación. El saber por excelencia es el saber demostrativo del necesario porqué de las cosas. En esta de-mostración no hemos hecho una vez más sino explicar los rasgos de la idea, de modo distinto al simplemente indicativo. *Saber no es discernir ni definir: saber es entender, demostrar.* Sólo la interna articulación del “qué” y del “porqué” hace posible una ciencia *sensu stricto* que nos diga lo que las cosas son. Entonces es cuando la Idea adquiere con plenitud el rango de “ser constitutivo” de la cosa. La cuestión acerca de lo que las cosas son queda así vinculada definitivamente a la cuestión acerca de la Idea. Y esto va a ser esencial para el porvenir

⁵ Aquí me limito al “porqué”, en el sentido de causa formal. Los demás sentidos, en varia medida, implican éste, o se refieren a él.

⁶ Escribimos de-mostrar para subrayar el sentido etimológico de la expresión: *mostrar* algo como emergiendo necesariamente *de* aquello que es la cosa de-mostrada.

de la mente humana. A partir de este momento, en efecto, el saber humano va a ser una carrera desenfadada por conquistar “ideas”.

¿Cómo?

A) La “de-mostración”, en el sentido amplísimo que hemos dado al vocablo, es cosa, por lo demás, problemática y difícil. No todo es quizá de-mostrable en el mismo sentido. No todo puede ser entendido de la misma manera. Ni todas las {43} cosas, ni todo en ellas, nos es igualmente accesible. A esta vía de acceso a las cosas es a lo que los griegos llamaron *métodos*. El problema del método adquirió así, por encima de su carácter aparentemente propedéutico, un genuino sentido metafísico. No se limita el método a ningún modo especial de acceso a las cosas: lo mismo los sentidos que el logos son métodos. Pero preferentemente se concentró la atención en el logos, por ser la vía que nos conduce a entender las cosas. La interna articulación de los elementos del logos es el objeto de la *lógica*. El problema del método se convierte así en “lógica”, en una elaboración de la idea misma del logos; y teniendo en cuenta que la idea es, según llevamos dicho, la forma de las cosas, aquello que formalmente las constituye, se comprenderá que la lógica estudia lo que formalmente constituye el logos; y en este sentido eminentemente real es la lógica algo formal. De esta suerte, la lógica fue el *órganon* del saber real, aquello que nos permite conquistar nuevas ideas y, con ello, nuevos rasgos de las cosas.

Y, ya en esta vía, observamos que los rasgos de la idea o forma, desdoblados o separados de la cosa, no tienen, naturalmente, subsistencia independiente de ella, ni aun reunidos por la definición. Por esto, al separarse la cosa y su esencia o idea, y dentro de ésta cada uno de sus rasgos, no les conferimos independencia sino mentalmente, esto es, por el acto mismo de *noûs* que los separa. Así, separados, no son sino *conceptos* o modos como la mente, al captar la cosa, con-capta todos sus rasgos y cada uno de ellos en sí y por sí. De aquí resulta que si en uno o varios conceptos encontramos necesariamente implicados otros, éstos serán otras tantas notas o rasgos que necesariamente pertenecen a la cosa. Entonces, la de-mostración adquiere una forma especial: es el descubrimiento *mediato* de ideas; no es un simple logos, sino un sil-logismo, lo que en sentido más usual suele llamarse “una demostración”.⁷ Es natural que se pusiera máximo esfuerzo en esta faena, y que no se considera ciencia, *sensu stricto* sino aquel saber que refiriera los conceptos a las cosas mediante un raciocinio. *Saber, entender, {44} es entonces raciocinar*, discurrir, argumentar. Algo es entendido en la medida en que el discurso o raciocinio lo manifiesta como necesariamente verdadero; lo demás es incierto o anticientífico. Ya Ockam decía: *Scientia est cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum*. La ciencia es un conocimiento verdadero, pero dubitable, que por naturaleza puede hacerse evidente mediante el discurso. Así durante toda la Edad Media, y así también a partir del siglo xvi (pese a la distinta forma de raciocinar) en casi toda la ciencia; la matemática y la física teórica son un testimonio fehaciente de este triunfo del saber demostrativo y raciocinante. La filosofía misma ha padecido, durante largo tiempo, la tiranía de este “modelo”.

B) Pero esto no es suficiente para el conocimiento. Si el razonamiento ha de hacernos entender las cosas, no ha de limitarse a discurrir sobre sus momentos. Ha de

⁷ Aquí, el vocablo “demostración” adquiere nuevamente su sentido corriente.

presentarlos en su interna necesidad, apoyados o fundados los unos en los otros, viniendo, por tanto, necesariamente los unos de los otros. A este “venir de” es a lo que desde antiguo se llamó principiari, y aquello “de que” algo viene, principio *arkhê*. Conocer una cosa no es sólo probar que necesariamente hemos de *admitir* que le corresponden tales o cuales momentos, sino ver, demostrar por qué le *corresponden* necesariamente; y, recíprocamente, mostrar cómo los unos conducen inexorablemente a los otros. Si el razonamiento tiene fuerza cognoscitiva, débese a que de-muestra esta necesidad, pero no a su necesidad polémica. Saber una cosa es saberla por sus principios. Si se quiere seguir hablando de lógica, habrá de ser una *lógica de los principios*, infinitamente más difícil que la *lógica de los razonamientos*.

Como el principio ha de serlo de que la cosa sea verdaderamente lo que es, no puede ser descubierto sino en aquel contacto íntimo con las cosas que llamarnos *mens*, *noûs*. Pero *la mens* no se limita a ver lo que la cosa es de veras. Comienza por “hacerla” visible. Quien no esté dotado de sensibilidad para hacerse amigos y ver en los demás algo más que semejantes, compañeros o socios, no puede ser amigo. Sólo quien {45} posee aquella sensibilidad puede descubrir en tal personal determinada “al” amigo, o a quien “no lo es”, sino que es un simple “otro”. Aristóteles compara, por esto, la mente con una luz que ilumina al objeto, “haciéndolo” visible para quien lo posee: la mente confiere, a la vez, “visibilidad” al objeto y “capacidad” de ver al hombre; hace, a la vez, de aquél un *noêma*, y de éste una *noesis*. Esta oscura relación, barruntada ya por el viejo Parménides, adquiere en Aristóteles toda su plenitud. Gracias a esta doble dimensión de la mente (la “agente” y la “paciente”, decía Aristóteles) es posible *mirar* las cosas desde el punto de vista de lo que de veras son, y *buscar*, por tanto el ser primario de las cosas, para llegar a *ver* lo que son. Aristóteles llamó al *noûs* “principio de los principios”; *lumen* llamaron los Santos Padres y la Escolástica a una esencial cualidad suya; algo que nos lleva a lo íntimo de cada cosa: *intima penetratio veritatis*, decía Santo Tomás.

¿Cómo es la mente principio de los principios? ¿Cómo conocemos las cosas en sus principios?

La multiplicidad de momentos de una cosa es lo que hace posible que no transparezca su verdadero ser, y justifica la pregunta de cuáles son sus principios verdaderos. Todo error viene de una falsificación, y toda falsificación supone una dualidad, en virtud de la cual algo puede parecer una cosa y ser otra. Todo “falsum” conduce a un “error”. Si, pues, resolvemos la cosa en sus elementos últimos y más simples, éstos no podrán no ser verdaderos: lo simple es, por naturaleza, verdadero; puede ser ignorado, pero, una vez descubierto, no puede engañar, carece de “doble”. Todo otro momento estará fundado sobre estos momentos simples, los cuales serán, por tanto sus principios. Recordemos ahora que los momentos de la idea se expresan en conceptos que el logos vincula entre sí. Tratándose de elementos simples, este logos no puede errar, pues se encuentra ante relaciones que son “manifiestas” y “notorias” por sí mismas, que no necesitan, para ser patentes, sino un *simplex intuitus* en las cosas, como decía Santo Tomás. Lo “principios” de las cosas se expresan así en *verdades primaria* y, a fuer de tales, *primeras* en todo conocimiento. Es posible que el hombre ignore algunas de ellas, por ser exclusivas de {46} ciertos objetos; pero las hay que no puede ignorarlas. Las percibe por el mero hecho de existir, porque se refieren a las cosas por el mero hecho de serlo. Tales verdades (por ejemplo, el principio de contradicción) son primeras no sólo por ser su verdad anterior a toda otra, sino también por ser conocidas efectivamente con

anterioridad a las demás, aunque tal vez sin darnos cuenta de ello. La interna necesidad, que caracteriza a todo conocimiento, se realiza en ellas de modo ejemplar; merecen, con *máxima dignidad*, ser llamadas conocimientos. Por esto las llamaron los griegos *axiomas*, que quiere decir “dignidades”. Como no necesitan de nada más para ser verdaderas, no pueden ser falsas, y son necesariamente conocidas. Verdades, en cierto modo, connaturales a la mente, que constituyen el sentido primario de una mente que explícita lo que entiende, el sentido primario de lo que es “ser verdaderamente”. Los principios son así principios de que algo sea, en verdad, lo que es. La mirada mental que los patentiza no es un simple abrir los ojos, sino un inquirir en las raíces de la cosa. A esta mirada llamó el latino *in-spectio*, “inspección”. El *simplex intuitus* es una *simplex mentis inspectio*, para resolver la cosa en sus últimas simplicidades. Fácilmente se comprenderá que, obtenidos así los principios, conocer una cosa será mostrar la interna necesidad con que la cosa misma es así, y no de otra manera; no basta con que se pruebe que necesariamente haya de afirmarse que es así.

Tomemos, pues, los principios, irresolubles en si mismos, y combinémoslos ordenadamente para reconstruir la cosa, sin salir de esa mirada inspectiva en la verdad. Si lo logramos, esta reconstrucción de-mostrará la verdadera necesidad de la cosa. Resolver en principios y recomponer con ellos lo principiado, he aquí el modo de saber principal que culmina en Descartes y en Leibniz.

Pero tal vez esto no basta para conocer las cosas por sus principios. Queremos saber lo que de veras es el vino, porque la mente, según veíamos, nos hace mirarlo desde el punto de vista de lo que es de veras. La resolución y combinación me dan a conocer, en sus principios, lo que es el vino; pero no que sea vino esto que de veras hay aquí. Si saber es de-mostrar {47} por principios, no basta entender lo que el vino es de veras: hay que entender cómo, lo que verdaderamente es, es aquí y ahora vino y no otra cosa; hay que entender no sólo “lo que” es la cosa, sino “la cosa que es”; no sólo la esencia, sino la cosa misma; no sólo la idea en si misma, sino como principio de la cosa. Lo primero se expresa diciendo: “el vino es tinto. . Lo segundo, diciendo: “lo que de veras es esto, es vino”. Ahora bien: en “ser de veras” conviene todo; más aún: lo que llamamos “todo” no es sino el conjunto de todas las cosas en cuanto “son de veras”. Ser de veras vino, y no otra cosa, significa, pues, escindir, en todo lo que es de veras, el ser vino de todo lo demás. Entender el vino desde sus principios será entonces entenderlo desde el “ser de veras”. El principio de las cosas es este “ser de veras”, y, por tanto, el todo. Lo que llamamos determinadamente “cada” cosa es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado lo que ha “llegado a ser”. En cada cosa está, pues, en principio, todo; cada cosa no es sino una especie de espejo, *speculum*, que, cuando incide sobre ella la luz de la mente, refleja el todo, único que plenariamente es de veras. El ser de las cosas es un ser “especular” (tomado el vocablo como adjetivo). El todo está en la cosa “especularmente”. Y saber una cosa por sus principios será saberla “especulativamente”; es ver reflejado en su idea el todo que de veras es; ver cómo lo que es “de veras” ha llegado a ser aquí vino. Entendida así la cosa, co-entendemos, en cierto modo, todo lo demás. Esta comunidad radical y determinada de cada cosa con todo es lo que se ha llamado *sistema*. Saber algo es saberlo sistemáticamente, en su comunidad con todo. *Ciencia es entonces sistema*. Este sistema expresa la manera cómo lo que de veras es ha llegado a ser “esto”, vino. El logos que enuncia sistemáticamente el ser especular de las cosas no dice simplemente lo que es, sino que expresa este mismo “llegar a ser”; no es

silogismo, sino *dialéctica*; mientras aquél deduce o induce, ésta *educe*. No es combinación, sino generación principal de verdades. Las ideas se conquistan dialécticamente. Si se ha logrado esto, se habrá entendido, no sólo por qué, lo que de veras es, es necesariamente vino, sino también por qué tenía que parecer otra cosa. El ser de veras es, a un tiempo, principio del {48} parecer. El conocimiento especulativo es *absoluto*. Así se cierra el ciclo con que comenzamos. El *noûs* no solamente ha descubierto los principios de lo que ve, sino el principio de su visibilidad misma, del ser de veras. Al hacerlas visibles, la mente se ve a sí misma reflejada en el espejo de las cosas en cuanto son. En las cosas que son de veras se patentiza, en puridad, *la* verdad. El saber especulativo es así, finalmente, un descubrirse la mente a sí misma. Entonces es cuando ésta es *efectivamente*, y con plenitud de sentido, principio de principios, principio absoluto. Tal es la obra genial del idealismo alemán de Fichte a Hegel.

La primera mitad del siglo xix ha sido el frenesí romántico de esta especulación. El científico fue el elaborador de sistemas especulativos. Frente a él se alzó la voz de “vuelta a las cosas”. Saber no es raciocinar ni especular: saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas.

C) El saber principal de las cosas, bajo su forma especulativa, contiene una justificada exigencia que le confiere su fuerza especial frente a todo saber raciocinante: saber no es sólo saber la esencia, sino la cosa misma. La cosa misma: ésta es la cuestión. ¿Hásta qué punto queda resuelta con la especulación? Cuando quiero saber lo que veras es esto que parece vino, la cosa misma, el vino mismo, el “de veras”, no es un huerdo “ser verdad”, relleno de predicados o notas. En la expresión el vino “mismo”, el “mismo” significa esta cosa *real*. La cosa “misma” es la cosa en su *realidad*. Realidad no significa exclusivamente “ser material”. Los números, el espacio, las ficciones tienen también, en cierto modo, su realidad. No es lo mismo la idea del tres que el tres, no es lo mismo la idea de un personaje de una novela que el personaje novelesco mismo; al igual que no es lo mismo la verdadera idea del vino que el vino “real y verdadero”, como decimos en español. El saber especulativo ha desarrollado todo el problema para el lado de la verdad, dejando en suspenso, tan sólo como propósito firme, la realidad de lo que es. No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas. Por esto, eso que pudiéramos llamar *ideismo* ha sido, en última instancia, *idealismo*. Este es su fracaso. Saber, {49} no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la “verdad de la realidad”, sino también la “realidad de la verdad”. “En realidad de verdad” es como las cosas tienen que ser entendidas.

La realidad es un carácter de las cosas difíciles de expresar. Sólo quien ha “estado” enfermo, o quien “conoce” a un amigo, “siente” la enfermedad y “siente” la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir, en cuanto sentir, es realidad real;⁸ el hombre sin sentido es como un cadáver. Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir, el hombre “se siente” a sí mismo; “se” sien te, o bien o mal, agradable o incómodamente, etc. Pero, además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentir

⁸ El lector excusará que exponga este modo de interpretar el problema de la realidad, y, en general, todo este apartado, sin entrar aquí a justificarlo. Lo propio digo de la interpretación de Parménides y de Heráclito que sugiero. Y no es necesario insistir en que no se trata sino de un aspecto, sumamente parcial, de la interpretación.

adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. El sentir, como realidad, es la patencia “real” de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras; esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente *la realidad*; la ilusión consistirá en tomar por real una *cosa* que no lo es. Dicho en términos más precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esta verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos, plantean el problema citado, para el cual hará falta no sólo una *lógica de los principios*, sino, en cierto modo, una *lógica de la realidad*. ¿Cómo asegura el sentir la posesión esciente de la realidad? {50}

Para verlo hay que precisar un poco esto del sentir humano. El hombre siente, ante todo, por los “sentidos”. El rango especial de los sentidos, en el hombre, estriba no en que sean “sensorios”, sino en ser “sentidos”. No es lo sensorial el tipo del sentido, sino el sentido la raíz de lo sensorial. Los ojos, los oídos, etc., no son sino “órganos” de los sentidos; pero el “sentido” mismo es algo de raíz más honda e íntima. Cómo órganos de los sentidos, son modos especiales de sentir las cosas, aquel modo de sentir las que tiene lugar cuando las cosas materiales “afectan” a los órganos. *Afecciones o impresiones de las cosas*: he aquí el primer modo de sentir.⁹ Al sentirse afectado el hombre, le es patente el sentido de su afección. Lo que llamamos “dato” de cada sentido es el sentido de su afección. Cada órgano, decía, es un modo especial de sentir; pero el sentir mismo tiene raíz más íntima. El sentir es algo primariamente unitario, es *mi* sentir, y cada uno de los sentidos no es sino un momento diversificador de aquel primario sentir. Por esto decía Aristóteles que el hombre poseía un *sentido íntimo o común*. No se trata de la “síntesis”, como se dice en los libros científicos, sino de una unidad primaria frente a la cual los órganos serían más bien análisis, analizadores de lo sentido. Gracias a esto, la “cosa sensible” es “una” cosa constituida en el “sentido” de nuestra afección o impresión. El *eídos* o *idea* de la cosa es, por esto, primariamente *esquema*, o *figura* de ella, lo expreso en la impresión que nos produce.¹⁰ Como impresión de mi sentir, sobrevive a la cosa misma. La cosa deja impresionado al hombre más tiempo que el que dura su acción. La impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, {51} la figura de su sentido ya no es “eídos”, sino *imagen*. La imagen no es tanto una fotografía de las cosas que el hombre conserva en su alma, cuanto la perduración de su impresión. Al mostrarse algo, especialmente en los sentidos, llamó el griego “fenómeno”, de *phaino*, mostrar. La perduración del mostrarse se expresa por un verbo derivado de *phaino*, *phantázein*. Imaginar es “fantasear”, hacen perdurar la mostración de algo. La esencia de la *imaginación* es *fantasía*. La imagen es lo sentido en la fantasía. Ya no es fenómeno, sino *fantasma*. Pero el sentir no es siempre

⁹ “Impresión”, y, en general, todo lo que sigue, debe entenderse en el sentido usual de los vocablos; nada tiene que ver con la oposición entre “subjetivo” y “objetivo”. Esta supone, por el contrario, lo primero.

¹⁰ Los griegos, como Aristóteles, distinguieron entre esquema (*skhéma*) e idea (*eídos*) cuando quisieron apuntar a la esencia de las cosas. El hombre recién fallecido tiene el mismo esquema que pocos momentos antes de morir; pero, una vez muerto, no posee el *eídos* humano, porque no tiene el *érgon* de éste, no vive. *Aquí* no necesito insistir más en esta diferencia.

patente: puede estar latente. Este sentir latente es lo que los latinos llamaron *cor*, y el patentizarlo es, por esto, un *recordar*. Gracias al recuerdo, se afina el sentir: quien posee un certero sentido, decimos que es *experto y diestro*, posee experiencia. *Empeiria*, experiencia, significa primariamente esta experiencia del experto. Sólo entonces es cuando una impresión puede no conservar más que los rasgos comunes a muchas otras. La idea que era sólo imagen, da lugar entonces a un *tipo* común a muchos individuos. Y quien posee este sentido de lo común es perito, o *tekhnítes*, como dice Aristóteles.

Así y todo, si el hombre no tuviera más modo de sentir que éste, no podría decirse que poseyera un “saber” de las cosas.

Porque, en efecto, en todo sentir, la cosa sentida en la impresión, es “cosa”, pero “de momento”, como decimos, y decimos muy exactamente. Es cosa mientras la siento. Es cierto que la impresión, en cuanto tal, prolonga su duración, según hemos visto; pero, precisamente, esto mismo que le asegura duración mayor, convierte a la cosa en insegura. Tenemos impresión sin afección; ha desaparecido la “figura” de la cosa, como realidad afectante, para no quedar sino su “fantasma”. Si se quiere seguir hablando de cosa, será la cosa en cuanto sentida. Ya no puedo decir que esto *es* vino, sino que esto, *en mi sentir*, es vino. Cuando algo no lo es más que en mi sentir, es que sólo *parece serlo*. Ahora comprendemos por qué los sentidos no nos dan el ser de la cosa, sino su parecer. Dicho en otros términos: la impresión en cuanto tal, no hace sino descubrirnos la realidad; pero las cosas no son forzosamente reales: sin impresión no habría ni cosas ni fantasma; sólo con ella no {52} sabemos si lo que hay es cosa o fantasma. Sólo es lo uno o lo otro, “en nuestro sentir”, y, por tanto, la cosa lo es sólo “de momento”. En la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera.

Pero esto no significa que sea cosa baladí o deleznable. Cuando algo lo es “en mi sentir”, según veíamos, “parece” ser lo que es. Este “parece” es siempre un “me” parece. Al decir que esto me parece ser así, enuncio una *opinión (dóxa)*. Para comprender, pues, qué es el saber real, hay que ver qué es esta opinión.

Opinar es, por lo pronto, decir algo en mi sentir. Pero este “decir” mismo no hay que tomarlo como una oración de indicativo, sino como un “hablar”. Al hablar decimos las cosas. Pero decimos esto y no otra cosa, porque una especie de “voz” Interior nuestra nos dice lo que son las cosas. Cuando algo nos sorprende por insólito, quedamos sin palabra. El logos es, pues, fundamentalmente una voz que *dicta* lo que hay que *decir*. En cuanto tal, es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir “íntimo”. Pero, a su vez, esta voz es la “voz de las cosas”, de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su *ser*. El hombre dice lo que dice por la *fuerza de las cosas*. En cuanto voz de las cosas, decía Heráclito que el logos era la sustancia de todas ellas.¹¹ Mi sentir íntimo siente esta voz de las cosas; este sentir es, en primer lugar, un “escuchar” para “seguir” lo que en ella se dice y entregarnos así a las cosas. Entonces, nuestro hablar es justo o recto. Como decisión o fallo, el logos es un sentido íntimo de la rectitud del hablar, fundado en sentir su voz. Quien es sordo a esta voz, habla por hablar, es decir, “sin sentido”, y este modo de estar entre las cosas es el *sueño*. En él no hay más que la voz de cada cual. En cambio, quien atiende a la voz de las cosas está *despierto* a ellas, vigilante. Es la *vigilia*. Cuando se descubre una cosa, es como si se despertase a ella. Y el primer logos del despertar es, por esto, un ex-clamar. A cada cosa le va adjunta su voz, y esta voz, a su vez, reúne todas las cosas en una voz {53} unitaria. Por esto, todos los

¹¹ No quiero decir que este sentido del logos sea el único ni el *primario* en Heráclito.

hombres despiertos tienen un mismo mundo: es el *cosmos*. El juntar o reunir se dice, en griego, *légein*. Por esto, este vocear se llamó logos. El hablar del hombre despierto no es la pura “locuacidad” del dormido, una pura *léxis*, sino que es la frase como portavoz de las cosas. *El hombre despierto es el portavoz de las cosas*.

Pues bien: como en el sentir perduran las impresiones, el logos, al reunir las, “compone” los sentidos de su sentir; como cada una de aquéllas no ofrece sino cosas de momento, el logos como expresión del cosmos, o de la unidad de estas cosas sentidas, será composición de momentos, movimientos. Saber algo será saber que ha “llegado a ser” tal en este momento. Este llegar a ser no tiene nada que ver con el llegar a ser de la dialéctica. En ésta se trata de que el todo llega a ser “esto”. Aquí se trata de que una cosa “de momento” llegue, también “de momento”, a ser otra. Saber, para los sentidos, será poseer la dirección de este movimiento, *predecir*.

Pero este saber que es la opinión, por lo mismo que no es sino el saber “por impresión”, es insuficiente. Quien no sabe más que en su sentir procede por impresión; no tiene, a pesar de todo, “sentido de las cosas”, de lo que es verdad siempre. Por esto le llamamos insensato. El hombre “sensato” tiene un sentido de las cosas distinto de su pura impresión. Por tener *un sentido*, que es el *de las cosas y no el suyo*, el hombre sensato coincide con todos los de su condición. Este sentido de las cosas es la *mens*, el *noûs*. Quien carece de él es amente o demente.

Este ser *de las cosas*, propio del sentido de ellas, hay que tomarlo literalmente. El sentido es de ellas; lo tiene el hombre como una cierta dádiva suya: algo divino lo llamaban, por esto, los griegos. Gracias a ello, la *mens* tiene en sí misma la seguridad, no sólo de su realidad, sino de la realidad verdadera de lo mentado”. Esta unidad hacia decir a Parménides que son “lo mismo” la realidad de la mente y la de su objeto. Es la manera suprema de sentir. Aristóteles la compara, por esto, no sólo a la luz, sino también al tacto. El *noûs*, dice, es un “palpar”. De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo. La vista misma de los ojos, además de ver con claridad, siente una especie de contacto con {54} la luz. Con sólo la claridad tendríamos, en el mejor de los casos, “ideas”, pero “ideas” que podrían no ser sino “visiones”, “espectros”; por eso, la *mens*, además de ver claramente, es un “palpar”, un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas “palpitantes”, es decir, reales. Tanto, que, en el fondo, es más bien un palpar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros. Este palpar afecta a la intimidad de cada cosa, a su punto más hondo y real, como cuando decimos, en español, que un suceso “tocó su corazón”. A la efectividad del palpar es a lo que el griego llamó “actualidad”. Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no *son* su actualidad ante la mente. Precisamente, las cosas actuales *tienen* actualidad porque previamente *son* actuales. Y a esta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente. Aristóteles lo llamó *enérgeia*. La *mens*, al palpar la cosa real, palpa lo que “es” actualmente, no sólo su impresión actual. Así es como el hombre discierne lo que es “de momento” de lo que es “de todo momento”, de siempre. Lo que siempre es *verdad* supone que *es* siempre. *Ser* es ser siempre. El *ente* de Parménides es, por esto, inmóvil, invariable. Por serlo, cada cosa tiene que ser siempre lo mismo que es. La idea o esencia de las cosas se convierte en lo *esencial* de ellas para que éstas sean siempre lo mismo. La esencia es *ousía*. Gracias a la *ousía*, las manifestaciones “de momento” de las cosas son movimientos en *lo no esencial*,

siempre los mismos, que emergen de lo que la cosa *es* y no de lo que *fue* en el momento anterior. La *ousía* es así naturaleza de las cosas. La *naturaleza supone ousía y ésta el “ser siempre”*. Esta conexión es fundamental.

El logos que enuncia esta nueva voz de las cosas ya no es un opinar lo que ha llegado a ser algo “en nuestro sentir”, sino lo que “es” con sentido. Antes, algo era, en cuanto era sentido; ahora, algo es sentido, en cuanto es. Por eso, el logos que *predice* lo que será, supone un logos que predica lo que es. Cada “sentido”, en el sentir sensible, “es”, en la medida que se “acusa” en él, el ser real y efectivo que es *siempre*. La acusación se llama, en griego, *kategórema*, o predicamento. Los modos de esta acusación son, por esto, *categorías*. Gracias a ello el logos puede {55} tener un sentido congruente; si se me pregunta “dónde” estamos y respondo “amarillo”, la respuesta no es ni verdadera ni falsa; carece de sentido, es una “incongruencia” entre el ser que se acusa en el “dónde” y el que se acusa en el “amarillo”. La verdad o falsedad no es lo primario, ni en las cosas ni en el logos: presupone el sentido, y este presupuesto son las categorías. El sentido no es aquí una “significación”, sino el sentido del sentir mental. El *noûs*, la *mens*, es el sentido mismo puesto en claro, e, inversamente, esta claridad lo es de un sentido.

Gracias a ello, en la verdad de la realidad se halla la realidad verdadera. Y así, la búsqueda de los principios es algo más que especulación; toca a la cosa misma, y su resultado son principios reales. Quien ha conquistado así los principios, quien trata con las cosas en esta su intimidad radical que se halla en sus principios, se dice que gusta de la realidad, de ellas. Tiene gusto por las cosas, las saborea. Por esto se dice que tiene un *sapere*, un sabor, *sapientia*, un afinado gusto por los principios de lo realmente verdadero. La sabiduría no es simplemente un modo lógico, sino un afinamiento e inclinación radical de la mente, una “disposición” de ella hacia el ser real y verdadero; el saber no sólo sabe lo que es siempre, sino que, en cierto modo, lo sabe siempre; una *héxis*, un hábito de los principios, la llamaron, por esto, los antiguos.

Este sentido, decía, es algo interior a nosotros, al propio tiempo que lo es de las cosas; no sólo nos es interior, sino lo más interior, lo “intimo”. A este ser “intimo” del sentir lo llamaron, por esto, los antiguos el fondo abismal del alma: el alma tiene esencia, en el sentido de fondo abismal. Esta idea pasó a la teología mística con el nombre de *scintilla animae*, la chispa del alma.

El saber “qué es esto” de veras y el saber en “qué consiste” esto, el vino, sólo es posible como un explicar de lo sentido en este luminoso sentir. Por esto, los principios o elementos de las cosas no son, para Aristóteles, primariamente tan sólo conceptos, como, con deliberada imprecisión, dije páginas atrás, sino también los elementos sentidos de nuestros órganos. Lo sentido, en cuanto tal, es siempre verdadero: el error puede nacer cuando el logos rebasa el sentir y va a la cosa, mentándola sin mente, {56} por así decirlo. La búsqueda del ser real y verdadero pende, pues, en última instancia, de la búsqueda de estos infalibles y elementales sentires, para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas.

A esta búsqueda ha ido toda una parte de la filosofía y de la ciencia. Es preciso que las ideas constitutivas del ser de las cosas sean reducidas a estos elementos *reales*, además de *verdaderos*, infaliblemente reales y verdaderos, para que sean verdaderas y efectivas ideas o formas de las cosas. No se trata de “especular” ni de “combinar” verdades para descubrir ideas, sino de encontrar su originación real. El “origen de las

ideas” ha sido el problema del saber humano durante buena parte de la Edad Media y los primeros siglos de la Moderna.

El problema va implicado en lo que acabamos de decir. Saber es saber cosas y no sólo impresiones; y esto es obra de la *mens*. Pero esta *mens*, cuyo sentido nos da las cosas, no queda suficientemente precisada, sino más bien enunciada como problema en la descripción de Aristóteles. Por muy de las cosas que sea, no dejará este sentido de ser humano. En todo sentido, en efecto, lo mismo en el sensible que en el de la mente, no sólo se siente *algo*, sino que el hombre *se* siente. En el sentir de la mente el hombre se siente en las cosas; pero *se* siente. Como en todo sentir, pues, en el sentir de la mente se “con-siente” el hombre; junto a la “ciencia” de las cosas que da el sentir tenemos una “conciencia” del hombre. La *mens* se ha convertido en conciencia. Y así como el hombre siente lo real, se siente también a sí mismo en su verdadero y real ser. Puede, pues, la *mens* servir al hombre de “guía” en el universo: *hegemonikón* la llamaron, por esto, los estoicos. Su misión propia no es, pues, sólo *sentir*, sino más bien *pre-sentir* el universo. En cierta manera, llevarlo en sí. Entonces todo el problema queda centrado en esta función rectora, “previa”, de la mente. La mente recibe su especial seguridad y rango excepcional dentro del sentir humano, precisamente porque su sentir es pre-sentir el universo entero. ¿Cómo?

La mente como modo de sentir que tiene el hombre, implica un “órgano” de su sentir; ya no es sólo “el” sentido, sino un “órgano” suyo. Como tal, no siente las cosas más que por afección. Por tanto, será fuerza decir que, además de impresiones {57} sensibles, el hombre posee otras afecciones “mentales” que le dan la idea real y verdadera de la cosa misma. Mas como la mente siente las cosas en ese modo especial que es “pre-sentirlas”, la afección no tiene más papel que despertar el presentimiento, cambiar lo presentido en sentido. Las ideas de las cosas serían, pues, radicalmente ingénitas — innatas, se decía en el siglo xvii— al hombre, iluminadas y puestas en claro por la afección “mental” de las cosas. Tal es el racionalismo, desde Descartes a Leibnitz.

Pero aún no es esto bastante. Como órgano del sentir, que no siente más que por afección, lo único que la *mens* puede darnos son las cosas “en su sentir”; un sentir distinto del sensible, pero un sentir que no da sino el presentir como sentir humano. La *mens* no es sino “órgano” de un sentir “interior”. El origen de las ideas habrá de referirse entonces a dos fuentes distintas, pero de igual rango: sensación externa, reflexión interna, como decía Locke. No hay más realidad que la sentida en estos dos sentidos en cuanto tales. La realidad es *empeiría*. Si hay un logos de las ideas, una *ideología*, será esencialmente *empiriología*. Lo demás son verdades absolutas, pero sólo “verdades”, esto es, relaciones de ideas. Tal es la obra de Hume. El empirismo, además de ser una reducción de la realidad a *empeiría*, es una afirmación del sentido absoluto de la idea como tal. Esta escisión va a traer graves consecuencias.

Si esto fuera así, en efecto, el hombre no podría jamás saber cosas, sino simplemente “considerar” *sképtomai*, ideas. Por esto, todo empirismo es necesariamente “escepticismo”, esto es, simple consideración de lo sentido en nuestras impresiones. Para hablar de cosas hace falta algo más: algo que sin sacarnos de nuestras impresiones las “eleve” al rango de sentido de cosas. Como “órgano” del sentir, la mente no es tanto fuente de nuevas impresiones cuanto de un modo distinto de sentir las cosas, las mismas cosas que los “órganos” de los sentidos. Por la mente, el hombre no hace sino “dar” sentido a los sentidos. La mente no está yuxtapuesta al sentir sensible. El animal “siente”

el vino: el hombre siente que “parece o es” vino. Esta es una diferencia esencial: la diferencia entre el “nudo” sentir y “sentir que parece”, o “sentir que es” vino. No tendríamos esto último sin la {58} *mens*. La mente esta compenetrada con la impresión sensible. Y su modo de compenetración consiste en “dar” sentido. El “pre” del pre-sentir consiste en “dar” sentido para poder sentir. Entonces, en el sentir mismo se acusan los rasgos del ser verdadero que la mente descubre en si misma; gracias a estas “categorías” de la mente tiene sentido el sentir humano. El hombre no sólo siente, sino que “tienta”, por así decirlo, sus impresiones hasta darles sentido. Sin darnos una segunda impresión de las cosas, las elevamos al rango de “ideas” verdaderas y reales de ellas. Esta elevación es lo que se llama “transcender”. Por esto, la acción de la mente sobre las impresiones es transcendental. El problema del *noûs* conduce, pues, al problema de la transcendentalidad. Al “tentar”, o tantear, las impresiones, las cosas ya no son simple *experiencia*, sino *experimento*. Como tales, no son simples entes que están ahí, sino “hechos”. *Ciencia es saber experimental*. Tal es la obra kantiana. Sería un completo error considerarla solamente desde el punto de vista de una ontología abstracta. El presentimiento de los estoicos se ha convertido en un pre-sentido mental. El hombre no lleva en si el universo de las cosas, sino el sentido real de ellas. (Aquí la expresión “sentido” no significa un simple sentido como “el sentido de una frase”, etc., sino que envuelve la dimensión esencial inherente a lo que es el “sentir”.) Las impresiones nos dan la verdadera realidad cuando tienen sentido, sentido de cosas.

Con ello, no perdemos la seguridad de movernos entre cosas reales; pero entonces cobra cada vez más importancia el “sentido de la realidad”. El hombre ha encontrado en la “mens” un modo de tentar y tantear impresiones y, por tanto, de captar cosas, no sólo ideas. Mientras el saber especulativo lleva a la verdadera idea, sin llegar a la cosa real, ahora nos movemos cada vez más entre cosas, con un gradual oscurecimiento de la idea. Al hombre de la segunda mitad del siglo xix le interesa conquistar cosas. Pero en esta conquista, a fuerza de retrotraer las ideas a las cosas, persigue cosas sin idea; por tanto, no lo que naturalmente son siempre los seres, sino sus invariables conexiones, las leyes. Y tal es también el aspecto, cada vez más subrayado, que va adquiriendo la ciencia física actual. Si en la antigüedad predominaba la idea sobre la cosa, la vista sobre el tacto, ahora {59} predomina de tal suerte la cosa sobre la idea, que nuestro saber del mundo se va convirtiendo en un palpar realidades sin verlas, sin “tener idea” de lo que son. Facultad ciega llamaba ya Kant a la síntesis mental. Frente al *ideísmo* sin realidad, un *reísmo* sin idea. El positivismo es la culminación de este modo de saber: *cosas son hechos, naturaleza es ley, y ciencia es experimento*.

Resumamos: el saber humano fue, en un principio, un *discernir* el ser del parecer; se precisó, más tarde, en un *definir* lo que es; se completó, finalmente, en un *entender lo definido*. Pero, a su vez, entender ha podido significar: o bien *demostrar*, o bien *especular*, o bien *experimentar*. Las tres dimensiones del entender en Aristóteles: la necesidad apodíctica, la intelección de los principios y la impresión de la realidad, que arrancan de la vinculación del problema del ser al problema de la idea, han vagado, más o menos’ dispersas y divergentes, en la Historia. Con ello se ha *dislocado* el problema filosófico. No se trata, con esto, de hacer creer que la historia entera de la filosofía sea un comentario a Aristóteles. Si se tratara de *exponer sistemas*, habría que subrayar muy taxativamente el abismo irreductible que separa nuestro mundo intelectual del mundo intelectual antiguo. Se trata de algo diferente: se trata, en primer lugar, de *descubrir*

motivos, y, entonces, es claro que, por abismal que sea la distancia que nos separa de Aristóteles, no lo es tanto que constituya un “equivoco” el empleo del vocablo filosofía, aplicado a su filosofía y a la de nuestros tiempos; y, en segundo lugar, casi me atrevería a decir que Aristóteles no interesa sino accidentalmente: nos interesa porque en él emergen, “desde las cosas” y no desde teorías ya hechas, los motivos esenciales de la primera filosofía madura que ha predeterminado, en gran parte, el curso ulterior del pensamiento humano.

Cruz y Raya, septiembre de 1935.

{97}

Xavier Zubiri
Naturaleza, Historia, Dios

LA IDEA DE FILOSOFIA EN ARISTOTELES

{99}

El filosofar existió en Grecia, naturalmente, mucho antes del siglo de Platón y de Aristóteles. El vocablo aparece ya en Herodoto usado en forma verbal (*philosophéîn*) en un pasaje que encierra todos los elementos esenciales de la cuestión. Herodoto pone en boca de Cresos estas palabras dirigidas a Solon: “Han llegado hasta nosotros muchas noticias tuyas, tanto por tu sabiduría (*sophíe*), como por tus viajes, y de que movido por el gusto de saber (*hos philosophéon*) has recorrido muchos países por examinarlos (*theories héineken*)” (1, 30). Aquí aparecen íntimamente asociados los tres términos de *sophía*, *theoría* y *philosophía*.

La palabra *sophía* es el abstracto de un adjetivo *sophós*, que significó “entendido en algo”. Este algo podía ser lo más vario: una habilidad manual, el gobierno de las ciudades, el arte y, sobre todo, lo último del mundo y de la vida. Pero lo esencial es que el sustantivo *sophía* denota mucho más que el contenido a que se aplica, un atributo del *sophós* mismo; *sophía* es una cualidad un modo de ser del hombre, lo que hace de él que sea un artífice, un artista o un “sabio”. Hay, pues, una clara distinción entre la *sophía* como un modo que tiene el hombre de enfrentarse con las cosas, y la *sophía* en tanto que calificada por las zonas diversas con que se enfrenta. Estas zonas pueden ser, según hemos dicho, muy varias; la que nos interesa especialmente para nuestro problema es la zona de las ultimidades del mundo y de la vida. La *sophía* es un saber acerca de estas ultimidades. Pero como propiedad del *sophós* esta *sophía* puede poseer y posee efectivamente matices diversos. Así, en Oriente la *sophía* ha acentuado sobre todo el carácter operativo del saber. En Grecia, en cambio, ha ido adoptando matices cada vez más sensiblemente intelectuales. En Jonia la *sophía* es el modo de ser no del que hace, sino del que sabe hacer, del que conoce cómo hay que trabajar o gobernar, o cómo se producen {100} los eventos de los dioses y del mundo. La *sophía* ha ido asociándose cada vez más íntimamente con el puro examen del mundo, independientemente de las acciones humanas: “por examinarlos” es por lo que recorre Solon muchos países, y por ello mereció para Herodoto el calificativo de sabio. La *sophía*, como *theoría*, fue la gran creación de Grecia, algo que afecta al modo mental de situarse ante las cosas, más que a la zona de objetos sobre que recae. Esta *theoría* griega se desarrolló desde la simple consideración teórica de los jonios, hasta su articulación racional en *epísteme*. Y al hilo de este desarrollo intelectual transcurre también el desarrollo de su expresión literaria: mientras la *sophía* no pasó de ser un simple examen del mundo en su conjunto, algo muy próximo a la sabiduría religiosa, se expresó, como ésta, en forma poética; cuando comenzó a revestir el carácter de conocimiento racional se introdujo la prosa en la filosofía.

Pues bien: esta distinción entre el tipo de actitud mental y las zonas que ella abarca, debe extenderse también a ese modo especial de *sophía*, que se llamó *philosophía*. Hay que distinguir también en ella, de un lado, las distintas zonas de realidad que abarca, y de otro el tipo de saber que la constituye.

Ante todo, el saber filosófico va descubriendo en Grecia *zonas de realidad* distintas, con peculiaridad propia; va alumbrando regiones del universo cada vez más insospechadas, y haciendo de ellas objeto suyo. En un principio, el saber filosófico se ocupó preferentemente de los *dioses*, y vio en el mundo una especie de prolongación genética de ellos. Junto a los dioses, los jónicos descubren la *naturaleza* como algo propio. Más tarde, Parménides y Heráclito descubren a su vez en ella esa misteriosa y sutil cualidad del “*ser*”, por la que decimos que esta naturaleza es la realidad.¹² Los físicos sicilianos y atenienses encuentran la realidad de la naturaleza en la zona oculta de sus “*elementos*”. Con los pitagóricos aparecen, junto a la naturaleza, los *objetos matemáticos*, cuya realidad es distinta de la de los seres naturales; la idea de realidad sufre entonces una {101} modificación y una ampliación esenciales. Los sofistas y Sócrates ponen ante los ojos de sus contemporáneos la realidad autónoma del *orbe vital*, tanto político como ético: el discurso, la virtud y el bien. Con Platón, entre los dioses y toda esta realidad física, matemática y humana, aparecen las *Ideas*, el mundo de las esencias ideales.

Pero junto a este desarrollo que afecta a la amplitud de su campo, está el otro, mucho más oscuro, que afecta más bien al tipo de saber constitutivo de la filosofía. Es menester llamar la atención sobre ello, porque es cosa que casi siempre —y el casi lo pongo por prudencia— ha sido preterida: no solamente se han ampliado ante los ojos de los hombres las zonas de realidad, modificándose así el sentido que la realidad posee, sino que ha ido modificándose a un tiempo la estructura misma del saber filosófico en cuanto forma de saber. La “definición” de la filosofía por su contenido es cosa distinta de su definición como forma de saber.

Ya lo indicábamos antes. La *sophía*, como actitud mental, se ha desarrollado en Oriente por su dimensión operativa. En Grecia, en cambio, se adscribió al mero conocimiento. Aun en su acepción más corriente, el experto (*empeirós*), el técnico (*tekhnítes*) y el dirigente de la vida humana (*phrónimos*), significan siempre hombres que tienen la cualidad de saber hacer algo. Es lo que Aristóteles expresaba al decir que con esos tres modos de saber (*empeiría*, *tékhnē*, *phrónesis*) el hombre *aletheúei*, vocablo difícil de traducir, quizá “descubre la verdad”. El saber va dirigido, pues, al descubrimiento de lo sabido. Y en sentido lato se llamó a todos estos hombres *sophoí*. Junto a estos tres modos de saber, la *sophía* propiamente dicha, en sentido estricto, es para un griego el modo supremo de descubrir la verdad. Mientras en aquellos tres modos el hombre sabe de las cosas en y para su hacer con ellas, en la *sophía* se va al descubrimiento de la verdad por sí misma, se va a la *theoría*. Y este tipo de *sophía*, en que no se busca nada sino la *sophía* misma, es lo que se llamó “el gusto por saber”, *philosophía*, frente a la *philokalía*, el gusto por la belleza. En Herodoto la idea de filosofía aparece, según vimos, en forma todavía participial; como sustantivo sólo empezó a usarse justamente en el círculo {102} socrático para indicar la cualidad, el hábito mental de este nuevo modo de *sophía*. El tipo de vida intelectual de quien posee esta *cualidad* se denominó *bios theoretikós*, vida teórica.

La *sophía* como actitud mental comenzó con los jónicos siendo, según hemos dicho, lo que vagamente no se llamó sino *theoría*, examen o estudio de la naturaleza por sí misma, un esfuerzo dirigido a la verdad por la verdad. Inmediatamente después, este

¹² En rigor, los jónicos descubren no la idea de Naturaleza, sino la Naturaleza misma; Parménides descubre el ser, más que su idea.

saber filosófico, que es la *theoria*, adoptó en Parménides y Heráclito la forma de una especie de *visión intelectual* del mundo, *noûs*. Más tarde, finalmente, en Atenas esta visión intelectual del mundo se desplegó en una explicación racional de él, en una *epistème*. La filosofía, pues, lanzada por el cauce puramente intelectual, comenzó por ser simple *theoria*, fue después *visión intelectual* de las cosas y terminó siendo una *ciencia*. Y a medida que fueron alumbrándose nuevas zonas de realidad, se fueron creando nuevas formas de saber racional. Recordemos también, para ser completos, que con los sofistas la filosofía fue la *cultura* intelectual, *paideía*.

Y así, en tiempo de Platón y de Aristóteles se tiene una multitud de ciencias filosóficas de la realidad. Esto hizo que para Aristóteles la palabra filosofía fuera más que el nombre de una ciencia el título de un problema. ¿Qué hay en todas esas “filosofías” que justifique el nombre de tales? Por esto Aristóteles llamó a la filosofía *zetouméne epistème*, la ciencia que se busca. La fórmula es equívoca; ya comprendemos ahora por qué. Porque no se sabe si alude a la primera o a la segunda de las dos dimensiones de la filosofía: a su contenido o al tipo de saber que la constituye. Creo esencial llamar la atención sobre este punto.

Lo primero que va envuelto en la fórmula aristotélica no es el esfuerzo por descubrir el objeto propio de la filosofía, y, por tanto, la existencia de ésta. Antes bien: Aristóteles la da por supuesta, ante el hecho de que sus antepasados se han ocupado en crear, y han creado, efectivamente, saberes filosóficos. Aristóteles no busca, pues, primariamente la filosofía. Lo que Aristóteles busca primariamente es, ante todo, la *forma* única bajo la cual puede existir, según él, el saber filosófico con pleno rigor intelectual. Y esta es una cuestión distinta de la de su objeto {103} y anterior a ella. Aristóteles parte de la idea de que la filosofía ha de ser un saber teórico. A lo que su búsqueda va disparada es hacia el carácter racional que ha de adoptar este saber teórico que venía siendo ya la filosofía. Lo que formalmente busca es, pues, su forma racional. ¿Será posible hacer de la filosofía una *epistème*? Una forma especial, un tipo de filosofía: la filosofía como *epistème*, y no la existencia de toda posible filosofía, es lo que constituye el término primario de la búsqueda aristotélica. Como diría Hegel, trata de elevar la sofía al rango de ciencia. Que la idea y hasta la pretensión estuvieran ya parcialmente en marcha antes de Aristóteles, es un hecho innegable. Pero Aristóteles encuentra justificada su preocupación ante la inmensa variedad de zonas que la *epistème* filosófica abarcaba en su tiempo. En realidad, lo que se tenía eran muchas ciencias filosóficas, en las que lo único que les daba unidad era el adjetivo “filosóficas”. Pero el sentido de este adjetivo fue haciéndose cada vez más turbio y oscuro a medida que había ido enriqueciéndose su contenido. ¿Qué hay, pues, en todas estas ciencias que justifique su epíteto de filosóficas? En el fondo, Aristóteles trata de hacernos ver que entre tantas filosofías, lo filosófico de todas ellas, la filosofía, ha ido ocultando su esencia tras la floración exuberante de los conocimientos filosóficos. Si pudiéramos saber con rigor qué es lo filosófico en todas estas filosofías, habríamos descubierto algo que sería una filosofía de tipo nuevo, de tipo superior a las existentes hasta entonces, una filosofía que no sería un saber filosófico acerca de *un objeto más*, de una nueva zona del mundo, sino que sería la filosofía de todo saber filosófico en cuanto tal. Por esto Aristóteles la llamó, *programáticamente* también, filosofía por excelencia, el saber filosófico en primera línea, el saber filosófico propiamente dicho, o como él dice “*filosofía primera*”. Frente a ella,

las filosofías de su tiempo serían filosofías más o menos “regionales”, como se decía hace unos años; *filosofías segundas* las llamaba él.

Y ¿qué es lo que Aristóteles encuentra de problemático en la idea misma de esta filosofía primera? Ante todo, decía, el tipo mismo de saber que proporciona. Desde Parménides se tenía la impresión de que el saber filosófico va dirigido hacia lo {104} mas real de la realidad. Pero esta concepción no pasó, en rigor, de ser una vaga perspectiva intelectual; fue una intuición tan sólo, no un concepto. Y por esto el despliegue de la filosofía, desde Parménides hasta Aristóteles, se halla caracterizado mucho más por el descubrimiento progresivo de distintas zonas de realidad que por una elaboración de la idea del saber propiamente filosófico *en cuanto forma de saber*.

Las muchas filosofías habían adoptado ya esa forma de saber que se llamó *epistème*: una explicación racional de la necesidad y de la estructura interna de la realidad. Aquella vaga intuición de la realidad adoptó la forma de un saber científico. Pero lo que fuera la *epistème* venía calificado mucho más por los conocimientos que suministraba que por la forma mental que la constituía. Pues bien: Aristóteles, siguiendo la huella de Platón, pretende que este carácter científico afecte también a la estructura misma de lo filosófico en cuanto filosófico. Lo filosófico de todas las ciencias filosóficas ha de tener, en cuanto filosófico, carácter científico. Este es el punto de partida de la búsqueda aristotélica.

Aristóteles, pues, tiene que plantearse ante todo la cuestión de en qué consista el carácter del saber filosófico como ciencia. Todas estas ciencias filosóficas parten de unos primeros supuestos acerca de la estructura de las cosas reales que estudian. Pero para dichas ciencias estos principios de las cosas son tan sólo el comienzo de su saber. Con ellas explican las cosas, pero los principios mismos no son objeto de inquisición suya. Lo filosófico del saber científico como forma de saber consistirá, pues, ante todo, en convertir a estos principios particulares en objeto de esclarecimiento. Con lo cual las cosas mismas quedan envueltas en la filosofía. Aristóteles tuvo entonces la genial idea de adscribir esos principios a la visión intelectual, al *noûs* de que habló Parménides: esta visión intelectual de las cosas es ahora concretamente una visión de sus principios. Pero esto no basta. Es menester que esta visión sea algo más; hace falta que se despliegue y articule en forma de explicación racional. Si ello fuera posible, tendríamos una ciencia que, a diferencia de las demás, buscaría sus propios principios y se moverla en su interna intelección. La presencia del *noûs*, de la {105} visión intelectual en la *epistème* es lo que da a ésta su carácter propiamente filosófico; es lo filosófico de la ciencia en cuanto ciencia. Si se quiere, es una ciencia que no sólo usa de principios, sino que se mueve internamente en su íntima justificación: *noûs* con *epistème* llamaba por esto Aristóteles a la *sophía*.

Ahora bien: si no fuera más que esto, la ciencia filosófica sería, a lo sumo, una teoría de las filosofías segundas. Nada más lejos de la mente de Aristóteles. Para Aristóteles, como para todo buen griego, toda ciencia ha de tener un objeto real y unos principios propios. Por tanto, esa ciencia de los principios de todas las demás ciencias ha de apoyarse, si quiere existir, en algo real. Es menester que esta inquisición de todos los principios de las cosas se apoye a su vez en principios reales de ellas, los cuales, si existen, serán principios no particulares, sino supremos, principios de los principios, principios absolutos (*tá prota*).

El esfuerzo por construir una *ciencia* filosófica le lleva así, *en consecuencia* (tan sólo en consecuencia), a un segundo esfuerzo, a un esfuerzo por encontrar en la realidad un objeto que le sea propio a aquélla. La genialidad de Aristóteles en este punto ha estribado en no pretender que el objeto propio de la filosofía sea una zona especial de realidad¹³ como lo fue todavía para Platón: la filosofía ha de abarcar la realidad entera. Su objeto ha de determinarse, pues, de diferente manera a como lo hacen las filosofías segundas. Mientras estas ciencias filosóficas estudian cada una de las distintas zonas de realidad, esto es, los *distintos modos* que las cosas tienen de ser reales, la filosofía primera estudiará *la realidad* en cuanto tal. Desde el punto de vista de su objeto, lo filosófico de todas las ciencias filosóficas se halla justamente en que estudian los distintos modos de realidad de las cosas. Es claro entonces que lo real en cuanto real constituirá el carácter de lo filosófico en cuanto filosófico. {106}

Y aquí convergen los dos esfuerzos de la búsqueda aristotélica: la filosofía propiamente dicha solamente será posible como ciencia, si la realidad de lo real tiene una estructura captable por la razón, si tiene unos primeros principios reales propios, principios no de las cosas tales como son (*hos estín*), como pretendían los físicos que especularon sobre los elementos, sino principios de la realidad en cuanto tal (*ón hei ón*). Dicho en fórmula aristotélica: la realidad en cuanto tal tiene una estructura “fundamental”, y la filosofía como ciencia consistirá en la inquisición de estas primalidades del ser, como dirá espléndidamente, muchos siglos después, Duns Scoto.

El descubrimiento de la filosofía primera como ciencia de la realidad en cuanto tal sólo fue posible para Aristóteles como término del intento por dar estructura racional al saber filosófico. El despliegue de este intento es lo que le llevó a descubrir la realidad en cuanto tal. Esto es lo que importaba subrayar.

Lo esencial es, pues, que con Aristóteles tenemos no *la* filosofía en cuanto tal, sino *una* forma determinada de filosofía: la filosofía como ciencia. Hay otras posibilidades: por un lado, la filosofía, el Veda, fué en Oriente otra cosa: un saber operativo. En Grecia, después de Aristóteles, la filosofía fue también algo distinto. Y en la Europa postclásica la filosofía como tal revistió algunas veces formas mentales distintas.

¹³ Es superfluo indicar que, sin embargo, la relación del objeto de la filosofía primera con el *Théos* constituye todavía un grave problema para la interpretación de la metafísica aristotélica.

{107}

Xavier Zubiri
Naturaleza, Historia, Dios

EL SABER FILOSOFICO Y SU HISTORIA

Bibliografía oficial #43, pp 107-122, paginación de la 5ª edición;
y Bibliografía oficial #41 (parcial)

{108}

- I. LA FILOSOFIA Y SU HISTORIA.— LOS TRES CONCEPTOS DE LA FILOSOFIA.—LA FILOSOFIA COMO UN SABER ESTRICTO.—DIFERENCIA ENTRE SABER FILOSOFICO Y SABER CIENTIFICO.—LA FILOSOFIA COMO UN SABER ACERCA DE LAS COSAS EN CUANTO SON.**
- II. LA FILOSOFIA Y LA JUSTIFICACION DE SU OBJETO.—LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA COMO HISTORIA DE LA IDEA DE LA FILOSOFIA. — DESARROLLO Y MADURACION.**

I

LA FILOSOFIA Y SU HISTORIA

Ocuparse de historia no es una simple curiosidad. Lo sería si la historia fuera una simple ciencia del pasado. Pero:

1. La historia no es una simple ciencia.
2. ° No se ocupa del pasado, en cuanto ya no existe.

No es una simple *ciencia*, sino que existe una *realidad* histórica. La historicidad es, en efecto, una dimensión de este ente real que se llama hombre.

Y esta su historicidad no proviene exclusiva ni primariamente de que el pasado avanza hacia un presente y lo empuja hacia el porvenir. Es ésta una interpretación positiva de la historia, absolutamente insuficiente. Supone, en efecto, que el presente es sólo algo que pasa, y que, el pasar, es no ser lo que una vez fué. La verdad, por el contrario, consiste más bien en que una realidad actual —por tanto, presente—, el hombre, se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal que, al entrar en sí, se encuentra *siendo* lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro. El “presente” es esa maravillosa unidad de estos tres momentos, cuyo despliegue sucesivo constituye la trayectoria histórica: el punto en que el hombre, ser temporal, se hace paradójicamente tangente a la eternidad. La definición clásica de la eternidad envuelve, en efecto, desde Boecio, además de la *interminabilis vita*, una vida interminable, la *tota simul et perfecta possessio*. Recíprocamente, la realidad del hombre presente está constituida, entre otras cosas, por ese concreto {110} punto de tangencia cuyo lugar geométrico se llama *situación*. Al entrar en nosotros mismos, nos descubrimos en una situación que nos pertenece *constitutivamente*, y en la cual se halla inscrito nuestro peculiar destino, elegido unas veces, impuesto otras. Y aunque la situación no predetermina forzosamente ni el contenido de nuestra vida ni el de sus problemas, circunscribe evidentemente el ámbito de estos problemas, y, sobre todo, limita las posibilidades de su solución. Con lo cual, la historia como ciencia, es mucho más una ciencia del presente que una ciencia del pasado. Por lo que hace a la filosofía, es ello más verdad que lo que pudiera serlo para cualquier otra ocupación intelectual, porque el carácter del conocimiento filosófico hace de él algo *constitutivamente* problemático: *Zetouméne epistéme*, el saber que se busca, lo llamaba casi siempre Aristóteles. Nada de extraño que, a los ojos profanos, este *problema* tenga aires de *discordia*.

En el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de la filosofía, que emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre:

1. ° La filosofía como un *saber* acerca de las cosas.
2. ° La filosofía como una *dirección* para el mundo y la vida.
3. ° La filosofía como una *forma de vida*, y, por tanto, como algo que acontece.

En realidad, estas tres concepciones de la filosofía, que corresponden a tres concepciones distintas de la inteligencia, conducen a tres formas absolutamente distintas de intelectualidad. De ellas ha ido nutriéndose sucesiva y simultáneamente el mundo, y, a veces, hasta un mismo pensador. Las tres convergen de una manera especial en nuestra situación, y plantean de nuevo, en forma punzante y urgente, el problema de la filosofía y de la inteligencia misma. Esas tres dimensiones de la inteligencia nos han llegado, tal vez dislocadas, por los cauces de la historia, y la inteligencia ha comenzado a pagar en sí misma su propia deformación. Al tratar de reformarse, reservará seguramente para el futuro formas nuevas de {111} intelectualidad. Como todas las precedentes, serán defectuosas, mejor aún, limitadas, lo cual no las descalifica, porque el hombre es siempre lo que es gracias a sus limitaciones, que le dan a elegir lo que puede ser. Y al sentir su propia limitación, los intelectuales de entonces volverán a la raíz de donde partieron, como nos vemos retrotraídos hoy a la raíz de donde partimos. Y esto es la historia: una situación que implica otra pasada, como algo real que está posibilitando nuestra propia situación. Ocuparse de la historia de la filosofía no es, pues, una simple curiosidad: es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia cuando intenta precisamente la ingente tarea de ponerse en marcha a sí misma desde su última raíz. Por esto la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica. La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía, porque la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía. El problema de la filosofía no es sino el problema mismo de la inteligencia. Con esta afirmación, que en el fondo remonta al viejo Parménides, comenzó a existir la filosofía en la Tierra. Y Platón nos decía, por esto, que la filosofía es un silencioso diálogo del alma consigo misma en todo al ser.

Con todo, difícilmente logrará el científico al uso librarse de la idea de que la filosofía, si no en toda su amplitud, por lo menos en la medida en que envuelve un saber acerca de las cosas, se pierde en los abismos de una discordia que disuelve su propia esencia.

Es innegable que en el curso de su historia la filosofía ha entendido de modos muy diversos su propia definición como un saber acerca de las cosas. Y la primera actitud del filósofo ha de consistir en no dejarse llevar de dos tendencias antagónicas que surgen espontáneamente en un espíritu principiante: la de perderse en el escepticismo o la de decidirse a adherir polémicamente a una fórmula con preferencia a otra, tratando incluso de forjar una nueva. Dejemos estas actitudes para otros. Al recorrer este rico formulario de definiciones no puede menos de sobrecogernos la impresión de que algo muy grave late bajo {112} esta diversidad. Si realmente, tan distintas son las concepciones de la filosofía como un saber teórico, resultará claro que esa diversidad significa precisamente que no sólo el contenido de sus soluciones, sino la idea misma de filosofía, continúa siendo problemática. La diversidad de definiciones actualiza, ante nuestra mente, el *problema mismo de la filosofía* como un verdadero saber acerca de las cosas. Y pensar que la existencia de semejante problema pudiera descalificar el saber teórico es condenarse a perpetuidad a no entrar ni en el zaguán de la filosofía. *Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino el problema de la filosofía.*

Pero quizá la cuestión resurja con nueva angustia al tratar de precisar la índole de este saber teórico. No es una cuestión nueva. De tiempo atrás, desde hace siglos, se ha formulado la misma pregunta con otros términos: ¿Posee carácter *científico* la filosofía? No es indiferente, sin embargo, esta manera de presentar el problema. Según ella, el “saber de las cosas” adquiere su expresión plenaria y ejemplar en lo que se llama “un saber científico”. Y este supuesto ha sido decisivo para la suerte de la idea de filosofía en los tiempos modernos.

Bajo formas diversas, en efecto, se ha hecho observar repetidas veces que la filosofía está muy lejos de ser una ciencia; que en la mejor de las hipótesis no pasa de ser una pretensión de ciencia. Y ello, sea que conduzca a un escepticismo acerca de la filosofía, sea que conduzca a un máximo optimismo acerca de ella, como acontece precisamente en Hegel, cuando, en las primeras páginas de la *Fenomenología* del espíritu afirma rotundamente que se propone “colaborar a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia..., mostrar que la elevación de la filosofía a ciencia está en el tiempo”, y cuando, más tarde, repite resueltamente que es menester que la filosofía deje, de una vez por todas, de ser un simple amor de la sabiduría para convertirse en una sabiduría efectiva. (Para Hegel, “ciencia” no significa una ciencia en el mismo sentido que las demás.)

Con propósito diverso, pero con no menor energía, en las primeras líneas del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, comienza Kant diciendo lo siguiente: “Si la elaboración de conocimientos... ha emprendido o no el seguro {113} camino de una ciencia, es cosa que se ve pronto por los resultados. Si después de muchos preparativos y aderezos, en cuanto comienza con su objeto queda detenida, o si, para lograrlo, necesita volver una y otra vez al punto de partida y emprender un nuevo camino; igualmente, si tampoco es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores acerca de la manera como ha de conducirse esta labor común, se puede tener entonces la firme persuasión de que semejante estudio no se halla, ni de lejos, en el seguro camino de una ciencia, sino que es un simple tanteo...”, y a diferencia de lo que acontece precisamente en la lógica, en la matemática, en la física, etc., en metafísica el “destino no ha sido tan favorable que haya podido emprender el seguro camino de la ciencia, a pesar de ser más antigua que todas las demás”.

Hace un cuarto de siglo que Husserl publicaba un vibrante estudio en la revista *Logos*, intitulado “La filosofía como ciencia estricta y rigurosa”. En él, después de hacer ver que sería un contrasentido discutir, por ejemplo, un problema de física o de matemáticas haciendo entrar en juego los puntos de vista de su autor, sus opiniones, sus preferencias o su sentido del mundo y de la vida, propugna resueltamente la necesidad de hacer también de la filosofía una ciencia de evidencias apodícticas y absolutas. No hace sino referirse, en última instancia, a la obra de Descartes.

Descartes, con gran cautela, pero diciendo, en el fondo, lo mismo, comienza sus *Principios de Filosofía* con las siguientes palabras: “Como nacemos en estado de infancia y emitimos muchos juicios acerca de las cosas sensibles antes de poseer el uso íntegro de nuestra razón, resulta que nos hallamos desviados, por muchos prejuicios, del conocimiento de la verdad, y nos parece que no podemos librarnos de ellos más que tratando de poner en duda, una vez por lo menos en la vida, todo aquello en que encontremos el menor indicio de incertidumbre”.

De esta exposición de la cuestión se deducen algunas observaciones importantes:

1.^a Descartes, Kant, Husserl, comparan la filosofía y las demás ciencias desde el punto de vista del *tipo de conocimiento* {114} que suministran: ¿posee o no posee la filosofía un género de evidencia apodíctica comparable al de la matemática o al de la física teórica?

2.^a Esta comparación revierte después sobre el *método* que conduce a semejante evidencias: ¿posee o no la filosofía un método que conduzca con *seguridad*, por necesidad interna y no sólo por azar, a evidencias análogas a las que obtienen las demás ciencias?

3.^a Ello conduce finalmente a un *criterio*: en la medida en que la filosofía no posea este tipo de conocimiento y este método seguro de las demás ciencias, su defecto se convierte en una objeción contra el carácter científico de la filosofía.

Ahora bien: frente a este planetamiento de la cuestión debemos afirmar enérgicamente:

1.^o Que la diferencia que Husserl, Kant, Descartes señalan entre la ciencia y la filosofía, cope ser muy honda, no es, en definitiva, suficientemente radical.

2.^o Que la diferencia entre la ciencia y la filosofía no es una objeción contra el carácter de la filosofía como un saber estricto acerca de las cosas.

Porque, en definitiva, la objeción contra la filosofía procede de una cierta concepción de la ciencia que, sin previa discusión, pretende aplicarse unívocamente a todo saber estricto y riguroso.

1. La *diferencia* radical que separa a la filosofía y a las ciencias no procede del *estado del conocimiento* científico y filosófico. No parece, escuchando a Kant, sino que de lo único de que se trata es de que, relativamente a su objeto, la filosofía, a diferencia de la ciencia, no ha acertado aún a dar ningún paso firme que nos lleve a aquél. Y decimos que esta diferencia no es bastante radical, porque, ingenuamente, se da por supuesto en ella que el objeto de la filosofía *está ahí*, en el mundo, y que de lo único de que se trata es de encontrar el camino seguro que nos lleve a él.

La situación sería mucho más grave si resultara que lo problemático es el objeto mismo de la filosofía: ¿existe el objeto de {115} la filosofía? Esta pregunta es lo que radicalmente escinde a la filosofía de todas las demás ciencias. Mientras que éstas parten de la *posesión* de su objeto y de lo que tratan es simplemente de *estudiarlo*, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto: su posesión es el término, y no el supuesto de su estudio, y no puede mantenerse sino reivindicando constantemente su existencia. Cuando Aristóteles la llamada *Zetouméne epistéme*, entendía que lo que se buscaba no era sólo el *método*, sino, además, el objeto mismo de la filosofía.

¿Qué significa que la existencia misma de su objeto sea problemática?

Si se tratase simplemente de que *se ignora* cuál es el objeto de la filosofía, el problema, con ser grave, sería, en el fondo, simple. Sería cuestión de decir: o bien que la humanidad no ha llegado todavía a descubrir ese objeto, o que éste es lo bastante complicado para que su aprehensión resulte oscura. En realidad, es lo que ha acontecido durante milenios con todas las ciencias, y por eso sus objetos no se han descubierto

simultáneamente en la Historia: unas ciencias han nacido, así, más tarde que otras. O bien: si lo que resultara es que este objeto fuese demasiado complicado, sería cuestión de intentar mostrarlo sólo a las mentes que hubiesen obtenido madurez suficiente. Tal sería la dificultad de quien pretendiese explicar a un alumno de matemáticas de una escuela primaria el objeto propio de la geometría diferencial. En cualquiera de estos casos, y pese a todas las vicisitudes históricas o dificultades didácticas, se trataría simplemente de un problema *deíctico* de un esfuerzo colectivo e individual para indicar (*deíxis*) cuál es ese objeto que anda perdido por ahí entre los demás objetos del mundo.

Todo hace sospechar que no se trata de esto.

El problematismo del objeto de la filosofía no procede tan sólo de que *de hecho* no se haya reparado en él, sino de que, a diferencia de todo otro objeto posible, el de la filosofía es *constitutivamente latente*; entendiendo aquí por objeto el término real o ideal sobre que versa, no sólo una ciencia, sino cualquier otra actividad humana. En tal caso, es claro que: {116}

1.º Este objeto *latente* no es en manera alguna comparable a ningún otro objeto. Por tanto, cuanto se quiera decir acerca del objeto de la filosofía, tendrá que moverse en un plano de consideraciones radicalmente ajeno al de todas las demás ciencias. Si toda ciencia versa sobre un objeto real, ficticio o ideal, el objeto de la filosofía no es ni real, ni ficticio, ni ideal: es otra cosa, tan otra, que no es cosa.

2.º Se comprende entonces que este peculiar objeto no pueda hallarse separado de ningún otro objeto real, ficticio o ideal, sino incluido en todos ellos, sin identificarse con ninguno. Esto es lo que queremos decir al afirmar que es constitutivamente latente: latente bajo todo objeto. Como el hombre se halla constitutivamente vertido hacia los objetos reales, ficticios o ideales, con los que hace su vida y elabora sus ciencias, resulta que ese objeto constitutivamente latente es también por su propia índole esencialmente *fugitivo*.

3.º De lo que huye dicho objeto es precisamente de la simple mirada de la mente. A diferencia, pues, de lo que pretendía Descartes, el objeto de la filosofía jamás puede ser descubierto formalmente por una *simplex mentis inspectio*, sino que es menester que después de haber aprehendido los objetos bajo quienes late, un nuevo acto mental reobre sobre el anterior para colocar al objeto en una nueva dimensión que haga, no transparente, sino visible, esa otra dimensión suya. El acto con que se hace patente el objeto de la filosofía no es una aprehensión, ni una intuición, sino una *reflexión*. Una reflexión que no descubre, por tanto, un nuevo objeto entre los demás, sino una nueva dimensión de todo objeto, cualquiera que sea. No es un acto que enriquezca nuestro conocimiento de *lo que* las cosas son. No hay que esperar de la filosofía que nos cuente, por ejemplo, de las fuerzas físicas, de los organismos o de los triángulos nada que fuera inaccesible para la matemática, la física o la biología. Nos enriquece simplemente llevándonos a otro tipo de consideraciones.

Para evitar equívocos, conviene observar que la palabra reflexión se emplea aquí en su sentido más inocente y vulgar: un acto o una serie de actos que, en una u otra forma, vuelven {117} sobre el objeto de un acto anterior a través de éste. Reflexión no significa

aquí simplemente un acto de meditación, ni un acto de introspección, como cuando se habla de conciencia refleja, por oposición a la conciencia directa. La reflexión de que aquí se trata consiste en una serie de actos por los que se coloca en nueva perspectiva el mundo entero de nuestra vida, incluyendo los objetos y cuantos conocimientos científicos hayamos adquirido sobre ellos.

Obsérvese, en segundo lugar, que el que la reflexión y lo que ella nos descubre sean irreductibles a la actitud natural y a lo que ella nos descubre no significa que espontáneamente, en uno u otro grado, en una u otra medida, no sea tan primitiva e ingénita como la actitud natural.

II. Resultará entonces que esta diferencia radical entre la ciencia y la filosofía no se vuelve contra esta última como una objeción. No significa que la filosofía no sea un saber estricto, sino que es un saber distinto. Mientras la ciencia es un conocimiento que *estudia* un objeto que *está* ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que por su propia índole *huye*, que es *evanescente*, será un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada humana, *conquistarlo*. La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión. El grave error de Hegel ha sido de signo opuesto al kantiano. Mientras éste desposee, en definitiva, a la filosofía de un objeto propio, haciéndola recaer tan sólo sobre nuestro modo de conocimiento, Hegel sustantiva el objeto de la filosofía haciendo de él todo de donde emergen dialécticamente y donde se mantienen, también dialécticamente, todos los demás objetos.

No es menester, por ahora, precisar el carácter más hondo del objeto de la filosofía y su método formal. Lo único que me importa aquí es subrayar, frente a todo irracionalismo, que el objeto de la filosofía es estrictamente objeto de conocimiento; pero que este objeto es radicalmente distinto de los demás. Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana considera las cosas que son y *tales como son* (*hos éstin*), la filosofía considera las cosas *en cuanto son* (*hei éstin*; Arit., *Metaf.*, 1064 a 3). {118} Dicho en otros términos: el objeto de la filosofía es *transcendental*, y, como tal, accesible solamente a una reflexión. El “escándalo de la ciencia” no solamente no es una objeción contra la filosofía que hubiera que resolver, sino una positiva dimensión que es preciso conservar. Por esto decía Hegel que la filosofía es el mundo al revés. La explicación de este escándalo es precisamente el problema, el contenido y el destino de la filosofía. Por esto, aunque no sea exacto lo que decía Kant: “No se aprende filosofía; sólo se aprende a filosofar”, resulta absolutamente cierto que *sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar*.

Barcelona, diciembre de 1940.

Del prólogo a la *Historia de la Filosofía*, por Julián Marías. *Revista de Occidente*, Madrid, 1941.

II

LA FILOSOFIA Y LA JUSTIFICACION DE SU OBJETO

Toda *ciencia* lo mismo la Historia que la Física o que la Teología (y asimismo toda actitud vital natural), se refiere siempre a un objeto más o menos determinado, *con* el que el hombre se ha encontrado ya. El científico puede, pues, referirse determinadamente a *él*, y plantearse *ante él* uno o varios problemas cuyo intento de solución constituye la realidad de la ciencia. Si la presunta ciencia no posee claridad previa acerca de lo que persigue, es que aún no es ciencia. Todo titubeo en este punto es signo inequívoco de imperfección. Esto no quiere decir que la ciencia sea inmutable. Pero lo que en la ciencia cambia es el contenido concreto de las soluciones dadas al o a los problemas que se ha planteado. Su problema mismo queda, empero, inalterado. La visión física del universo ha cambiado profundamente desde Galileo hasta Einstein y la mecánica cuántica; pero todos estos cambios acontecen dentro de un intento general previamente definido y sabido: la medición del universo. Alguna vez podrá cambiar también la formulación misma del problema. Pero esto no acontece sino rarísimas veces y tras largos lapsos de tiempo, y cuando el hecho se produce se debe a una nueva formulación de su problema igualmente clara y determinada que la anterior, de suerte que cabe incluso preguntar, si en última instancia, la ciencia, en estos momentos, no habrá dejado de ser lo que era para convertirse en otra cosa, en otra ciencia distinta. Así, en la Edad Media, la física estudia los principios del *ens mobile*; desde Galileo es una medición del universo de las cosas materiales. En ambos casos, la física sólo {120} ha sido ciencia cuando *ha comenzado* a decirse a sí propia lo que pretende.

Muy otra es la suerte de la *filosofía*. En realidad, comienza por ignorar si tiene objeto propio; por lo menos, no parte formalmente de la previa posesión de él. La filosofía se presenta, ante todo, como un esfuerzo, como una "pretensión". Y ello, no por una simple ignorancia de hecho, por un simple desconocimiento, sino por la índole *constitutivamente latente* de aquel objeto. De aquí resulta que aquella rigurosa escisión entre un problema claramente formulado de antemano y su solución, básica para toda ciencia y para toda actividad vital natural, pierde su sentido primario tratándose de filosofía. Por esto, la filosofía tiene que ser, ante todo, una perenne reivindicación de su *objeto* (llamémoslo así), una enérgica iluminación de él y un constante y constitutivo "hacerle sitio". Desde el ente (*ón*) de Parménides y la idea de Platón, y el analógico ente en cuanto tal de Aristóteles, hasta las condiciones trascendentales de la experiencia de Kant y el saber absoluto de Fichte, Schelling y Hegel, pasando por todos los estratos teológicos del pensamiento medieval y de los primeros siglos modernos, la filosofía ha sido, ante todo, una justificación o esfuerzo mostratorio de la existencia (*sit venia verbo*) de su objeto. Mientras la ciencia versa sobre un objeto que ya se tiene con claridad, la filosofía es el esfuerzo por la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia. Por esto, la filosofía sólo puede existir reivindicándose, y consiste en una de sus dimensiones

formales, en un "abrirse paso"; en consecuencia, la filosofía no puede tener más orto que el determinado por la angostura intelectual que *de facto* oprime al filósofo.

En su virtud, al filósofo solamente cuando *se encuentra* ya filosofando se le esclarece la ingente faena que ha llevado a cabo al *ponerse* a filosofar. Y esto, lo mismo tratando de obtener evidencias estrictas que de elevarse a intuiciones transcendentales. En este su *abrirse paso* se diseña y perfila la figura de su problema. Es posible que el filósofo haya comenzado con un cierto propósito intelectual subjetivo. Pero esto no quiere decir que este *comienzo* sea formalmente el *principio* de su filosofía. {121} Y si se conviene en que el principio de sus principios es la índole de su problema, habrá que decir que, en filosofía, el *principio* es el *final*, y recíprocamente, en su primer originario y radical "paso" está ya toda la filosofía. A lo largo de este proceso, la filosofía, propiamente hablando, no evoluciona, no se enriquece con nuevos rasgos, sino que estos rasgos van explicitándose, van apareciendo como momentos de una autoconstitución. Mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez. Lo demás es muerta filosofía escolar y académica. De aquí que, a diferencia de lo que acontece en la ciencia, la filosofía tenga que madurar en cada filósofo. Y, por tanto, *lo que propiamente constituye su historia es la historia de la idea misma de filosofía*; por aquí debe aclararse la relación original existente entre la filosofía y su propia historia.

Es posible que, en ocasiones, el filósofo comience con un concepto previo de la filosofía. Pero, ¿qué sentido y función desempeña semejante concepto dentro de la filosofía? Es, evidentemente, un concepto que él, el filósofo, se ha forjado, y que, por tanto, es posesión o propiedad de él. Pero, puesta en marcha, como la filosofía consiste en este abrirse camino, resulta que en él se constituye la idea misma de la filosofía. La definición de la física no es obra de la ciencia física, mientras que *la* obra de la filosofía es la conquista de su propia idea. En este punto, aquel momento inicial no tiene nada que hacer: la filosofía ha cobrado consistencia *propia*, y con ella su concepto adecuado: el concepto que la filosofía se ha forjado de sí misma. Ya no es el filósofo quien lleva el concepto de la filosofía, como acontecía al comienzo, sino que la filosofía y su concepto son quienes llevan al filósofo. En esa captura o concepción que es el concepto no es ahora la mente la que capta o concibe la filosofía, sino la filosofía la que capta y concibe a la mente. No es el concepto propiedad del filósofo, sino el filósofo propiedad del concepto, porque éste brota de lo que la filosofía es en sí misma. No es la filosofía obra del filósofo, sino el filósofo obra de la filosofía.

De ahí que, ante una filosofía ya madura y precisamente ante ella, es cuando resulta no sólo posible, sino forzoso, {122} preguntarse hasta qué punto y en qué forma responde a su propio concepto. Un caso típico, para no hablar más que de cosas recientes, nos lo ofrece el idealismo alemán, de Kant a Hegel. Tiene perfecto sentido calificar a toda esta corriente de idealismo transcendental, y recabar para cada uno, desde Kant a Hegel, una originalidad filosófica, absolutamente compatible con la comunidad de raíz de todos sus pensamientos, e incluso con el mérito singular de Kant de haber sido el primero en descubrir la raíz y haber aportado los primeros frutos.

II. LA FILOSOFIA EN SU HISTORIA

[125]

NOTAS HISTORICAS

[126]

SUAREZ—DESCARTES—PASCAL
HEGEL—BRENTANO

[Bibliografía oficial #43, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp 125-147, paginación de la 5ª edición (completo)]

Bibliografía oficial #22: «Prólogo» a HEGEL, G.W., *Fenomenología del Espíritu*. Textos filosóficos. Ed. Revista de Occidente. Madrid 1935 (parcial)

Bibliografía oficial #23: «Advertencia preliminar» a SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*. Traducción del latín, introducción y advertencia de Xavier Zubiri. Ed. Revista de Occidente. Madrid 1935 (parcial)

Bibliografía oficial #28: «Prólogo» a BRENTANO, Francisco, *El porvenir de la filosofía*. Traducción y prólogo de Xavier Zubiri. Ed. Revista de Occidente. Madrid 1936 (parcial)

Bibliografía oficial #36: «Prólogo» a PASCAL, Blas, *Pensamientos*. Selección, revisión de la traducción y prólogo de Xavier Zubiri. (Col. Austral 96). Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires - Madrid 1940 (parcial)

Bibliografía oficial #44: «Introducción» a *Cristina de Suecia, Isabel de Bohemia, Descartes, Cartas*. Estudio biográfico y versión de Carmen Castro. Ed. Adán. Madrid 1944 (parcial)]

SUAREZ

La creciente actualidad de los problemas metafísicos bastaría por sí sola para justificar la inclusión de Suárez en una biblioteca de textos filosóficos. No sólo esto. La riqueza y precisión infinitesimal del vocabulario escolástico constituye uno de los tesoros que es más urgente poner en rápida circulación. Gran parte de aquél ha pasado al idioma nacional, y sólo el abandono que han padecido los estudios filosóficos en nuestra Patria ha podido hacer caer en el olvido esenciales dimensiones semánticas de nuestros vocablos. Urge hacerlas revivir, y con ellas el rigor intelectual de la filosofía, próxima siempre, por su propia esencia, a desvanecerse en vagas “profundidades” nebulosas.

Las *Disputationes* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo. Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas hasta el giro nominalista que adoptó francamente en el siglo xiv, y revistió caracteres inundatorios en el xv y xvi, no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica. Pero no se trata de un simple repertorio. La sistematización a que ha sometido estos problemas, y su originalidad al repensarlos, han traído como consecuencia que el pensamiento antiguo continúe en el seno de la naciente filosofía europea del siglo xvii y haya entregado a ella muchos de los conceptos sobre que se halla asentada; sólo el desconocimiento de Suárez y de la Escolástica ha podido llevar alguna vez al ánimo de los historiadores la convicción de que aquéllos han sido creaciones absolutamente originales del idealismo moderno.

La influencia de Suárez ha sido, en este sentido, enorme. Cada vez transparece el hecho con mayor claridad y se iluminan nuevos aspectos suyos. Por lo demás, es ya archisabido que [128] las *Disputationes* de Suárez han servido como texto oficial de filosofía en casi todas las Universidades alemanas durante el siglo xvii y gran parte del xviii. Todo ello hace de Suárez un factor imprescindible para la intelección de la filosofía moderna.

Pero más interesante todavía que esto es quizá la circunstancia de que Suárez es, desde Aristóteles, el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente. Hasta Suárez, la filosofía primera, o bien existió en forma de comentario al texto aristotélico, o bien constituyó el cauce intelectual de la teología escolástica. Con Suárez se eleva al rango de disciplina autónoma y sistemática. El exclusivismo con que se ha querido centrar la Escolástica toda en Santo Tomás ha sido responsable, en gran parte, de la relativa preterición del filósofo granadino, cuya obra está aún muy lejos de hallarse intelectualmente agotada y exhausta, y cuyo vigor y originalidad le colocan, en muchos¹⁴ sentidos esenciales, muy por encima de los escolásticos “clásicos” de los siglos xiii y xiv.

Prólogo a la traducción de *Suárez*. Sobre el concepto del ente. *Revista de Occidente*; Madrid, 1935.

¹⁴ “Muchos”: no “todos”, ni “primarios”.

DESCARTES

Habitados a ver en la *Duda metódica* y en el *Cogito* no sólo un principio de la filosofía cartesiana, sino, además, la expresión del problema mismo del filosofar, la lectura de la correspondencia de Descartes, de carácter más bien moral, deja en el ánimo del lector una singular impresión: nos cuesta otorgar a la Etica un rango que pareció pertenecer exclusivamente a la Lógica. Pero es lo cierto que para Descartes la teoría de la verdad va esencialmente aparejada a una teoría de la perfección humana. La cosa es de suma gravedad. Tal vez la entrada de la inteligencia en sí misma, que caracteriza el Método, y que ha dado el nombre de racionalismo a la actitud filosófica de Descartes, no sea sino un aspecto de algo más hondo: la entrada del hombre entero en sí mismo. A la postre, el presunto racionalismo cartesiano será más bien un ingente y paradójico voluntarismo: el voluntarismo de la razón. En *Metafísica*, porque para Descartes el ser y su estructura son creaciones arbitrarias de Dios; en *Lógica*, porque el juicio será para él un asentimiento de la voluntad; en *Etica*, porque cree que la bondad es una libre decisión de la voluntad.

No es extraño. Desde el siglo xv el hombre se siente, sí, como hechura de un Creador, e instalado en el centro de un mundo circundante; pero la infinitud divina y la naturaleza se hallan para él esencialmente distantes de su ser interior. Para apoyar su vida no podrá apelar inmediatamente ni al mundo ni a Dios; necesitará recurrir primero a algo que le lleve al mundo y a Dios, a lo único que le es por lo pronto accesible, al hombre mismo. La *Sagesse*, la Sabiduría, se torna nuevamente en problema. Es la época de Charron y de Montaigne. Pero a lo largo de la historia, el hombre puede entrar, y ha entrado [129] efectivamente, en sí mismo por vías muy distintas. Sócrates, buscando la virtud verdadera frente a la opinión pública; San Agustín, buscando la paz en la eternidad divina frente a la fugacidad del mundo y a la versatilidad del corazón. Charron y Montaigne, casi sin buscar nada: complaciéndose en la línea ondulante del propio curso vital. Frente a todas estas posibilidades, Descartes optó por otra distinta: Descartes entra en sí buscando una seguridad. Seguridad en la ordenación de la vida, seguridad además en sí mismo. Y esta voluntad de seguridad es para Descartes el móvil que engendra la filosofía. Su contenido, la manera como el hombre aparece ante sus propios ojos, viene ya predeterminada por este modo de entrar el hombre en sí mismo. El despliegue de la filosofía será el reverso de su repliegue inicial.

El hombre yerra en la vida; y su yerro procede, para Descartes, de un primario error: dejarse llevar por las cosas, en lugar de ser dueño de sí mismo y de sus actos. No habría problema si los actos del hombre estuvieran encerrados en los límites de las cosas que su entendimiento y sus sentidos le revelan. Pero lo cierto es que la libertad tiene, para Descartes, un ámbito mucho más amplio que el de la verdad. De ahí la necesidad de anclar las decisiones libres en algún terreno firme y sólido. ¿Dónde se halla esta radical seguridad para el hombre? ¿Qué es lo que pone en riesgo constante este perfecto equilibrio humano? La respuesta a estas dos interrogantes será la *doctrina* de la sabiduría. La *vida* en sabiduría será a un tiempo la vida perfecta y feliz.

Lo único primariamente inmovible en el hombre es su razón. Todo cuanto el hombre hace tan sólo merece ser llamado humano en la medida en que es sabido; y de todos los saberes ninguno hay que ofrezca por sí mismo garantía de verdad, como no sea aquel saber en el que sé que de hecho estoy pensando. El pensar en cuanto tal posee en sí mismo su propia y verdadera firmeza. La sede primaria de la verdad ontológica es el pensar. Y en esta firmeza del ser del pensamiento reside, para Descartes, la fuente de toda verdad humana. La verdad es atributo exclusivo de las ideas claras y distintas. El Método aparece así como un momento parcial de este ingente proceso en que la [131] Sabiduría se constituye. Es él quien nos descubre el cimiento inmovible de la humanidad, lo propiamente humano en el hombre.

Pero no todo cuanto hay en el hombre procede de sí mismo, de su propia estructura racional. El hombre encuentra dentro de sí cosas que están en él, pero que no son humanas; no proceden de sí mismo, de su propio ser racional, sino de su exterior. Su razón se halla rodeada de toda suerte de elementos irracionales, es decir, externos a su ser. Y esto es lo que pone al hombre en constante zozobra.

Ante todo, el mundo físico produce en el alma impresiones múltiples, de las cuales unas pretenden denunciar lo que en el universo acontece (percepciones), y otras dejan al sujeto en un estado determinado (pasiones). No es que Descartes descalifique las percepciones y las pasiones. Lo que descalifica es la inmediatez con que pretenden arrastrar a la voluntad libre. La percepción sensible sólo será verdadera cuando esté de acuerdo con ideas claras y distintas; la pasión sólo será buena cuando responda a una decisión racional de la voluntad. El problema de la sabiduría no consiste entonces sino en aceptar libremente la firmeza que la razón *ofrece*, frente a la inmediatez con que el mundo sensible *solicita*. El hombre ha de rehacer desde sí mismo, esto es, racionalmente, el mundo de las percepciones sensibles y el mundo de sus inclinaciones naturales. El yerro, el fracaso de la vida, procede tan sólo de que la voluntad antepone la percepción a la idea clara y distinta (precipitación), y la pasión a la inclinación racional. En última instancia la verdad y la perfección sólo son posibles como fidelidad racional a sí mismo. El hombre que decide ser fiel a sí mismo, a su ser racional, es el único que posee Sabiduría. La Sabiduría tiene entonces, para Descartes, una definición precisa: “Vida razonable”. Razonable: la razón no hace sino *ofrecer* seguridades. La voluntad es libre de *aceptarlas*. La fidelidad del hombre a sí mismo es siempre asunto de libertad. Y en esta decisión se decide también la suerte del ser humano. Cuando la voluntad *asiente* a la evidencia racional, tenemos juicios verdaderos; cuando *consiente* en una inclinación racional, tenemos actos buenos. De esta primaria decisión nacen, pues, la ciencia y la moral a un tiempo; no [132] sólo el bien y el mal moral, sino también la verdad y el error de la inteligencia se encuentran formalmente, para Descartes, en un asentimiento de la voluntad. Al aceptar libremente el orden de la razón, de la verdad, el hombre es el trasunto finito de la divinidad. Dios creó el mundo entero, incluso la verdad lógica, según Descartes, por un acto no sólo libre, sino también arbitrario de su voluntad. El hombre semejante a Dios por su voluntad más que por su entendimiento ha de optar libremente por seguir el orden de la razón. La paz libre en la verdad; ésta es la Sabiduría. La verdadera dualidad de la metafísica cartesiana no es, pues, la de pensamiento y extensión. Mejor dicho, esta dualidad nace de otra dualidad más honda: vida razonable—vida natural. Por eso la moral y el humanismo de Descartes, pese a todas sus apariencias, son todo menos estoicismo.

Pero Descartes, hombre de su tiempo, no limitaba a las percepciones y a las pasiones el conjunto de ideas y sentimientos que el alma posee sin que le hayan venido de sí misma. Junto a la percepción y a la pasión está la tradición: todo lo que los demás hombres han pensado acerca del mundo, de la vida y de Dios. Descartes no descalifica el mundo de la tradición; descalifica tan sólo su inmediatez. Solamente es válida cuando se halla de acuerdo y expresa el contenido de la razón. Esta actitud, por grave que pudiera ser en la vida social, revestía riesgos de mayor gravedad aún en la religiosa. La Iglesia, en efecto, se siente depositaria de una tradición que propone a la fe de sus creyentes. Descartes, circunspecto y respetuoso con sinceridad, y no por disimulo, acepta la tradición de la Iglesia. Sin embargo, no podrá olvidar que desde el siglo xiv los teólogos han distinguido cuidadosamente dos sentidos diversos al “*carácter razonable*” de la fe. La expresión puede significar, por un lado, la validez objetiva de sus pruebas; pero significa, por otro, la fuerza subjetiva de convicción en cada individuo y en cada una de sus situaciones. Y aunque ambos aspectos aspiren a coincidir y normalmente coincidan, pueden en algún caso diverger. La validez objetiva de las pruebas de la fe necesita para estos teólogos completarse con una fuerza persuasiva de convicción personal. Es cierto que para la teología la fe como virtud teologal emerge de un orden sobrenatural, al que ninguna criatura [133] puede por sí misma acceder. Las criaturas poseen, a lo sumo, una “potencia obediencial”. Pero precisamente en la época de Descartes los teólogos de la Compañía enseñaron que la potencia obediencial es algo más que una aptitud meramente negativa; envuelve para ellos un aspecto positivo. Finalmente, el subrayado de esta cooperación positiva del hombre en el incremento de sus virtudes sobrenaturales había recibido su suprema coronación en ese método de ascetismo fundado en el trabajo personal, que caracteriza a los “Ejercicios” de San Ignacio. Por esto se ha señalado muchas veces, y con razón, que las mayores analogías de la ascética ignaciana se hallan justamente en los Padres del yermo. El siglo xv ha hecho del mundo entero un inmenso desierto, a los efectos de una vida razonable. Ha trasladado el yermo a la corte. Y el hombre mismo, eremita del espíritu, no tiene entonces más salvación subjetiva posible que la fidelidad a su propio ser. Al ponerla en práctica, el hombre hace converger su voluntad personal con la voluntad de Dios. Esta convergencia es el sentido último del cartesianismo. El mundo y el hombre necesitaban de Dios para llegar a ser. Pero una vez que son, enseñaba la teología “moderna” desde el siglo xiv, sólo *su ser* decide de sus operaciones, y lo decide *por sí solo*: para Descartes, la Geometría en el cosmos, la Razón clara y distinta en el hombre. Entre ambos la libertad que le asemeja a Dios y le une o le separa de El. Al optar por la razón el hombre tiene *en sí mismo* la verdad sobre el mundo y la unión con Dios. La verdad sobre el mundo: La Geometría. La unión intelectual con Dios: el argumento ontológico. Un paso más y estaremos en la metafísica del Oratorio: la visión de las cosas en Dios (Malebranche).

¿Llegó Descartes a una comprensión radical del ser íntimo del hombre? El genial pensador se llevó a la tumba la respuesta a esta interrogante. *En sus escritos*, Descartes ha resbalado sobre el ser del hombre para atenerse solamente a sus operaciones: pensar y querer. Heredero una vez más de la metafísica de su tiempo, acusa Descartes, por un lado, la equivocidad radical con que separa metafísicamente los tres ámbitos de la realidad (Dios, el mundo y el alma), y de otro la unívoca indiferenciación conceptual con que entiende el vocablo ser o *res*, como él [134] dice. Y en este juego entre la univocidad conceptual y la equivocidad real se expresa justamente el dislocamiento entre la

inteligencia y la voluntad, por un lado; el dislocamiento entre el alma y la realidad cósmica, por otro. En este estado de doble dislocamiento metafísico Descartes se encuentra, sin mundo, abandonado a sí mismo, y dentro de sí, abandonado a una libre decisión de su voluntad. Sin embargo, allende esta metafísica “recibida”, todo hace sospechar que Descartes dejó por decir lo mejor de su pensamiento, algo que afectaba tal vez al ser del hombre. Descartes poseyó una intensa intimidad, pero su intimidad fue, como su filosofía, doliente y callada. Al dejarla sin expresión completa, Descartes, fiel a sí mismo, fue el primer cartesiano. Su intimidad no reposó allí donde todas las apariencias y circunstancias hacían presumir que efectivamente estaba reposando. Indudablemente, el legado completo de su razón genial sólo fue para alguien, que lo recibió como sutil obsequio de su intimidad. ¿Para quién? Sólo Dios lo sabe.¹⁵

Del prólogo a *Descartes*. Editorial Adán. Madrid, 1944.

¹⁵ Con censura eclesiástica, 13 marzo 1944.

PASCAL

...Pascal produce su obra en pleno triunfo del racionalismo cartesiano, y también en plena controversia teológica determinada por la Reforma, el Jansenismo y la Contrarreforma. De ahí el carácter esencialmente polémico de casi todos sus escritos y la necesidad imprescindible de inscribirlas en el polígono trazado a través de aquellos cuatro puntos.

Pero, tratándose concretamente de los *Pensamientos*, es preciso decir algo más. Y, por de pronto, que no se trata de un libro compuesto por Pascal. Su contenido son las notas sueltas que iba acumulando para escribir una apología del Cristianismo y tal vez una filosofía anticartesiana. De ahí el carácter, no sólo fragmentario, sino interminado, de casi todos los *Pensamientos*. En rigor, pues, lo opuesto a un aforismo. Los *Pensamientos* no son, ni pretendieron nunca ser, en la mente de Pascal, aforismos. Muy distinto, y, desde luego, independiente de Pascal, es el indiscreto uso aforístico que de sus fichas haya podido hacerse. La Providencia, además, apenas permitió a Pascal entrar en la edad madura. Muere en plena juventud, sin llevar a cabo el libro planeado. Tampoco puede olvidarse este factor de la edad para medir con precisión el alcance de sus notas.

En realidad, en los *Pensamientos* de Pascal no existe formalmente una filosofía; por lo menos, si por filosofía se entiende como es debido un sistema de pensamientos unitaria y deliberadamente organizado. Pero sería una ingente frivolidad deducir [136] de ello que la obra de Pascal no es filosofía en ningún sentido. A diferencia de lo que acontece en Descartes, el ejercicio de la crítica filosófica no lleva a Pascal a una duda, todo lo universal que se quiera, pero puramente intelectual, sin la menor repercusión en las raíces más hondas de la existencia personal del filósofo, sino a una rigurosa angustia que, sobreponiéndose a sí misma, encuentra paradójicamente, en el abismo del alma y del mundo, el punto de apoyo que le lanza a asirse a la verdad de la inteligencia y a una divinidad transcendente. Si en alguien, hay en Pascal ese transporte de su ser total hacia los problemas últimos. No es poco, en punto a filosofía. Se puede, en efecto, atesorar toneladas de conocimientos filosóficos y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de auténtica vida filosófica. La de Pascal es, en este punto, ejemplar. Pero es menester proclamar, con la misma claridad, que ese pensamiento, que descubre y se instala en el orbe de la filosofía, tal vez no haya hecho sino dar sus primeros, bien que decisivos, pasos en aquél. Por esto, más que filosofía ya hecha, hay en Pascal justamente lo que su título indica: pensamientos filosóficos que no han llegado aún a ser filosofía. Pero, eso sí, en tanto que pensamientos, los de Pascal son, como pocos, unos gigantescos esfuerzos por recibir original e indeformada, ante su mente, la realidad del mundo y de la vida humana. En Pascal se asiste, en parte, a uno de los pocos ensayos llevados a cabo para aprehender conceptos filosóficos adecuados a algunas de las más importantes dimensiones del hombre. Por ejemplo, su concepto, tan vago, es verdad, y, por tanto, tan mal entendido y mal usado, de “corazón”. No significa el ciego sentimiento por oposición a la pura razón cartesiana, sino el conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre.

Donde más descuella este vigor de Pascal es, seguramente, en sus pensamientos teológicos. De honda inspiración agustiniana, según compete a la época y al medio en que se despliega su vida, la teología de Pascal arranca de la vida del hombre y de su concreción histórica, para llevarlo envuelto en el problema mismo de la divinidad. Y, a su vez, esta divinidad tampoco es, para Pascal, ese triple extracto de un Dios asimismo casi [137] abstracto, que un poco más tarde va a constituir uno de los temas centrales de la Ilustración francesa con el nombre del Deísmo. El Dios de Pascal es el Dios del Cristianismo.

Y aquí es donde conviene hacer notar tres o cuatro observaciones, esenciales a mi modo de ver, para no despistarse en el estudio de Pascal.

En primer lugar, la manera misma como Pascal se siente apoyado e instalado en el Cristianismo. Justamente, el concepto de corazón, a que hace poco aludía, ha llevado, a fines del siglo xix y comienzos del xx, a hacer de Pascal, con precipitación y frivolidad irritantes, el paladín de lo que se llamó la religión y la apologética del sentimiento. Precisamente porque es falsa la disyunción, de origen estrictamente cartesiano, entre la razón y la impresión, sería un error, también de paradójico origen cartesiano, adscribir a Pascal a una filosofía de la impresión o del sentimiento, cuando precisamente su idea central es hacer del corazón el título de ese tipo de saberes estrictos, en el doble sentido de rigurosos y de intelectuales, de que se halla constitutivamente integrada la raíz misma de la existencia humana. En realidad, el anti-intelectualismo de esa falsa apología sentimental de la religión vive, sin saberlo, de una de las más ocultas y torcidas ideas de ese cartesianismo que pretende atacar.

En segundo lugar, nunca ha pretendido Pascal encontrar en el corazón, ni tan siquiera entendido en su recto sentido, la menor especie de preinclusión del orden sobrenatural en la naturaleza humana, sino, a lo sumo, lo que le lleva a salir de sí mismo para otear los horizontes del mundo y ver si hay algo en él que resuelva la angustia y la tragedia de la existencia humana. Y entre estas cosas, que no crea desde dentro, sino que “encuentra”—no se pierda de vista el vocablo—en el mundo, está el Cristianismo. Es asombroso que haya podido pensarse otra cosa, cuando en algunos de sus pensamientos, que el lector encontrará en esta misma selección, nos lo dice explícitamente.

Y es menester no olvidarlo, para entender con rigor los [138] supuestos y el sentido último de su célebre “apuesta”. Todo, menos un cartesiano cálculo de probabilidades. Como en el caso de tantos otros, se percibe en el de Pascal la inadecuación entre lo que quiere decir y aquello con que tiene que expresarse: la inadecuación entre el pensamiento personal y el mundo en que se halla inscrito. Y esto, con que un pensador tiene que expresarse y hasta decirse a sí mismo lo que quiere pensar, no son solamente los vocablos, sino también el elenco de conceptos que su mundo le ofrece, y en los que tiene que apoyar su pensamiento para llevar la inteligencia propia y la de sus lectores hacia “lo que quiere decir”. En rigor, toda teoría estricta del pensamiento debe distinguir cuidadosamente la “idea” y el “concepto”. Los conceptos permiten articular intelectualmente aquello que se quiere pensar y que, a falta de expresión más adecuada, llamaríamos “idea”. La “idea de Pascal”, aun concebida y

expresada en términos que nos harían propender, unas veces, al sentimentalismo, y otras a una especie de cartesianismo larvado (tal es el caso de la “apuesta”), se halla por encima de ambas posiciones.

Por la misma razón y con el mismo criterio debiera enjuiciarse el delicado problema de la relación histórica entre Pascal y el Jansenismo. No hay duda ninguna de las relaciones íntimas de Pascal con Port-Royal; y tampoco debe olvidarse que, en última instancia, Pascal no ha sido un teólogo tan profesional como quisiera siempre suponerse. Por este motivo sus informaciones teológicas adolecen muchas veces de una ambigüedad e imprecisión que hubiera sido deseable evitar. Cuando Pascal habla insistentemente de la corrupción en que ha quedado la propia naturaleza humana después del pecado original, no puede menos de pensarse en el Jansenismo. Pero en ninguna parte dice Pascal que la corrupción y la naturaleza de que nos habla sea precisamente la Natura de que hablan los teólogos que, con perfecta razón, contribuyeron a la condenación del Jansenismo. Tal vez lo que Pascal llama naturaleza humana se aproxime más a lo que él mismo llama, a veces, la “segunda naturaleza”, producto, no tan sólo de los hábitos individuales, sino, sobre todo, del sedimento entero de la sociedad y de la historia. En [139] este caso, todo lo discutible que se quiera—esta sería otra cuestión—Pascal no tendría nada que ver con el Jansenismo. Evidentemente, el presunto Jansenismo de Pascal resulta, pues, por lo menos, archiproblemático.

Finalmente, Pascal habla extensamente del fundamento histórico de la Iglesia Católica. Y no puede negarse que, al interpretar el sentido del Antiguo Testamento, Pascal recibe de su época no solamente los conceptos, sino, a veces, la idea misma de la historia del pueblo escogido. Por razones que no le son personalmente imputables, sino que han perdurado tenazmente durante centurias, se ha producido, en muchos casos, aun entre escritores católicos, una ambigüedad lamentable, fruto de la cual ha sido el uso efectivo de los conceptos de inspiración y revelación, como si fueran sinónimos. Pudiera pensarse que, siendo Dios el autor de la Sagrada Escritura, el hagiógrafo no hace sino transmitir lo que Dios le comunica. Haría falta interpretar entonces la Biblia y al propio hagiógrafo, “solamente” desde el punto de vista de Dios. El hagiógrafo no haría sino redactar una especie de “dictado” de Dios. La inspiración sería entonces prácticamente una revelación. Sin embargo, no es éste el punto de vista “formal” de la Iglesia Católica, en punto a sus exigencias para con la inspiración. La inspiración no es, “de suyo”, una revelación, aunque a veces pueda serlo por añadidura, sino una acción particular de Dios sobre la voluntad del hagiógrafo para hacerle escribir y para garantizar a su inteligencia la comprensión verdadera, y a su pluma la expresión exacta de lo que el hagiógrafo ha querido pensar y decir bajo la moción divina. La verdadera doctrina enunciada por el Concilio Vaticano enseña, ante todo, que la Biblia es un libro inspirado, y que, “por consiguiente”, tiene a Dios por autor. El Concilio no funda la inspiración sobre el hecho de que Dios sea autor del libro, sino que, por el contrario, partiendo de que el libro está inspirado, “concluye” a la autoridad de Dios. En estas condiciones, el hagiógrafo puede llegar al conocimiento de lo que quiere expresar, mediante todos los recursos puramente humanos y circunstanciales, tales como el uso de tradiciones orales o documentos escritos, etc. Si se quiere ver el problema desde [140] Dios, habrá que decir que el hagiógrafo no es un secretario de la divinidad, sino autor estricto del libro, y que, por

consiguiente, la noción de autor, aplicada a Dios, ha de entenderse, al igual que las demás nociones teológicas, en un sentido puramente analógico.

De ahí que, aun dentro de la Iglesia, haya un amplio margen para una investigación histórica de la vocación, de la vida, de la religión y del destino de Israel. Precisamente la falta de sentido histórico que caracteriza al racionalismo ha llevado, por paradójico que esto pueda parecer, a esa ingenua concepción de la historia bíblica que aparece en muchos pasajes de Pascal y que adquiere su expresión espléndida en Bossuet, según la cual, por ejemplo, Dios reveló a Adán, de Adán lo oyeron los Patriarcas, de éstos Moisés, etc., salvo lo que Dios hubiera revelado directamente a cada uno de los miembros de esta cadena continua. Esta concepción no es forzosamente identificable con el pensamiento que la Iglesia exige.

La consecuencia de esta interpretación pascaliana del Antiguo Testamento no es solamente un literalismo de la exégesis bíblica, sino algo más: un modo especial de literalismo, que pudiéramos llamar verbalismo. Entendida la inspiración en el sentido que hemos expuesto, se extiende a todo, hasta a las palabras. Pero, por lo mismo, no puede olvidarse lo que el propio Santo Tomás recuerda, a saber: que pueden existir muchos sentidos literales.¹⁶ El no haber reconocido más que uno, el que llamamos verbalista, ha llevado inexorablemente a una interpretación alegórica de casi todos los pasajes importantes del Antiguo Testamento, ya desde los tiempos de Alejandría. Pero una cosa es alegoría y otra sentido espiritual. Solamente una noción rigurosa de la inspiración puede evitar un alegorismo forzado y colocar en su verdadero lugar, a un tiempo, a la autoridad divina y al sentido hondamente histórico y verdadero del Antiguo Testamento.

En cambio, ha sido Pascal uno de los raros hombres que han [141] tenido una visión certera y precisa de la esencia del profetismo mesiánico, como han reconocido exegetas tan excepcionalmente autorizados como el Padre Lagrange. Pese a vaguedades e imprecisiones de detalle, hay en Pascal un hondo sentido de lo que es y debe ser el argumento profético.¹⁷

Del prólogo a *Pascal*. Pensamientos. Colección Austral. Madrid, 1940.

[142]

¹⁶ Me interesa dejar consignado que dejo intacto este delicado *problema*.

¹⁷ Con censura eclesiástica, 28 abril 1940.

HEGEL

Hegel publica la *Fenomenología del espíritu* en 1807. La aparición del libro significa una profunda crisis para la persona de Hegel y para su época.

Desde sus años mozos, una amistad íntima une a Hegel con Schelling y con Hölderling en el Seminario de Teología. Hegel fue siempre el discípulo de Schelling: esto significa que, lo mismo como profesor particular de Filosofía en Frankfurt que como docente oficial, Hegel enseñaba la filosofía de la identidad, una apelación irracional a lo Absoluto, donde toda diferencia se desvanece. No era probable, sin embargo, que una mente impregnada de conceptos teológicos pudiese perdurar definitivamente en ese modo de pensar. Una honda crisis se produce en su inteligencia. Honda, pero callada, lo mismo para los demás que para él, que, de súbito, se encuentra en su conciencia, no ya con unas cuantas observaciones críticas en torno a la filosofía de la identidad, sino con una filosofía personal madura. La confesión intelectual de este “cambio” de postura filosófica fue la *Fenomenología del espíritu*. Por esto, a lo largo de sus páginas, palpita una emoción intelectual y una vehemencia que ya no volverán a encontrarse en ningún otro escrito de Hegel. Bajo su ropaje abstracto y abstruso, la *Fenomenología del espíritu* es, en realidad, la confesión intelectual de la crisis de su inteligencia. Experiencia la llama Hegel, y experiencia de la conciencia. Hegel tiene, en efecto, la impresión de que no se trata simplemente de un azar personal, sino de la transformación radical que padece “el” espíritu al conquistar un nuevo y decisivo estadio de su desenvolvimiento consciente. En Hegel hace crisis una época. Por esto, la grandiosidad—inclusive de estilo—procede de que vemos asomar en él las vicisitudes que el “espíritu absoluto” [144] decanta en la existencia particular de Hegel. Al decir, pues, que la *Fenomenología* constituye una confesión de la vida intelectual de Hegel, debe huir el lector de pensar en nada parecido a una autobiografía al modo de las confesiones de Rousseau. Habría que pensar más bien en lo que fue la *Confessio* para San Agustín, no una búsqueda introspectiva en los fondos de su alma, sino de un “*a Te audire de seipso*”. Cuando Dios se vierte en el alma de San Agustín, la con-vierte para que re-vierta hacia Él. En Hegel, esta reversión tiene estructura dialéctica. Pero, pese a estas y a otras más radicales y extremas divergencias, coinciden ambos genios en no entenderse a sí mismos sino en y desde Dios, y, por tanto, en entender su existencia particular como la historia de lo que Dios hace en ella y con ella, más bien que la historia de lo que ella hace con Dios. Por esto, esta crisis de Hegel tuvo que ser para él una cuestión personal, porque le iba en ello nada menos que el sentido mismo de su persona. Hölderlin sintió sublimada su amistad con Hegel. Schelling la abandonó defraudado y dolido. No hay cuestiones más personales que estas en que cuestiona el absoluto de la existencia convirtiéndonos en cuestión.

Esta crisis, decía, fue la crisis de una época. De una época que estuvo a punto de no amalgamar a los individuos más que dejándolos incomunicados: tal fue la obra del “sentimiento”; de una época, además, que confió casi exclusivamente en la genial inspiración personal; de una época, finalmente, que vivió la Revolución francesa y asistió al nacimiento del espíritu histórico. Hegel no dudó en calificar aquel sentimentalismo de “animal”, como tampoco duda en mantener a la personal individualidad como simple

recuerdo de algo preterido. La historia no es, para Hegel, inspiración, sino forzosidad supraindividual. Y la comunidad de los espíritus arranca de aquello en que está arraigado el espíritu como tal, a saber: el concepto. Para Hegel, la esencia del espíritu está en concebir. Y en la clara intelección de lo concebido somos todos unos. Al ponerse en marcha el espíritu concipiente, para Hegel ya no hay nada que esperar de los individuos: sólo lo general conduce la historia.

La guerra napoleónica despobló las aulas de la Universidad de Jena. Como otros muchos docentes, Hegel se ve obligado a [145] abandonar su cátedra para subvenir a sus más elementales necesidades. Pasa de allí a profesor de segunda enseñanza en el Gimnasio de Núremberg, y mas tarde a las Universidades de Heidelberg y Berlín. Hegel no es ajeno a estas vicisitudes de su existencia particular. Pero se tiene la impresión de que, mientras no llega a absorberlas en su filosofía, pasa por todas ellas como sobre peripecias que acaecieran a otro. “Él” era lo que era su filosofía. Y su vida fue la historia de su filosofía. Lo demás, su contravida. Nada tuvo sentido personal, para él, que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La *Fenomenología* fue y es el despertar a la filosofía. La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. Lo humano de Hegel, tan callado y ajeno al filosofar, por una parte, adquiere, por otra, rango filosófico al elevarse a la suprema publicidad de lo concebido. Y, recíprocamente, el pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por esto es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa.

Sea cualquiera nuestra posición última frente a él, toda iniciación actual a la filosofía ha de consistir, en buena parte, en una “experiencia”, en una inquisición, de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados.

Del prólogo a *Hegel*, *Fenomenología del espíritu*. *Revista de Occidente*. Madrid, 1935.

[146]

FRANCISCO BRENTANO

...La ruda oposición contra toda forma de idealismo trascendental y la restauración del espíritu de Descartes y Bacon le condujeron, según es sabido, a una reforma del filosofar. De ella ha nacido gran parte del pensamiento filosófico actual. Brentano se halla firmemente persuadido de que “el verdadero método de la filosofía no es otro que el de la ciencia natural”. Un contemporáneo suyo, Dilthey (nacieron tan sólo a tres años de distancia), centró la filosofía en las ciencias del espíritu. Brentano y Dilthey son los dos pensadores de mayor influencia sobre el pensamiento de nuestros días. Detrás de Dilthey se alza la teología pietista de Schleiermacher. Detrás de Brentano está la teología intelectualista de Santo Tomás, impregnada del racionalismo de Leibniz. Pero si se repara en lo que Brentano entiende por “*saber*”, en el sentido de ciencia natural, y lo que Dilthey pretende con su “*entender*” la historia y la vida humanas, tal vez esta aparente antinomia haga surgir la unidad fundamental del *problema* de la filosofía primera. La meditación de los escritos de Brentano es uno de nuestros grandes deberes intelectuales.

Del prólogo a la traducción española de varios trabajos de Brentano, agrupados bajo el título de *El porvenir de la filosofía*. *Revista de Occidente*. Madrid, 1938.

[149]

SOCRATES Y LA SABIDURIA GRIEGA

[150]

- I. LOS SUPUESTOS DE UNA FILOSOFIA.
- II. EL HORIZONTE DE LA FILOSOFIA GRIEGA.
- III. LAS SITUACIONES DE LA INTELIGENCIA: LOS MODOS DE LA SABIDURIA GRIEGA.
- IV. SOCRATES: EL TESTIMONIO DE JENOFONTE Y DE ARISTOTELES.
- V. SOCRATES: SU ACTITUD ANTE LA SABIDURIA DE SU TIEMPO.
- VI. SOCRATES: LA SABIDURIA COMO ETICA.
- VII. CONCLUSION: PLATON Y ARISTOTELES, DISCIPULOS DE SOCRATES

[Bibliografía oficial #43, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 149-222 (paginación de la 5a edición);

Bibliografía oficial #35, «Sócrates y la sabiduría griega»: *Escorial* 2 (1940) 187-226; 3 (1941) 51-78]

[151]

En medio de la cruel falta de datos históricos fehacientes de que se dispone para el estudio de los orígenes de la filosofía de Platón y Aristóteles, hay, sin embargo, un hecho inconcuso, a saber: que dicha filosofía está vinculada, en sus orígenes, a la obra de Sócrates, y que esta obra representa, a su vez, un decisivo punto de inflexión en la trayectoria intelectual del mundo griego y de todo el pensamiento europeo. Pero la obra de Sócrates se halla, a su vez, envuelta, más que en la oscuridad, casi en el anonimato de sus discípulos inmediatos. Sólo poseemos el testimonio directo de Platón, Aristóteles y Jenofonte, los tres en función más bien de su peculiar objetivo. Como ocurre con la obra de los pre-socráticos, de la de Sócrates sólo conocemos su reflejo en Platón y Aristóteles. Por lo cual, todo intento de representar positivamente y de un modo directo el cuadro completo de su modo de pensar tiene que reemplazarse por la tarea, más modesta, pero única asequible, de tratar de averiguar cuáles pudieron ser algunas de las dimensiones de su obra que hayan podido dar lugar a la reflexión de Platón y Aristóteles. La interpretación de Sócrates pende, en última instancia, de una interpretación del origen de la filosofía de la Academia y del Liceo. Ambas cuestiones son casi sustancialmente idénticas. Lo propio debe decirse de casi toda la filosofía pre-socrática.

Los testimonios más antiguos convienen todos en que Sócrates no se ocupó sino de ética, y que introdujo el diálogo como método para llegar a averiguar algo universal acerca de las cosas. Se han dado mil interpretaciones de estos testimonios. Para los unos, Sócrates fue un intelectual ateniense, mártir de la ciencia; para los otros, se consagró sólo a problemas éticos. Pero mientras en ambas concepciones Sócrates aparece como un filósofo, en otras se presenta tan sólo como un hombre [152] animado de un deseo de perfección personal, sin el menor ribete de filosofía.

En cambio, es evidente que Platón, en cualquiera de esas tres dimensiones hipotéticas, continúa a Sócrates, y Aristóteles a Platón. La filología moderna se ha visto precisada, es verdad, a introducir importantes retoques en este cuadro, cuando se quiere descender a los detalles. Sin embargo, el hecho permanece.

Pero esto no significa forzosamente que haya de concebirse la línea “Sócrates-Platón-Aristóteles” como un trazo continuo.

Cabría modificar levemente la imagen geométrica de una trayectoria sustituyéndola por la de un haz cuyo centro se encontrara en Sócrates mismo. Aristóteles, más que continuación de Platón, es un replanteo de los problemas filosóficos desde la raíz misma de donde Platón los tomaras. Si se quiere hablar de continuación, es, más que nada, la continuación de una actitud y de una preocupación antes que de la de un sistema de problemas y conceptos. Claro está que la continuidad de la actitud implica también la comunidad parcial de sus problemas y la consiguiente discusión de puntos de vista. Pero lo primario es, en Aristóteles, este esfuerzo con que repite *a limine* el esfuerzo intelectual de Platón. Y, a su vez, Platón repite el esfuerzo intelectual que ha aprendido de su maestro Sócrates, partiendo de la raíz misma de que partió la reflexión socrática. Sócrates, Platón y Aristóteles son más bien, como decía, los tres rayos de un haz que emergen de un punto finito de la historia. Lo interesante es precisar la posición de dicho punto. Lo que Sócrates introduce en Grecia es un nuevo modo de Sabiduría. Esto necesitaría larga explicación. La índole de este artículo me autoriza a aportar solamente alguna idea general. Para ello es menester fijar de una manera precisa qué es eso que se

ha llamado filosofía pre-socrática. Lo cual exige, a su vez, algunas ideas previas acerca de la interpretación histórica de una filosofía.

LOS SUPUESTOS DE UNA FILOSOFIA

Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*. Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Y ello, en varios sentidos: primeramente, porque sí así fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiera existido plena y formal en todos los ángulos del planeta, desde que la humanidad existe; en segundo lugar, porque la filosofía muestra un elenco variable de problemas y de conceptos; finalmente, y, sobre todo, porque la posición misma de la filosofía dentro del espíritu humano ha sufrido sensibles oscilaciones. Tendremos ocasión, en este mismo estudio, de apuntar cómo, en efecto, la filosofía, que en sus comienzos pudo designar algo muy próximo a la sabiduría religiosa, por ocuparse de las ultimidades hondas y permanentes del mundo y de la vida, se convirtió en una forma de saber del universo, llamada teoría, para abocar más tarde a una investigación acerca de las cosas en cuanto son; la serie podría aún prolongarse.

Pero el que toda la filosofía parta de una experiencia no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia. No toda experiencia es lo suficientemente rica para que la filosofía se limite a ser su vaciado conceptual, ni toda filosofía es lo suficientemente original para que implique una experiencia irreductible a otras. Además, en manera alguna quiere decirse que la filosofía tenga que ser, ni tan siquiera parcial y remotamente, una prolongación conceptual de la experiencia básica. La filosofía puede contradecir y anular la experiencia que le sirve de base, inclusive desentenderse de ella y hasta anticipar formas nuevas de experiencia. Pero ninguno [154] de estos actos sería posible sino poniendo el pie en una experiencia básica que permitiera el brinco intelectual de la filosofía. Esto quiere decir que una filosofía sólo adquiere fisonomía exacta referida a su experiencia básica.

Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. La experiencia es, en este sentido, el lugar natural de la realidad. Por tanto, cualquier otra realidad necesitará estar implicada y exigida por la experiencia, sí ha de ser racionalmente ineludible. No prejuzgamos aquí la índole de esta experiencia: en especial, urge eliminar de raíz el concepto de experiencia entendida como conjunto de unos presuntos datos de conciencia. Probablemente, los datos de conciencia, en cuanto tales, no pertenecen a esa experiencia radical. Se trata más bien, según decía, de la experiencia que el hombre adquiere en el comercio efectivo con cosas reales y efectivas.

Sería un grave error identificar esta experiencia con la *experiencia personal*. Son escasísimos, quizá, los hombres que poseen una experiencia personal, en el pleno sentido del vocablo. Pero, aun admitiendo que todos posean alguna, esta experiencia personal, aun en el caso más rico y favorable, constituye un núcleo minúsculo e íntimo dentro de un área mucho más vasta de experiencia no-personal. Esta experiencia no personal se halla integrada, ante todo, por una capa enorme de experiencia que le llega al hombre por su convivencia con los demás, sea bajo la forma precisa de experiencia de otros, sea bajo la forma del precipitado gris de experiencia impersonal, integrada por los usos, etc., de

los hombres de su entorno. En una zona más periférica, pero enormemente más amplia aún, se extiende esa forma de experiencia que constituye el mundo, la época y el tiempo en que se vive.

Y de esta experiencia forma parte no sólo el trato con los objetos, sino también la conciencia que de sí mismo tiene el hombre, en un triple sentido: primero, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, sus opiniones e ideas sobre ellas; en segundo lugar, la manera peculiar como [155] cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica; finalmente, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocantes al origen, al sentido y al destino de su persona y de la de los demás.

Interesa enormemente subrayar la peculiar relación en que se hallan estos diversos estratos de experiencia. No es posible tratar de hacerlo en este lugar. Pero sí es imprescindible dejar consignado que cada una de estas zonas, dentro de su solidaridad con las demás, como momentos de una experiencia única, posee una estructura propia y, hasta cierto punto, independiente. Así, la experiencia, en el sentido de estructura del mundo en una época, puede, a veces, hallarse incluso en oposición con el contenido de las demás zonas de experiencia. El judío y el hereje vivieron durante la Edad Media en un mundo cristiano, dentro del cual eran, por eso, justamente heterodoxos. Hoy estamos a punto de que los católicos sean los verdaderos heterodoxos, relativamente a nuestro mundo descristianizado. En la Edad Media había mentes heréticas: la mentalidad era, sin embargo, cristiana. Para los efectos de este trabajo, lo que aquí nos importa es apuntar a la experiencia básica de una filosofía, en el sentido modesto de dar con la mentalidad de que parte.

El análisis de esta experiencia básica descubre, en primer lugar, lo que más salta a la vista: su peculiar *contenido*. En realidad, es lo que en ciertos momentos se ha entendido formalmente por historia: la colección de los llamados hechos históricos. Pero sí la historia pretende ser algo más que un fichero documental, ha de tratar de hacer inteligible el contenido de un mundo y de una época.

Y, por lo pronto, toda experiencia surge solamente gracias a una *situación*. La experiencia del hombre, como decía, es el lugar natural de la realidad, gracias, precisamente, a su interna limitación, que le permite aprehender unas cosas y unos aspectos de ellas, con exclusión de otros. Toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar. Y este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según esté él situado, así se sitúan las cosas en su experiencia. La historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los [156] hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados “desde dentro”. Naturalmente, esto exige un penoso esfuerzo, difícil y prolongado. La disciplina intelectual que nos lleva a realizarlo se llama filología.

Más aún: la experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo; lo cual supone que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas. La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La experiencia supone, pues, algo previo. Algo así como la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas. La comparación indica ya que esa existencia del hombre dentro de las cosas y entre ellas no es comparable a la de un punto perdido en la infinidad del vacío. Aun en

esta dimensión, aparentemente tan vaga y primaria del hombre, su existencia es limitada, como lo es el campo visual para los ojos. Esta limitación llámase, por ello, *horizonte*. El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un “mas allá” que no vemos lo que es y se extiende sin límites, punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre. Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo, acercándose desde el horizonte, o se desvanecen, perdiéndose tras él. En todo caso, las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre.

Y, como limitante que es, el horizonte tiene que constituirse por algo de donde surge. Sin ojos, no habría horizonte. Todo horizonte implica un principio constituyente, un *fundamento* que le es propio.

Estos tres factores de la experiencia de una época: su contenido, la situación y el horizonte (a una con su fundamento), son tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad. [157] La máxima labilidad compete al contenido mismo de la experiencia: mucho más lento, pero, en definitiva, muy variable, es el movimiento de la situación; el horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente, que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta casi de su existencia. Algo semejante a lo que ocurre al viajero de un avión, cuyo panorama varía tan insensiblemente como el movimiento de las agujas de un reloj.¹⁸

Este cambio no puede asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo hacer suponer durante muchos años, a una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía. Esta idea que Spengler asienta como la base de su libro, es tal vez lo más insostenible de él. La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es mas que eso: su *lugar* natural. Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real. A su vez, la “realidad del mundo” no es la realidad de la vida: aquélla se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto infinito de *posibilidades* de existencia. Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida. Con ello, el hombre está sometido a constante cambio porque esa nueva dimensión real que añade a su vida modifica el cuadro de su experiencia y, por tanto, el conjunto de posibilidades que le brinda el instante siguiente. Con su decisión, el hombre emprende una trayectoria determinada, a causa de la cual nunca está seguro de no haber malogrado definitivamente en un momento tal vez las mejores posibilidades de su existencia. El momento siguiente presenta un cuadro [158] completamente distinto: obturadas unas, disminuidas otras, agigantadas tal vez algunas más, pocas nuevas y originales. Y como la actualidad de lo posible, en tanto que posible, según nos decía ya Aristóteles, es el

¹⁸ Las variaciones del horizonte no son siempre cambios de zona: pueden ser ampliaciones o retracciones del mismo campo. Quede esto consignado para cuando se trate del problema de la verdad de la historia de la filosofía.

movimiento, así también el ente cuya realidad emerge de sus posibilidades, es, por esto, un ente móvil. Por serlo, cambia en el tiempo, no reposa en ningún estado. Las cosas no están en movimiento porque cambien, sino que cambian porque están en movimiento. Cuando la actualización de las posibilidades es fruto de una decisión propia, entonces no solamente hay *estados* de movimiento, sino *acontecimientos*. El hombre es un ente que acontece, y a este acontecer se llama historia.

De tiempo atrás se define precisamente al ser libre el ente que es causa de sí mismo (Santo Tomás). Por esto resulta que, en el hombre, la raíz de la historia es la *libertad*. Lo que no es eso es *naturaleza*. El error del idealismo ha estribado en confundir la libertad con la omnimoda indeterminación. La libertad del hombre es una libertad que, al igual que la de Dios, sólo existe formalmente en la manera de estar determinado. Pero, a diferencia de la libertad divina, creadora de las cosas, la libertad humana sólo se determina eligiendo entre diversas posibilidades. Como estas posibilidades le están “ofrecidas”, y como este ofrecimiento depende parcialmente, a su vez, de las propias decisiones humanas, la libertad del hombre adopta la forma de un acontecer histórico.

Del complejo enorme de cuanto habría que decir para estudiar los orígenes de la filosofía ática no me interesa referirme, de momento, más que a la mentalidad dentro de la cual nace, y aun eso en su aspecto puramente intelectual. Aplicando a la vida intelectual las últimas consideraciones que acabamos de apuntar, nos encontramos, por ejemplo, con que el pensamiento de toda época, además de contener lo que propiamente afirma o niega, apunta a otros pensamientos distintos y hasta opuestos entre sí. Toda afirmación o negación, en efecto, por rotunda que sea, es incompleta o, por lo menos, postula otras afirmaciones o negaciones, sólo unida a las cuales posee plenamente verdad. Por esto decía Hegel que la verdad es siempre el todo y el sistema. Lo cual no obsta, sin embargo—antes bien, implica—, [159] que, dentro de sus límites, una afirmación sea verdadera o falsa. Frente a ella se ciernen entonces las direcciones diversas en que puede ser desarrollada. De ellas, unas serán verdaderas; otras, falsas. Mientras la primitiva afirmación no se vincule disyuntivamente ni a unas ni a otras, todavía es verdadera. El pensar humano, que, tomado estáticamente en un momento del tiempo, es lo que es, por tanto, verdadero o falso, es, tomándolo dinámicamente en su proyección futura, verdadero y falso, según la ruta que emprendas. La cristología de San Ireneo, por ejemplo, es, naturalmente, verdadera. Pero algunas de sus afirmaciones o, por lo menos, de sus expresiones, son tales, que, según se incline el pensamiento un poco más a la derecha o un poco más a la izquierda, caerá del lado de Arrio o de San Atanasio. Antes de esa decisión todavía son verdad. Después de ella, lo serán, tomadas en un sentido, y no lo serán, tomadas en otro. Junto a los pensamientos plenamente pensados, la historia está llena de esta suerte de pensamientos que podríamos llamar incoados. O, si se quiere, el pensamiento, además de su dimensión declarativa, tiene una dimensión incoativa: todo pensamiento piensa algo con plenitud y comienza a pensar algo germinalmente. Y no se trata del hecho de que de unos pensamientos puedan deducirse otros por vía de razonamiento, sino de algo más previo y radical, que afecta no tanto al conocimiento que el pensar suministra como a la estructura misma del pensar en cuanto tal. Gracias a ello, el hombre posee una historia intelectual. Veremos inmediatamente algún caso ejemplar de funcionamiento de esta forma de pensar incoativa: unos pensamientos que ofrecen dos posibilidades levemente distintas, de las cuales una ha conducido a la espléndida floración del intelectualismo europeo, y otra ha llevado a la mente por las vías muertas de

la especulación asiática. Porque no se trata tan sólo de que esas posibilidades que al pensamiento se ofrecen sean verdaderas o falsas, sino de que las rutas sean o no vías muertas. En cada instante de su vida intelectual, cada individuo y cada época se hallan montados sobre el constitutivo riesgo de avanzar por una vía muerta.

Probablemente, la acción de Sócrates ha consistido en habernos echado a andar no por una vía muerta, sino por la que [160] lleva a lo que será el intelecto europeo entero. La “obra” de Sócrates se inscribe en el horizonte mental del pensamiento griego. Se sitúa dentro de él de un modo peculiar, determinado por la dialéctica de las situaciones anteriores por que han atravesado “los grandes pensadores”. Ello le permite una experiencia especial del hombre y de las cosas, de la que saldrá en su hora la filosofía de Platón y de Aristóteles.

[161]

II

EL HORIZONTE DE LA FILOSOFIA GRIEGA

El *horizonte* mental del hombre antiguo está constituido por el movimiento, en el sentido más amplio del vocablo. Además de los movimientos o de las alteraciones externas que las cosas padecen, las cosas mismas se hallan sometidas a una inexorable caducidad. Nacen algún día, para morir alguna vez. Dentro de este cambio universal va envuelto también el hombre, no sólo individual, sino socialmente considerado: las familias, las ciudades, los pueblos, se hallan sometidos a un incesante cambio regulado por un destino inflexible, que determina el bien de cada cual. En esta universal mutación adquiere valor ejemplar la generación de los seres vivientes. Puede incluso afirmarse, según veremos más tarde, que la forma radical como el griego ha concebido el movimiento cósmico se halla, en definitiva, orientada hacia la generación, hasta el punto de que un mismo verbo, *gígnomai*, expresa las dos ideas de generación y de acontecimiento.

Precisamente esta idea del movimiento como generación constituye la línea divisoria del esquema fundamental del universo para el hombre antiguo. Aquí abajo, la tierra, *ge*, el ámbito de lo perecedero y caduco, de las cosas sometidas a generación y corrupción. Arriba, el cielo *ouranós*, integrado por cosas ingenerables e incorruptibles, por lo menos en el sentido terrestre del vocablo, sometidas tan sólo a un movimiento local del carácter cíclico. Y en el *ouranós*, los *theoi*, los dioses inmortales.

Recuérdese cuán diferente es el horizonte en que el hombre de nuestra era descubre el universo: no la *caducidad*, sino la *nihilidad*. De ahí que su esquema del universo no se parezca en [162] nada al del griego. De un lado, las cosas; de otro lado, el hombre. El hombre que existe entre ellas para hacer con ellas su vida, consistente en la determinación de un destino trascendente y eterno. Para el griego existen el cielo y la tierra; para el cristiano, el cielo y la tierra son el mundo, sede de esta vida: frente a ella, la otra vida. Por esto, el esquema cristiano del universo no es el dualismo “cielo-tierra” sino “mundo-alma”.

¿Cuál es el *fundamento* que hace posible el que esta movilidad constituya el horizonte del campo visual del hombre antiguo?

El hombre es un ser natural. Y, dentro de la naturaleza, pertenece a la región menos consistente de ella, a la tierra. El hombre es un ser dotado de vida, un ser animado, un *zôion*, que, análogamente a los demás seres vivos, nace y muere después de una vida, en definitiva, efímera. Pero este ser viviente lleva dentro de sí, a diferencia de los demás, una extraña propiedad.

Los demás vivientes, por el hecho de *tener* vida, no hacen más que *estar* viviendo. Lo mismo tratándose del árbol que del animal, vivir es simplemente estar viviendo, es decir, ejecutando aquellos actos que brotan del viviente mismo y van orientados a su perfección interna. En la planta, estos movimientos están tan sólo orientados, en el sentido del crecimiento, hacia la atmósfera o hacia la tierra. En el animal, los

movimientos están orientados por una “tendencia” y una “noticia”, gracias a la cual “discierne” y “marcha” a la captura de las cosas o huye de ellas.

Pero en el hombre hay algo completamente distinto. El hombre no se limita a estar viviendo, a ejercitar sus funciones vitales. Su *érgon* forma parte de un plan de conjunto, de un *bios*, que es, en amplia medida, indeterminado, y que el hombre mismo es, en cierto modo, quien tiene que determinar por decisión y deliberación. No sólo está viviendo, sino que parcialmente *está haciendo* su vida. Por eso su naturaleza tiene el extraño poder de entender y manifestar lo que hace, en todas sus dimensiones, al hombre que hace y a las cosas con que hace, *tà prágmata*. A este poder el griego llamó *lógos*, que los latinos vertieron, con bastante poca fortuna, por *ratio*, razón. El hombre es un ser viviente dotado de logos. El logos nos da a entender lo que las [163] cosas son. Y, al expresarlo, las da a entender a los demás, con quienes entonces discute y delibera esas *prágmata*, que en este sentido llamaríamos “asuntos”. De esta suerte, el logos, además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia. Convivir es tener asuntos comunes. Por esto, la plenitud de convivencia es la *pólis*, la ciudad. El griego ha interpretado indiferentemente al hombre como animal dotado de logos o como animal político. Si el *contenido* concreto de la *pólis* es obra de un *nómos*, de un estatuto, y tiende a la *eunomía*, al buen gobierno, su *existencia* es, para un griego, un hecho “natural” La *pólis* existe, como existen las piedras o los astros.

Por medio del logos el hombre regula, pues, sus acciones cotidianas, con la intención de “hacerlas bien”. El griego ha adscrito esta función del logos a aquella parte del principio vital humano que no se halla “mezclada” con el cuerpo, que no sirve para *animarlo*, sino, al revés, para *dirigir* su vida, llevándole, por encima de las impresiones de su vitalidad, al reino de lo que las cosas son de veras. Esta parte recibe el nombre de *noûs*, *mens*.¹⁹ En realidad, el logos no hace sino expresar lo que la *mens* piensa y descubre. Es el principio de lo más noble y superior en el hombre.

La mente tiene, para un griego, dos dimensiones. Por un lado, consiste en ese maravilloso poder de concentración que el hombre posee: una actividad que le hace patente su objeto en lo que tiene de más íntimo y propio. Por esto, Aristóteles lo comparaba con la luz. Llamémosle reflexión o pensamiento. Pero no es una mera facultad de pensar que, como tal, puede acertar o errar, sino un pensamiento que, por su propia índole, va certera e infaliblemente dirigido al corazón de su objeto; algo, por tanto, que, cuando actúa plenamente por sí mismo, coloca a todas las cosas, aun las más remotas, cara a cara ante el hombre, denunciando su verdadera fisonomía y consistencia por encima de las impresiones fugaces de la vida. El ámbito de la mente, dirían los griegos, es el “siempre”. (Platón: *Rep.* 484, b4). [164]

Pero, por otro lado, el griego jamás concibió a la mente como una especie de foco inalterable en el fondo del hombre. Es un pensar certero e infalible; pero en este respecto es una especie de “sentido de la realidad”, que, como un fino palpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas. Aristóteles lo comparaba, por esto, a una mano. La mano es el instrumento de los instrumentos, puesto que todo instrumento lo es por ser “manejable”. Análogamente, la mente es el lugar natura de la realidad para el hombre. Por esto tiene, para un griego, un sentido mucho más hondo que el de la pura intelección.

¹⁹ Para no molestar al lector con excesivo vocabulario griego, traduciré casi siempre *noûs* por *mens*, a pesar de la inexactitud del vocablo.

Se extiende a todas las dimensiones de la vida, a todo cuanto hay de real en ella. Este sentido es, por esto, susceptible de adiestramiento o embotamiento. Nadie carece por completo de él. Puede hallarse, a veces, paralizado (el demente); pero normalmente funciona invariablemente, según el estado del hombre, su temperamento, su edad, etc. Es algo que, por afinarse en el uso que en la vida hacemos de ello, sólo se posee, con la plenitud posible para cada cual, en la ancianidad. Sólo el anciano posee plenamente ese sentido, ese saber de la realidad, adquirido en la “experiencia de la vida”, en el comercio y contacto real con las cosas.

En todo caso, obrar conforme al *noûs*, a la mente, es obrar asentando sus juicios sobre lo incommovible del universo y de la vida. Este saber de lo incommutable, de lo que es siempre, allá en las ultimidades del mundo, es a lo que el griego, al igual que todos los pueblos que han sabido expresarse, llamó *sophía*, sabiduría. La vida participa desigualmente de ella: desde el insensato hasta el sabio por antonomasia, pasando por el mero “prudente”. Esta sofía, como experiencia de la vida, se torna a veces en una Sofía, en un saber excepcional y sobrehumano de las ultimidades de la realidad. La Sofía, así entendida, tiene para un griego una existencia estrictamente supratemporal. Es un don de los dioses. Por eso tiene primariamente carácter religioso. Los hombres son capaces de poseerla, porque tienen una propiedad, el *noûs*, que les es común con los dioses. Por esto Aristóteles dice todavía de la mente que es lo más divino de cuanto tenemos (*Met.*, 1074, b16). El primitivo griego la ha concebido como un poder divino que lo llena todo y que se [165] comunica exclusivamente al hombre entre todos los vivientes, confiriéndole su rango peculiar. Aquellos a quienes les fue concedida en forma excepcional y casi sobrehumana (982, b 28), como nuncios de la verdad, son los sabios, y su doctrina es Sofía, Sabiduría.

En realidad, he anticipado algunas ideas que lógicamente debieran venir después. Pero me pareció preferible apuntar derechamente al objetivo, aun a trueque de tener que dar inmediatamente algunos pasos hacia atrás.

En resumen: para un griego, el hombre, como ser viviente, sólo existe en el universo apoyándose en este presunto aspecto de la permanencia que su mente le ofrece. Entonces es cuando la mutabilidad de todo lo real se convierte en horizonte de visión del universo y de la propia vida humana. Y entonces también nace la sabiduría. Naturalmente, no es que los griegos hayan tenido explícita conciencia de ello. Incluso tal vez les haya sido imposible tenerla, porque lo propio del horizonte es no dejarse ver como tal para una mirada directa, a fuerza, precisamente, de hacemos ver las cosas. Pero nosotros, colocados en un horizonte más amplio, podemos darnos clara cuenta de ello.

[166]

III

LAS SITUACIONES DE LA INTELIGENCIA: LOS MODOS DE LA SABIDURIA GRIEGA

Dentro de este horizonte, la sabiduría griega se ha visto envuelta en una cadena de *situaciones* que conviene recordar.

1. *La sabiduría como posesión de la verdad sobre la Naturaleza.*—En las costas del Asia Menor surge por vez primera, con Anaximandro, el tipo del gran pensador que se enfrenta con la totalidad del universo. Para referirnos, no solamente su nacimiento por la acción de los dioses o de agentes extramundanos, como aconteció en las sabidurías orientales, sino su realidad propia, la cual, sin excluir lo más mínimo dichas acciones (conviene subrayarlo taxativamente), posee, sin embargo, en sí misma una estructura unitaria y radical por el hecho de que del universo mismo, y no simplemente de los dioses, nacen, viven y a él revierten, cuando mueren, todas las cosas que existen en el cielo y en la tierra. Este fondo universal, de donde nace todo cuanto hay, es la Naturaleza, la *physis*. Este nacimiento se concibe por estos pensadores, con Anaximandro a la cabeza, como un magno acto vital. Y ello en dos esenciales dimensiones. Por un lado, las cosas nacen de la Naturaleza, como algo que ésta produce “de suyo” (*arkhé*).²⁰ Por aquí la Naturaleza parece dotada de una estructura propia, independientemente de las vicisitudes teogónicas y cosmogónicas. Por otro lado, la generación de las cosas se concibe como un movimiento en que éstas [168] se van autoconformando en esa especie de sustancia que es la Naturaleza. En este sentido, la Naturaleza no es principio, sino algo que constituye, para este primer brote arcaico del pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todas están hechas (Aristóteles: *Met.*, 983, b13). Con la idea de la “permanencia” de ese fondo, el pensamiento griego abandonó definitivamente los cauces de la mitología y de la cosmogonía, para dar origen a lo que más tarde será la filosofía y la ciencia. Las cosas, en su generación natural, reciben de la Naturaleza su sustancia. La Naturaleza misma es entonces algo que permanece eternamente fecundo e imperecedero, “inmortal y siempre joven”, como la llamaba aun Eurípides, en el fondo y por encima de la caducidad de las cosas particulares, fuente inagotable de todas ellas (*ápeiron*). Por esto, el griego se imaginó primitivamente la eternidad como un perfecto volver a comenzar sin menoscabo, como una perenne juventud, en la que los actos revierten sobre quien los ejecuta, para volver a repetirse con idéntica juventud. Incluso lingüísticamente ha podido verse (Benveniste) cómo los dos términos de *aiôn* y *iúvenis*, eternidad y juventud, tienen una raíz idéntica (**ayu-*, **yu-*) que expresa la eternidad como una perenne juventud, como un eterno retorno, como un movimiento cíclico. Por esto, los grandes pensadores griegos, y todavía aun *el propio Aristóteles*, llamaron a la naturaleza “lo divino” (*tó theion*). Para las antiguas religiones politeístas, en efecto, ser divino

²⁰ Dejo de lado el oscuro problema de si el vocablo *arkhé* fue usado por Anaximandro

significa ser inmortal, pero con una inmortalidad que deriva de un “inagotable” caudal de vitalidad.

La Naturaleza es también, para un griego, algo “divino *theîon*, en este sentido. *Abarca* todas las cosas: está *presente* en todas ellas. Y esta presencia es *vital*: unas veces está dormida; otras, despierta. Estas variaciones tienen carácter cíclico. Acontecen conforme a un orden y a una medida: es el tiempo (*khrónos*).

Los que arrancaron así al universo el velo que ocultaba su Naturaleza, revelando a los hombres lo que siempre es, se llamaron los *Sabios* (*sophoí*), o, como dice Aristóteles, “los que filosofaron acerca de la verdad”. Esta verdad no consistió, en efecto, sino en el descubrimiento de la Naturaleza; por esto, al [169] hablar de ella, Aristóteles emplea como sinónimos buscar la verdad y buscar la Naturaleza (*Phys.*, 191, a24). Las obras de estos sabios han sido invariablemente poemas intitulados: “Acerca de la Naturaleza”.²¹ Con otro nombre, pero por el mismo motivo, Aristóteles los llamó también *fisiólogos*, aquellos que buscaron la razón de la Naturaleza.

Los hombres llevaron a cabo este descubrimiento por la excepcional fuerza de su mente, capaz de concentrarse y abarcar con su mirada escrutadora (es lo que significa el vocablo griego *theória*) la totalidad del universo y de penetrar hasta su última raíz, comunicando así con lo divino (Aristóteles: *Met.*, 1075, a8).

El *contenido* de estas sabidurías (Aris., *Met.*, 982, b15) es preferentemente lo que hoy llamaríamos astronomía y meteorología. Los fenómenos en que la Naturaleza se manifiesta por excelencia son precisamente los grandes fenómenos atmosféricos y astronómicos en que se desencadenan los supremos poderes que se ciernen sobre todas las cosas particulares del universo. Por otra parte, la teoría ha consistido primariamente en “mirar al cielo, a las estrellas”. La contemplación de la bóveda celeste ha llevado a la primera intuición de la regularidad, proporción y carácter cíclico de los grandes movimientos de la Naturaleza. Finalmente, la generación, la vida y la muerte de los seres vivientes nos remiten al mecanismo de la Naturaleza. Esta se muestra—sobre todo en estos tres órdenes—a quien posea la fuerza para descorrer el velo que la oculta (ya Heráclito decía que a la Naturaleza le gusta esconderse). Esta es la verdad que nos procura este tipo de sabiduría.

Para apreciar en su justo valor el alcance de esta actitud, coloquémonos en la raíz de donde emerge. Trátase, en efecto, de una sabiduría; por consiguiente, de ese tipo de saber que llega a las ultimidades del mundo y de la vida, fijando su destino y dirigiendo sus actos. En ello convienen el griego, el caldeo, el egipcio y el indio. [170]

Pero, para el caldeo y el egipcio, el cielo y la tierra son pro duetos de los dioses, que nada tienen que ver con la índole misma de aquéllos. La teogonía se prolonga así en una cosmogonía. Lo que ésta nos muestra es el lugar que cada cosa posee en el mundo, la jerarquía de potestades que se ciernen sobre él. Por esto, el *Sabio oriental* interpreta el sentido de los eventos. El contenido de su sabiduría es, en buena parte, “presagio”.

Pero en el mundo indo-europeo la mirada llegará un día a detenerse más largamente en el espectáculo de la totalidad del universo. En lugar de referirla simplemente a un pretérito y relatar su origen o de proyectarla sobre un futuro, adivinando su sentido, se *detiene*, “asombrada”, ante él, por lo menos momentáneamente. Por el asombro, nos dice Aristóteles, nació, efectivamente, la sabiduría. En este

²¹ Dejo de lado el problema de la autenticidad en este título; me basta con que la obra en los jónicos haya sido sentida así por los filósofos posteriores.

momento, las cosas aparecen asentadas y agitándose en la mole compacta del universo. Ha bastado este momento de detención de la mente en el mundo para separar a indios, iranos y griegos del resto del Oriente. Ya no tendremos cosmogonía, o, por lo menos, su cosmogonía contendrá incoactivamente algo muy distinto. La sabiduría deja de ser presagio para convertirse además en Sofía y en Veda.

Fijémonos ahora en lo que acontece dentro de esta visión. Si atendemos a lo que dicen, el sabio griego se halla muy próximo al indo-irano. No hay más que ‘una leve inflexión, que, en proximidades casi infinitesimales al origen, es poco menos que imperceptible. Una ligera oscilación, y se tendrá la ruta que, a lo largo de la historia, llevará al hombre europeo por nuevos derroteros.

Al igual que en los primeros sabios griegos, hay, en algunos himnos védicos y en los Brahmanas y en las Upanisads más antiguas, referencias al universo en su conjunto, al todo de lo que hay y a lo que no hay. El universo entero se halla asentado en el Absoluto, en el Brahman. Pero al llegar a este punto, el indio se dirige a ese universo, o para evadirse de él o para sumergirse en su raíz divina, y hace de esta evasión, o inmersión, la clave de su existencia. Es la identidad del Atman y del Brahman. El hombre se siente parte de un todo absoluto, y a él revierte. La sabiduría del Veda tiene, ante todo, un carácter operativo. Es verdad que algún día pretenderá pasar por etapas [171] que pueden parecerse a un conocimiento casi especulativo. Pero este conocimiento es siempre una *acción* cognoscitiva, orientada hacia el Absoluto, es una comunión con él. En lugar de la *fisiología* jónica, tenemos la *teosofía* y la teurgia brahmánicas.

Muy otra es la situación del sabio griego. No es que no quiera desempeñar una función rectora para el sentido de la vida. Todavía dice Aristóteles que uno de los sentidos que el vocablo Sabio posee en su tiempo es el de dirigir a los demás y no ser dirigido por nadie (*Met.*, 982, a17). Su función rectora se asienta en un saber excelente que abarca todo cuanto existe, especialmente lo más difícil e inaccesible al común de los hombres (982, a8-12). Pero este saber no es operativo, mejor dicho, no lo es en el mismo sentido que para el indio. La sabiduría griega es un puro saber. En lugar de lanzar al hombre a arrojarle al universo o a evadirse de él, el saber griego repliega al hombre, en cierto modo, ante la Naturaleza y ante sí mismo. Y en esta maravillosa *retracción*, deja que el universo y las cosas *queden* ante sus ojos, naciendo éstas de aquél, tales *como son*.²² La operación de la mente griega es un hacer que consiste en no hacer con el universo nada más que dejarlo, ante nuestros ojos, tal como es. Entonces es cuando propiamente nos aparece el Universo como Naturaleza. La operación no tiene más término que la patencia. Por esto, su atributo primario es la verdad. Si el sabio griego dirige la vida, es con la pretensión de asentarla en la verdad, de hacer al hombre vivir de la verdad.²³ Es la leve inflexión por la que la Sabiduría, como descubrimiento del universo, deja de ser una posesión del *Absoluto* para convertirse simplemente en posesión de la *verdad* de su Naturaleza. Por esta minúscula decisión nació el intelecto europeo con toda su fecundidad y comenzó a escudriñar en los abismos de la Naturaleza; el Oriente, en cambio, se dirigió hacia el Absoluto por una vía muerta en el orden de la inteligencia.

[172]

²² No entro en el problema de la articulación entre *retracción*, *dejar*, *quedar*, y “como son”.

²³ En todas estas consideraciones prescindo deliberadamente de la religión de Israel y del cristianismo, que aportan un nuevo sentido de la sabiduría y de la verdad.

La sabiduría de los grandes pre-socráticos intenta decirnos algo de la Naturaleza, *nada más que por la Naturaleza misma*. En la verdad del sabio griego, el descubrimiento de la Naturaleza no tiene finalidad distinta del descubrimiento mismo; por esto es una actitud teórica. La sabiduría deja de ser primariamente religiosa para convertirse en especulación teórica.

Pero sería un profundo error pensar que esta especulación es, en los primeros pensadores griegos, algo parecido a lo que más tarde se llamó *epistêmê*, y que nosotros propenderíamos a llamar ciencia. Esta sabiduría teórica, más que una *ciencia*, es una *visión* teórica del mundo. El hecho de que los escasos fragmentos de pre-socráticos que poseemos nos hayan llegado a través de pensadores casi todos posteriores a Aristóteles, ha podido falsear nuestra imagen del saber pre-socrático. En rigor, sí poseyéramos sus escritos íntegros, probablemente se parecerían muy poco a lo que entendemos por filosofía y por ciencia. Sus contemporáneos mismos debieron sentir la acción y la palabra del Sabio como un *despertar* a un mundo nuevo por el asombro. Fue como un despertar a la luz del día. Y, como refiere Platón en el “Mito de la Caverna”, el hombre que sale por primera vez de la oscuridad al sol del mediodía siente de pronto el dolor de la ofuscación y sus movimientos son un tanteo incierto, dirigidos, más que por la luz nueva, por el recuerdo de la oscuridad pretérita. En su visión y en su vida este hombre ve y vive *en la luz*, pero interpretándola *desde la oscuridad*. De ahí el carácter marcadamente confuso y bidimensional de esta sabiduría en estado de despertar. Por un lado, se mueve en un nuevo mundo en el mundo de la verdad, pero lo interpreta y entiende con recuerdos tomados del mundo antiguo, del mito. Así, estos sabios tienen todavía ropaje y acentos de reformador religioso y predicador oriental. Su “descubrimiento” se presenta aún como una especie de “revelación”. Cuando Anaximandro nos dice que la Naturaleza es “principio”, la función que le asigna se parece sobremanera a una dominación. La sabiduría misma tiene todavía mucho de regla religiosa: los hombres que se consagran a ella acabarán llevando un *bíos theôrêtikos*, una existencia teórica, que recuerda a la vida de las *comunidades* [173] religiosas, y las escuelas filosóficas tienen aire de *secta* (la vida pitagórica).

Este carácter aún confuso de la nueva Sabiduría se patentiza con toda claridad en la doble reacción que se produce en las mentes en orden a la idea misma del *Theós*. El “principio” de Anaximandro se prolonga en Ferécides por lo que tiene de “dominante”: es la teo-cosmogonía órfica. Pero recíprocamente, este “principio”, en lo que tiene de “raíz” o de *physis*, comienza a convertirse él mismo en *Theós*: es la obra de Xenófanes. En Ferécides el esfuerzo de los jónicos vuelve a perderse en el mito. En Xenófanes, al revés, la teogonía va convirtiéndose en una especie de física jónica de los dioses, primer esbozo de la teología.

Desde sus orígenes tenemos, pues, los tres ingredientes de que jamás se verá ya privada la Sofía: una teoría (jónicos), una vida (pitagoreismo), una nueva actitud teológico-religiosa (Xenófanes). Pero estos tres elementos llevan todavía una existencia nebulosa; no ha hecho sino apuntar la nueva visión del mundo, y con ella el nuevo tipo de Sabio.

Hará falta un paso más para situar la mente del Sabio en una postura diferente.

2. *La sabiduría como visión del ser*.—En la primera mitad del siglo y se entra, en efecto, en una etapa decisiva. Es la obra de Parménides y de Heráclito.

Parménides y Heráclito representan, desde luego, una profunda antinomia en su concepción del universo: Parménides, la concepción quiescente; Heráclito, la concepción movilista. Claro está que las cosas no son tan simples ni tan sencillas cuando empiezan a concretarse. Pero así y todo, es innegable que la antinomia, aun reducida a sus justas proporciones, subsiste. Sin embargo, me parece mucho más importante que subrayar la antinomia insistir en la dimensión común en que se mueve su pensamiento.

Para la sabiduría de los jónicos la especulación acerca del universo condujo al descubrimiento de la Naturaleza, principio de donde las cosas emergen y, en cierto modo, sustancia en que están hechas. Pues bien: para Parménides y Heráclito, [174] “proceder de la Naturaleza” significa “tener *ser*”, y la sustancia de que las cosas están hechas es equivalente a “lo que las cosas *son*”. La Naturaleza se convierte entonces en principio de que las cosas “sean”. Esta implicación entre Naturaleza y ser, entre *physis* y *eînai*, es el descubrimiento, casi sobrehumano, de Parménides y Heráclito. En realidad, puede decirse que sólo con ellos ha comenzado la filosofía.

Sin embargo, es menester hacer unas cuantas observaciones acerca de esta operación intelectual.

Sería un completo anacronismo pretender que Parménides y Heráclito hayan creado un *concepto* del ser, por modesto que éste fuera. Ni tan siquiera es verdad que su pensamiento se refiere a lo que hoy llamaríamos el ser en general. Sería preciso bajar mucho más en la pendiente de la filosofía griega, hasta Aristóteles, para llegar a los linderos (nada más que linderos) del problema que envuelve el *concepto* del ser. Tampoco existe en aquellos pensadores una especulación que, sin llegar a ser concepto, se moviera, por lo menos, como diría Hegel, en el elemento del ser en general. Para Parménides, su presunto “ser” es una esfera maciza; para Heráclito, el fuego. Ello hubiera debido bastar para que, desde luego, se centrara la interpretación de sus fragmentos no sobre el ser ni sobre el ente en general, sino sobre la Naturaleza, sobre esa misma Naturaleza que nos descubrieron los jónicos. El poema de Parménides lleva, en efecto, por título: “Acerca de la Naturaleza”, lo mismo que el de Heráclito. Pero aun circunscrita así la cuestión, conviene no olvidar tampoco que ni uno ni otro tratan de darnos algo que se parezca a una teoría de la sustancia de cada cosa particular, sino más bien de decimos algo referente a la Naturaleza, es decir, a lo que hay de consistente en el universo, independientemente de la caducidad de las cosas con que vivimos. Cuando, frente a esta Naturaleza, pasan ante sus ojos las cosas, no solamente Parménides, sino también Heráclito, las relegan, bien que por razones distintas, a un plano secundario, siempre oscuro y problemático, en el que nos aparecen como no siendo plenamente; por tanto, como extrañas a la Naturaleza, aunque confusamente apoyados en ella. Lo único que les interesa es, en [175] cambio, esa misma Naturaleza, que, sustentando a todas las cosas, no se identifica con ellas.

Ambos, Parménides y Heráclito, consideran la física jónica como insuficiente, porque, en última instancia, es una concepción que, pretendiendo hablarnos de la Naturaleza, por tanto, de algo que es principio y sustento de todas las cosas usuales, termina por adscribirse exclusivamente a una sola de ellas: al agua, al aire, etc. Lo que “Acerca de la Naturaleza” van a decir Parménides y Heráclito no es eso. Lo primero que hacen es apartarse del “trato corriente” con las cosas usuales, reemplazándolo por un “saber” que el hombre obtiene cuando se concentra para penetrar en la verdad íntima de

las cosas. Este hombre, que así sabe, es justamente el Sabio. Pues bien: lo que la Naturaleza sea habrá de decírnoslo la sabiduría del Sabio, pero en manera alguna las noticias corrientes de que dispone el hombre vulgar en su vida usual. “Vía de la Verdad.”, por oposición a “opiniones de los hombres”, llamaba a esto Parménides, y Heráclito afirmaba, por su parte, que el Sabio está separado de todo.

¿De qué dispone este Sabio? Ya lo vimos anticipadamente, páginas atrás: de eso que el griego llamó *noûs* (y que nosotros hemos llamado, por de pronto, mente), y que, para matizar el nuevo sesgo de la Sabiduría, habría que traducir por “mente pensante”. Pero este pensamiento no es un pensar lógico, no es un razonamiento ni un juicio. Si se quiere emplear la terminología escolar al uso, tendríamos que apelar más bien a una “aprehensión” de la realidad. Sólo más tarde los discípulos de Parménides y de Heráclito *traducirán*. esta aprehensión en juicios. Ya veremos por qué.

Esta mente pensante tiene presentes ante sus ojos todas las cosas, y lo que en ellas aprehende es algo radicalmente común a todo cuanto *hay*.

¿Qué es esto común a todo? Lo propio de la mente pensante no es ser una facultad de pensar, que lo mismo puede acertar que errar, sino el poseer una especie de tacto profundo y luminoso que nos hace ver certera e infaliblemente las cosas. Por esto lo que nos otorga son las cosas en su realidad. efectiva; [176] dicho en términos escolásticos, su objeto formal sería la realidad efectiva. Y esto es lo común a todo cuanto hay.

Parménides y Heráclito consideran ambos que las cosas, independientemente de que sean de una u otra manera para los efectos de la vida usual, *tienen*, ante todo, realidad: *son*. “Lo que hay” se convierte idénticamente con “lo que es”. La Naturaleza consistirá, por tanto, por así decirlo, en aquello en virtud de lo cual *hay* cosas. Es obvio entonces que, como raíz de que las cosas “sean” se le llame *to eón*, “lo que está siendo”. Con razón observa Reinhardt que el neutro representa aquí una primera forma arcaica de lo abstracto. Las cosas calientes tienen en sí “lo caliente”. Las cosas que hay tendrán, análogamente, si se me permite la expresión, el “está siendo”. Y añadido el “está” para subrayar la idea de que “ser” significa algo activo, una especie de efectividad. Al decir, por ejemplo, “esto es blanco”, queremos dar a entender que el “es” tiene, en cierto modo, una acepción activa, según la cual el “blanco” no es un simple atributo volcado sobre el sujeto, sino resultado de una *acción* que emana de éste: la de hacer blanca a la cosa, o hacer que la cosa “*sea* blanca”. El “es” no es una simple cópula, ni “ser” un simple nombre verbal. Trátase estrictamente de un *verbo activo*. Pudiera ponerse en su lugar “acontecer”, en el sentido de ser algo que tiene realidad. Pues bien: la manera cómo conciben la Naturaleza Parménides y Heráclito actualiza, aun sin proponérselo, un *sentido del ser* como realidad. No se paran a darnos un *concepto* de este “es” físico. Pero su sentido queda plasmado en el término a que esta vía conduce. Este sentido subyacente, pero acusado en sus resultados, es lo que hay de filosofía en la física de Parménides y de Heráclito; pero, repito, sin que sea algo temáticamente pensado bajo la forma de concepto.

La diferencia entre Parménides y Heráclito surge cuando se precisa el sentido activo del “es”.

Para Parménides, las cosas del universo “son” cuando tienen consistencia, cuando son *fijas*, estables y *sólidas*. Realidad física equivale a fijeza sólida, a solidez. Todo cuanto existe es real en la medida en que se apoya en algo estable y sólido. La Naturaleza es lo único (*mónon*) que plenamente “es”, es el único sólido verdaderamente tal, esto es,

plenario, sin lagunas ni [177] vacíos. El no ser es vacío y distancia. La Naturaleza de Parménides es una esfera compacta. Sólo ella merece plenamente el nombre de “ser”; no así las cosas maleables de nuestra vida usual.

Para Heráclito, en cambio, ser equivale a “haber llegado a ser”. El célebre devenir de Heráclito no es el movilismo universal, tal como lo afirmará más tarde Kratylos, sino un *gígnesthai*, un verbo cuya raíz posee el doble sentido de generación y acontecimiento, de un “estar produciéndose”. Pero, en este caso, también “está destruyéndose”. Y en ambas dimensiones, las cosas “están”; si se quiere, “se sostienen”. La sustancia establece de donde todo emerge, la Naturaleza, es fuego. El fuego es un principio que no produce unas cosas, sino nutriéndose del ser de otras, destruyéndolas. Es un principio superior, en cierto modo, al ser y al no ser, puesto que de él arrancan ambos. Es a un tiempo y en un solo acto, fuerza de ser y de no ser: el fuego no subsiste más que consumiendo unas cosas (principio de no ser), precisamente para que por ese *mismo* acto cobren su ser otras (principio de ser). No es la unidad dialéctica del ser y del no ser, sino la unidad cósmica de la generación y destrucción en una única fuerza natural. Cada cosa procede así de su contraria. Y a esta interna “estructura” es a lo que Heráclito llamó *harmonía*.

Pero, prescindiendo del contenido antitético de ambas concepciones, hay algo en cierto modo común a ellas, y más importante que su propia diferencia. Entendiendo el ser como un “estar”, la fuerza que hace que “estén ahí” las cosas es o bien una pura fuerza de ser (Parménides), o bien una fuerza de ser y de no ser (Heráclito). Empleando, pues, una denominación *a priori*, podríamos decir que la Naturaleza es algo así como una *estable* “fuerza de ser”. Todavía en Platón se hablará del ser como *dynarnis*, fuerza o capacidad.

Y esta “fuerza de ser” se le muestra al hombre en un especial “sentido del ser”, que es, por esto, un principio de verdad. Para Parménides y Heráclito, este sentido, llámesele mente pensante o logos, o la interna articulación de ambos, es, ante todo, un principio cósmico. En Parménides la cosa es clara. Y no lo es menos para el logos de Heráclito. El logos es, en el hombre, [178] algo que dice *una* cosa con *muchas* palabras, y las muchas palabras sólo se convierten en logos por algo que hace de ellas un *uno*. Tomada la cosa desde lo que el logos dice, desde lo dicho, esto significa que cada una de las cosas expresadas por las palabras sólo es real cuando hay algún vínculo que la sumerge en ese todo unitario, cuando es una emergencia de él. Y este vínculo es el “es”, que refiere cada cosa a su contraria. Por eso concibe Heráclito el logos como la fuerza de unidad de la Naturaleza, cuya estructura de contrariedad está sometida a plan y medida.

El hombre tiene una parte en este logos y en esta mente: se le revelan como una especie de voz interior o de guión interno, que refleja y expresa desde el fondo de nosotros mismos lo que las cosas son, aquello a que hemos de atenernos cuando queremos hablar de veras de ellas. Nuestra mente y nuestro logos son, por esto, principio de Sabiduría. Por diferente que sea la concepción del Sabio a que hayan llegado Parménides y Heráclito, coinciden esencialmente en que, a partir de este instante, la Sabiduría queda adscrita a la visión de lo que las cosas *son*. El Sabio va dirigido al descubrimiento del ser. Sólo puede saberse lo que es. Lo que no es no puede ser sabido.

Para entender bien lo que esta concepción significa, recordemos una vez más que el primitivo fisiólogo empleaba la idea de *physis* y *phyein*, naturaleza y nacimiento, en su acepción más concreta y activa. En ella van envueltas dos dimensiones. Por un lado, el que las cosas “nazcan de” o “mueran en”. Por otro, el término de este proceso es que las cosas lleguen a *ser* o dejen de *ser*. Pensemos que de la misma raíz de donde deriva el

vocablo “génesis” procede la forma verbal que expresa el acontecer. Los jónicos emplearon el verbo *gignomai*, engendrar o acontecer, en una forma que no va adscrita disyuntivamente a ninguno de ambos sentidos, y que, por lo mismo, significa todavía ambos a la vez, mientras se mantengan unidos en su raíz común; pero esta raíz común, que es lo único en que los jónicos pensaron plenamente, apunta a elegir entre una de estas dos posibilidades.

Pues bien: considerada la Naturaleza en su primera dimensión, llegamos a la visión de un todo de donde nacen las cosas y [179] de donde se nutren sustancialmente. Cada cosa es, así, un “engendro” de este todo. Este es el cauce por donde han discurrido también los Vedas y las Upanisads más antiguas, partiendo éstas del todo, como Brahman.

Pero el pensamiento griego ha seguido más bien la segunda dimensión posible del nacer, del *gignomai*. La Naturaleza aparece entonces más bien como una “fuerza de ser”. Lo dinámico de la fuerza queda conservado, pero se vuelca totalmente en “ser”.

La primitiva literatura filosófica india no se apoya en el verbo *as-*, ser, sino en el verbo *bhu-*, equivalente al *phyein* griego, con el sentido de nacer y engendrar. Toda la exuberante riqueza de matices intelectuales de las cosas se expresa por las innumerables formas y derivados a que da lugar el segundo verbo. Las cosas son *bhuta-*, engendros; el ente es *bhu-*, el nacido, etc. El verbo *as-* no tiene, en cambio, más misión que la de una simple cópula sin consecuencias. Tan sin consecuencias, que el pensamiento indio jamás llegó a la idea de esencia. No es que el Vedanta carezca en absoluto de algo equivalente a nuestra noción de esencia. Pero no es sino una remota equivalencia. Para los griegos la esencia es una característica puramente lógica y ontológica: es lo que corresponde en las cosas a su definición y lo que les da su naturaleza propia. En cambio, el indio supedita siempre estas nociones a otras más elementales y de distinto carácter. Para él, la esencia es ante todo el *extracto* más puro de la actividad de las cosas; en el mismo sentido en que empleamos todavía hoy el vocablo cuando hablamos de una esencia en perfumería. Hasta tal punto, que una de las más primitivas denominaciones de lo que nosotros llamamos esencia, es *rasa-*, que propiamente significa savia, jugo, principio generador y vital. Esta diferencia trasciende hasta la idea misma del ser. Mientras para Parménides, y aun para todos los griegos en general (dicho en términos un poco esquemáticos), la característica del ser es estar, persistir y, por tanto, ser inmutable, no cambiar (*akineton*), para el Vedanta el ser (*sat-*) es más bien lo que se posee a sí mismo en perfecta calma, en paz inalterable (*shanti-*). Esta contraposición entre la *quietud* eleática y la *calma* o *paz* vedántica no puede [180] olvidarse a beneficio de analogías externas, y evitará el confundir precipitadamente *ón* y *sat-*. El pensamiento indio es la realidad de lo que hubiera sido Grecia, y, por tanto, Europa entera, sin Parménides ni Heráclito: en términos aristotélicos, una especulación sobre las cosas por entero, sin llegar jamás a hacer intervenir el “son”; algo que, muy remotamente nada más, recuerda la gnosis.

Ha bastado esta ligera variación en el objeto del pensamiento para dar lugar a Parménides y Heráclito.

Interpretando el Brahman como alma universal (identidad del atman y del brahman) el indio llegó a una especie de *ontogonía*. Tomando la Naturaleza como una fuerza de ser, llegaremos a una *ontología*.

Pero antes hay que dar un paso más. Será la obra de las generaciones inmediatamente posteriores a las Guerras Médicas. Mas, desde ahora, la Sabiduría ya no

será una simple visión de la Naturaleza, sino una visión de lo que las cosas son, del principio y sustancia que las hace *ser*, de su ser.

3. *La Sabiduría como ciencia racional de las cosas*—Las generaciones posteriores a las Guerras Médicas recogerán, en efecto, el fruto de esta gigantesca conquista.

La nueva vida creada en Grecia enriquece enormemente lo que había sido el mundo usual de los griegos hasta entonces. Ante todo, conviene citar, para nuestros efectos, el desarrollo paulatino de un cierto número de saberes en apariencia modestos, cuya importancia creciente va a ser un factor decisivo de la vida intelectual helénica. A estos saberes especiales se les llamó *tékhnai*; nosotros lo traduciríamos por *técnicas*. Pero los griegos entendían el vocablo en un sentido completamente distinto. Para nosotros, técnica es un hacer. Para el griego es un *saber* hacer. El concepto de *tékhnē* pertenece al orden del saber, hasta el punto de que, a veces, Aristóteles aplica ese nombre a la Sabiduría misma. Estos saberes se refieren principalmente al saber curar, saber contar, saber medir, saber construir, saber dirigir batallas, etc. De tiempo atrás venía ya haciéndose esto; pero ahora estos saberes van a comenzar a ir tomando cuerpo. Y se encuentran los hombres de esta época, junto a las piezas [181] de Sabiduría antigua y ejemplar, con estos saberes, aplicados no como aquélla, a la mole ingente y divina de la Naturaleza, sino a esos objetos urgentes para la vida, y que la Sofía descalificó arrojándolos fuera del orbe del ser.

La modificación profunda que la Sofía primitiva ha padecido por la obra de los jónicos invade en cierto modo la conciencia pública. La creación de la tragedia clásica pone de relieve esta nueva situación. Sean cualesquiera sus orígenes, y al margen de las varias interpretaciones a que sus elementos puedan dar lugar, no hay la menor duda de que en Esquilo y en Sófocles la tragedia constituye, entre otras cosas, un medio de transmitir al público la Sabiduría acerca de los dioses y de los hombres. Pero una transmisión cuyo carácter peculiar pone, una vez más, al descubierto diferencias que afectan a la estructura misma de la Sofía. Mientras los nuevos sabios intentan un tipo de sabiduría que se refiere a la Naturaleza, la tragedia se refiere más bien al primitivo fondo religioso de la Sabiduría. Y los dos tipos comienzan a denunciar sus divergencias, en el procedimiento mismo de que se sirven para transmitir su contenido. Los nuevos sabios se apoyan en el ejercicio de la *mente*; los trágicos, en la impresión, en el *páthos*. Puede decirse que mientras la obra de los filósofos fue la forma noética de la Sabiduría, la tragedia representa la forma patética de la Sofía. Más tarde la sabiduría noética invadirá de tal modo el alma de los atenienses, que su fondo religioso quedará, aun en la tragedia misma, relegado a una simple supervivencia poco operante: fue la obra de Eurípides.

Pero hay más. No solamente se contrapone la nueva Sabiduría a la Sabiduría religiosa, sino que dentro de aquélla, dentro de la Sabiduría noética, las *tékhnai*, las técnicas, los saberes de que el hombre es descubridor y ejecutor en la vida usual, van a crear una nueva situación a la filosofía. El volumen que han logrado hace difícil mantener esta situación.

Se siente vivo el choque entre el *noûs* y la *tékne*, la técnica. Hasta ahora los dioses habían entregado al hombre todo menos el *noûs*, órgano que descubre el destino y la suerte de los eventos. Ahora el *noûs* no pretenderá ciertamente suplantar a los dioses en este cometido, pero atm dentro de un área más [182] limitada y circunscrita, todo hombre ateniense, y no sólo el Sabio, se siente dotado de esa facultad divina, siquiera sea para la

creación de estos modestos saberes cotidianos que son los saberes técnicos. Los griegos sintieron súbitamente, sin embargo, una especie de endiosamiento: un dominio hasta ahora privativo de los dioses pasa a manos de los hombres. La cosa fue más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. Compárese en este respecto el *Prometeo encadenado* de Esquilo con la *Antígona* de Sófocles, y se verá la nueva ruta que estos saberes técnicos van a obligar a emprender al pensamiento ateniense. En Esquilo las técnicas se presentan como un raptó a los dioses, y, por tanto, algo que en última instancia viene de ellos. Pero en la generación siguiente, en Sófocles, los saberes técnicos son una creación de los hombres, una invención para la que están capacitados por su propia naturaleza. Y esto obligó a cambiar el panorama de la Sabiduría misma. No sólo hay una escisión entre la Sofía religiosa y la Sofía noética, sino que, además, esta última va a discurrir por cauces nuevos. Junto a las creaciones de los grandes *Sophoi*, tenemos la Sabiduría que consiste en descubrir y usar de la *physis* de las cosas.

Quizá en ningún punto es más visible el contraste que en la *tékhnē iatrikē*, en la medicina, la primera, por su volumen y desarrollo de las técnicas de nueva creación. No es que la Sabiduría tradicional no ocupe un lugar central en el *Corpus Hippocraticum*. Todo lo contrario. El tratado pseudohipocrático *Acerca del número siete* es precisamente el exponente de esta interpretación cósmica de la naturaleza humana. Se establece un riguroso paralelismo entre la estructura del cosmos y la del cuerpo humano. Por vez primera aparece la idea y el vocablo *microcosmos* aplicado al hombre, por lo menos en forma precisa y no puramente metafórica. Macrocosmos y microcosmos poseen *isonomía*, y de aquí la idea de *simpatía* que constituirá una base incommovible de la medicina y hasta de toda la Sabiduría griega, sobre todo en la época del helenismo. Digamos de paso que el problema histórico que plantea este pequeño tratado es de insospechada envergadura. Hay un paralelismo, muchas veces literal, con textos iraníes en que se conservan trozos del perdido *Damdat-Nask*. Un examen filológico minucioso prueba la [183] anterioridad del texto iraníe respecto del griego.²⁴ La idea griega de isonomía se debe, pues, al influjo del Irán sobre Grecia, probablemente a través de Mileto. Es el único hecho y documento fehaciente en el célebre problema de las relaciones entre Grecia y Asia.

Junto a esta concepción básica, y fundados en buena parte en ella, algunos escritores hipocráticos revelan la nueva idea del mecanismo de la salud y de la enfermedad. Así, en el tratado *Acerca del morbo sacro*, la epilepsia. Aquí es donde aparece con todo su empuje el nuevo problema que se plantea a los pensadores griegos, y su distanciamiento cada vez mayor de otros pueblos, como la India. Para Hipócrates la epilepsia no es una enfermedad más ni menos divina que las demás. Esto no nos interesa para nuestro problema. Lo decisivo es la actitud general que con este motivo toma Hipócrates ante la enfermedad. Hipócrates no duda de que la Naturaleza sea obra de los dioses, pero estima que tratar de obtener efectos naturales ofreciendo sacrificios a aquéllos no es devoción sino impiedad, porque equivale a pretender que los dioses anulen su gran obra, la Naturaleza. Sólo el estudio de la Naturaleza capacita al hombre para la creación de su técnica médica. Recordemos ahora qué distinta va a ser la ruta que casi al mismo tiempo que Hipócrates van a emprender los Brahmanes indios. No sólo el sacrificio continúa ocupando un lugar central en su concepción del mundo, sino que su fuerza va a ser decisiva. El sacrificio es algo a que se hallan sometidos hasta los propios

²⁴ El tratado en cuestión es anterior, o a lo sumo contemporáneo, de Alkmeón (Kranz).

dioses. De aquí la sustantivación y divinización de la fuerza inherente al sacrificio, hasta convertirla en divinidad radical y última estructura del universo. El cosmos entero no es sino un ingente sacrificio, y los sacrificios que los hombres ofrecen a sus dioses son compendio y comunión, a un tiempo, con la física cósmica. Mientras la India llegará a su metafísica por las vías cada vez más ricas y complicadas del saber operativo, Grecia dedicará su saber puramente teórico a la interna estructura de las cosas, [184] primero de la Naturaleza y después las cosas usuales de la vida, a las que se consagrará con ardor el *noûs técnico*.

Este mundo usual, tan rico y fecundo, no puede quedar fuera de la filosofía. “Las cosas”, en su sentido primario, no son solamente la Naturaleza, los seres naturales (*physei ónta*); cosas son también esas de que el hombre se ocupa en la vida y de que se sirve para satisfacer sus necesidades o para solazarse. En este sentido, el griego las llamó *prágmata* y *khérnata*. Y son estas cosas las que plantean a la filosofía un agudo problema.

Pero en la misma obra de Parménides y Heráclito hay algo que va a permitir salvar la nueva realidad. La Sabiduría, recordémoslo, es un saber acerca de las cosas que *son*. El órgano con que llegamos a ellas, la mente pensante, consiste, a su vez, en hacernos ver que las cosas *son*, efectivamente, de una u otra manera. Vencidas las dificultades primeras con que tropieza la filosofía de Éfeso y de Elea, queda flotando en el ambiente, como resultado de esta especulación, el “es”, el “ser”.

Ya hice observar que, para Parménides y Heráclito, este vocablo poseía aún un sentido activo oriundo del *phyein* y del *gignomai*, nacer. Sin embargo, ahora, gracias a la obra de aquellos dos titanes del pensamiento, el “es” adquiere una sustantividad propia, se independiza del “nacer” y cobra un uso y un sentido cada vez más alejado de este último verbo. El proceso intelectual en que esto acontece caracteriza la labor de estas tres generaciones a partir de Empédocles. Proceso que transcurrirá en dos sentidos perfectamente convergentes.

Por un lado, tanto Parménides como Heráclito, al especular sobre la Naturaleza de los jónicos, la entendieron, según vimos, como “lo que está siendo”, lo que es la fuerza misma del ser. Dejemos de lado, por el momento, el aspecto negativo de la cuestión, es decir, ese mundo descalificado por el Sabio como algo que, en última instancia, no “es” plenamente. Si nos fijamos en el aspecto positivo, sobre todo en lo que Parménides nos dice “acerca de lo que es”, nos encontraremos con que este “es”, que aún tiene en el filósofo de Elea un sentido activo, va a atraer la atención de sus sucesores en forma tal, que perderá su sentido activo para significar tan sólo el conjunto de caracteres constitutivos de “lo que” es: algo sólido, compacto, continuo, [185] uno, entero, etc. El “es” se refiere entonces tan sólo al resultado y no a la fuerza activa que conduce a él. Así, “des-naturalizado”, es decir, con entera independencia de la Naturaleza y del nacer, el “es” conduce a la *idea de cosa*. Es sabido que ya en indoeuropeo, el proceso primario que condujo a la formación de los nombres abstractos no fue una “abstracción” de propiedades, sino antes bien la sustantivación de ciertas acciones de la naturaleza o del cuerpo y de la psique humanos: el “viento” es primitivamente el acto sustantivado de “estar venteando” (permítasenos no entrar en mayores precisiones). Y al sustantivarse, el mundo mismo queda, en cierto modo, escindido entre “cosas”, de un lado, y de otro, “sucesos” que acaecen a las cosas, o acciones que ellas ejecutan. Con lo cual las cosas pierden, incluso semánticamente, el sentido activo de la acción que empezaron por

sustantivar y del nombre que sirvió para designarlas: el viento es entonces una cosa.²⁵ Pues bien: ya creo que, desde un punto de vista meramente semántico, este proceso culmina en la idea misma del ser que introducen Parménides y Heráclito. Las cosas nacen y mueren; entretanto “están siendo”. La sustantivación de este acto es la primera vaga intuición de la idea del ser: *tó eón* es el “estar siendo” de un impersonal. Pero esta acción al sustantivarse produce una grave escisión. De un lado, el “estar siendo” se convierte en “lo que es”, el ente; de otro, hay la vicisitud ontológica de “llegar a perdurar en, o dejar de” ser de eso que es. El ser pierde su carácter activo: es la idea de cosa; y los procesos físicos son simples vicisitudes adventicias de las cosas.

Pero entonces ya no se percibe el menor inconveniente en que haya muchas cosas. Las cosas usuales de la vida dejarán de lado su carácter usual para convertirse en “cosas” a secas, las *khremata* serán inmediatamente *tà ónta*, entes. Con lo cual el mundo en que todos vivimos, y que quedó inicialmente descalificado, vuelve a entrar, en la filosofía, en una nueva forma: la de las “muchas cosas”. La idea de cosa ha nacido, pues (y esto es lo esencial en que me interesa insistir), en el momento [186] en que el “es” ha dejado completamente a espaldas la dimensión activa procedente del “nacer”, para adscribirse exclusivamente a una de las varias posibilidades incoactivamente implicadas en dicho verbo: la que se refiere a la condición del objeto “nacido” o “engendrado”.

Pero, por otro lado, hay algo más. El saber, veíamos, era, para Parménides y Heráclito, solamente saber lo que es. Esto significó que, así como la naturaleza es “lo que está siendo”, así también la *mens* es un “sentido del ser” que se afirma por sí mismo en la realidad. El “es” fue así, en cierto modo, la sustancia misma de la mente y del logos. Pues bien: al independizarse el “es” del “nacer”, se independiza también de esta realidad humana. Así, “des-animado” y “des-mentado”, adquiere un rango autónomo: el “es” como cópula. Hasta ahora no había desempeñado función ninguna en filosofía. Pero ahora va a entrar en ella por la puerta que le abrieron Parménides y Heráclito. El pensar, además de ser impresión y visión, será afirmación o negación. El soporte del “es” será entonces preferentemente el logos: el logos de la vida usual, el que dice lo que en ella piensa el hombre y que sirvió para definirlo, entrará a su vez en la filosofía como “afirmación y negación”.

Y los dos desarrollos que adquiere el “es”, al perder el sentido activo que poseía por su primitivo arraigo en el “nacer” y en la mente pensante, convergen de modo singular. El “es” de la cópula se entenderá, ante todo, como el “es” de las cosas y recíprocamente. Con lo cual se produce una situación completamente nueva: la afirmación o negación sobre las cosas.

Evidentemente, apresurémonos a decirlo, en este momento no se especula ni sobre la idea de cosa ni sobre las afirmaciones acerca de las cosas. Pero la especulación recae sobre “cosas” y va orientada a ellas, en tanto que expresadas en una afirmación o negación. Este es el producto genial del nuevo espíritu.

Para concretar: tomemos, ante todo, la cuestión por el lado de las cosas. Se mantiene, desde luego —por lo menos en principio— con Empédocles y Anaxágoras la idea de Naturaleza concebida como raíz de aquéllas. Sólo la Naturaleza merecerá, pues, propiamente el título de “ser” con verdad y plenitud. A su lado, es verdad que ninguna de las cosas de este mundo usual [187] es, en última instancia, “cosa” en su sentido plenario;

²⁵Creo esencial esta idea, estudiada ya por los lingüistas, para interpretar los “abstractos” del Avesta reciente.

y, precisamente por no serlo, su nacimiento y su muerte no podrán interpretarse como una verdadera generación, sino como simple composición y descomposición, lo cual implica, en cambio, la existencia de muchas otras verdaderas cosas. La Naturaleza contiene “muchas cosas”, esta vez en sentido estricto, de cuya combinación resultan las cosas usuales. Cada una de aquéllas será una verdadera cosa en el sentido de Parménides. Al aplicar, pues, la idea de cosa al mundo usual, el griego se ve inexorablemente compelido a continuar descalificándolo, pero esta vez disolviéndolo en una multiplicidad de verdaderas cosas, cuyo conjunto apretado constituye la Naturaleza. Empédocles llamará a estas “cosas verdaderas” las “raíces de todo”, que supuso eran cuatro. Anaxágoras las llamó “semillas”, y creyó que eran infinitas, pero sin separación; de suerte que en todo trozo de la realidad, por pequeño que sea, hay algo de todo. Una generación más tarde, Demócrito seguirá considerándolas como infinitas en número, pero separándolas para ello por el vacío, cuya realidad se proclama entonces por primera vez: es la idea del átomo. La generación siguiente, con Arquitas, recurrirá más bien a una especie de puntos de fuerza inextensos, pero extensibles. Platón llamará genéricamente a todas estas últimas cosas “elementos” (*stoikheîa*). Entender las cosas será conocer cómo se hallan compuestas de estos elementos. Empédocles y Anaxágoras hablarán entonces de las cosas usuales como predomios de unas raíces o semillas sobre otras; Demócrito, de combinaciones de átomos; Arquitas, de configuraciones geométricas. En todo caso, las cosas usuales estarán caracterizadas por lo que, desde Demócrito, se llamó esquema o figura (*skhéma, eîdos*).

El órgano que lleva a cabo esta interpretación del universo es el logos, que afirma o niega una cosa de otra. Por lo pronto, se entenderá que cada uno de los términos de la afirmación es, a su vez, una “cosa”, ser y no ser será estar unido y separado. Afirmar o negar no será más que unir o separar con el logos. Así dirá, por ejemplo, Empédocles que las aves son, sobre todo, fuego. La “cosa-fuego” es, por un lado, el *ser* del ave; pero, por otro lado, nos *da a entender* lo que el ave es. El logos, que [188] significó primeramente decir o entender, ha pasado a significar entonces lo entendido; y por esto el fuego es, a la vez que ser del ave, razón suya. A esta razón el griego continuó llamándola logos. Un logos que es *de* la cosa, antes que del individuo que la expresa. Es, como diría un griego, el logos del *ón*, del ente; por tanto, algo que pertenece a la estructura de éste. Ha nacido el mundo del logos. La idea de las muchas cosas lleva a la *idea del ser como razón*, a la idea de la racionalidad de las cosas. Una idea preparada ya por la “medida” de Heráclito, pero que solo ahora adquiere pleno desarrollo.

Porque a partir de este nuevo estadio, el lugar natural de la realidad verdadera será la razón. Y comenzará a funcionar por vez primera esa maravillosa combinación de razones, de *lógoi* que llamamos raciocinio. Esta fue la obra, sobre todo, de Zenón; en manera alguna, como suele decirse, de Parménides. Claro está que en forma rudimentaria. Para esta primera forma arcaica de la lógica, afirmar o negar será unir o separar cosas. De ella surgieron las célebres aporías de Zenón. Cualquiera que sea su último sentido, de aquí ha de partir toda interpretación suya. Reconocemos ya, en esta lógica, el gigantesco brinco que habrá de dar más tarde Aristóteles para descubrir, junto a las cosas, sus “afecciones o accidentes”, con lo cual cambiará de alto en bajo el cuadro del logos y creará el edificio de la lógica clásica.

En las generaciones siguientes, la de Demócrito y la de Arquitas, este instrumento dará los primeros productos espléndidos del espíritu ateniense: la matemática, la teoría de

la música, la astronomía; y comenzará a codificarse también la teoría de los temperamentos. Sólo un par de veces cruzará por el mundo del logos un sintomático estremecimiento. Allá cuando Platón pregunte si los elementos de la razón son, a su vez, racionales, o cuando Theetetos descubra racionalmente, en la raíz cuadrada de dos, la realidad de lo irracional. Poco importa.

En estas tres generaciones, que se han sucedido apretadamente, se ha operado una enorme creación mental. *Las cosas* han cobrado estructura racional: ser es razón. *La mente* se ha convertido en entendimiento y volcado en el logos: el “es” ya no es objeto de visión, sino de intelección y de dicción. *La* [189] *Sabiduría* ha dejado de ser una visión del ser para convertirse en ciencia: el Sabio irá apartando progresivamente su mirada de la Naturaleza para fijarse en *cada cosa*; la Naturaleza, con mayúscula, cederá el paso a la naturaleza con minúscula. Cada cosa tiene su naturaleza. Descubrirla racionalmente es la misión del Sabio; el sabio será, desde ahora, el científico. Aristóteles nos refiere, efectivamente, que se llama también sabio al que tiene una ciencia estricta y rigurosa de las cosas (*Met.*, 982, a13).

Es la obra de ese minúsculo factor que se ha deslizado en la mente europea para atezar sin descanso: el “es”.

4. *La Sabiduría corno retórica y cultura.*—A raíz de las Guerras Médicas, no sólo se desarrollan los nuevos saberes que dieron origen a la constitución de la ciencia. También, y principalmente, cambia la posición del ciudadano en la vida pública, y con ella nace una nueva *tékhne*, un nuevo saber técnico: *la política*. El logos del hombre no es sólo facultad de entender las cosas: es también, según indicamos, lo que hace posible la *convivencia*. Se convive, en efecto, cuando hay asuntos comunes. Y ningún asunto se hace común sin dar una cierta publicidad al pensamiento de cada cual. Vimos en el párrafo anterior cómo entró en la filosofía *cada cosa* con el logos que la enuncia. Pues bien: va a entrar también en ella el logos de cada uno de los ciudadanos. Y por esta segunda dimensión del logos la filosofía irá a parar a regiones insospechadas. Tal va a ser —en parte, por lo menos— la obra de la *Sofística*, con Protágoras a la cabeza. No es que la sofística sea exclusiva, ni tan siquiera primariamente filosofía; pero indiscutiblemente envuelve una filosofía explícita unas veces, implícita otras.

Desde luego, en lo que tiene de filosofía, la sofística, por paradójico que ello pudiera parecer, es posible gracias a Parménides y Heráclito. Recordemos una vez más cómo el “es” se independizó de su sentido activo, tanto en las cosas como en el pensar. Consideremos ahora este pensar, no en cuanto enuncia cosas, sino de su función pública, en el hablar. ¿De qué se habla? De cosas. Pero las cosas que constituyen la vida pública son los “asuntos”. La ciencia interpretó inmediatamente, según vimos, estas *prágmata* y *kherêmata* como *ónta*; instrumentos, [190] utensilios y medios de vida fueron, ante todo, “cosas”. Ahora, en cambio, eso que la ciencia llamó “cosas” pasa a segundo plano: lo primario son las cosas en el sentido de que nos ocupamos y nos servimos de ellas. Y, en este sentido más amplio, son cosas muchas que no lo son como antes: por ejemplo, los asuntos, la ciencia misma. De las cosas, así entendidas, es de lo que los hombres hablan entre sí. En la vida ciudadana tendrán una función central las horas de la *skhole*, del ocio o reposo de los “negocios”; y allí, en el *ágora*, en la plaza pública, el ciudadano, “liberado” de sus negocios, se dedica a “tratar” de sus asuntos concernientes a cosas. Es la vida pública o política.

Pues bien: el “es” de la conversación va a ser el “es” de las cosas tales como aparecen en la vida usual. El logos de la conversación no es una simple enunciación, sino que expresa una aseveración frente a la de los demás interlocutores. El “es” refleja entonces lo que hace posible la conversación, aquello a que toda aseveración tiende y ante quien toda aseveración va a inclinarse. Cuando el “es” adquirió rango propio en la intelección se tuvo la afirmación o negación de cosas. Cuando el “es” se introduce temáticamente en el diálogo, significa más bien “que es”, esto es, la verdad. Cada aseveración pretende ser verdadera, pretende nutrirse del “es” y apoyarse en él. El “es” es lo común a todos, el “con” de la convivencia. Gracias a él, la simple elocución se torna en diálogo. Es menester no olvidar esta conexión para interpretar el sentido de lo que va a acontecer: la lógica, como teoría de la verdad, nació esencialmente del diálogo. Razonar fue, ante todo, discutir.

El “es”, como verdad, afecta primariamente al decir y al pensar mismos. Junto a las obras de sus contemporáneos Empédocles y Anaxágoras intituladas “Acerca de la Naturaleza”, una de las obras de Protágoras se llamará “Acerca de la Verdad”. Claro está que ya Parménides había hablado de la vía de la verdad. Pero allí la verdad era el nombre del camino que conduce a las cosas; aquí ha pasado a significar el nombre de las cosas en cuanto averiguadas por el hombre. Y esto lleva al problema del “es” por nuevos derroteros. Porque mientras el hombre no hace más que contemplar las cosas y enunciarlas, [191] no tiene ante sus ojos sino las cosas. Pero en cuanto dialoga, eso que las cosas son transparece a través de lo que otro dice. Lo que inmediatamente tengo entonces ante mis ojos no son las cosas, sino los pensamientos del otro. Los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir. La razón de las cosas deja el paso a mis razones personales. Hasta el punto de que la primera intuición de que algo es verdad proviene de algo en que todos están de acuerdo.

Si todos dijieran lo mismo, no habría cuestión. Pero lo grave es que hay cuestiones precisamente cuando los hombres, al querer vivir de las cosas mismas, se encuentran en mutua discordia. La conversación servirá, en principio, para ponerlos de acuerdo. He ahí el hecho fundamental de que partiera Protágoras. El “es” sólo hace posible la convivencia salvando lo que dice cada cual. De aquí derivan dos consecuencias.

Primeramente, la discordia pone de manifiesto que el “es”, como principio del diálogo y fundamento de la convivencia, significa la “manera de ver las cosas”. Ser significa “parecer”. A cada cual —este es el sentido del diálogo— le parecen las cosas de una cierta manera. Pero no se trata de un subjetivismo. Se trata precisamente de todo lo contrario: de que no puede hablarse de lo que las cosas sean o no, sino en la medida en que los hombres se refieren a ellas. Esta referencia es esencial a las cosas usuales de la vida y lo que las constituyen en tales. Lo que en ella acontece es simplemente que las cosas “aparecen” ante el hombre. El ser de las cosas usuales de la vida significa para estos hombres “aparecer”. Algo que no apareciera ante nada ni ante nadie no sería una cosa de la vida. El criterio del ser y del no ser de las cosas como *khrémata*, como cosas usuales, es el aparecer ante los hombres. Esta es la célebre frase de Protágoras. En ella se enuncia algo trivial e inobjetable: la vida del hombre es la piedra de toque del ser de las cosas con que en la vida tratamos.

Este “es” de las cosas así entendidas va a tropezar inmediatamente con el ser de las cosas en el otro sentido, como existentes en la Naturaleza. Entonces, Protágoras va a intentar hacer de Sabio a la antigua. Va a querer fundamentar “científicamente” las cosas

de la vida. Tomadas como cosas existentes en [192] la Naturaleza, la afirmación de Protágoras lleva a hacer del “es” una relación, un *prós ti*, como decía Sexto Empírico al exponer la doctrina del sofista de Abdera. La realidad “física” de las cosas no es más que relación. Nada es algo en sí mismo; lo es tan sólo por su relación con otro. Y en este sistema de relaciones hay, para los hombres, una que es decisiva: la del “aparecer”. Las cosas “aparecen” ante el hombre; al hombre le “parecen” ser de cierta manera. El ser como relación se hace patente en el saber como *opini3n*, como *d3oxa*. No es un subjetivismo ni un relativismo, sino un relacionismo.

Pero hay otra consecuencia tan grave como la primera. No se trata de tomar las opiniones como enunciados verbales, sino como afirmaciones que pretenden ser verdad, que emergen, por tanto, del ser de las cosas. Salta a la vista entonces que, sí hay opiniones diversas, es porque hay una diversidad en cada cosa. Más concretamente: a toda opini3n cabe siempre el principio, contraponer otra diametralmente opuesta, que se nutrirá de razones sacadas también de las cosas, puesto que son ellas las que aparecerán opuestamente a mi vecino. El *légein*, el decir del animal político, está sometido al *antilégein*, al contra-decir. Y como ambos decires arrancan de la cosa misma, habrá que convenir en que la relación que constituye su ser es, en sí misma, antilógica. De ahí la inexorable necesidad de discutir. La discusión es esencialmente antinómica, porque el ser es constitutivamente antilógico. Esta es la filosofía de Protágoras. Nos encontramos a mil leguas de la racionalidad del ser que descubre la ciencia de sus contemporáneos. Todo es discutible; porque nada tiene consistencia firme, *el ser es inconsistente*. La inconsistencia del ser frente a su consistencia. Y, por extraña paradoja, este modo de existir en la *p3lis*, en la ciudad, va a querer encontrar apoyos científicos. La influencia de la Medicina ha sido, en este punto, decisiva. Puede afirmarse, casi sin miedo a errar, que mientras la física y la matemática han llevado a los griegos al mundo de la razón, la Medicina ha sido el gran argumento para el mundo de la sofística. Es verdad que Anaxágoras afirmó, según vimos, que en todo hay algo de todo. Arquitas y los matemáticos, aun admitiendo la racionalidad de las cosas, las consideraron también en perpetuo movimiento [193] geométrico. Pero la ciencia decisiva que sirvió para el efecto fue la Medicina: la importancia de la salud y de la enfermedad, no solamente para percibir las cosas, sino inclusive para pensarlas; de suerte que el pensamiento propende a ser de nuevo un modo de percibirías. El aparecer y el parecer van tomando así cada vez más la acepci3n de “sentir”. Y “ser” acabará significando “ser sentido”. La inconsistencia del ser termina en una teorí3 del saber como impresi3 sensible. Y los sofistas se esforzarán en traducir a la nueva filosofía la tesis de Parménides y Heráclito.²⁶

Pero volvamos a colocar la “opini3n” en el marco de la vida pública, sólo en funci3n de la cual tiene sentido todo este desarrollo. Toda opini3n tiene, por lo pronto, un cierto carácter de firmeza; lo contrario sería una impresi3 fugaz y sin interés. Pero esa firmeza no la recibe de las cosas, las cuales precisamente carecen de ella. La firmeza de la opini3n procede tan solo de quien la profesa, del opinante mismo. De ahí que sí la vida requiere opiniones firmes haya que *formar al hombre*. La Sabiduría ya no es ciencia: es simplemente algo puesto al servicio de la educaci3n (*Paideia*) de su *physis*. Y, como tal, rebasa de la esfera puramente intelectual: no excluye el saber, pero lo pone al servicio de

²⁶Conviene insistir en que la interpretaci3 sensualista y movili3ta de la filosofía de Heráclito es una traducci3n que los sofistas llevaron a cabo de la auténtica filosofía del pensador de Efeso, sirviéndose de los conceptos de sensaci3n y movimiento, procedentes, en buena parte, de la Medicina.

la formación del hombre. ¿De qué hombre? No del hombre en abstracto, sino del ciudadano. ¿Qué formación? La política. La sofística ha creído formar los nuevos hombres de Grecia desentendiéndose de la verdad. ¿Cómo?

Cuando los ciudadanos hablan de sus asuntos es para adquirir. convicciones. Todo lo demás va enderezado a ese punto. Así como el razonamiento es lo que lleva al logos científico, la antilogía lleva derechamente a la *técnica de la persuasión*, que es algo así como la lógica de la opinión. Como ser es aparecer, persuadir será hacer que una opinión parezca más fuerte que otra. Y se conseguirá cuando logre hacer vacilar al adversario, [194] conmovérle. El razonamiento quedará sustituido por el discurso: es la *Retórica*. A partir de este momento, la Sabiduría, como educación cívica, se concreta, por el lado intelectual, en retórica.

Pero la retórica necesita materiales, lo que llamaríamos las ideas. Las ideas adquieren, por su dimensión social, el carácter de cosas usuales, algo destinado a ser manejado, más que a ser entendido, en la doble forma como las ideas pueden ser manejadas: aprendiendo y enseñando, convertidas en *máthema*. La Sabiduría como retórica conduce a La Sabiduría como enseñanza. La educación consiste en cultivar al hombre, y en él a sus ideas, por la enseñanza. Con ella, el sofista forma ciudadanos cultos, llenos de ideas y capaces de utilizarlas para crear opiniones dotadas de consistencia pública. La misma palabra que en griego designa la opinión sirve también para designar la fama. *Retórica y Cultura*: he ahí la Sabiduría de la vida pública ateniense.

* * *

Resumamos: La Sabiduría, que era, desde sus comienzos, un saber de las ultimidades del mundo y de la vida, muy próxima, por ello, a la religión, se convirtió, en las costas de Asia Menor, en un descubrimiento o posesión de la verdad sobre la Naturaleza; esta verdad sobre la Naturaleza se hizo visión de lo que las cosas son con Parménides y Heráclito: la visión del ser se concretó, por un lado, en ciencia racional; por otro, en retórica y cultura en la vida ciudadana de Atenas. Tal era la situación en que Sócrates encontró su mundo. Una situación cuyos ingredientes dinámicos le son esenciales y que van a constituir el punto de partida de su actividad.

SOCRATES: EL TESTIMONIO DE JENOFONTE Y DE ARISTOTELES

En las primeras líneas de sus *Memorables* nos dice Jenofonte lo siguiente: “Sócrates, en efecto, no hablaba, como la mayoría de los otros, acerca de la Naturaleza entera, de cómo está dispuesto eso que los sabios llaman Cosmos y de las necesidades en virtud de las cuales acontece cada uno de los sucesos del cielo, sino que, por el contrario, hacía ver que los que se rompían la cabeza con estas cuestiones eran unos locos.

“Porque examinaba, ante todo, si es que se preocupaban de estas elucubraciones porque creían conocer ya suficientemente las cosas tocantes al hombre o sí porque creían cumplir con su deber dejando de lado estas cosas humanas y ocupándose con las divinas. Y, en primer lugar, se asombraba de que no viesen con claridad meridiana que el hombre no es capaz de averiguar semejantes cosas, porque ni las mejores cabezas estaban de acuerdo entre sí al hablar de estos problemas, sino que se arremetían mutuamente como locos furiosos. Los locos, en efecto, unos no temen ni lo temible, mientras otros se asustan hasta de lo más inofensivo; unos creen que no hacen nada malo diciendo o hablando lo que se les ocurre ante una muchedumbre, mientras que otros no se atreven ni a que les vea la gente; unos no respetan ni los santuarios, ni los altares, ni nada sagrado, mientras que otros adoran cualquier pedazo de madera o de piedra y hasta los animales. Pues bien: los que se cuidan de la Naturaleza entera, unos creen que “lo que es” es una cosa única; otros, que es una multitud infinita; a unos les parece que todo se mueve; a otros, que ni tan siquiera hay nada que [196] pueda ser movido; a unos, que todo nace y perece; a otros, que nada ha nacido ni perecido.

“En segundo lugar, observaba también que los que están instruidos en los asuntos humanos pueden utilizar a voluntad en la vida sus conocimientos en provecho propio y ajeno, y (se preguntaba entonces) si, análogamente, los que buscaban las cosas divinas, después de llegar a conocer las necesidades en virtud de las cuales acontece cada cosa, creían hallarse en situación de producir el viento, la lluvia, las estaciones del año y todo lo que pudieran necesitar, o si, por el contrario, desesperados de no poder hacer nada semejante, no les queda más que la noticia de que esas cosas acontecen.

“Esto era lo que decía de los que se ocupaban de estas cosas. Por su parte, él no discurría sino de asuntos humanos, estudiando qué es lo piadoso, qué lo sacrílego; qué es lo honesto, qué lo vergonzoso; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es sensatez, qué insensatez; qué la valentía, qué la cobardía; qué el Estado, qué el gobernante; qué mandar y quién el que manda, y, en general, acerca de todo aquello cuyo conocimiento estaba convencido de que hacía a los hombres perfectos, cuya ignorancia, en cambio, los degrada, con razón, haciéndolos esclavos” (1, 1, 11-17).

No es, desde luego, el único texto, pero es, ciertamente, uno de los más significativos, porque en breve espacio se agrupan la mayoría de los términos que han ido apareciendo en nuestra exposición, y se presta por esto, como pocos, para situar la obra de Sócrates.

Agreguemos el testimonio de Aristóteles según el cual “Sócrates se ocupó de lo

concerniente al *éthos*, buscando lo universal y siendo el primero en ejercitar su pensamiento, en definir.” (*Mét.*, 987, b. 1.)

Es sobradamente conocida la imagen de Sócrates que nos describe Platón en su apología: el hombre justo que prefiere aceptar la ley, aunque se vuelva contra su vida.

Una cosa resulta clara: Sócrates toma una cierta actitud ante al Sabiduría de su tiempo, y a base de ella comienza su acción propia.

SOCRATES: SU ACTITUD ANTE LA SABIDURIA DE SU TIEMPO

En primer lugar, la actitud de Sócrates ante la Sabiduría de su tiempo.

El mundo en que Sócrates vive ha asistido a una experiencia fundamental del hombre que, por lo que respecta a nuestra cuestión, puede resumirse en tres puntos: la constitución del Estado-Ciudad mediante el acceso de cada cual, con sus opiniones propias, a, la vida pública; la crisis de la sabiduría tradicional, y el desarrollo de los nuevos saberes. La intervención del ciudadano en la vida pública dio lugar a la constitución de la retórica y al ideal del hombre culto. En esta cultura se apelaba también a los grandes ejemplares de la Sabiduría tradicional: Anaximandro, Parménides, Heráclito, etc., no por lo que tuvieran de verdad, sino por su consagración pública. Con lo cual su saber dejó de ser Sabiduría para convertirse en cosa manejable, en *tópos*, en tópico, que se utiliza en beneficio propio o con ocasión de consagración personal medi. ante la polémica. El celo y la insolencia tiene idéntica raíz: el tópico. En cambio, los nuevos saberes se contraponen con complacencia morosa a las sabidurías clásicas; mientras éstas eran algo divino, las *téknai* nacieron, según el mito de Prometeo, de un robo hecho a los dioses. Con ellas adquirieron los hombres la sabiduría de la vida. Son saberes que se obtienen en el curso de ésta y que se tienen a disposición de cualquiera mediante la instrucción; son *mathémata*.

Esta experiencia se halla inscrita en una situación especial: en la vida pública. Y esto le da su carácter específico, mucho más esencial para Sócrates que su mismo contenido. Toda esa [198] experiencia es una experiencia de los asuntos y cosas de la vida, sobre todo públicas. Dentro de ella es donde cobra un sentido y alcance propios.

En efecto: no sólo lo que se sabía, “las ideas”, eran cosas públicas, sino que pasó a serlo también el saber mismo en cuanto tal. El saber degeneró en conversación, y el diálogo en disputa. En la disputa las cosas aparecen sujetas a antinomia, y es en ella donde se acusa el carácter antilógico del “es” de las cosas, es decir, donde pierde toda su transcendencia y gravedad. Del “es” nacieron las grandes sabidurías, que se convirtieron en tópico, precisamente al perder su punto de apoyo en la consistencia de aquél. Si el “es” es antilógico, todo es verdad a su modo, al modo de cada cual. Y en esta evaporación del “es” se desvanece también el hombre mismo. El ser del hombre se convierte en simple postura. Expresemos lo mismo de otro modo: nada *tiene importancia* para el sofista, y, por eso, nada *le importa*: sólo le importan sus propias opiniones, y ello no porque *sean importantes*, sino porque los demás les *dan importancia*; no porque las tome en serio, sino porque las toman en serio los demás. Aristóteles decía, por esto, que la Sofística no era Sabiduría, sino apariencia de Sabiduría. Dicho en otros términos: frivolidad intelectual. Con lo cual, si bien quedó descalificada por su contenido, planteé a la Filosofía el problema de la existencia del sofista. La Sofística, como filosofía, no atrajo la atención de Sócrates, ni de Platón, ni de Aristóteles, salvo la interpretación sensualista del ser y de la ciencia, a que en algún momento aludió Protágoras. Pero el sofista, sí. El “Sofista” de Platón y la polémica de Aristóteles no son, en efecto, otra cosa sino la

metafísica de la frivolidad.

A esta situación de la Sofística corresponde la de Sócrates. Sócrates se sitúa de una cierta manera ante este tipo de existencia, y de ello dependerá, a su vez, el contenido de la suya propia.

Sócrates no ha tomado el contenido de la experiencia intelectual de sus coetáneos, aislándola de la situación de donde emerge. Todo lo contrario. Y es menester subrayarlo taxativamente para comprender en su justo alcance la actitud de Sócrates ante el *contenido* de la inteligencia. [199]

La primera operación de Sócrates ante esa ola de publicidad, es la *retracción*. Retracción de la vida pública. Comprendió que vivía en una hora en que lo mejor del hombre sólo podía salvarse retirándose a su vida privada. Y esta actitud de Sócrates fue todo, menos una postura elegante o displicente. Protágoras tenía un mínimo de sustancia intelectual, pero las dos generaciones de sofistas que le suceden no hacen, para los efectos de la inteligencia, más que conversar y pronunciar discursos de belleza fuera, menester bien distinto del de dialogar y discurrir. Para ello se precisan cosas. La seriedad del diálogo y la penosidad del discurrir sólo son posibles por la sus-tanda de las cosas. Al disolver el ser en pura antilogía, al convertirlo todo en pura insustancialidad, el hombre se ve abandonado a la deriva de la frivolidad. Y, ¿qué es lo que hizo que para estos hombres se perdiera la realidad y la gravedad del “es”? Sencillamente, la pérdida de aquello mismo que lo hizo patente ante los ojos de los grandes pensadores: la mente pensante. Cuando el decir se independiza del pensar y éste deja de gravitar por entero sobre el centro de las cosas, el logos queda suelto y libre. Porque el logos tiene, efectivamente, esas dos dimensiones: la privada y la pública. El pensar, en cambio, la reflexión, no tiene más que una: la privada. Lo único que podemos hacer es expresar el pensamiento en el logos. Y este es el riesgo constitutivo de toda expresión: dejar de expresar pensamientos para ser un puro hablar como si se pensara. Cuando esa situación llega, el hombre no puede hacer más que callar y volver al pensamiento. La retracción de Sócrates no es una simple postura como la postura de los sofistas: es el sentido de su vida misma, determinada, a su vez, por el sentido del ser. Por esto es una actitud esencialmente filosófica.

La actitud de Sócrates ante la Sabiduría tradicional viene condicionada por esta posición en que se ha situado. Por lo pronto, Sócrates la enjuicia desde el punto de vista de su eficacia en la vida, tal como pretende afirmarse en los hombres con quienes convive. Esa apelación a lo uno o a lo múltiple, a lo finito o a lo infinito, al reposo o al movimiento, es absolutamente inocua para asentar la vida cotidiana. Este es su punto de partida, no otro. La prueba está en que, como [200] argumento decisivo, se nos presenta en el pasaje de Jenofonte antes transcrito, el que, después de conocer la estructura del Cosmos, no podemos manejarlo a tenor de nuestras necesidades. Sócrates, pues, prescinde en absoluto, de momento, de lo que pueda haber de verdad o de no verdad en esas especulaciones; lo que le interesa es subrayar su futilidad como medios de vida. Es cierto que antes ha llamado dementes a los que se ocupan de la Naturaleza. Pero este es otro aspecto de la cuestión, íntimamente ligado con el anterior, sobre el que volveremos después. Esta Sabiduría que lleva a la antilogía —he aquí lo esencial para Sócrates— pone de manifiesto que los sabios son, en esta medida, de-mentes. Les falta la *mens*, *el noûs*. Esta Sabiduría ha abandonado completamente el *noeîn* para volcarse solamente en el hablar, en el *légein*.

Y esto que le obliga a retirarse es también lo que determina su actitud. La Sabiduría nació de la mente pensante. Al perderla, dejó de ser Sabiduría. El saber ya no es producto de una vida intelectual, sino simple recetario de ideas. Por eso la elimina Sócrates. Pero claro está que lo que le lleva a eliminarla es, al propio tiempo, el único modo de salvarla. La ironía socrática es la expresión de la estructura noética que va a salvar a la Sabiduría.

Y la prueba de que ésta es su actitud la tenemos en que no se nos dice nada respecto de los descubrimientos físicos de Demócrito, ni de la incipiente matemática ateniense. Naturalmente. Para nosotros, que hemos recogido el magnífico legado de la mecánica, de la astronomía, de la medicina y de la matemática griega, nos parece que esto es lo que fue la ciencia helénica. Pero recordemos que toda esta ciencia comienza a adquirir vertiginosamente su enorme volumen precisamente en la generación inmediatamente posterior a Sócrates. De la Academia platónica se nos refiere que tenía tal impresión de la cantidad de saber nuevo, que se estimaba precisa más de una vida tan sólo para informarse de él. Y Demócrito, contemporáneo de Sócrates, tenía fama de haber sido el último verdadero enciclopedista del saber. Es evidente, pues, que estos saberes — únicos que para nosotros, europeos, tienen importancia— eran aún casi rudimentarios y minúsculos en tiempo de [201] Sócrates, y que desaparecían junto a los grandes monumentos del saber tradicional: Parménides, Heráclito y aun el propio Empédocles y hasta Anaxágoras. Cuando se habla de la actitud negativa de Sócrates ante la ciencia o habría que evitar el equivoco de envolver en ella a la que nosotros estamos acostumbrados a llamar la ciencia griega. Tanto más cuanto que varias de estas ciencias serán cultivadas, y a veces genialmente acrecentadas, por personajes pertenecientes a escuelas de inspiración socrática. Por lo demás, pretender que Sócrates tuviera que dedicarse a ellas, para que no las despreciara, es exigencia a todas luces desmesurada.

Lo único que habría que añadir, a propósito de estos saberes nuevos, es lo que hemos visto ya a propósito de la sabiduría clásica; no sea que estos científicos vayan también perdiendo su mente. Es el gran riesgo de la ciencia, y, probablemente, estas apresiones no fueron extrañas al alma de Sócrates.

En resumen: la actitud de Sócrates ante el mundo intelectual de su época es, ante todo, la negación de su postura: la vida pública. Sócrates se retira a su casa, y en esa retirada recobra su *noûs* y deja a la Sabiduría tradicional en suspenso. El “es” vuelve a recobrar su importancia y su gravedad. Las cosas, entonces, recobran consistencia, se hacen nuevamente resistentes y plantean auténticos problemas. Con ello, el hombre mismo adquiere gravedad. Lo que hace y no hace y el cómo lo hace quedarán vinculados a algo anterior a sí propio: lo que él y las cosas “son”. La reaparición del “es” constituye la restauración de la *Sabiduría* real.

Pero, ¿de qué Sabiduría? Porque nada vuelve a ser totalmente como ha sido. Esta es la segunda cuestión: la acción positiva de Sócrates. [202]

SOCRATES: LA SABIDURIA COMO ETICA

Lo que haya sido la acción positiva de Sócrates en orden a la filosofía está ya predeterminado en la forma misma en que se sitúa. ¿Es o no intelectual? A esta pregunta no puede darse una respuesta unívoca. Para nosotros, es decir, para las generaciones que le sucedieron, sí. Para su época, y probablemente para sí propio —todos, más o menos, nos juzgamos desde nuestro mundo—, no.

Para su época, no; porque Sócrates no se dedicó a ningún menester de los que en ella se llamaron intelectuales. No se ocupó de cosmología, no se debatió con los problemas tradicionales de la filosofía. No fue, desde luego, el inventor del concepto y de la definición. Las expresiones aristotélicas no han de tomarse necesariamente en la acepción rigurosamente técnica que después han tenido. En realidad, Aristóteles se limitó a decir que Sócrates buscaba qué son las cosas en sí mismas, no en función de las circunstancias, y que trató de atenerse al sentido de los vocablos para no dejarse arrastrar por el brillo de los discursos. Tampoco es muy probable que hiciera grandes inventos éticos: por lo menos, no nos consta que se ocupara más que de la virtud privada y pública en sus varias dimensiones. ¿Cómo había de ser tenido por intelectual? ¿Cómo había de tenerse a sí propio por tal? El intelectual de su época era un Anaxágoras, un Empédocles, un Zenón, un Protágoras quizá. Nada de esto fue Sócrates. Nada de esto quiso ser. Quiso mas bien no serlo.

¿Era entonces simplemente un justo, un hombre de moral perfecta? No sabemos a ciencia cierta qué moral profesó, ni tan [204] siquiera conocemos el detalle de su vida. Por otra parte, la política ha contribuido, a veces, con sus yerros, a crear grandes figuras históricas en la imaginación de los ciudadanos. En todo caso, su indiscutible elevación moral no hubiera justificado su influencia filosófica. Y ésta ha sido decisiva. Toda la crítica histórica del planeta será incapaz de desvanecer ese hecho, cuya fisonomía podrá ser confusa, pero cuyo volumen está ahí gravitando imperturbable.

Digámoslo de una vez. Sócrates no ha creado ciencia: ha creado un nuevo tipo de vida intelectual, de Sabiduría. Sus discípulos han recogido el fruto de esa nueva vida. Y como aconteció en su hora a Parménides y Heráclito, acontece también a Sócrates: al despertar a una vida nueva, ésta se entiende, en sus comienzos, en función de la antigua. Por esto, para unos, Sócrates era un sofista más; para otros, un buen hombre. Para su descendencia fue un intelectual. En realidad, inauguró simplemente un nuevo tipo de Sofía. Nada más, pero nada menos.

Hasta ahora no hemos visto esta Sabiduría más que en un aspecto negativo: su retracción ante la intelectualidad al uso, su repulsa enérgica para ella. Sócrates queda alejado de la vida pública, retraído a su existencia privada. Abandona la retórica para tomar en serio el ser y el pensamiento. Pero sería un error suponer que esta retirada fue la adopción de un aislamiento total. Sócrates no fue un pensador solitario. Lo privado de una vida no es idéntico a su aislamiento. Hay, por el contrario, el riesgo de que el solitario encuentre, en su soledad aislada, un modo de notoriedad y, por tanto, de

publicidad. Que algunos discípulos suyos malentendieran así su actitud es cosa conocida. No se trata de esto. Mucho menos aún de lo que ha sido, por ejemplo, la soledad para Descartes. El “*solus recedo*” de Descartes, ese quedar a solas consigo mismo y su pensamiento, está a doscientas leguas de Sócrates, por la razón sencilla de que no ha habido ningún griego que haya tomado esa actitud mental. A donde Sócrates se retira es a su casa, a una vida semejante a la del cualquier otro, sin entregarse a las novedades de una concepción progresista de la vida, tal como se hacía en la *élite* ateniense, pero sin dejarse impresionar [205] tampoco por la mera *fuerza* del pasado. Tiene sus amigos, y con ellos habla. Para todo buen griego el hablar va tan unido al pensar como para el semita rezar y recitar; la oración del semita es justamente eso, oración, algo en que participa siempre su oído, su boca. Para un griego, el hablar no se da aislado del pensar: el logos es, a la vez, lo uno y lo otro. Entendió siempre el pensamiento como un diálogo silencioso del alma consigo misma, y el diálogo con los demás como un pensamiento sonoro. Sócrates es un buen heleno: piensa hablando y habla pensando. De hecho, de él ha salido el diálogo como modo de pensamiento.

Pero, ¿cómo vive Sócrates? Por lo menos, ¿cómo *entiende* que se ha de vivir? Esto es lo esencial.

Por lo pronto, ya lo veíamos, con *noûs*, con mente. Aristóteles nos dice que ejercitó su pensamiento, su *diánoia*. Sin embargo, había aquí algo confuso. La filosofía tradicional había surgido de la mente pensante, y de ella se nutrió, tanto en el alma del filósofo como en su expresión, por medio del logos. Sin embargo, ya lo hicimos notar, en el momento quizá más decisivo de la filosofía pre-socrática, esa mente se aplica a la naturaleza, a eso que se venía llamando lo divino, dejándose fuera el mundo usual, a sus cosas, a los hombres, a sus más importantes vicisitudes, y dejándolo fuera, no de cualquier modo, no por una simple preterición, sino en forma mucho más grave: descalificándolo, como *doxa*, arrojándola fuera del mundo del ser, como algo que pretende ser, pero no es en verdad. Y por esto Sócrates llamó a estos filósofos dementes. Precisamente las generaciones inmediatamente posteriores a las guerras médicas reaccionaron con vigor, según vimos también, pero lo que triunfa en el orden de la inteligencia es lo que llevará más tarde a la ciencia racional de las cosas naturales. Sus primeros elaboradores, Empédocles y Anaxágoras, se parecen todavía demasiado a Parménides y Heráclito. En cambio, aquellos en quienes la ciencia va a prender con plenitud, apenas han comenzado a nacer en tiempo de Sócrates. No pudo, pues, preocuparse excesivamente de ellos, y Empédocles y Anaxágoras, en cuanto científicos, son poco más que gérmenes. Por lo que tienen de afin con la sabiduría clásica, son incapaces, como ésta, de llegar [206] satisfactoriamente a las cosas de la vida usual. Sólo Protágoras ha intentado partir de las cosas, no como cosas naturales, como *ónta*, sino como cosas usuales, *khremata*. Pero ya vimos a dónde llegó.

Pues bien: Sócrates es, en este punto, un típico representante de su generación. Se explica que se le tomará por sofista. Trató de pensar y hablar de las cosas, tales como se presentan inmediatamente en la vida diaria. Pero no en la vida pública, en plena *dóxa*, sino, al revés, tomándolas en sí mismas, es decir, en lo que son de veras, independientemente de las circunstancias. Sócrates se ha situado, de momento, en la vida privada. La vida pública vendrá después. Sólo un buen hombre puede ser un buen ciudadano, y sólo un buen ciudadano puede ser un buen político. La mente de Sócrates se aplicará, pues, a las cosas usuales de la vida, sin retórica, pero con mente. Hasta él, la

mente se aplicó tan sólo a “lo divino”, a la Naturaleza, al Cosmos o a la investigación racional de la naturaleza de las cosas. Ahora va a concentrarse, por singular paradoja, en las modestas cosas de la vida usual. He ahí su radical innovación. El grave defecto de la filosofía tradicional, para Sócrates, fue el haber desdeñado la vida cotidiana, haberla descalificado como objeto de sabiduría, para pretender después regirla con consideraciones sacadas de las nubes y de las estrellas. Sócrates medita sobre estas cosas usuales y sobre lo que el hombre hace con ellas en la vida. Medita, *además*, sobre las *tékhnai*. Pero estas *tékhnai* sobre que Sócrates medita son, por esto, no solamente las que se constituyen en saberes científicos, sino todo “saberhacer”, de la vida: los oficios, como el de carpintero, curandero, etcétera. Todo el conjunto de capacidades de vida que el hombre adquiere en su trato con las cosas. Este es el concepto griego de *areté*, virtud, que de suyo no tiene el menor sentido primariamente moral. El “es” entra nuevamente en filosofía, pero no es el “es” de la naturaleza, sino el “es” de estas cosas que están al alcance de los hombres y de que depende su vida. Creo que el texto de Jenofonte resulta, en este punto, suficientemente explícito.

Donde más claramente se percibe el intento socrático es en el sentido en que emplea el célebre “conócete a ti mismo”. Esta [207] frase del oraáculo de Delfos significaba que el hombre no ha de atribuirse prerrogativas divinas, sino que ha de aprender a mantenerse modestamente en su pura condición humana. Sócrates carga el apotegma con un nuevo sentido. No se trata de no ser Dios, sino de escrutar con el *noûs* de cada cual la voz que dicta lo que “es” la virtud.

Salgamos inmediatamente al paso de una falsa interpretación. Que Sócrates medite sobre las cosas de la vida usual no quiere decir que medite solamente sobre el hombre y sus actos. De ordinario se ha tomado en este sentido el testimonio de Aristóteles. Sin embargo, el vocablo griego *éthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra “ética”. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad, se podría traducir por “modo o forma” de vida, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple “manera”. Pues bien: Sócrates adopta un nuevo modo de vida; la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual, lo “ético” no está primariamente en aquello *sobre que medita*, sino el hecho mismo de *vivir meditando*. Las cosas de la vida no son el hombre; pero son las cosas que se dan en su vida y de las que ésta depende. Hacer que la vida del hombre dependa de una meditación sobre ellas, no es meditar sobre lo moral, a diferencia de lo natural: es, sencillamente, hacer de la meditación el *éthos* supremo. Dicho en otros términos: la sabiduría socrática no *recae* sobre lo ético, sino que *es*, en sí misma, ética. Que de hecho aplicase su meditación con preferencia a las virtudes cívicas, es cosa por demás secundaria. Lo esencial es que el intelectual dejó de ser un vagabundo que vive en las estrellas para convertirse en hombre sabio. *La Sabiduría como ética*: he ahí la obra socrática. En el fondo, una nueva vida intelectual.

Esta ética de la meditación sobre las cosas de la vida llevó inexorablemente a una intelección específica de éstas. Con la filosofía tradicional, ya lo vimos, la naturaleza es aquello de donde todo emerge; y cuando la Sabiduría adoptó la forma de ciencia racional, las cosas se presentaron a la mente con su *physis* propia. “La Naturaleza” cedió el paso a “la naturaleza” [208] de cada cosa. Sócrates está muy lejos de esto, por el momento. Al centrar su mente y su meditación sobre las cosas, tales como se presentan en la vida, a fin

de hacer depender ésta de lo que aquéllas son en sí mismas, el “son”, el *eínai*, adquiere un nuevo sentido. No es, por lo pronto, nada que haga alusión a su naturaleza. No significa esto que Sócrates haya descubierto el concepto. Hay que esperar para ello hasta Aristóteles y Platón. Pero el concepto aristotélico no es más que la teoría del *quid*. de la índole de cada cosa, de su *tí*. Lo que la mente de Sócrates logra, al concentrarse sobre las cosas usuales, es la visión del “qué” de las cosas en la vida. La Sabiduría como ética, ha llevado, pues, a algo decisivo en orden a la inteligencia de las cosas mismas; tan decisivo, que será la raíz de toda la nueva filosofía y lo que le permitirá volver a encontrar por otros caminos los temas de la Sabiduría tradicional, momentáneamente puestos en suspenso.

Pero no adelantemos las ideas.

Antes, dos palabras acerca de cómo se desarrolla la meditación socrática sobre el “qué” de las cosas. En primer lugar, pensando y hablando con sus amigos. Pero, ahora, la conversación ya no es disputa. No se trata de defender opiniones formadas, porque no hay opiniones que defender; por esto no cabe ni tan siquiera exponerlas. Se trata de hablar de las cosas y desde las cosas. La conversación dejó de ser disputa para convertirse en diálogo, en un sereno y reposado girar sobre las cosas para empaparnos de ellas. Es un hablar en que el hombre más bien hace hablar a las cosas; son casi las cosas mismas las que hablan en nosotros. Sócrates recordó seguramente que, para Parménides y Heráclito, este indefectible saber acerca de las cosas brota de algo que el hombre lleva en sí y que les pareció algo divino: *noús* y logos. Sócrates quiere borrar toda alusión desmesurada a un saber sobrehumano. Su Sabiduría no será ya nada divino, *theíon*; se contentará con llamarla modestamente *daimónion*.

Para lograrlo, pone en suspenso la seguridad con que el hombre se apoya en las cosas de la vida. Hace ver que en la vida corriente no se sabe lo que se trae entre manos; lo que hace que la vida sea corriente es precisamente esa ignorancia. [209] El reconocerla es ya instalarse en la vida de la Sabiduría. Entonces, las cosas, y con ellas la vida misma, quedan convertidas en problemas. Es el saber del no saber, del “no saber de qué se trata”. Sólo a este precio conquista el hombre un nuevo tipo de seguridad. Cuando hablamos con un enfermo, consideramos su sufrimiento, e incluso compadecemos su desgracia. Pero si prescindimos de esta relación vital con él, por tanto, si hacemos caso omiso de esta relación de hombre a hombre, que adquiere su plenitud precisamente en la integridad de las circunstancias y de las situaciones en que acontece, entonces se desvanece ante nuestros ojos el enfermo y nos quedamos solamente cara a cara con su enfermedad. Y la enfermedad ya no es objeto de compasión ni de dolor: es simplemente un conjunto de caracteres que el enfermo posee, un “que”. Y este desplazamiento de la mirada desde el enfermo a la enfermedad, que momentáneamente deja de lado a aquél, se convierte paradójicamente en un nuevo modo, más firme y seguro de “tratar el enfermo. De aquí saldrá la universalidad de la definición aristotélica y ese singular viraje del “qué” hacia el “por qué”. Sócrates ni lo barruntó. Pero sólo fue posible dar con ello en la reflexión socrática.

Por este camino, por esta “ironía”, suspendiendo la Sabiduría tradicional y asentándola en algo más firme y asequible, en las cosas de la vida cotidiana, Sócrates ha salvado, en principio, la verdad de aquélla. En principio, porque el desarrollo plenario de la Sofía, como un modo de saber, será cosa de Platón y de Aristóteles.

¿Fue Sócrates un filósofo? Si por filósofo se entiende el que tiene una filosofía,

no. Si se entiende el que busca una filosofía, quizá tampoco. Pero fue algo más. Fue, efectivamente, una existencia filosófica, una existencia instalada en un *ethos* filosófico que, en un mundo asfixiado por la vida pública, abre, ante un grupo privado de amigos, el ámbito de una vida intelectual y de una filosofía, asentándola sobre nuevas bases y poniéndola en marcha, tal vez sin saber demasiado a dónde iba, en una nueva dirección. La reflexión socrática fue la constitución de la filosofía. En el limitado número de posibilidades que la vida ateniense ofreció a Sócrates: lanzarse a la vida pública como [210] un virtuoso de la palabra y del pensamiento, al modo de Protágoras y sus discípulos; ocuparse de los saberes nuevos, de los que más tarde habrían de salir las ciencias; sumirse en la masa amorfa del ciudadano absorto por los quehaceres y urgencias de la vida cotidiana; volver a la vida corriente, no para dejarse arrastrar por ella, sino para dirigirla por una meditación fundada en lo que las cosas de la vida “son”... Sócrates eligió resueltamente esta última. La decisión de Sócrates hizo posible la existencia de la filosofía.

Lo de menos es de qué se ocupara efectivamente, y más accesorio aún la manera personal como Sócrates vivía. La mayoría de sus discípulos tomaron su actitud, su *éthos*, como un *trópos*, como una simple manera. Trataron, con mayor o menor bagaje intelectual —nada más que bagaje—, de *imitar a Sócrates*. Fue seguramente, para él, la punzante ironía de su vida. De ahí nacieron las pequeñas escuelas socráticas.

Unos pocos quisieron algo más: quisieron adoptar su propio *éthos*, acercarse socráticamente a las cosas y vivir socráticamente los problemas que éstas plantean a la inteligencia. Las cosas les retribuyeron, entregándoles una nueva Sofía. Fue la filo-sofía de la Academia y del Liceo.

CONCLUSION: PLATON Y ARISTOTELES, DISCIPULOS DE SOCRATES

¿En qué sentido continúan Platón y Aristóteles a Sócrates? Volvemos con ello al comienzo de estas notas.

En el fondo, es absolutamente secundario averiguar el elenco de problemas y conceptos que Platón recibiera de Sócrates y Aristóteles de Platón. Más aún: es incluso un contrasentido cifrar en ello su discipulado intelectual. Precisamente cuando, a la muerte de Platón, se colocó Speusipo al frente de la Academia, por vínculos de sangre y ortodoxia de escuela, Aristóteles se retiró al Asia Menor, porque entendía que el discipulado intelectual no es asunto de secta ni de familia.

Platón fue socrático en un sentido mucho más hondo, en el mismo en que lo fue Aristóteles. Ambos parten de la misma raíz, de una reflexión sobre las cosas usuales, con objeto de saber lo que el hombre se trae entre manos y lo que él mismo ha de ser en su vida. Esto hace de Platón y Aristóteles los grandes socráticos. Pero, además, el desarrollo de esta reflexión originaria les llevó a reconquistar el saber racional y la política, asentándolos por vez primera sobre la base firme de la reflexión sobre el logos de la vida. Finalmente, terminan ambos plasmando su *éthos* en una nueva interpretación, de los problemas últimos del universo, al hilo de esta experiencia del hombre, dando así en los grandes problemas de la sabiduría clásica: es la filo-sofía. Estas tres etapas, la experiencia primera de las cosas, el saber racional de ellas y la filosofía, son los tres estadios en que madura una misma reflexión socrática. Es verdad que, en este proceso, Platón y Aristóteles siguen caminos divergentes, [212] como vamos a verlo. Pero es mucho más importante ver que son dos rayos que parten de un *mismo centro socrático*, e inscribir esas divergencias en el *proceso común* de maduración de una misma reflexión socrática.

1. *Punto de partida: la experiencia primera de las cosas.*— Platón y Aristóteles parten de una reflexión sobre las cosas y asuntos de la vida.

Ello les suministra la primera idea de lo que es una cosa, y con ello una visión de la naturaleza. La reflexión socrática les ha llevado por una ruta bien distinta, pero más firme, al descubrimiento de la naturaleza, al problema de los jónicos.

Si el hombre viviera abandonado al momento, la vida sería radicalmente inconsistente, cada acto comenzaría en cero, todo sería ocasional (*tykhe*), la vida tendría estructura puntiforme. Ya en los animales perfectos hay algo más: la memoria les suministra un primer esquema o armazón, gracias al cual no sólo producen *actos*, sino que tienen una *conducta*, un *bios* elemental. Pero en el hombre hay todavía más: su conducta va determinada a su vez por un *saber* lo que hace (*tékhne*). Ello da a la vida humana su peculiar consistencia y hace de ella un *bios* en sentido estricto.

Para Platón, lo propio del saber-hacer es saber en “qué” consiste lo que se hace. La primera experiencia que Platón cobra, en el trato con las cosas usuales, es su “qué”, su *ti*. Poseyéndolo, sabe el hombre lo que se trae entre manos, y puede entonces hacer bien las cosas (*kalos*). El “qué” va, así, íntimamente vinculado y orientado al bien-hacer, al

agathón. ¿Qué es este “qué”? No es, por lo pronto, lo que la ciencia tradicional venía inquiriendo, por ejemplo, la diversa proporción en que los cuatro elementos de todo entran en cada cosa. Es algo más modesto y al alcance de todos, adquirido en reflexión socrática. Veo de lejos un bulto, y creo que es un hombre; me acerco, y veo que es un arbolillo. Lo creído en el primer caso y lo visto en el segundo es el conjunto de caracteres o rasgos típicos de cada cosa y lo que la distingue de todas las demás. Así, el ateniense se distingue del persa por su “tipo”; el gobernante, del comerciante, por el “tipo” de actividades a que se dedica. A [213] este cuadro de caracteres es a lo que se llamó, en su sentido más alto, figura, *eîdos*.²⁷ Platón cae en la cuenta de que no bastan los ojos para verla. Por esto, los animales no saben lo que son las cosas, al igual que el profano no ve en una fábrica la máquina, sino tan sólo ruedas y hierro. Sólo ve la máquina quien la entiende, es decir, quien sabe manejarla. La figura es, en este sentido, algo que se ve en una visión mental inteligente; por eso, Platón la llamó Idea. El “qué” de las cosas es Idea. La fuerza de ser es la fuerza de consistir; ser es consistir, y aquello en que las cosas consisten es la Idea.

Por esto, el pensamiento de Platón se ve lanzado desde las cosas hacia aquello en que consisten: hacia la Idea. Las cosas *tienen* consistencia en ella, pero la Idea *es* consistente. Con lo cual se la toma como una segunda cosa junto a la primera, resultando de ello que las cosas en que pensamos no son, en rigor, las mismas con que vivimos.

Aristóteles fue, tal vez, más radicalmente socrático. En el saber-hacer Platón aprendió “qué” son las cosas, y fue por esto, para él, una experiencia de la *consistencia* de ellas. En cambio, el hacer mismo ha llevado a Aristóteles a una experiencia de las *cosas mismas*. Porque, aunque el tener que hacerlas sea una simple condición humana, el cómo hacerlas ya no depende tan sólo del hacer mismo, sino de la índole efectiva de las cosas que se hacen. Por esto es una experiencia de lo que las cosas son *de suyo*. Si el saber fuera independiente del hacer, nunca habiéramos salido de Platón: *ser sería consistencia*. Pero, para Aristóteles, el saber y el hacer son dos dimensiones de un fenómeno único: la *tékhne*. Por esto, en él se manifiesta el *ser como realidad*. Y esto le lleva por distintos derroteros.

¿Qué es, en efecto, realidad? Si estamos haciendo algo, por ejemplo, una silla, ésta será real cuando esté terminada, [213] cuando esté a punto para salir del taller. Tener realidad es, pues, en primer lugar, tener *sustantividad*, *sistere extra causas*, *existir*. Y ¿qué es esta realidad sustantiva? La madera con que laboro la silla no es silla más que cuando sirve plenamente para su cometido, por ejemplo, para sentarse. Realidad es, en este sentido, estar actuando como tal, *actualidad*.

Pero actualidad, ¿de qué? De todos los caracteres de la silla, de su figura, de su *eîdos*. Y cuando esta figura es actual en la madera, ésta adquiere la sustantividad de la silla. La actualidad de la figura o forma es el fundamento de la sustantividad. En esta implicación entre los dos sentidos de la realidad, entre *actualidad* y *sustantividad*, obvia para Aristóteles y tan grave en consecuencias, se encierra el primer momento de su experiencia de las cosas. Es ella la que ha fijado imperturbablemente el sentido del ser en la historia entera del pensamiento europeo.

²⁷ Pero estos rasgos han de tomarse, no sólo en sí mismos, sino en cuanto reflejan los rasgos constitutivos de las cosas perfectas. Así en el buen gobernante, además de sus cualidades intelectuales, se presentan “reflejadas” en éstas las cualidades del perfecto gobernante. En el mal gobernante se reflejan también, pero en forma privativa. Véase la página 39.

La figura no es entonces primariamente consistencia. Platón olvidó que aquello en que las cosas *consisten* es, antes que nada, aquello que ellas *son*. ¿En qué sentido? En cierto modo, la realidad de la silla es la madera. Pero, en rigor, la madera es tan sólo material para su fabricación, algo “destinado a”, algo “de que” va a hacerse la silla. No tiene ni sustantividad ni actualidad, es decir, no tiene realidad más que por ese “a” y “de” a que va destinado. En sí misma no es sino una pura disponibilidad, posibilidad. Su realidad procede del otro término. Materia y forma no son dos cosas, ni unidas ni separadas, no son dos elementos, sino dos principios, *arkhai*, de una sola cosa. La realidad será entonces sustantivación y actualización de posibilidades; la forma es configuración; y las cosas reales, emergencias de sus internos principios, *ousiai*, sustancias. Las cosas en que pensamos son las mismas con que vivimos. La firmeza de la vida se apoya en la sustancia de las cosas. Lo demás es pura plausibilidad. Por vez primera las cosas usuales de la vida han entrado plenamente en la filosofía. En una palabra: para Aristóteles, *ser no es consistir, sino subsistir*.

Ambas experiencias de las cosas se han adquirido por una reflexión sobre el trato usual con ellas: El *eídos* del martillo, lo que el martillo es, se percibe clavando; el de la silla, sentándose. [215] La interna índole de la realidad transparece al meditar en su manejo. Es entonces cuando las *prágmata*, las cosas, en el sentido de cosas de la vida, adquieren el rango de cosas naturales, *ónta*. Porque si lo que hacemos es artificial, el hacer mismo es natural, es la Naturaleza puesta al descubierto en nosotros.

Según se entienda el saber-hacer, así se entenderán también las cosas y la Naturaleza.

En el saber-hacer, Platón ve tan sólo el “qué”, y, por tanto, el artífice que plasma la materia con los ojos fijos en la idea que quiere realizar. Esto le lleva a una interpretación de la Naturaleza más obvia, pero más compleja que la de los jónicos, gracias a un descubrimiento sólo equiparable al de Parménides y Heráclito. En el nacimiento de algo no sólo viene un ser a la vida, sino que este ser es del mismo tipo que sus progenitores, hombre, león, ave. El impulso generador cobra su fuerza en la vida de los progenitores, pero con “vistas a” una especie determinada. En la fuerza para ser hay una como presencia de la especie. Por esto, venir a la vida no es sólo *nacimiento*, *phyein*, sino *generación*, *gignesthai*, en el sentido estricto del vocablo, algo en virtud de lo cual el nacido tiene *genealogía*. La idea no sólo es consistente, sino que es género, *génos*, de las cosas. La Naturaleza lleva en su fuerza una Idea, tiene puesta siempre su mira en ella. La fuerza del género es de índole completamente distinta a la del simple impulso nascente, pero no menos real. Ambas son dimensiones de una fuerza única que, por esto, Platón llamó *éros*, amor. Algo que lleva fuera de sí a producir a alguien de especie determinada. En lugar de la *fisiología jónica*, tendremos una *genealogía*. Una vez producida, cada cosa consiste en una serie de operaciones realizadas “con vista” al tipo ideal, que está por encima de ellase

Para Aristóteles, en cambio, la *tékhne* es un hacer en que el artífice se saca las ideas de sí mismo. La Naturaleza lleva una idea, pero no como algo externo en quien tiene puestas sus “miras”, sino como principio interno. Generación es autoconformación, algo que lleva, no fuera de sí sino a realizarse a sí mismo, *morfogenia*. En lugar de fisiología, no tenemos genealogía, sin morfología. Una vez producida, la naturaleza de cada cosa consiste en aquel principio interno a ella de que emergen sus [216] propias operaciones; la forma no es sólo principio de ser, sino también principio de operación,

naturaleza.

Bien que en direcciones distintas, en Platón y en Aristóteles, el *eídos*, la figura de la vida usual, es la que hace de las cosas primeramente, *khremata*, cosas usuales, y después cosas naturales, *ónta*. Con lo cual han vuelto a encontrarse con la antigua sabiduría jónica, pero asentándola sobre las bases firmes y controlables de la reflexión socrática.

2. *La expresión de esta experiencia: el saber racional y la política.*—El hombre, además de hacer cosas, habla de ellas. Y así como ha de saber lo que hace, ha de saber también lo que dice. La firmeza del logos no procede de la fuerza del que habla, sino de las cosas sobre que habla. Por esto, en lugar de opiniones firmes o vacilantes, como Protágoras, tendremos razones, *lógoi*, verdaderas o falsas. La experiencia del hablar socrático ha llevado inexorablemente a Platón y a Aristóteles a precisar la estructura de las cosas, no sólo como objetos que se usan *khremata*, o que están ahí, en el universo, *ónta*, sino también como objetos que se expresan, como *legómena*. ¿Cómo han de ser las cosas para que sean expresables? ¿Qué hay en ellas que exija explicarlas? La respuesta a estas preguntas ya no será Retórica, sino Lógica, y el saber no será cultura, sino ciencia.

El logos no hace sino expresar lo que las cosas son. Y lo más obvio que observamos es que de una misma cosa podemos decir muchas y, a su vez, podemos aplicar una misma a varias. Como objeto del logos, las cosas tendrán que ser unas y múltiples. Esto permite expresarlas, esto exige explicarlas. Todo el problema estribará en la interpretación de este complejo.

Fue Platón el primero en insistir en que esas muchas notas no están arbitrariamente volcadas sobre las cosas. El hombre, por ejemplo, es un viviente, pero no vegetal, sino animal; y animal no irracional, sino racional. La unidad del “qué” se obtiene recortando, por así decirlo, dentro de un supremo “qué”, una figura más limitada, y, dentro de ésta, otra, hasta llegar a una que no convenga sino a cosa de que se trate, a su *eídos*, o figura propia. Mientras esto no acontezca, los diversos elementos del “qué” se extienden idénticamente sobre las muchas cosas. [217] El “qué” propio de cada cual será, pues, el resultado final de la precisión de una realidad más vasta, dentro de la cual se mantienen unidas y separadas las diversas notas en un sistema perfectamente definido. Como el ser de las cosas es su “qué”, su consistencia, resultará que la unión y separación del juicio será, *eo ipso*, cuando éste sea verdadero, el ser y el no ser de las cosas mismas. En esta identidad, procedente de una concepción del ser como consistencia, reside toda la interpretación platónica de las cosas como objeto del logos. Y ello implica que en la realidad no sólo existe una fuerza de ser, sino también una no menos real fuerza de no ser. Es la primera vez que en la filosofía aparece el problema del no ser como algo no simplemente desechado, según acontecía en Parménides, sino positivamente recogido bajo la forma de negación. Platón tuvo conciencia de lo tremendo de su innovación. No dudó en calificarla de parricidio, refiriéndose a Parménides. El “qué” de las cosas constituye así un mundo inteligible, un *kosmos noetós*, con estructura dialéctica. Por esto, la mente no puede parar en ninguna de sus notas sin verse llevada a las demás por la fuerza del ser y del no ser: necesita discurrir. Por esto es necesario y posible el saber racional de las cosas, y por esto es posible dialogar.

Para Aristóteles, en cambio, el ser no es consistencia, sino subsistencia. El “qué” no es toda la realidad, sino tan sólo el “qué” *de ella*. El logos, por esto, no contiene simplemente a la realidad, sino que se refiere a ella, desdoblándola en la cosa que es y lo

que la cosa es. En este desdoblamiento y en la consiguiente articulación de sus miembros tendrá que apoyarse Aristóteles para interpretar las cosas como objeto del logos.

Las muchas notas del *eídos*, de la figura, son algo que la cosa no solamente tiene así, sin más sino que las tiene porque *es* ya lo que es. No se es hombre porque se es animal racional, sino que se es animal racional porque se es hombre. El *eídos*, la forma de las cosas, es una unidad interna, una especie de foco central de cada cosa, que plasma su propia materia en una serie de propiedades cuyo cuadro externo es la figura de aquélla. Es una unidad originaria, que se despliega en las muchas propiedades. Por eso, el *eídos* no es sólo la forma de las cosas, [218] sino también su *esencia*. El logos toma por separado cada una de estas notas para unir las con la cópula en una unidad derivada, que llamamos definición. Esta es la estructura de las cosas, en tanto que objeto del logos; y con la distinción entre el “es” del juicio y el “es” de las cosas, abre Aristóteles, frente a Platón, el campo autónomo de la Lógica. Esta triple dimensión de la forma como conformadora de las cosas, constitutiva de sus propiedades y principio de sus operaciones, permite que sea una misma la cosa de que vivimos, la cosa en que pensamos y la cosa que está y actúa en el mundo. Para Aristóteles, ser no sólo es subsistir, sino subsistir esencialmente.

Para Platón, el sofista es el hombre que no va movido por más fuerza que la del no ser: por esto carece de contenido; su mente se dispersa en el flujo amorfo de las palabras y de las opiniones. Para Aristóteles, el sofista es el hombre para quien nada hay de esencial, para quien nada posee un contenido propio, y, por tanto, cuanto diga de las cosas es un puro acaso, una fugaz coincidencia. La convivencia y el diálogo entre los hombres sólo son posibles apoyando la mente en estructuras esenciales. Lo demás es radical insustancialidad. Y sólo fundada en la sustancia de los asuntos (*prágmata*) es posible una *polis*, firme y estable, una vida pública justa.

Aristóteles y Platón han vuelto a encontrar la necesidad de la ciencia racional y de la política de su tiempo, momentáneamente puestas en suspenso por la reflexión socrática; una suspensión cuyo sentido ahora comprendemos claramente: era menester volver a apoyar el razonamiento y el diálogo en la sustancia de las cosas, próxima a desvanecerse en Atenas. La ironía socrática salvó así a la ciencia y a la política.

3. *La raíz de esta experiencia: la filo-sofía* —Pero esto mismo que le forzó a salvarla le llevó a superarla. Hasta entonces, Grecia había tenido Sabios que, al pasear por el universo su mente pensante, obtuvieron esa espléndida visión que se llamó Sofía. Esta visión se plasmó en ciencia racional y en Retórica. Y ambas, según vimos, estuvieron a punto de perecer, precisamente porque fueron soltando las amarras de la mente pensante. Al volver a ella y ponerla en marcha, renació la [219] posibilidad de la ciencia y del diálogo objetivo; pero al propio tiempo cambió también, en cierto modo, la idea misma de la mente y, por tanto, de la Sabiduría. La Sabiduría ya no será una simple “visión” del universo, será *inteligencia* racional, *episteme*. Pero no una intelección cualquiera. Mientras la ciencia natural y política parte *de* unos supuestos *con* que entiende las cosas, la Sabiduría hunde sus miradas en la raíz misma de estos supuestos, de estos principios, y *desde* ellos asiste a su constitución y expansión en las cosas; porque no se trata tan sólo de principios del conocimiento, sino, sobre todo, de los principios mismos de la realidad. La Sabiduría no es sólo *episteme*, ni solamente *noûs*, sino lo uno y lo otro, o, como dice Aristóteles, *inteligencia, con ciencia, episteme kais nou*. La mente ya no es simple visión, sino inteligencia de los principios, y la Sabiduría, intelección radical. Sin

esto, el Sabio hubiera sido una especie de místico o lírico de la inteligencia: jamás hubiera logrado el rigor del saber. Por su parte, el científico jamás hubiera sido más que un razonador, y el político un orador. Con ambas cosas, eso divino que hay en el hombre ya no será Sabiduría efectiva, sino un esfuerzo por lograrla: filo-sofía, preocupación por la Sabiduría. Por esto, el filósofo no es un dios, sino un hombre (*Sym.*, 203e), y la filosofía una fuerza o “virtud” humana, la virtud intelectual en cuanto tal.

La mente, pues, desde ahora, irá disparada no a los elementos, sino a los principios de las cosas. ¿Qué principios? Los principios supremos de las cosas, últimos para nosotros, primeros para ellas, *tá prota*, decía Aristóteles. Y precisamente por esto, esta intelección de los principios supremos abarca el todo de cuanto hay, no por un pedante recorrido enciclopédico al estilo de los sofistas, sino en su unidad radical. En los principios supremos están principialmente todas las cosas; precisamente por eso son supremos. Aristóteles dice, por ello, que la Sabiduría es, en este sentido, el conocimiento de lo más universal. Este hábito, *héxis*, de los principios es lo que hace posible una ciencia verdadera y una vida buena. Ciencia y Política son “virtud”.

Al precisar la índole de esta ultimidad, es cuando vuelven a diverger Platón y Aristóteles. El camino que conduce a los [220] principios supremos está trazado por aquello en que todo conviene. ¿Qué es esto en que todo conviene? ¿En qué consiste eso que llamamos “todo”? Parece que recaemos entonces en la Sabiduría antigua: el Todo era la Naturaleza. Pero Platón había descubierto ya que en el nacer hay una genealogía. El ser, como consistencia, es genitivo, pero no generador. Esta confusión hace que todo el saber antiguo merezca llamarse Mitología, para Platón. Los principios comunes de las cosas serían entonces sus últimos géneros, entre ellos el ser y el no ser. Pero, ¿es esto lo último de las cosas? Para Platón, no. Precisamente porque el ser es genitivo, porque hace que las cosas consistan en esto o en lo otro, su “hacer”, digámoslo así, ha de tener puesta la mirada no sólo en lo que hace, sino en hacerlo “bien”. Si aquello que hace está por bajo del ser, el “bien”, el *agathón*, de su hacer está allende el ser. Lo último de las cosas no es el ser; el ser no se basta; hay algo allende el ser, raíz suprema del universo, por la que éste es un Todo.

Para Aristóteles, ser no es consistir, sino subsistir. Con lo cual, eso que Platón llamó el ser ya no es género, sino que, en *cada caso*, no tiene más contenido que el que cada cosa le otorga. El ser se basta. Y, sin embargo, cuando contemplamos *todo* lo que *hay*, ese todo es tal, precisamente, porque cada cosa “es”. El “es”, que es lo más íntimo de cada cosa, resulta ser, a su vez, lo que encuentro de común en todas ellas al entenderlas con mi mente. Lo último es, pues, para Aristóteles, el ser. Y los principios serán supremos cuando sean principios de “ser”. ¿Qué es este “ser”? ¿Cuáles estos principios? La totalidad del mundo deja flotando, ante los ojos del filósofo, este “es” como problema, el “es” descubierto por Parménides y Heráclito, pero equivocadamente sustantivados por ellos, lo mismo que por el propio Platón.

Para ambos, la Sabiduría es algo que se busca, lo mismo que buscaba Sócrates, tal vez sin saber demasiado lo que buscaba. No es algo que las cosas depositan en el hombre sin más que por usarlas en el trato corriente, ni entenderlas en la ciencia; es algo que se conquista por un impulso que arrastra al hombre desde la vida corriente y científica a los principios últimos. A este impulso llamaron Platón y Aristóteles “deseo” [221] (*órexís*), deseo de saber lo último de todo (*eidénai*, *Met.*, 983 a25). De aquí que esta vida teórica en que se realiza la Sofía se torne a partir de Platón y de Aristóteles en una forma

intelectual de vida religiosa. En un principio, limitada seguramente a los intelectuales. Pero después invadió la vida pública y constituyó la base del sincretismo entre la especulación teológica y las religiones de misterios, y participó más tarde en algunas formas de la gnosis. Nacida de la sabiduría religiosa, y mantenida en contacto constante, o por lo menos en hermandad con ella, la Sofía griega acabó por absorber a la religión misma.

Pero Platón y Aristóteles no entienden de igual manera el ímpetu creador de la Sofía.

Para Platón, aquel deseo es un *éros*, un arrebato que nos saca fuera de nosotros mismos y nos transporta allende el ser. La filosofía tiene su principio de verdad en este arrebato, y nos lleva al abismo insondable de una verdad que está más allá del ser. En cierto sentido, la Sabiduría no se ama por sí misma.

Para Aristóteles, la filosofía no tiene más principio de verdad que lo que somos nosotros; si se quiere, un deseo que nos lleva a ser plenamente nosotros mismos en la posesión de la inteligencia. La Sabiduría se ama por sí misma.

En realidad, cruza por el mundo socrático un atroz estremecimiento: ¿es lo último de las cosas su ser? La raíz de lo que llamamos cosa, ¿es “anhelo”, o bien, “plenitud”; es *éros*, o bien, *enérgeia*? Sí se quiere continuar hablando de amor o de deseo, ¿es el amor un “arrebato” (*manía*), o, más bien, “efusión” (*agápe*)? Vemos asomar por aquí todo el drama ulterior de la filosofía europea. En estas interrogantes se encierra, desde luego, la cuestión radical de la filosofía. Y, como tal, algo que sólo se ve en su término. Los distintos cauces por los que la Sabiduría ha discurrido son otras tantas formas que ha adoptado, al querer penetrar, cada vez más adentro, en lo último de las cosas. Por esto, tal vez, ante la filosofía, no tenga sentido preguntarse qué es, así, en abstracto, cuál es su definición, porque la filosofía es el problema de la forma intelectual de Sabiduría. La filosofía es, por esto, siempre y sólo aquello que ha llegado a ser. No cabe otra definición. La filosofía no está caracterizada [222] primariamente por el conocimiento que logra, sino por el principio que la mueve, en el cual existe, y en cuyo movimiento intelectual se despliega y consiste. La filosofía, como conocimiento, es simplemente el contenido de la vida intelectual, de un *bíos theoretikós*, de un esfuerzo por entender lo último de las cosas. El *ethos* socrático ha conducido al *bíos* de la inteligencia. Y en ella se asienta la adquisición de la verdad y la realización del bien. Esa fue su obra. Al ponerla en marcha, al asentar la inteligencia sobre la base firme de las cosas que están a su alcance, llegó a encontrar nuevamente los grandes temas de la Sabiduría tradicional. Sólo entonces tuvo esta especulación sentido efectivo para el hombre; no logró tenerlo cuando pretendió seguir el camino inverso. Al propio tiempo, Platón y Aristóteles nos han dado con ello la primera lección magistral de Historia de la Filosofía, una lección realmente socrática. La Historia de la Filosofía no es cultura ni erudición filosófica. Es encontrarse con los demás filósofos en las cosas sobre que se filosofa.

De *Escorial*; Madrid, 1940.

[223]

HEGEL Y EL PROBLEMA METAFISICO

[Bibliografía oficial #43, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp 223-240, paginación de la 5a edición, y
Bibliografía oficial #13: *Cruz y Raya* 1 (1933) 11-40.

[224]

- I. SITUACION DEL PROBLEMA HEGELIANO—EL MUNDO GRIEGO: LA NATURALEZA. — EL MUNDO CRISTIANO: EL ESPIRITU.
- II. LA METAFISICA DE HEGEL.—SU PUNTO DE PARTIDA: EL ESPIRITU ABSOLUTO.—LA ESTRUCTURA DEL ESPÍRITU ABSOLUTO: EL DEVENIR Y SUS MOMENTOS (SER, ESENCIA, PENSAR CONCEPTUAL). —REALIDAD E HISTORICIDAD: LA ETERNIDAD.—LA FILOSOFIA COMO SABER ABSOLUTO DE LO ABSOLUTO: LA DIALECTICA.
- III. LA CUESTION CENTRAL: UNIDAD DEL SER, DEL ESPÍRITU Y DE LA VERDAD.—1) ARISTOTELES, DESCARTES, HEGEL. —2) LA ESENCIA DE LA CONCIENCIA: LA INTENCIONALIDAD.—3) LA IDEA DE LA EXISTENCIA HUMANA: LA EXCENTRICIDAD.— LAS TRES METAFORAS.
- IV. CONCLUSION: ONTOLOGIA Y FILOSOFIA—LA SOLEDAD, RAIZ DE LA FILOSOFIA.

[225]

La Filosofía no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia intelectual. Por eso no nace de un arbitrario juego de pensamientos, sino de la azarosa, problemática, situación en que el tiempo, *su tiempo*, le tiene colocado.

Nuestra situación, sentida hoy como problema, es la situación en que ha vivido y se ha desenvuelto Europa durante unas cuantas centurias. Mientras Europa ha ido haciéndose, ha podido el hombre sentirse cómodamente alojado en ella; al llegar a su madurez, siente, empero, como diría *Hegel*, refutada en ésta su propia existencia.

La madurez intelectual de Europa es *Hegel*. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en *Hegel* se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en *Hegel*. Bien sé que suena esta afirmación algo exagerada. Poco importa. En cierta ocasión me decía *Ortega y Gasset* que la Historia se deshace a fuerza de justicia. Lo importante, al exagerar, es saber que se exagera. Pues bien: lo que confiere a *Hegel* su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la Metafísica, desde *Parménides* a *Schelling*. Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con *Hegel*: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con Hegel*, no *sobre Hegel*, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema. La Filosofía es eterna repetición.

En los días movidos que vivimos se experimenta un placer especial al intentar repetir serenamente el problema hegeliano en algunas de sus más esenciales dimensiones. “*Tan extraño—dice Hegel al comienzo de su Lógica— como un pueblo para [226] quien se hubieran hecho insensibles su Derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su Metafísica, un pueblo en el cual el espíritu ocupado de su propia esencia no tiene en él existencia actual ninguna.*”

Para volver a encontrarla es preciso retirarnos, como dirá él, más tarde, “*a las tranquilas moradas del pensar que ha entrado en sí mismo y en sí mismo permanece, donde callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos.*”

¿Cuál es el problema de *Hegel*? ¿Cuál es el camino que ante él emprende? ¿Cuál es nuestra situación?

La situación en que se encuentra *Hegel* en la Historia de la Filosofía es, decía, la situación determinada por el hecho de que la idea misma de la Filosofía alcanza en él su plena madurez.

¿Qué es, en efecto, lo que acerca del universo ha dicho la Filosofía griega? Cuando el hombre griego se enfrenta con el universo, preguntando: *¿Qué es la Naturaleza?*, entiende por Naturaleza el conjunto de todo cuanto existe: conjunto, no solamente en el sentido de que sea ella suma de las infinitas cosas que en el universo hay, sino, sobre todo, en el sentido de que, *naturalmente*, brotan de la Naturaleza todas esas infinitas cosas, y dentro de ellas el hombre, con su propio, personal e individual destino. Por eso es este conjunto *natura, physis, Naturaleza*. A esta *physis*, como totalidad del universo, es donde el hombre griego se dirige al formular concretamente la pregunta: *¿Qué es “lo que es”?*

Ahora bien: esta pregunta se halla motivada por algo. No es una pregunta que,

azarosa y arbitrariamente, el hombre griego formula sobre el universo. El universo, la Naturaleza, eso que ahí está, está sometido a perpetuo cambio. Por eso pregunta el hombre, ante ese cambio: *¿Qué es, en definitiva, en su última, interna y verdadera raíz, la Naturaleza, lo que siempre permanece?* La Naturaleza es el *arkhé*, el *principio* de sus propias modificaciones, y el *télos*, el *término* donde todas ellas desembocan. El cambio se ofrece, pues, de este modo, al hombre griego como algo esencialmente necesitado de principio y de [227] terminación, de *arkhe* y de *télos*. Por eso, el concepto griego de naturaleza lleva allí donde la movilidad de esa misma naturaleza se repliega sobre sí misma, por así decirlo, y adquiere un punto final de apoyo, en el *Theós*, en Dios. Dios, la divinidad, no es, para Aristóteles, sino el momento absoluto que exige la propia *variación* del universo. Como causa del ser, el Dios aristotélico no produce las cosas: hace que la Naturaleza las produzca, poniéndola en movimiento.

Solamente en tanto que emergiendo de esa *physis*, solamente en tanto que brotando y formando parte de la Naturaleza es como las cosas, propiamente para un hombre griego, *son*. *Son*, esto es, dirá. Aristóteles, poseen en sí *ousía*, un *haber*, por así decirlo, que constituye el fondo permanente de donde emergen todas las manifestaciones y todas las posibilidades que integran lo que constituye eso que llamamos vulgarmente cosa. Por eso decía Aristóteles que el problema de *qué sea lo que es*, se reduce, en definitiva, al problema de *qué sea eso que constituye el fondo permanente de lo que una cosa es, a saber*, lo que Aristóteles llamaba sustancia, *ousía*. Esto es, las cosas son lo que son, por ser ellas soporte de donde emergen todas las propiedades que me ofrecen. Si digo de esta habitación que tiene determinadas dimensiones, es la habitación, en cierto sentido, aquello que soporta el calificativo o el predicado de sus dimensiones. Las propiedades de una cosa son así manifestaciones de su sustancia. Ahora bien: por ser la sustancia, primariamente, el soporte o raíz de donde nacen las propiedades de la cosa, ésta no es plenariamente lo que es más que allí y donde actual y formalmente *está actuando* su sustancia. Esto es lo que Aristóteles entendía cuando decía que la forma suprema del ser es *enérgεια*, *actualidad*. En la actualidad de una cosa (con el *doble sentido* que, aun en castellano, esta palabra encierra: de un lado, lo que está actuando; de otro, lo que tiene actualidad ahora, en un presente), en la actualidad de un ser es donde se encuentra, en definitiva, su última, su radical verdad. La verdad es la manifestación de la cosa. Por esto dice Aristóteles que el “ser verdad” es la más digna forma de realidad. A la visión de la actualidad manifiesta de la cosa, que nos permite discernir su naturaleza de la naturaleza de las [228] demás, llamó el griego *noeîn*,, visión del ser verdadero y radical de las cosas. El ser, la verdad y la visión aparecen en esencial unidad. De la frase de Parménides: “*es lo mismo el ser y la visión de lo que es*”, arranca todo el pensamiento griego.²⁸ Por eso, el momento absoluto del universo, el Dios que Aristóteles pedía para dar a aquél un carácter definitivo y sustante. envuelve en sí al *noeîn* en forma de pura actualidad; es un pensamiento que se piensa a sí mismo. Este absoluto del universo mueve sin ser movido, del mismo modo que el objeto del amor y del deseo, sin sufrir él variación alguna.

Este es el momento en que se va a decidir la suerte de la metafísica occidental entera, el momento en que Grecia va a determinar de una vez para todas, el sentido último de la palabra *verdad*. Gracias a que la cosa se nos *ofrece* actualmente como sujeto

²⁸ Me atengo a la interpretación más usual del texto de Parménides. No entremos aquí en la cuestión.

y soporte de sus manifestaciones, cabe que el hombre se dirija a ella y la haga explícita, esto es, sujeto de elocución. Entonces no solamente *veo* lo que en verdad es una cosa, sino que, además, *sé* lo que ella es. Yo digo de las cosas que son tal o cual otra. Digo de esta habitación que es grande; de esta mesa que es oscura, etc. A este fenómeno del *decir* es a lo que Grecia ha llamado *logos*. Por esto, toda la filosofía griega es ciertamente una pregunta acerca del ser; pero una pregunta acerca del ser, en cuanto su verdad queda descubierta y explicada en un *decir*, en un *saber* lo que la cosa es. Por el *logos* nos sumimos explícitamente en la visión de lo que el universo verdaderamente es. Vivir en el seno de esta visión, participar de ella, es, decía Aristóteles, la forma suprema de la existencia humana.

Teoría, explicación, no es, para Aristóteles, otra cosa sino sumirse en la razón universal del universo.

Dentro de esta ingente construcción metafísica, vista a través de la evolución ulterior del pensamiento humano, tal vez haya solamente una realidad y un concepto que ha escapado de la mente griega. Y es el concepto y la realidad con que [229] comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica: el concepto del *espíritu*.

Sería muy largo entrar a hacer una historia detallada de los momentos que lo integran. Motivado por razones de orden religioso, adquiere, por vez primera, madurez conceptual en Orígenes y San Agustín. *Spiritus sive animus* es aquel ente que puede entrar en sí mismo, y que, al entrar en sí mismo, existe segregado del resto del universo. Este momento va a ser decisivo para la estructura entera de la Filosofía. Porque, en efecto, al sentirse desvinculado del universo entero, no queda el espíritu humano simplemente en sí mismo: entra en sí mismo para descubrir en sí la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. La Filosofía, después de Grecia, comienza así por ser esencialmente teológica. Esto es, ha segregado el espíritu humano del universo para proyectarlo excéntricamente sobre la divinidad, sobre esa divinidad de quien nos decía el cuarto evangelio que es esencialmente *lógos*, verbo, palabra. Por eso cuando el intelectual, a comienzos de nuestra Era, ha querido darse cuenta y pensar intelectualmente la realidad de su creencia, ha volcado sobre el *lógos* del cuarto evangelio todo el conjunto de la especulación helénica y ha interpretado la palabra de Dios como razón del universo. Creado, por tanto, el hombre a imagen y semejanza de Dios, posee ciertamente la razón el *lógos* que Grecia le atribuía, pero la posee como participación de la razón universal, que, a diferencia de lo que pensaba el griego, se halla ahora en el espíritu divino.

A partir de este momento, la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, en una vertiginosa carrera, en la cual el *lógos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre. Es el momento, en el siglo xiv, en que Ockam dice que la esencia de la divinidad es libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos.²⁹ En este momento es cuando aparece Descartes en el área intelectual. [230]

Descartes se halla, por vez primera en la historia del pensamiento humano, en la trágica y paradójica situación no solamente de encontrarse segregado del universo—eso

²⁹ En rigor, Ockam no llega formalmente hasta este punto. Para él el libre albedrío divino significa tan sólo que Dios puede hacer todo lo que no sea *conceptualmente* contradictorio. Lo que hay es que para Ockam Dios podría tal vez haber hecho que la razón creada fuera de otra manera. De aquí los nominalistas posteriores pasaron a excluir de Dios toda necesidad racional.

lo realiza ya el Cristianismo al comienzo de nuestra Era—, sino segregado también de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas adentro* del hombre, una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Sólo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo. Y lo que Descartes pide a la Filosofía, al principio de filosofar, es justamente eso: volver a encontrar un punto de apoyo, una seguridad. Cuando Descartes dice que todas las cosas son dudosas, no quiere decir, en última instancia, sino que ninguna de ellas ofrece, tal como hasta ahora se ha presentado, garantía suficiente de solidez donde apoyar el espíritu humano. El último reducto seguro es aquel en que aún subsiste la necesidad racional. De esta manera llega el *yo*, el sujeto humano, a ser centro de la Filosofía, pero a ser centro de la Filosofía de una manera peculiar. En última instancia, el *yo*, el *ego* de Descartes, funciona en Filosofía, porque lo que pide a la Filosofía es una verdad segura; por tanto, su certeza y no su realidad, es lo que decide el carácter central del *yo* en el pensar filosófico.

En segundo lugar, el sujeto cartesiano no se halla simplemente colocado de cualquier manera en el centro del universo, sino en cuanto el resto del universo está sabido por él: todo lo que del universo ha dicho Grecia, el ser absoluto de la naturaleza queda, en cierto modo, envuelto por el sujeto; pero envuelto por el sujeto en una forma también peculiar: en tanto que es sabido *seguramente* por él. En la seguridad del saber, del *yo*, encuentra el hombre lo consistente de la naturaleza misma.

De esta manera se produce de Descartes a Kant, y muy especialmente de Kant a Schelling, la contraposición, frente a la [231] naturaleza de que nos habla Grecia, de ese otro orden, de ese otro mundo: el mundo del espíritu.

Si queremos caracterizar de una manera formularía en qué consiste lo que distingue la Naturaleza del Espíritu, hallaríamos, con Hegel, una fórmula bien sencilla. La naturaleza es eso que *está ahí*. Y el Espíritu es esto que soy *yo mismo*. Naturaleza es, por tanto, estar ahí. Como diría Hegel, ser en sí; Espíritu, ser para mí, ser para sí, mismidad. Este es el momento en que va a brotar el pensamiento de Hegel.

Es cierto que la Filosofía ha vivido durante varias centurias, y especialmente de Descartes a Kant, moviéndose en ese elemento, como diría Hegel, de la espiritualidad del espíritu. Es cierto asimismo que en Kant, y más concretamente en Fichte, el espíritu no es solamente un segundo mundo colocado junto al primero la naturaleza, sino que aquí el espíritu pretende tener un cierto rango superior a la naturaleza en tanto que toda ella está sabida por él. Pero hasta ahora, dice Hegel, no se ha entendido en qué sentido radical se puede hablar de naturaleza y espíritu.

Dando a la palabra universo un sentido más amplio que el de Grecia, podemos decir que, a diferencia del griego, nuestro universo se halla compuesto de naturaleza y espíritu. La unidad del Universo depende, pues, del sentido que tenga esta *y*. ¿En qué consiste esta *y*?

Schelling repetía sin cesar que esa *y* consiste no en otra cosa sino en una especie de identidad fundamental, en la cual la Naturaleza deja de ser naturaleza y el Espíritu deja de ser espíritu: una identidad *y*, por tanto, simple indiferencia, y que, por ser simple indiferencia, es—dice Hegel—algo así como la oscuridad, donde *todos los gatos son pardos*. No se trata de que ese punto de contacto no sea *ni* naturaleza *ni* espíritu, y, por tanto, simple indiferencia, sino de que sea ahora naturaleza y *también* espíritu. Aquella

“y” es *positivamente* cuanto hay en la naturaleza y en el espíritu. No se trata tampoco de que, de un lado, esté la naturaleza ya hecha, y, de otro, el espíritu ya hecho también, y que luego vayan a unirse por adición. Su nexos es algo más que una simple copulación.

Lo importante de esa y no es que sea el nexos que *vincula* la naturaleza al espíritu, sino que exprese el *fundamento* común que en él tienen la naturaleza y el espíritu. La identidad de la naturaleza y el espíritu no es, para Hegel, una simple identidad formal, una vaciedad, como lo era para Schelling, sino que significa, para Hegel, concretamente esto: que por pertenecerse esencialmente la naturaleza y el espíritu, hay algo que es positivamente fundamento común de esa pertenencia. Entender a la naturaleza y al espíritu es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo inexorablemente ese fundamento *se hace* Naturaleza y Espíritu.

Ahora bien: ¿cómo vamos a calificar a ese fundamento común? En él se mueven o se apoyan la Naturaleza y el Espíritu, es decir, *todo* cuanto hay. En tanto, pues, que ese fundamento encierra en sí todo cuanto hay—de un lado la naturaleza, que está ahí, de Grecia; de otro lado, el espíritu, que se sabe seguramente a sí mismo, con Descartes y la Filosofía moderna—, ese fundamento, de donde todo emerge, es, de un modo eminente y fundamental, el auténtico y verdadero Todo. Es el fundamento de todo lo demás; como diría Hegel, es el absoluto en sí y para sí.

A este absoluto llama Hegel, con impropiedad, espíritu. Le llama espíritu, porque en él se encuentra justamente lo decisivo de aquel espíritu de que nos hablaban Descartes y Schelling, a saber: la presencia inmediata a sí mismo. Pero resulta que este espíritu es impropriamente espíritu, porque no se trata de una realidad espiritual en el sentido corriente de la palabra, sino solamente del hecho concreto de que ese absoluto es el fundamento, la raíz del *espíritu*, y, por tanto, raíz y fundamento de los entes que son presentes a sí mismos, de los espíritus. Y recordando que la tradición helénica y medieval ha caracterizado el espíritu por esa inmediata entrada en sí mismo, Hegel continúa llamando a ese absoluto espíritu, espíritu absoluto.

Pero con esto no solamente Hegel no ha hecho su filosofía, sino que ni tan siquiera ha comenzado a entrar en ella. La grandiosidad del pensamiento de Hegel estriba, en buena parte, en no haberse limitado a lanzar programas de filosofía sino después de haberlos realizado va en sí mismo.

Decir que el todo es espíritu absoluto, es el absoluto, quiere decir que nada tiene ser, ni es, por tanto, verdaderamente conocido (puesto que conocer es saber lo que una cosa es), si no es entendido en su última raíz en ese espíritu absoluto; por tanto, si no es entendido como un momento de él. Por eso dice Hegel que la verdad nunca se encuentra en la cosa, nunca se encuentra en el resultado. El resultado es el cadáver que ha dejado en pos de sí la tendencia que lo engendró. *Lo verdadero no es el resultado*—dice Hegel—, *sino el todo; aquello que vincula el resultado a su principio*. La verdad definitiva es una cosa, la verdad última de su ser, se halla, por tanto, para Hegel, en esa articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu absoluto, con la realidad fundamental del universo. A esa articulación interna es a lo que Hegel llama sistema. Por eso dice Hegel que la verdadera figura bajo la cual aparece la verdad filosófica es el sistema. Sistema no significa un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada cosa, ella en *su ser*, tiene con *el ser absoluto* del universo. Decir que una cosa se apoya en el espíritu absoluto equivale a decir que permanece en él como momento suyo. Por esto dice Hegel que la verdadera sustancia es el sujeto. Este es el punto de partida de la

filosofía de Hegel: el absoluto como sujeto. Pero, bien entendido, insisto en que no se trata de un absoluto como *cosa* absoluta, sino del absoluto como *fundamento* absoluto de todas las cosas; principio, por tanto, inclusive, de las que ulteriormente se llamarán pensamientos. De ahí que resulte un completo error histórico y metafísico decir que Hegel comienza con el pensar. Propiamente hablando, la filosofía hegeliana no comienza con el pensar. No se trata de que la naturaleza esté en el pensar, ni de que ese poseerse del absoluto transcurra en un pensar, sino justamente al revés: el hecho de que el absoluto sea transparente a sí mismo es lo que constituye el pensamiento. No es el pensamiento razón de la inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento.

El problema de Hegel nace justamente en este momento, cuando se trata de hacer ver, de una manera eficaz y *actual*, cómo el absoluto es, en efecto, el fundamento absoluto de todo cuanto hay, esto es, cómo el absoluto *tiene* que brotar de sí [234] mismo para engendrar la totalidad de las infinitas cosas que luego llamaremos naturaleza y espíritu. Hegel no comienza, pues, ni con la naturaleza ni con el espíritu, sino con el absoluto, *nada más que con el absoluto*. Por esto es su comienzo absoluto también. ¿Qué quiere decir esto?

Desde luego, hay que huir de la tentación natural que nos impulsa a pensar demasiado en el absoluto. Lo difícil, para captar el absoluto de Hegel, no es pensar mucho, sino justamente el no pensar nada.

Si digo del absoluto que es, por ejemplo, espíritu humano, o que es sustancia, en el sentido de Grecia, digo del absoluto algo, pero algo distinto de él, porque, si no lo fuera, no podría decir de él que es esa otra cosa. De donde resulta que todo intento de pretender decir algo concreto del absoluto es sencillamente salirse de él. De ahí que el comienzo radical de la filosofía ante el absoluto no pueda ser, para Hegel, otra cosa sino ese instalarse en él, encontrarse inmediatamente en él. A ese encontrarse inmediatamente en él es a lo que Hegel llama el *ser* puro. El ser puro es, pues, inmediata, absoluta vaciedad. Porque en el momento en que yo quiero pensar, hasta sus últimas consecuencias, qué es ese ser puro, me encuentro que el ser puro es todo, justamente, a fuerza de no ser *nada*, de no ser ninguna de las cosas. Si quiero, pues, aprehender hasta sus últimos extremos, lo que pienso al pensar el ser, me encuentro con que lo he convertido en una vaciedad, con que estoy pensando en la nada. Esta es una situación insostenible: necesito, pues, replegarme en el punto de partida, en el ser, para evitar que ese ser no sea nada. Este intento de evitación de la nada, que el absoluto tiene que realizar para *mantenerse siendo*, es justamente el *devenir*. De esta manera resulta que el espíritu absoluto sale de sí mismo, por encontrarse absolutamente contradictorio consigo mismo. Y, al intentar evitar esta contradicción, inmediatamente vuelve sobre sí. El absoluto sólo puede existir deviniendo.

De esta manera, al salir el espíritu absoluto de sí mismo, engendra su *devenir*, y en ese su *devenir* se hace *algo*. Muestra, pues, Hegel cómo el espíritu absoluto, por su propia interna constitución, es el fundamento de eso que Grecia ha llamado el ser en sí. Ahora bien: cuando tenemos *algo*, se presenta ese [235] *algo* como siendo justamente algo y, por tanto, como bastándose a sí mismo. Y la verdad es que nada se basta a sí mismo, sino que *ser* algo es *llegar a ser algo*. Por tanto, el que *haya* algo se debe a que *ha habido* un principio de él. La verdad de algo es, pues, *ser* en sí lo que ya *era* en su principio absoluto. Y esto es a lo que tradicionalmente se ha llamado *esencia*. Así, pues, el absoluto no sólo engendra la cosa, sino que, referida ésta a aquél, nos muestra o

manifiesta actualmente el principio absoluto de donde emerge. Al hacerlo, el absoluto no es tan sólo principio de la cosa, sino que su ser es *estar principiando*; es decir, al volver nuevamente al absoluto, lo entendemos no sólo en lo que produce, sino en el producir, en el principiar mismo. Entonces desaparece la distinción entre el principio y lo principiado. El absoluto se posee plenamente a sí mismo en su actividad fundante, y esta posesión es el concebir o concepto, o saber absoluto. Al concepto adecuado del absoluto llamó Hegel *Idea*. Por esto la idea es libertad.

De esta manera Hegel va lentamente describiendo la génesis del universo entero. Por tanto, en la filosofía hegeliana se concentran y llegan a plena madurez los motivos fundamentales de la historia entera del pensamiento filosófico. El ser—decía Grecia—se halla actualmente en la verdad; pero la verdad—dice Descartes—se halla actualmente tan sólo en una certeza verdadera; y una certeza verdadera—terminará por decir Hegel—es aquella certeza que recae sobre el ser verdadero del sujeto.

De esta manera, al volver el sujeto sobre sí mismo, se encuentra no con otra cosa, sino consigo mismo. Resulta, pues, que toda esa generación del universo, esa historia entera del universo, no es, en última y definitiva instancia, otra cosa sino la entrada del espíritu en sí mismo, la realización de la Idea. En cada uno de los pasos que el espíritu absoluto ha dado, no solamente no ha salido de sí mismo, sino que, en realidad, lo que ha hecho ha sido encontrarse consigo mismo. Este permanente encontrarse consigo mismo es lo que tradicionalmente se ha llamado eternidad. Por esto, la historia, en el sentido hegeliano de la palabra, no es, metafísicamente hablando, una sucesión de cosas que ocurren en el tiempo, sino la esencia de esta [236] sucesión, la historicidad. La esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad concretizada de la Idea.

Captar en su eternidad al espíritu absoluto, saber el absoluto, pero además de una manera absoluta, en eso, y no en otra cosa, consiste para Hegel la *filosofía*. La Filosofía es la conciencia absoluta del *Sistema* del absoluto. Por eso es la Filosofía, como decía Platón, dialéctica, articulación, sistema de la Idea. La Filosofía no es un pensar *sobre* lo absoluto, sino que *es* la forma explícita del absoluto mismo. De aquí que a la Filosofía pertenece *esencialmente* su propia historia.

Por lo mismo, sería pueril querer atacar, una a una, las tesis de la filosofía hegeliana. Justamente porque, en Hegel, la Filosofía llega a su plena madurez, es inútil tomar uno a uno los momentos de su genial pensamiento. La única manera de discutir con Hegel es tomarlo en su punto de partida, es decir, en su totalidad. ¿Cuál es el punto de partida de Hegel? ¿Por qué extraña manera resultan unificados el pensamiento o el espíritu y la naturaleza de las cosas?

En realidad, Hegel es un hombre que ha inventado muy pocos—tal vez ninguno—de los conceptos filosóficos; en cambio, ha tenido una absoluta pulcritud al recibirlos. Y el concepto que determina todo el desarrollo del pensamiento hegeliano es justamente el concepto del saber, de la certeza. ¿Por qué, cuando yo no puedo pensar el ser como algo concreto, dice Hegel que el ser se convierte en la nada?

Hacia observar que cuando Descartes coloca al hombre en el centro del universo y del saber filosófico, no le mueve a ello ningún interés concerniente a lo humano en especial: lo que decide a Descartes es exclusivamente la necesidad de encontrarse seguro, la necesidad de hallar una certeza absoluta. Cuando dice del *yo* que es ser pensante, que *ego sum res cogitans*, no le preocupa a Descartes qué es ese *ego* en sí mismo. No se pregunta, como un griego pudo preguntarse: ¿qué es lo que tiene que tener una *res*, una

cosa, para ser un. *ego*? Lo que a Descartes le preocupa es exclusivamente *qué* hace ese yo; y lo que hace ese yo no es otra cosa sino saber. De ahí que, para Descartes—o, por lo menos, a partir de Descartes—, no constituya, el saber, una actividad entre *n* actividades que tiene el hombre, [237] sino que constituye su propio ser. No es, pues, que el hombre sea y, además, sepa, sino que el ser del hombre es su saber. Y como el saber contiene lo que la cosa es, resulta que, en el momento en que yo sé del ser, soy el ser. De aquí arranca toda la filosofía hegeliana. Y esta es la cuestión: ¿hasta qué punto cabe afirmar que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las cosas?

No es, desde luego, arbitraria la posición de Hegel. Si, por un lado, recoge la tradición cartesiana, recoge también, por otro, toda la tradición helénica. La pregunta acerca del ser no nació en Grecia, por un azar, porque sí: nació por la manera concreta como, por vez primera en la historia, el hombre griego se sintió existiendo sobre el planeta, por la manera como el hombre griego tropezó con el universo. Y lo que constituye la peculiaridad de la existencia griega es justamente esto: el hombre, en Grecia, comienza por vez primera a existir en el universo viéndolo y diciéndolo. Ver y decir han sido los dos grandes descubrimientos de Grecia. Por esto no es ningún azar el que los dos grandes productos de la cultura griega sean justamente plasticidad y retórica. Ver las cosas, verlas como son, en sí mismas, en su Idea—como diría Platón—, pero además decir algo de ellas. Y esto es lo grave.

Ver las cosas es ver lo que está ahí. Ahora bien: lo que caracteriza al hombre y la diferencia del animal no es simplemente encontrarse con las cosas que están ahí, sino que las cosas estén *ante él*. Dicho en otros términos: lo que distingue al hombre del animal no es que las cosas estén puestas con el hombre, sino que le estén *propuestas*. Por esto, porque las cosas me están propuestas, puedo yo proponerme decirme algo de ellas. A este decirme yo a mí mismo algo de ellas es a lo que, primariamente, el griego llamaba *lógos*, decir. Y solamente en tanto que yo *me digo* algo de las cosas, puedo decirlo a otros, hablar con ellos. El hablar se funda en el *decir*, en el sentido de *decirme*.

Pero el hablar podría, por sí solo, expresarse de infinitas maneras. Solamente cuando el hablar o el decir se apoya en el ver, en eso que está ahí, es cuando manifiesta lo que las cosas son. Gracias a que el hablar o el decir se refiere a un ver, se engendra, en el hablar, ese momento de presente que caracteriza al [238] “logos” de la proposición indicativa. Si no hubiera existido más que la simple visión del mundo, fácilmente hubiera degenerado toda la filosofía en una orgía mística, en un frenesí mental. Con esa frase de Parménides de que la visión de lo que es y el ser son lo mismo, no hubiera pasado la Filosofía del nivel de una intuición intelectual, como la que se repite en Schelling. Esta fue una de las geniales aportaciones de Platón a la Filosofía.

El lenguaje impone a ese momento de visión un momento de racionalidad: el *lógos*, al ser *lógos* de una visión, exige el que esta visión adopte estructura lógica. Por esto ha sido la filosofía griega esencialmente racionalista.

Pero a ningún griego se le ocurrió decir que ser hombre signifique, sin más, ver y decir. Es cierto que Aristóteles definía al hombre diciendo: “Animal que tiene *lógos*, que tiene razón”. Pero tiene buen cuidado de decir que el hombre es *ousía*, cosa, y esto es lo que constituye el carácter decisivo del pensamiento griego. El *lógos* no es el ser del hombre, sino una propiedad esencial suya.

Ha bastado llevar la idea del *lógos* a la concepción cartesiana del espíritu pensante para obtener toda la metafísica de Hegel.

Pero precisamente, repito, este es el problema.

En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de *estar ahí* se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus*, decía. El “animus” o “spiritus” se ha convertido en “mens”, en *saber*.

En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es.

¿Es sostenible esta situación filosófica? ¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre? En [239] otros términos: ¿en qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad? Esta es la cuestión central que habría que plantear a Hegel.

En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa *algo de*, es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl) e Todo pensamiento es pensamiento de algo. Ahora bien: esto que momentáneamente ha podido parecer alguna vez como solución del problema, no solamente no es su solución, sino que es su desplazamiento.

No me basta, en efecto, con decir que todo pensamiento piensa algo *de*. Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo *de*. El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre las varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese *de*, ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el *de* se encontrara en el pensamiento, porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre. Tal vez porque el hombre no puede ser centro del universo, no consiste aquél en otra cosa sino en proyectar a éste *frente* a sí, y no dentro de sí, como Hegel pretendía. A consecuencia de esto, el pensamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano estaría concretamente fundado su carácter existencial. *Ex-sistere* quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento quien existiría fuera de las cosas (Heidegger).

De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se “constituye” en la luz no son las cosas, [240] sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que “sean”; *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.

Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser.

En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía por exuberancia de salud. *katà physin*, no de la melancolía enfermiza del bilioso, *katà nóson*. Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.

La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero.

Esperamos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos.

Conferencia pronunciada en Madrid, 1931, y publicada en *Cruz y Raya*. Madrid, 1933.

III. NATURALEZA, HISTORIA, DIOS

[243]

**LA IDEA DE NATURALEZA
LA NUEVA FISICA**

[Bibliografía oficial #43 *Naturaleza, Historia, Dios*, pp 243-304, paginación de la 5ª edición

Bibliografía oficial #16: «La Nueva Física—(Un problema de filosofía)»: *Cruz y Raya* **10** (1934) pp. 8-94.]

[244]

1. EL PROBLEMA DE LA FISICA ATOMICA
2. LA MECANICA DEL ATOMO.
3. LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FISICA EN LA NUEVA TEORIA.
4. LA BASE REAL DE LA NUEVA FISICA.
5. LOS PROBLEMAS SIN RESOLVER.
6. LA INDOLE DEL CONOCIMIENTO FISICO.
7. EL PROBLEMA FUNDAMENTAL.

NOTA.—Ruego al lector que considere, en primer término, la fecha de publicación de estas líneas (1934), y, en segundo lugar, el tipo de personas a quienes van dirigidas.

[245]

El premio Nobel de 1932 y 1933 ha sido otorgado a tres físicos europeos: Heisenberg, Schrödinger, Dirac, que han creado la nueva mecánica del átomo. La sospecha de que esta mención honorífica significa, más que el mero premio a una labor de especialista, la consagración de una nueva etapa en la historia del saber físico, ha atraído sobre esos hombres la atención del gran público. En mucha menor escala, naturalmente, pero lo mismo que había acontecido a Einstein y del mismo modo que a éste, cuando descubrió su principio de relatividad, en plena juventud. Un rasgo que en ningún sentido es accidental a la nueva física.

Hace algunos pocos años, un mozalbete se presentaba en una reunión de la buena sociedad lipsiense. La ola de inquietud que el joven movilizó, a su entrada, tan desproporcionada a su insignificancia—veintitantos años—, suscitó en algunas personas una impertinente sorpresa: *Pero, ¿qué pasa con este estudiante?* Era el joven Werner Heisenberg, nombrado recientemente Profesor ordinario de Física de la Universidad de Leipzig. Quien conozca lo que esto significa en Alemania—lo contrario de lo que, por modo tan depresivo, acaece en España con harta frecuencia—, podrá medir, sin más comentario, la insólita magnitud del caso. Estudiante aún, o poco menos, en Göttingen, había dado una primera solución a uno de los más agobiantes problemas de la Física y abierto, con ello, una nueva era en esta ciencia. Poco más tarde, en 1927, formula su célebre Principio de indeterminación, la novedad, si no la más radical, por lo menos la más inesperada de la física actual.

Schrödinger, aunque más entrado en años, es un hombre juvenil, más joven aún de alma que de cuerpo. No en vano ha [245] nacido en Viena y lleva, por añadidura, el sello inconfundible de los que vivieron el *movimiento de juventud* (la *Jugendbewegung*), congregados, llenos de fe y entusiasmo, en torno al lema: *Camaradería: ¡Abajo las convenciones!* Cuando lo conocí, en 1930, hacía tres años que había venido a la Universidad de Berlín, desde la Escuela Politécnica de Zurich, para suceder a Max Planck en la cátedra de Física teórica. Comenzó sus lecciones con una frase de San Agustín: “*Hay una antigua y una nueva teoría de los Quanta. Y de ellas puede decirse lo que San Agustín de la Biblia: Novum Testamentum in Vetere latet; Vetus in Novo patet. (El Nuevo Testamento está latente en el Antiguo; el Antiguo está patente en el Nuevo.)*”. Un comienzo desconcertante para aquel auditorio, habituado al positivismo del pasado siglo, que nos ha servido, a última hora, una ciencia sin espíritu ninguno y, por tanto, sin espíritu científico. En 1926, docente aún en Zurich, tuvo la idea de dar fórmula matemática más precisa a una hipótesis de otro joven físico francés, Louis de Broglie, laureado también con el premio Nobel. Desde entonces, la ecuación de Schrödinger es, hasta hoy, el instrumento matemático más poderoso para penetrar en los secretos del átomo.

Finalmente, Dirac, un joven profesor de Cambridge, ha intentado una generalización de las ideas de Schrödinger, a base de la teoría de la relatividad, que le ha permitido obtener una visión más completa del electrón.

Estas líneas no tienen más pretensión que la de exponer una serie de reflexiones que esta nueva física puede sugerir a la filosofía. La nueva física es, en mayor o menor grado, justamente eso: una novedad y, por lo mismo, un problema. Ahora bien: este carácter no afecta tanto a las cuestiones de que la física trata, sino a la física en cuanto tal. Quien es problema en esta nueva física es la física misma. Por esto ha tocado a un punto que pone en vibración a un tiempo el cuerpo entero de la filosofía. Sirva esto, a la vez, de justificación personal para quien, no siendo profesional de la física, se ve forzado a hablar de temas físicos. Y téngase en cuenta que, al hacerlo, el [247] carácter de los posibles lectores a quienes esta nota va dirigida obliga al empleo de expresiones técnicamente vagas, cuando no impropias. Tanto, que los escasos términos matemáticos a veces aludidos no son sino evocaciones, y, por consiguiente, pueden—sin pérdida de sentido—ser pasados por alto por lectores no iniciados.³⁰ [248]

³⁰ Ruego encarecidamente al lector que no olvide esta advertencia. Hay en estas líneas impropiedades técnicas —a veces, deliberadas— para sugerir una idea difícil. He creído preferible proceder así, mejor que acantonarme en un formulismo técnico, por lo demás muy fácil de reproducir.

1.—EL PROBLEMA DE LA FISICA ATOMICA

Para hacerse cargo de lo que significa la obra de Heisenberg, Schrödinger y Dirac, basta recordar el problema que traen entre manos. Hace años, Rutherford tuvo la idea de suponer que los átomos están compuestos de un núcleo, cuya carga eléctrica resultante es positiva, en torno al cual giran, otros corpúsculos de carga negativa, llamados electrones, como los planetas en torno al sol. El núcleo, además de electrones, contendría también corpúsculos de carga positiva, los protones. Ambos elementos se atraen, conforme a la ley de Coulomb, y se mantienen a distancia, precisamente, por la energía del movimiento giratorio del electrón. Este movimiento provocaría una perturbación en el éter ambiente, la cual, propagada en forma ondulatoria, sería la causa de todos los fenómenos electromagnéticos ya explicados por la teoría de Maxwell. Ahora bien: cada elemento químico se halla caracterizado por un sistema de estas ondulaciones especiales que produce en el espectro luminoso. De tal suerte, el problema de la estructura del átomo queda vinculado al de la interpretación de su espectro. El modelo de Rutherford constituye un primer ensayo de explicación. Habría, pues, una esencial unidad entre los fenómenos que acontecen en el mundo que percibimos y los que acontecen en el interior del átomo; una sola física sería la del macrocosmos y del microcosmos.

Sin embargo, una grave dificultad se interpone a esta concepción. Si la energía de las perturbaciones electromagnéticas fuera debida a la energía cinética, es decir, a la energía aparejada al movimiento planetario del electrón, es evidente que, en virtud del principio de conservación, la emisión de energía, en [250] forma de ondas electromagnéticas, había de ir acompañada de la pérdida de una cantidad correspondiente de energía cinética, con lo cual el electrón perdería velocidad, y, por tanto, a causa de la atracción eléctrica, iría aproximándose cada vez más el núcleo, hasta caer definitivamente sobre él. La órbita del electrón no sería circular, sino espiral. En tal momento habría cesado el movimiento y, con él, la producción de ondas electromagnéticas. La materia llegaría rápidamente a un estado total de equilibrio en que no se registraría ningún fenómeno eléctrico ni óptico. La presunta unidad de la física tropezó aquí con una dificultad que la amenazaba en su propia esencia.

Algo parecido había ocurrido al estudiar la distribución de la temperatura en el interior de un cuerpo cerrado, absolutamente aislado del exterior: la llamada radiación del cuerpo negro. Para poder ponerse de acuerdo con la experiencia, Max Planck tuvo la genialidad de renunciar a la idea de que la radiación es un fenómeno que se produce en forma de transiciones continuas e insensibles. Pensó, en su lugar, que la energía se absorbe y se emite discontinuamente, por saltos bruscos. Poniendo una comparación absurda, supongamos que la temperatura se alterara de diez en diez grados. Si el cuerpo dispusiera de doce, por ejemplo, emitiría tan sólo diez y se reservaría los dos restantes (como si no existieran) hasta tener ocho más, para emitir de un golpe los nuevos diez grados, y así sucesivamente. La absorción y emisión de energía se verificaría, según Planck, por múltiples enteros de una cierta cantidad elemental constante: el *quantum* de acción. La determinación numérica de esta constante fue la gran creación de Planck.

Lleva, por esto, su nombre: *la constante de Planck*. La energía se comporta, pues, como si estuviese compuesta de granos o corpúsculos. Esta idea, conforme, en absoluto, con los datos experimentales, era incompatible con toda la física hasta entonces existente, basada esencialmente en la idea de la continuidad de los procesos físicos. En realidad, pues, la solución propuesta por Planck para explicar la radiación del cuerpo negro agudiza nuevamente la contradicción entre la experiencia y la física *entera*.

Un colaborador de Rutherford, Niels Bohr, aplicó en 1913 la idea de Planck al modelo atómico de su maestro, y su éxito [251] experimental ha acabado de abrir a los pies de la ciencia el abismo absoluto que la separaba de la experiencia.

En efecto, volvamos al átomo de Rutherford. Una de las causas que lo hacen inaceptable, decía, es la posibilidad de que el electrón caiga sobre el núcleo. Pues bien: mantengamos el modelo, postulando la imposibilidad de esa caída. Entonces, el electrón no podrá hallarse a cualquier distancia del núcleo, sino a ciertas distancias previamente definidas. Es decir, volviendo a poner cifras absurdas, Bohr postula que el electrón puede hallarse a un milímetro, a dos, o tres, del núcleo, pero no a uno y medio, etc. No son posibles para el electrón todas las órbitas, sino tan sólo algunas. Con ello queda eliminada la posibilidad de la caída sobre el núcleo. Pero esta eliminación se funda, como se ve, en un simple postulado. Aún hay más: mientras que para Rutherford el átomo emite o absorbe energía mientras se mueve en su órbita, para Bohr las órbitas de los electrones son estacionarias, es decir, no hay radiación mientras el electrón se mueve en ellas, sino tan sólo cuando salta de una órbita a la otra. La frecuencia de la energía emitida entonces es una cantidad que depende de la constante de Planck y que nada tiene que ver con la frecuencia que habría de esperarse de la traslación del electrón dentro de su órbita. De este modo se agrava aún más el problema; no hay relación ninguna entre la frecuencia de la energía de la radiación y la que derivaría mecánicamente de los estados estacionarios del átomo. Con esta hipótesis, pues, la mecánica de los movimientos electrónicos no tienen nada que ver con la mecánica clásica, la que sirvió para el sistema solar, ni con la física de Coulomb-Maxwell, que exige la estructura continua de la energía y admite todas las posibles distancias entre el electrón y el núcleo. El macrocosmos obedecería a una física continuista, y el microcosmos a una física discontinuista. Y la dificultad sube de punto con sólo pensar que estos dos cosmos no están separados, sino que el uno actúa sobre el otro. ¿Cuál será entonces la estructura de esta interacción?

Tal es la encrucijada en que se hallaba la física al ocuparse de ella De Broglie, primero y luego Heisenberg, Schrödinger, Dirac. Para comprender la magnitud del problema, piénsese en [252] que no se trata de la dificultad de explicar tal o cual fenómeno concreto, sino de la dificultad de concebir el acontecer físico en general. No puede haber dos físicas, porque hay una sola Naturaleza, la cual, o da saltos, o no los da. El contraste continuidad-discontinuidad juega, en esta cuestión, un papel inicial que luego veremos complicarse con otras dimensiones más esenciales del problema. Recuérdese una situación parecida en el siglo XIX, a propósito de la naturaleza de la luz. Para Newton, se trataba de una serie de corpúsculos que se propagan en línea recta. Para Huygens, la luz era, en cambio, la deformación de un medio continuo que lo baña todo, y lo que llamamos un rayo de luz no es sino la línea de máxima intensidad de esa deformación. El descubrimiento de las interferencias pareció dar, por entonces, razón a Huyghens, y pudo edificarse, incontradictoriamente con esta idea de la continuidad, toda

la óptica y todo el electromagnetismo. Veremos cómo esta alusión a la óptica desempeña un papel esencial en la nueva física.

2.—LA MECANICA DEL ATOMO

1. En 1925, Heisenberg aborda este angustioso problema mediante una consideración crítica. La dificultad a que nos ha conducido Bohr tal vez proceda de habernos querido dar una imagen demasiado detallada del átomo, una imagen que, para Heisenberg no sería necesaria, por contener elementos superfluos y no limitarse tan sólo a los precisos.

En primer lugar, el modelo Bohr tiene elementos superfluos. Se supone, por un lado, que el “estado” mecánico del átomo depende de la posición y velocidad de sus electrones. Pero llegada la hora de explicar las rayas del espectro, resulta que este movimiento estacionario del electrón, en lo que tiene de mecánico, no interviene absolutamente para nada. Lo que acontece al electrón en sus órbitas estacionarias es absolutamente indiferente para la física. Sólo le importa el salto de una a otra. Y precisamente Bohr postula una energía de salto que nada tiene que ver con la energía cinética, que, desde el punto de vista mecánico, habría de poseer el electrón en sus estados estacionarios. ¿A qué complicarnos entonces la cosa con esta imagen mecánica?

Era más conveniente, en segundo lugar, limitarse a elaborar la teoría del átomo con magnitudes realmente medibles. Y las magnitudes directamente medibles son cosas tales como la energía, el impulso (es decir, las integrales del movimiento del sistema), pero no el lugar y la velocidad de los electrones.

Recordemos, para aclarar la cuestión, un problema de acústica que nos será conveniente no olvidar a lo largo de toda esta nota. Pretendemos conocer las leyes de composición de los [254] sonidos, es decir, su estructura. Para ello podemos emplear el siguiente método. Es sabido que el sonido está producido por la vibración de un medio, por ejemplo, de una cuerda. El problema acústico que se nos ha propuesto pasa a ser un problema de dinámica; si sacamos de su estado de equilibrio a una molécula de esta cuerda y conocemos la amplitud de esta deformación y la velocidad inicial, que con cierta fuerza le vamos a imprimir, podemos deducir inexorablemente el curso ulterior del movimiento de toda la cuerda. Un cálculo matemático nos haría saber que esa vibración sonora se compone de tonos fundamentales y armónicos, y obtendríamos todas las relaciones de la escala musical. Pero habría otro procedimiento para abordar esta cuestión. Cada sonido está caracterizado por la frecuencia, intensidad y amplitud de sus ondas. Hay unos aparatos, llamados resonadores, que sirven para registrar sonidos, caracterizados por la propiedad de no emitir más que uno sólo, en forma tal, que si en su alrededor se produce éste, el resonador suena; si el sonido excitador no es el suyo propio, no acusa sonoridad alguna. Supongamos, pues, un sonido cualquiera; si en su proximidad colocáramos un sistema idealmente completo de resonadores, cada uno de ellos extraería del sonido total la parte que es su sonido propio; obtendríamos así una especie de espectro acústico. La combinación de estos sonidos elementales nos daría la estructura del sonido total. Todo el problema quedaría reducido a un problema aritmético: averiguar las leyes de combinación de estos sonidos, es decir, la proporción, si se me permite la expresión, en que cada sonido elemental entra en la estructura del sonido total.

Encontraríamos por este camino los mismos resultados que los obtenidos por el método anterior: los sonidos se componen, entre sí, en proporciones tales, como de uno a ocho, de uno a cuatro, etc.

El hecho de que en acústica ambos métodos sean practicables y de que el primero empalme con los problemas generales de la mecánica, podría inducir al error de suponer que lo mismo debe de acontecer en el caso de las ondas luminosas, y que las frecuencias y amplitudes de las oscilaciones de un electrón en el espectro han de poder explicarse por el estado mecánico del sistema. Esto es una pura ficción. En realidad, el segundo [255] método es independiente del primero y conduce a los mismos resultados que éste, pero con una ventaja: la de operar sobre magnitudes directamente accesibles siempre a la medida experimental, como son los tonos e intensidades de los sonidos, y no sobre magnitudes a veces incontrolables, como son la posición y velocidad de las moléculas de una cuerda.

Si bien el modelo atómico de Bohr era incapaz (defecto esencial) de medir las intensidades de las rayas espectrales, su mérito positivo consistió en explicar la distribución cualitativa de éstas. Todo lo demás, la imagen mecánica del átomo, era perfectamente accesorio. Abandonando, pues, esta inútil complicación mecánica de electrones giratorios, órbitas, etc., Heisenberg intenta hallar para las rayas espectrales una especie de aritmética, análoga, por muchos conceptos, a la que existe en acústica.³¹ Evidentemente, esta aritmética es enormemente más complicada que la del sonido. El espectro luminoso es el sistema de todas las infinitas posibles frecuencias y aptitudes. Como cada una de ellas está compuesta por vibraciones elementales de frecuencia y amplitud determinadas, y es producida, a su vez, por el paso de un estado atómico a otro, resulta que esta aritmética tendrá que contar, para la determinación de las frecuencias del espectro, con un conjunto doblemente infinito de vibraciones elementales. Estas vibraciones elementales forman un conjunto ordenado, llamado matriz infinita. Todo el problema está en establecer cuáles son las leyes de combinación de estos *números*, es decir, de los conjuntos de estas vibraciones elementales. Toda aritmética, lo mismo aplicable a los átomos que aquella de que se sirve la experiencia cotidiana, consiste en establecer ciertas reglas convencionales para calcular, esto es, para deducir, de los números dados otros nuevos números. Del 3 y del 5, por una convención llamada suma, deducimos el 8. Por otra convención deducimos el 15. En nuestro caso, las matrices desempeñan la función de los números, y habrá que [256] introducir reglas tales, que de ellas se deduzcan las combinaciones espectrales que la experiencia nos muestra. Es decir, procede Heisenberg en forma tal, que la relación entre las frecuencias y las amplitudes sean la misma que la que hay entre las correspondientes magnitudes en el modelo de Bohr. La estructura cuantista, que en este último era un simple postulado arbitrario, aparece ahora, para Heisenberg, como consecuencia necesaria de las reglas de composición de las magnitudes espectrales. Mas la aritmética de Heisenberg es profundamente distinta de la aritmética usual: en aquélla, el orden de los factores altera esencialmente el producto. Pero en cuanto se sale de la mecánica del átomo a la mecánica corriente, esta alteración es insensible, porque no es superior al orden de magnitud de la

³¹ Esta alusión a los resonadores no tiene aquí más significación que la de ser un símil ilustrativo. Nada tiene que ver, por ejemplo, con el fenómeno de la *resonancia cuantista*, descrito por Heisenberg. Naturalmente.

constante de Planck. En el desarrollo de la teoría han colaborado activamente con Heisenberg, Bohr y Jordan.

Heisenberg parte, pues, de las discontinuidades de los procesos atómicos para obtener, en primera aproximación, las relaciones de continuidad de la mecánica y de la física clásica. Para ello reduce el problema de la discontinuidad a otro más general: la aritmética no-conmutativa de matrices infinitas. El hecho de que nuestra aritmética cotidiana, la que interviene en la composición de fuerzas y velocidades, sea, en cierto sentido, un caso particular de esta aritmética de Heisenberg, vuelve a conferir una unidad radical al edificio entero de la física.

2. El punto de vista de Schrödinger es completamente distinto. En apariencia, más intuitivo y menos abstracto que el de Heisenberg. No necesita introducir nuevos procedimientos calculatorios, sino que se sirve de los instrumentos usuales en la física clásica, es decir, de funciones continuas y ecuaciones diferenciales o en derivadas parciales. A diferencia de Heisenberg, que parte de la discontinuidad para obtener una explicación de los fenómenos continuos, Schrödinger parte de la hipótesis de la continuidad, y su problema estriba en dar cumplida explicación de los fenómenos discontinuos del átomo.

Ya De Broglie, estudiando la teoría del efecto fotoeléctrico propuesta por Einstein (a que aludiré más tarde), según la cual la luz parecía comportarse como si estuviera compuesta de [257] corpúsculos, llamados, por esto, *fotones*, tuvo la idea de suponer que a todo electrón estaba asociada una onda de pequeñísimas dimensiones, que le acompaña constantemente. Es decir, supuso que el fotón era una onda cuantificada, cuya energía es igual a la frecuencia multiplicada por la constante de Planck, y que se halla sometida, por lo demás, a todas las leyes de las ondas electromagnéticas. Partiendo de esta idea, Schrödinger concibe el electrón como un sistema de estas ondas que De Broglie había asociado a los corpúsculos.

Imaginemos también ahora una cuerda vibrante. Supongámosla fijada nada más que por un extremo. Si la sacudimos desde él, se producirá una vibración que se propagará a lo largo de la cuerda, hasta desaparecer. En cambio, supongamos la cuerda fija por los dos extremos. Propongámonos entonces la producción de un sonido. Esta onda sonora no se parecerá a aquella vibración del caso anterior, que se propaga y desaparece, sino que *permanece* en cierto sentido, es decir, es estacionaria, y se halla compuesta de un número entero de vientres y nodos relacionados entre sí de manera fija. Sí queremos, pues, producir un sonido con una cuerda de longitud determinada, por lo pronto es claro que en los extremos de ella tienen que coincidir dos nodos. Y, por consiguiente, queda restringido el número y forma de los vientres que caben dentro de la cuerda. Dada una cuerda de longitud determinada, es limitado el número e índole de ondas estacionarias o sonidos elementales que con ella pueden producirse. Cada cuerda tiene, pues, un sistema de vibraciones, de sonidos propios. La física macrocósmica registra, por tanto, fenómenos tales como las ondas estacionarias propias, que, sin mengua de su continuidad, ofrecen discontinuidades precisables en números enteros, por ejemplo, el número y distribución de vientres y nodos. Dicho en términos menos vagos: la ecuación general, que permite estudiar toda clase de ondas, da lugar, bajo ciertas condiciones restrictivas (las llamadas condiciones en los límites), a una selección de ondas estacionarias propias a cada cuerda.

Pues bien: Schrödinger tuvo la idea de aplicar este método al estudio del átomo. Si fuera posible obtener los estados estacionarios del átomo, como se obtienen las ondas estacionarias [258] posibles para una cuerda, se habría resuelto el problema de la estructura del átomo sin apelar a arbitrarios postulados cuantistas ni renunciar a los eficaces métodos de que se ha servido la física clásica. Pensemos, para ello, en que un átomo es algo que, colocado en un espectroscopio, produce una serie de rayas luminosas de amplitud y frecuencias determinadas. Todo el problema queda entonces reducido a escoger aquellas condiciones *restrictivas* de las ondas que conduzcan al sistema de rayas propio de cada átomo, de la misma manera que la determinación longitud de la cuerda acarrea la selección de los sonidos que es capaz de producir. Utilizando la hipótesis general de que la energía es igual a la frecuencia, multiplicada por la constante de Planck, Schrödinger logra escribir una ecuación de ondas, que, en convenientes condiciones restrictivas (o límites), conduce necesariamente al sistema de amplitudes y frecuencias propias a cada átomo, esto es, a las condiciones cuantistas de Bohr. Es la célebre ecuación de Schrödinger el instrumento más eficaz para estudiar la estructura del átomo. Con ello, el problema de la estructura atómica queda reducido al de investigar valores y funciones propios de la ecuación de ondas. El primer éxito de la teoría fue la interpretación del espectro del átomo de hidrógeno.

Pero conviene no extremar la semejanza entre estas *ondas de materia* de Schrödinger y las ondas corrientes que todos podemos percibir o imaginar. La correspondencia con las cuerdas vibrantes no es más que una lejana sugestión.

En primer lugar, las ondas corrientes, inclusive las ondas que había fingido la hipótesis de De Broglie, son ondas que se propagan. Las ondas de materia, en cambio, son estacionarias, no se propagan.

En segundo lugar, las ondas corrientes son tales, que a cada punto del espacio corresponde una cierta *sacudida* o vibración; son funciones del lugar. En cambio, tratándose de un átomo con varios electrones corticales, las ondas propias a él son función, a la vez, de tantos lugares como electrones corticales posea. Si se quisiera seguir hablando de las ondas como funciones del lugar, habría que recurrir a un espacio de $3n$ dimensiones, si es n el número de electrones en cuestión; es el llamado [259] *espacio de configuración*, que nada tiene que ver con lo que entendemos intuitivamente por espacio, sino que entra dentro de otro concepto del espacio mucho más abstracto: el espacio funcional de Hilbert.

Pero—y, sobre todo, en tercer lugar—aun tratándose de átomos que no contengan sino un electrón, como acontece en el caso del hidrógeno, las ondas de materia no tienen el mismo sentido que las ondas corrientes. Pongamos el ejemplo que utiliza Schrödinger. Supongamos un corcho flotante en la superficie del agua de un estanque. Se arroja una piedra a éste, y se produce una ondulación que se va propagando lentamente hasta que, en un cierto momento alcanza al corcho. Es evidente que el corcho sufrirá una *sacudida* mayor o menor, según sea la *intensidad* que la onda posea *cuando haya llegado* ya al punto donde se encuentra el corcho. Lo que llamamos *configuración de la onda* no es sino el resultado o expresión colectiva de lo que en cada instante ha, estado aconteciendo en *cada punto* de la superficie del agua. Y lo que en cada punto acontece depende no más que de la intensidad de la fuerza que en él actúa. Nada de esto sucede con las ondas de materia. Supongamos un rayo de luz que llega sobre un electrón. Si esta onda luminosa actuara como el agua sobre el corcho, la *sacudida* que el electrón sufriera dependería de

la *intensidad* que la onda tuviese al alcanzar aquél. Pues bien: la experiencia muestra que el electrón entrará o no en vibración, según sea la configuración total de la onda, con entera independencia de su intensidad, es decir, según sea el color de la luz incidente. El electrón actúa más que como un corcho como un resonador. La eficacia de la onda depende de su configuración *anterior a su llegada* al electrón. (Es el fenómeno fotoeléctrico, al cual aludí al citar el origen de la hipótesis de De Broglie). De aquí resulta que la configuración de esta onda propia del electrón no es la *expresión colectiva*, el resultado de lo que acontece en cada punto del espacio; sino, por el contrario, su posible actuación en cada punto del espacio, está condicionada por la previa *configuración de la onda*. Es una primacía del conjunto sobre cada uno de sus elementos. En acústica coinciden ambos puntos de vista. Puedo suponer que una vibración es la suma de lo que acontece a cada una de [260] las moléculas que vibran, pero puedo también caracterizar a aquélla indicando la amplitud, la fase y la frecuencia, con lo cual, *de antemano*, queda predeterminado el curso ulterior de la onda *por entero*. En el caso del átomo no coinciden los dos puntos de vista, sino que el único posible es el segundo. Se trata no de expresiones colectivas, sino de expresiones sobre la configuración de ciertas ondas estacionarias. Nada que recuerde las ondas líquidas o acústicas.

Tratándose, pues, de un orden de magnitud inferior a la constante de Planck, los problemas de mecánica corpuscular se reducen a problemas de mecánica ondulatoria, y por tanto, recíprocamente, dentro de un orden de magnitud superior al indicado, ciertos problemas de mecánica ondulatoria pueden tratarse corpuscularmente; de la misma manera que, en un orden de magnitud superior a la longitud de onda, existe una equivalencia entre la interpretación corpuscular y la ondulatoria de la luz.

Esta equivalencia es algo más que una simple comparación. Fue imaginada por Hamilton como simple artificio matemático para tratar de ciertos problemas mecánicos. En la mecánica de Newton se comienza por plantear el problema en los siguientes términos: conocida la velocidad y posición iniciales de un punto, hallar la trayectoria ulterior del movimiento. Si en lugar de uno hay varios puntos, el estado final del sistema será el resultado de la trayectoria de cada uno, teniendo en cuenta las peculiares condiciones iniciales del sistema. Hamilton, en cambio, parte de otra consideración. Tomemos desde un principio muchos puntos. Todos ellos, juntos, determinan una superficie. Demos a cada uno una velocidad inicial en determinada dirección. Al cabo de cierto tiempo esos puntos estarán en distintos lugares. Ellos determinarán también una superficie que, por lo general, no tendrá la misma forma que la primera. El problema mecánico se puede interpretar entonces como un desplazamiento de la primera superficie, con o sin deformación, es decir, como si fuera la propagación de una onda. Lo que acontezca a cada punto dependerá de lo que acontezca a la superficie que lo arrastra, y la trayectoria de aquél será la línea a lo largo de la cual es arrastrado por la superficie durante la propagación de [261] ésta. El método *ondulatorio* de Hamilton conduce a las mismas conclusiones que el *puntual* de Newton: da lo mismo interpretar la superficie en cuestión como el lugar geométrico de los puntos que obedecen a la mecánica de Newton que interpretar el movimiento de cada punto como la trayectoria a lo largo de la cual se desplazan los puntos de la superficie. Esto, que para Hamilton no pasó de ser un artificio matemático, adquiere en Schrödinger un perfecto sentido físico: la equivalencia entre la mecánica corpuscular y la ondulatoria, y, con ella, la unidad de la física.

Heisenberg, partiendo de la discontinuidad, reduce la cuestión a un problema de aritmética no-conmutativa. Schrödinger, partiendo de la continuidad, reduce el problema de la cuantificación al de la investigación de las ondas propias del átomo. Sin embargo, y esto es esencial, la contraposición es más aparente que real. Schrödinger demostró que de su ecuación se obtienen las relaciones aritméticas de Heisenberg, y, recíprocamente, con la aritmética de Heisenberg puede llegarse a obtener la misma ecuación de Schrödinger. En realidad, ambas juntas constituyen una sola mecánica: la mecánica del átomo. Esto plantea un problema especial, sobre el que llamaré la atención en seguida.

3. En esta construcción de la nueva mecánica quedaban, sin embargo, profundas lagunas. Entre otras, las de no poder dar razón del experimento de Stern y Gerlach, que exige tener en cuenta el momento magnético, para explicar el cual habría que suponer que los electrones, además del movimiento de traslación alrededor del núcleo, poseen un movimiento de rotación en torno a su eje, que define un momento magnético y cinético cuantificado, el llamado *Spin*. Pauli intentó una explicación matemática de este fenómeno; pero fue una tentativa fracasada. Además, a pesar de un ensayo de Schrödinger, no se había logrado tener en cuenta satisfactoriamente las condiciones que a los fenómenos electromagnéticos imponen la teoría de la relatividad.

A este conjunto de problemas dedica sus esfuerzos Dirac. Es difícil dar ideas exactas sobre esta cuestión sin entrar en [262] consideraciones matemáticas, por lo cual se me permitirá reducirme tan sólo a algunas alusiones. Consideremos una onda luminosa. Conocemos ya su propagación ondulatoria, es decir, tratamos el fenómeno por medio de la ecuación de ondas. Esto se venía haciendo ya, más o menos, durante el siglo XIX. Pero Maxwell se propuso descubrir las fuerzas que producen esas ondas. Este es un problema matemático completamente distinto: no es el problema del *curso del movimiento*, sino el problema de la *estructura del campo*. Fresnel había supuesto que las ondas eran debidas a fuerzas de elasticidad. Maxwell, en cambio, supuso que estas fuerzas no son otras sino las eléctricas y las magnéticas. Hay un campo electromagnético. La estructura del campo electromagnético es tal, que de ella se deduce que cualquier deformación introducida en él se propaga necesariamente en forma ondulatoria y con ondas puramente transversales. Las ondas luminosas no son sino un caso particular de las ondas electromagnéticas. La telegrafía sin hilos, la radiotelefonía, son aplicaciones experimentales de esta concepción de Maxwell. La gran creación suya fue el descubrimiento de esta estructura del campo electromagnético. Pues bien: cabe preguntarse también cuál sea la estructura del campo cuyas deformaciones son las *ondas de materia*. Para resolver este problema hay que tener en cuenta las condiciones relativistas. El campo tiene que respetar la constancia de la velocidad de la luz y poseer una estructura idéntica, *cualquiera* que sea el observador que lo mira, aunque éste se encuentre animado de movimiento rectilíneo y uniforme. Dirac ha logrado describir este campo mediante un sistema de cuatro ecuaciones, que son, respecto de la ecuación de ondas, lo que las ecuaciones del campo electromagnético respecto de las ondas luminosas o eléctricas. El estudio del movimiento del electrón, en este campo, conduce a la ecuación de Schrödinger en primera aproximación, es decir, si, entre otras cosas, se prescinde de la influencia del campo magnético y de la variabilidad de la masa que la relatividad exige. Pero si tenemos en cuenta el campo magnético, entonces obtenemos, en segunda aproximación, una ecuación de la cual se deduce inexorablemente la existencia del *spin*: es el electrón magnético. [263]

Pero es preciso volver a recordar aquí lo dicho a propósito de Schrödinger. En realidad, este campo no es comparable al campo electromagnético de Maxwell, porque, en el campo de Dirac, las ondas no se *propagan*. Y, análogamente, tampoco es el movimiento que produce el *spin* una verdadera rotación: es una especie de orientación especial que puede tener, en el espacio, el eje del electrón, pero sin introducir para ello el estadio intermedio de la rotación; es una especie de rotación sin rotación; es una estructura de configuración, pero no un suceso que se propaga o que se obtiene por un movimiento continuo, cuyo curso pudiera ser perseguido; algo así—si se me permite usar una remota analogía, falsa en muchos conceptos—como la diferencia entre la mano derecha y la izquierda. Debe añadirse, sin embargo, que las ecuaciones de Dirac no tienen sentido físico más que aplicadas a los electrones, pero no a las partículas compuestas, tales como los rayos α , las cuales no presentan el fenómeno del *spin*.

Desarrollando de modo puramente formal y matemático estas ideas se llega a una teoría general, en la que es posible obtener ciertas relaciones correspondientes a las que se obtienen en la teoría de Maxwell (Hartrees). Pero, al igual que en ésta, es imposible deducir de la consideración del campo la existencia de partículas con carga propia. Para hacerla viable, pues, se apeló al recurso de introducir en ella condiciones cuantistas, al modo como las introdujo Bohr en el modelo de Rutherford. Pero, después, Dirac y otros transformaron la teoría, introduciendo en la estructura misma del campo relaciones operatorias parecidas a las que Heisenberg utilizó, con lo cual se obtienen, como consecuencia natural, aquellas condiciones cuantistas. De tal suerte, se ha elaborado una teoría general cuantista de los campos en la cual, como ha demostrado Klein y Jordan, hay (dentro de ciertos límites) absoluta equivalencia entre el punto de vista corpuscular y el ondulatorio. [264]

3.—LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FISICA EN LA NUEVA TEORIA

He aquí, a grandes rasgos, el cuadro de ideas dentro del cual se mueve la nueva mecánica del átomo. Después de estudiadas con todo el detalle matemático que les da cuerpo real, si volvemos la vista al *claro* modelo atómico de Bohr, nos preguntamos con ansiedad: ¿Qué *son*, en la nueva mecánica, los *estados* del átomo? ¿Qué *son los electrones*? ¿Qué *son estas ondas*?

Todo el sentido intuitivo que tenían estos vocablos ha quedado desvanecido en la nueva física, lo mismo tratándose de la de Heisenberg que de la de Schrödinger.

El *estado* del átomo no es *un* estado en que se encuentran sus electrones por hallarse en determinados puntos del espacio e instantes del tiempo. Las magnitudes de que depende el estado del átomo no son ni la velocidad ni la distancia a que están los electrones respecto del núcleo, como acontecía en el átomo de Bohr; sino que cada estado está determinado por la participación *simultánea* del átomo en todos los posibles estados del sistema clásico, de la misma manera que un sonido está determinado, en *cada* instante y en cada *punto* del instrumento sonoro, por su participación simultánea en todos los sonidos elementales que lo *componen*. El átomo está a la vez en todos los posibles estados. No es, pues, el estado del átomo una función del tiempo y de las coordenadas del lugar, sino que es una función de funciones;³² o, si se me permite, un estado de estados. Cada [266] *coordenada* de cada raya espectral no mide un punto *espacio-temporal*, sino la participación que en el correspondiente estado del átomo tienen sus posibles funciones u ondas propias. De aquí resulta que tampoco el *punto* en que se halla un electrón tiene sentido intuitivo. El *punto material* de la física cuantista puede estar en varios lugares a la vez, si el átomo consta de varios electrones, fenómeno esencial para la nueva mecánica estadística.

¿Qué es entonces un *electrón*? Heisenberg mantuvo, al principio, una posición netamente corpuscular. Pero, como hemos visto, con esenciales modificaciones. Schrödinger creyó, en cambio, de momento, que el electrón podía considerarse como un *paquete de ondas* que se propaga en el espacio con una *velocidad de grupo* que puede tratarse corpuscularmente, pero que, estudiado *microscópicamente*, tiene estructura ondulatoria. Esta interpretación no ha podido mantenerse, porque el paquete de ondas no posee toda la estabilidad necesaria para constituir la materia. De la misma manera que de la estructura del campo electromagnético no puede *obtenerse* el electrón como singularidad suya, así tampoco en esta teoría ondulatoria. Y, sin embargo, no hay duda de que los rayos catódicos, por ejemplo, revelan la existencia de auténticos electrones (Jordan). Pero hay que añadir: lo que este electrón *es*, el sentido del *es* no es otro sino ser el sujeto de un sistema de amplitudes y frecuencias propias.

³² La expresión "función de funciones" es equívoca: no significa una función cada uno de cuyos valores depende de otro valor a través de una función *intermedia*, sino una función tal que *cada uno* de sus valores depende de *todos* los valores a la vez, de la- función independiente. Es el concepto general de *funcional*.

¿Qué son, finalmente, estas *ondas*? De Broglie, y, en un principio, Schrödinger, pensaron que se trataba de ondas reales. Y el hecho de la difracción de los electrones, experimentalmente comprobado por Germer y Davidson en 1927, parece suministrar una prueba de ello: bombardeando con electrones un cristal, aparecen, en la pantalla que los recoge, no puntos, como correspondería si no fuesen más que materia, sino manchas, al igual de lo que acontece con las ondas de los Rayos X. Pero hay que [267] notar que este experimento no se lleva a cabo con un solo electrón, sino con muchos. Schrödinger supuso entonces que la función de ondas media la densidad de carga eléctrica. Pero tampoco es esto siempre posible. Cabe pensar, con Bohr (1926), otra interpretación del mismo experimento. Para averiguar el *lugar* en que el electrón se halla, necesito repetir el experimento varias veces. Cada vez lo encontraré en un lugar algo distinto del anterior. Pero si tomo el valor medio de las medidas realizadas, conoceré la probabilidad de que el electrón se halle en un lugar determinado. A cada partícula va, pues, asociada una cierta probabilidad. Esta probabilidad adquiere sentido físico, si suponemos que su valor depende, en cada punto, además de otras condiciones, de las fuerzas que actúan sobre él. Tendremos así una función continua, que conduce a la ecuación de Schrödinger, y que determina la ley conforme a la cual esta probabilidad se propaga ondulatoriamente en el espacio. Las ondas de materia serían ondas de probabilidad. La imagen de estas ondas no responde a nada real, en sentido corriente, sino que es la simple gráfica de una estadística. Visto desde otro punto de vista: un estado estacionario del átomo es una *nube de probabilidad* acumulada en torno al núcleo, y a las antiguas *órbitas* corresponden *condensaciones* de probabilidad. Es decir, si intento hallar dónde está el electrón, me encuentro con que esa probabilidad recae, durante unos estados, en cierta región del espacio, y durante otros, en otra. Lo propio debe decirse de la estructura de la luz; la amplitud de la onda representa: o la intensidad de la luz o la probabilidad de que en cierto punto, se forme un cierto fotón. Sin embargo, Schrödinger no admite la teoría de los *quanta* de luz. Suele decir con frecuencia: “*Cuando alguien empieza a hablarme de quanta de luz, empiezo yo a no entender nada.*”

Esta teoría estadística no ha podido desarrollarse sino ampliando el concepto clásico de probabilidad; Fermi-Dirac, por un lado, Einstein-Bose, por otro, han creado la nueva estadística de los *quanta*. [268]

Con la interpretación estadística adquiere todavía mayor precisión la absoluta equivalencia entre el punto de vista corpuscular y el ondulatorio: Una equivalencia que Bohr enuncia como postulado explícito, y que Dirac y Jordan han desarrollado matemáticamente en la llamada teoría de las transformaciones.

4.—LA BASE REAL DE LA NUEVA FISICA

La equivalencia entre estos dos puntos de vista es algo más que una feliz coincidencia. Está fundada en la realidad. Este es el gran descubrimiento de Heisenberg: *el principio de indeterminación*. Recordemos nuevamente el modelo atómico de Bohr. Para que tuviera sentido sería preciso que lo tuviera la medida de la posición y velocidad de un electrón en un cierto momento del tiempo. Pero esta medida es imposible; y ello, no porque *prácticamente* no pueda llevarse a cabo, sino porque el fenómeno mismo implica, en sí, la *radical* imposibilidad de tal medida. En toda medida, en efecto, el metro no debe influir sensiblemente sobre aquello que se mide. Ahora bien: para cualquier medida es preciso ver el objeto y, por tanto, iluminarlo. Tratándose de un orden de objetos de magnitud superior al de la constante de Planck, la acción de la luz sobre la materia es insensible. Pero, tratándose de electrones, el objeto medido es del mismo orden de magnitud que la luz con que lo ilumina, y, por tanto, ésta influye sensiblemente sobre aquél. ¿En qué sentido? Compton probó experimentalmente que, al incidir un rayo de luz monocromática sobre un electrón, disminuye la longitud de onda de la luz y se modifica la velocidad del electrón tanto más cuanto menor sea la primitiva longitud de onda. Supongamos, pues, que, conociendo el lugar que el electrón ocupa, queremos ver la velocidad que lleva. Tendremos que emplear luz de gran longitud de onda. Entonces, la velocidad del electrón sufrirá la menor alteración posible; pero, en cambio, queda más impreciso el lugar que ocupa. Empleemos, por el contrario, luz de onda corta. Habremos precisado el lugar del electrón, pero su [270] velocidad se habrá alterado sensiblemente. No se pueden precisar a un tiempo la velocidad y la posición del electrón. Al intentar hacerlo, se comete un error total, cuando menos del orden de magnitud de la constante de Planck. Fuera del átomo, este error de medida es absolutamente despreciable; pero dentro de él es esencial. Ello hace que los conceptos de onda y partícula pierdan su sentido, tratándose de magnitudes del orden de la constante de Planck. La equivalencia entre la mecánica corpúscula y la ondulatoria queda así físicamente fundamentada. Por tanto, carece de sentido preguntarse qué relación real existe entre corpúsculo y ondas. De Broglie supuso alguna vez que esta relación es tal, que el corpúsculo llamado electrón se mueve tan sólo arrastrado por la onda asociada, siguiendo dócilmente las leyes del movimiento de ésta. Es la teoría de la *onda-piloto*, como él la llamaba. Pero el mismo De Broglie vio las dificultades que a esta concepción se oponen, aun interpretando la onda como onda de probabilidad. Con el principio de indeterminación pierde sentido el problema de la relación real entre corpúsculos y ondas. Corpúsculos y ondas no son más que dos lenguajes, dos sistemas de operaciones para describir una misma realidad física. Son dos *interpretaciones* de una idéntica realidad. “*Ondas y partículas—dice Dirac—deben ser consideradas como dos formaciones conceptuales que se han mostrado adecuadas para describir una sola y misma realidad física. No debemos formarnos de ellas ninguna imagen común en que ambas intervengan; y es preciso no intentar indicar un mecanismo que obedezca a las leyes clásicas, y describa la conexión entre ondas y partículas, y determine el movimiento de éstas. Todo intento de esta índole se opone*”

completamente a los axiomas con ayuda de los cuales se ha desarrollado la novísima física. La mecánica cuantista no pretende sino establecer Las leyes que rigen los fenómenos, en una forma tal que, por medio de ellas, podamos determinar de una manera unívoca lo que acontece bajo determinadas condiciones experimentales. Sería inútil y carecería de sentido el intento de querer profundizar en las relaciones entre ondas y partículas más allá de lo necesario para este fin.” [271]

Tales son las líneas generales de la obra genial de Heisenberg, Schrödinger y Dirac: la formulación de una mecánica simbólica de los *quanta*, que, como dice Bohr, debe considerarse como una generalización, sin violencia ninguna, de la mecánica clásica, con la cual puede perfectamente compararse en belleza y coherencia interna. Para estos efectos, la mecánica relativista es la última perfección de la mecánica clásica. La proporción e índole de las aportaciones de cada uno de los creadores de la nueva teoría habrá, sin duda, influido en la decisión del Jurado que en 1932 atribuyó a Heisenberg un premio entero y repartió el de 1933 entre Schrödinger y Dirac. [272]

[273]

5.—LOS PROBLEMAS SIN RESOLVER³³

Esta mecánica ha sido acompañada de un éxito creciente. Ha logrado tratar el átomo de *varios electrones* (problema de los n cuerpos), y, mediante la aplicación de teorías matemáticas especiales (tales como la teoría de grupos y otras), ha podido abordar más ampliamente el problema de la estructura molecular, etc. Pero, así y todo, quedan grandes problemas recién planteados y aun no resueltos.

En primer lugar, no ha sido posible tener en cuenta de modo satisfactorio *todas* las condiciones exigidas por la teoría de la relatividad. Los primeros esfuerzos de Schrödinger y Dirac se limitaron a la relatividad especial, pero en manera alguna alcanzaron a la relatividad general. Recientemente, Schrödinger, continuando los trabajos de varios físicos y matemáticos—sobre todo de Tetrode—, ha intentado estudiar, desde el punto de vista de la relatividad general, el movimiento de un electrón, definido por la teoría de Dirac, en un campo de gravitación. Y Van der Waerden ha llegado a los mismos resultados por métodos más sencillos. Einstein, por su parte, acaba de dedicar a este asunto una importante Memoria presentada a la Academia de Amsterdam hace unas semanas. Pero el problema sigue aún en pie, sin solución plausible. Es cierto que la nueva física atómica podría reprochar a la teoría de la relatividad el no tener en cuenta las condiciones cuantistas. Pero ello no haría sino subrayar aún más la actual incomunicación entre estos dos mundos de la física. [274]

En segundo lugar, la teoría de Dirac conduce a las llamadas soluciones con energía negativa, es decir, a electrones con masa de reposo negativa, que Gamow llamó electrones *asnales* o *tercos*, cuya existencia es inevitable, si la teoría quiere explicar el hecho de la difusión de la luz por los electrones. Pero dichas soluciones plantean graves dificultades. Al entrar en relación estos nuevos electrones con los electrones *corrientes*, esto es, con los únicos que se habían observado hasta ahora, aquéllos sufrirían, por parte de éstos, una atracción, y éstos ejercerían, a su vez, sobre aquéllos una repulsión; de donde resultaría que saldrían los unos tras los otros, persiguiéndose mutuamente en veloz carrera. Además de existir estos estados de energía negativa, su choque (De Broglie) con los de energía positiva produciría una especie de trepidación sobre el centro de gravedad de la probabilidad (Schrödinger). Finalmente, la probabilidad de que un electrón dotado de masa de signo positivo o negativo salte espontáneamente a poseer masa de signo contrario sería muy grande (paradoja de Klein). Dirac aceptó, en un principio, a pesar de todo, la existencia de estos electrones, suponiendo que son inobservables. Al saltar a poseer masa positiva se harían observables, es decir, serían ya electrones corrientes, y el *agujero* que habrían dejado sería un protón. El salto inverso conduciría entonces a una desaparición simultánea de un electrón y de un protón, que habría de manifestarse compensada en forma de radiación. Fue difícil admitirlo así. Pero experiencias recientes han descubierto partículas positivas de masa igual a la del electrón: es el llamado electrón positivo, o *positón*. En una Memoria próxima a ver la luz, Dirac pone el positón en relación inmediata con las soluciones de energía negativa, y la teoría adquiere

³³ No se olvide la fecha del presente trabajo.

una plausibilidad que al principio no pudo sospecharse. Pero la cosa está aún llena de espinosas dificultades.

Por último, nuevos fenómenos atómicos caen fuera del campo de la mecánica cuantista. El átomo, en efecto, no se compone solamente de electrones corticales, sino también, y, ante todo, de un núcleo central, donde hay otras partículas, especialmente los protones, de carga positiva, y neutrones, sumamente pesados. Pues bien: nuestros recientes conocimientos sobre el [275] núcleo escapan, hasta ahora, tomados en conjunto, a la física de los *quanta*.

Parece probable que a los elementos pesados del núcleo pueda aplicarse con tranquilidad la mecánica cuantista y prescindirse de la corrección de la relatividad. No olvidemos, sin embargo, como observa Heisenberg en una Memoria, aún inédita, dedicada a este problema, que con sólo los elementos pesados no se obtiene todo el núcleo: hay, tal vez, en él electrones. Y ellos exigen que se tenga en cuenta la relatividad. Parece, pues, que las ecuaciones de Dirac habrían de ser el instrumento adecuado para su estudio. Pero esto ofrece enormes dificultades. Ya hemos visto algunas de las que suscita la teoría de Dirac. De la paradoja de Klein que es su consecuencia, se seguiría que no puede haber electrones en el núcleo. A esta dificultad se agregan otras que hacen pensar en la necesidad de algo más que una simple modificación, ya intentada, para este fin, por Schrödinger, de las ecuaciones de la mecánica ondulatoria. Haría falta poseer, además, una completa electrodinámica de los *quanta*, cosa que hoy no nos está dada. Tan lejos estamos, reconoce Heisenberg, de poder interpretar la física de estos electrones nucleares, que ni la física clásica ni la cuantista juntas ofrecen tan siquiera un punto de apoyo para orientarnos en el problema. Tengamos en cuenta simplemente que las relaciones que entre electrones corticales se establecen a base de su carga, tratándose de electrones nucleares, habrían de establecerse a base de su masa.

Además, ignoramos las fuerzas que mantienen en conexión el núcleo. Desde luego, reconoce Heisenberg, son de índole esencialmente distinta de las fuerzas atractivas y repulsivas de Coulomb, que mantienen la conexión entre los elementos corticales y el núcleo. Las partículas α (compuestas de cuatro protones y dos electrones)³⁴ deben considerarse como elementos independientes. Los *neutrones*, también de origen reciente (masas sin carga eléctrica) desempeñan una función esencial en la estructura del núcleo. Finalmente, hay que estudiar la desintegración del núcleo. Y el hecho de la radiación inclina a Bohr a proclamar, tal vez un poco precipitadamente, el fracaso del [276] concepto de energía y de los principios de conservación, tratándose de la estabilidad nuclear.

Son nuevos horizontes, no objeciones, a la genial construcción de estos diez últimos años. Por tanto, tan sólo el reconocimiento leal de su carácter, si no provisional, por lo menos, fragmentario.³⁵

³⁴ [El original dice “ α ”, pero lo que describe Zubiri son las partículas α ; hoy día, se consideran compuestos de dos neutrones y dos protones.]

³⁵ No es de este lugar referirme a otras varias partículas elementales (?) cuyo estudio experimental está aún casi en curso.

6.—LA INDOLE DEL CONOCIMIENTO FISICO

Por esto es absolutamente prematuro querer filosofar demasiado públicamente sobre estos problemas, que colocan a la física, casi a diario, en una nueva situación dramática. No se resuelve una dificultad más que a costa de abrir horizontes de insospechadas dificultades que afectan a la raíz misma de la ciencia. La vertiginosa carrera de descubrimientos pudiera hacer que cualquier *filosofía de las ciencias* al uso llegara a ser rápidamente un montón de pueriles antiguallas. Hace no más de diez años el modelo de Bohr implicaba una circunstancia curiosa: la radiación producida en el salto desde una órbita a otra dependía no sólo del estado inicial, sino también del final, con lo cual se admitía una especie de eficacia de este último antes de ser alcanzado efectivamente. Pudo pensarse entonces en un resurgir del concepto de finalidad (en el mal sentido de la palabra) en la física. ¿Quién haría hoy semejante razonamiento? Lo cual, aunque no sea obstáculo para una filosofía de la naturaleza, que es cosa bien distinta de la simple reflexión crítica sobre el elenco de conceptos que la ciencia registra, sí es una cautela para la teoría de la ciencia. No hagamos, pues, ahora, más que insinuar una serie de *preocupaciones* e inquietudes que, fatalmente, despierta la nueva física.

Y en primer lugar, la idea misma del *saber físico*. No es tan sólo que la llamada *crisis de la intuición* (que mejor sería llamar *crisis de la imaginación*) nos haya alejado de lo que pareció ser la física hasta el año 19 aproximadamente. Aparte voces aisladas, y desde luego casi totalmente desoídas (Duhem, sobre todo; pero también Mach y Poincaré), los físicos creyeron, con unánime firmeza, que el conocimiento físico era eso: *representarnos* [278] las cosas y, por tanto, imaginar modelos cuya estructura matemática condujera a resultados coincidentes con la experiencia: *ondas y edificios* moleculares y atómicos. Pero ya la teoría electromagnética de Maxwell fue un rudo golpe a la imaginación. Las ondas de Maxwell no pueden ser vibraciones de un medio elástico. El éter dejó de significar lo que significaba, aun para Fresnel: un medio dotado de máxima elasticidad, y pasó a convertirse en un vocablo que designa las líneas de fuerza, utilizadas ya por Faraday como puro símbolo cognoscitivo. De tal modo, que en el año 19 pudo decir Einstein que el éter no poseía ya más propiedad mecánica que su inmovilidad, ni tenía más misión que la de suministrar un sujeto al verbo vibrar. Y la teoría de la relatividad acabó de apartar decididamente de las teorías físicas la imaginación. Bien entendido, la imaginación como órgano que representa y, en este sentido conoce, lo que el mundo *es*. Se vio entonces que en las teorías físicas había dos elementos esenciales distintos: la imagen del mundo y su estructura o formulación matemática, y que de estos dos elementos el primero es absolutamente caduco y circunstancial: sólo e segundo expresaría la verdad física. Esto, pues, apareció bastante claro antes de que se sistematizara la nueva física.

La reforma que ésta introduce da un paso más allá: una reforma que afecta al sentido mismo de la matemática como *órganon* del saber físico. Y este es el punto delicado sobre el que, por de pronto, quisiera llamar la atención.

¿Cuál es el andamiaje lógico de la nueva física?

Ante todo, hay que reconocer que, como dice Dirac: “*el propósito de la mecánica cuantista no consiste sino en ampliar el dominio de aquellas preguntas a las cuales pueda darse una respuesta, pero en manera alguna dar respuestas más precisas que las que pueden con firmarse por medio de la experiencia*”. Hay, pues, un intento aún más radical que el de la teoría de la relatividad, de atenerse a la verdad experimental, de crear *conceptos experimentales* para experiencias *efectivamente* experimentadas. De aquí proceden los internos caracteres distintivos de los *hechos* de que parte, de los *problemas* que sobre ellos plantea y del sentido de la *solución* que les encuentra. [279]

La física de los tiempos modernos nació de la *medida de las observaciones*. Esto es lo que concretamente entiende la física clásica por *hechos*. Pero estas expresiones sugieren un equívoco fundamental en las mentes actuales. ¿Qué se entiende por observación? Cualquiera que sea, en última instancia, su estructura, una observación es, por lo pronto, algo que el observador contempla. El observador no hace nada, o, sí se quiere seguir hablando de “hacer”, no hace sino contemplar, esto es, constatar. Por tanto, él es ajeno—ésta es, por lo menos, la idea—al contenido de lo que observa. De aquí resulta que, para medir una observación, basta realizar, unos tras otros, varios intentos de medida de un mismo objeto, apartando, claro está, los errores sistemáticos o accidentales que *de hecho* se hubieran cometido. Nada de esto acontece en la física nueva. Además de los citados errores, en toda observación, el observador, por el mero hecho de observar, modifica esencialmente la naturaleza de lo observado, porque, según vimos antes, necesita iluminar su objeto. De donde se sigue, primero: que a una observación le es esencial la indicación concreta del momento en que ha sido realizada; y segundo, que, para repetir una observación, es preciso un acto especial para retrotraer el sistema a su estado inicial, anterior a la observación; es decir, que, en realidad, la segunda observación recae sobre un objeto distinto de la primera. Y así sucesivamente. A esto es a lo que Dirac llama *observable*.³⁶ (Ni que decir tiene que se trata tan sólo de observables *físicos*; por tanto, de magnitudes que pueden ser medidas en *cualquiera* observación; con lo cual, por lo menos en principio, esta física respeta todas las exigencias que constituyeron el éxito de la teoría de la relatividad.) Algo, pues, completamente distinto del *hecho* de la física clásica. Si tomo el *valor medio* de las medidas llevadas a cabo sobre el mismo observable, puedo considerar ese valor como expresión del observable. Medir tiene, pues, aquí un sentido completamente distinto. En la física clásica, medida significa la relación que realmente existe de por sí entre el metro y lo medido; la medición era la aproximación mayor o [280] menor a la medida real, que es la única que contaba. Ahora, medir significa *yo mido*, esto es, *realizo* o *puedo efectivamente realizar* una medición. La medición no es una aproximación a la medida, sino que la medida *es*, en sí misma, el valor medio de las mediciones. Llamaremos, por ejemplo, velocidad de un electrón al valor medio de las velocidades que arrojan muchas medidas consecutivas sobre el *mismo* electrón. Si ahora designo el observable por un símbolo y concierto algunas reglas para combinar estos símbolos, tendré un álgebra de los observables, y con ella los hechos físicos son variables dinámicas que plantean un problema matemático.³⁷

³⁶ Discúlpeleme semejante vaguedad. La definición precisa del observable de Dirac me llevaría demasiado lejos.

³⁷ Para ser exacto, habría que decir que en la nueva física no se trata de medir *una* variable, sino *todas* a la vez. La estadística de cada variable, aislada, no tiene interés. Lo tiene tan sólo el cuadro del conjunto de todas las variables.

¿Cuál es el problema?

El problema de la física clásica era el siguiente: Dado un sistema cualquiera, puedo medirlo en dos momentos distintos: t_1 , y t_2 . Por lo regular, lo encontraré en dos estados distintos. Es, pues, claro que el sistema habrá *variado*. Puedo proponerme entonces averiguar el curso real de esta variación, conocido el estado inicial. Los símbolos que designan este estado inicial son la expresión de la medida real que existe entre sus magnitudes reales. Y la ley matemática expresa el curso de la variación que realmente conduce al estado final. Es decir, las ecuaciones matemáticas, aun despojadas de toda alusión imaginativa, son la expresión formal de lo que realmente acontece en el sistema, sin referencia a *ningún* observador. La estructura de las ecuaciones es la estructura de la realidad. Pongamos el ejemplo más sencillo: el movimiento de una partícula. La partícula ocupa, en el instante t_1 , en lugar de x_1 , y tiene en él una velocidad inicial, v_1 . Las ecuaciones de Newton expresan la medida de la variación que *realmente* sufren x_1 y v_1 , desde el primer momento t_1 , hasta el segundo momento t_2 , en que la partícula se hallará en el punto x_2 , con una velocidad v_2 . Las ecuaciones de Newton describen, pues, la trayectoria que conduce de x_1 a x_2 , [281] y la velocidad que en cada instante intermedio posee la partícula. La nueva física toma las cosas desde otro punto de vista. En el instante t_1 realizo una medida (en sentido antes indicado) del lugar y de la velocidad de la partícula. Sean x_1 y v_1 , los resultados de tales medidas, es decir, los observables. Al cabo de cierto tiempo, en el instante t_2 vuelvo a realizar las mismas medidas, y me encuentro generalmente con resultados distintos de los primeros; es decir, en t_2 , la partícula se halla en x_2 , con una velocidad v_2 , donde x_2 y v_2 significan una vez más el valor medio de las respectivas mediciones. Puedo proponerme averiguar entonces cuáles son las operaciones que tengo que realizar con las medidas x_1 y v_1 para obtener las medidas x_2 y v_2 . El conjunto de estas operaciones son las ecuaciones de Newton. En tal caso, las ecuaciones no tienen, por sí mismas, sentido real: lo tienen tan sólo las observaciones a que conducen, y por tanto, no se refieren a lo que ocurre con el sistema entre dos de ellas. El sentido de las ecuaciones es solamente éste: dadas ciertas medidas en un momento determinado, predecir las medidas futuras del mismo objeto en un momento cualquiera, es decir, anticipar observables. Independientemente de ellos, las ecuaciones carecen de todo sentido. Por tanto, no expresan, en nuestro ejemplo, la trayectoria ni la variación continua de la velocidad. Ninguno de estos conceptos tiene aquí el sentido clásico. ¿Qué quiere decir ahora, en efecto, trayectoria? El conjunto de puntos en que encontraré la partícula, si realizo mediciones en los lugares intermedios entre el punto de partida y el de llegada. Como estos lugares forman una sucesión discontinua, puesto que son elegidos en uno, dos, tres, cuatro, etc., actos arbitrarios míos, resulta que carece de sentido real el concepto gráfico de trayectoria, que en la física clásica era una línea continua. Lo propio debe decirse de la velocidad, como observa Schrödinger. Llamamos velocidad a la distancia a que se hallan los lugares que ocupa un mismo cuerpo en los dos extremos de la unidad de tiempo. Por tanto, es siempre una diferencia finita. Pero, de la misma manera que construyó la *trayectoria*, la física clásica construye la *velocidad* en un punto, haciendo infinitamente pequeña la unidad de tiempo. En realidad, algo que no tiene sentido físico inmediato, es decir, sentido mensurable. [282]

La nueva física no plantea ni considera como *físicos* más problemas que los que se refieran a magnitudes experimentalmente mensurables. Esto le ha permitido

presentarse como una ampliación natural de la física clásica. Si queremos hacer, en efecto, todas las operaciones necesarias para llegar al estado inicial final del sistema, no bastan las operaciones que Newton hacía, sino que hay que hacer además otras: las de la teoría de los *quanta*. “Solamente cuando están dadas las ecuaciones del movimiento, junto con las condiciones cuantistas, dice Dirac, solamente entonces conoceremos de las variables tanto como la teoría clásica, y tan sólo entonces podemos considerar que el sistema se halla suficientemente caracterizado desde el punto de vista matemático.”

Es ésta una innovación esencial. La matemática y la física matemática son *operaciones* a realizar. Los símbolos matemáticos son tan sólo *operadores*: carecen de todo sentido, como no sea el de ser símbolos de operaciones a realizar sobre otros símbolos que designan observables. La matemática es simplemente una *teoría de las operaciones*; no es teoría de *entes matemáticos*.

Claro está que no es esto fácil tarea, porque las operaciones han de estar definidas con generalidad y univocidad suficientes. No es siempre fácil la fidelidad a esta exigencia. Con demasiada frecuencia se dan casos anómalos de utilizar operadores definidos tan sólo para un sistema de coordenadas privilegiado, sin que tengan aplicación posible a otros sistemas, algo así como si una distancia fuera verdadera medida en metros y no lo fuera medida en kilómetros. En Dirac, y aun en Schrödinger, no son infrecuentes estos casos, avalados tan sólo por su éxito inmediato. Y no citemos el caso de la función de Dirac, que carece de sentido matemático. Es cierto que Neumann ha logrado llegar a los mismos resultados que Dirac empleando métodos *correctos*. Pero todos reconocen que una fundamentación estricta de *todos* los razonamientos que hoy se hacen en la nueva física sería, por ahora, casi imposible. Por eso va siendo inquietante, a ratos, esta renuncia a la verdad, a cambio de predecir experimentos. Hay más prisa por el manejo que por el conocimiento de la realidad. Pero, aun prescindiendo de tales impurezas, sería razonable examinar con un poco de rigor en qué medida lo que [283] se dice *saber* del átomo es, *en realidad*, un *conocimiento* de él. Habría que examinar, entonces, la posibilidad de que la física renunciara a ser conocimiento, porque dudo mucho—no sé el tiempo que persistiré en esta duda—de que sea viable una teoría del conocimiento físico como pura operación. La matemática ha intentado algo semejante. Brouwer dice: *La matemática no es un saber, sino un hacer*. Pero la discusión de este punto nos llevaría demasiado lejos.

Planteado, pues, el problema físico en los términos antedichos, ¿qué género de *solución* es la que de él alcanza la nueva física? Con el concepto de medida de la física clásica es claro que sus fórmulas matemáticas conducen de una medida inicial a medidas finales *reales*; es decir, si llevamos a cabo mediciones sobre el estado final, los resultados de ellas se aproximarán más o menos a la *verdadera* medida. La ecuación será adecuada cuando, entre otras condiciones, cumpla la de que el error de aproximación sea inferior a un límite previsto: *el límite en el sentido de Cauchy*. Sólo un reducto pequeño de la física clásica ofrecía aspecto bien distinto: la termodinámica y la teoría de los gases. No hay *razón* para que dos masas de agua de distinta temperatura, al cabo de algún tiempo de estar mezcladas, se equilibren en una temperatura media. Pero la probabilidad de que eso no acontezca es infinitamente pequeña. La velocidad media de las moléculas de un gas servía a Boltzmann para explicar su presión, etc. Pero siempre se ha creído que este proceder estaba justificado tan sólo por la imposibilidad, en que *de hecho* nos encontramos, de operar sobre moléculas aisladas y, aun cuando así no fuera, por la enorme cantidad de moléculas con que habría que operar. Pero Boltzmann no dudaba de

que el *estado* de un gas fuera otra cosa que el resultado de las acciones de toda y cada una de las moléculas. Muy otra es la situación en que se halla la nueva física del átomo. Sea la que quiera la acción *real* de cada molécula, desde el momento en que es incontrolable, carece de sentido físico. Las leyes físicas no son sino anticipaciones de la experiencia, es decir, de valores de medida *efectivas*, esto es, realizadas o realizables dentro de los medios de observación. Por tanto, no tiene sentido físico más que aquella aproximación que realmente sea accesible. [284] Ahora bien: el orden de magnitud de la constante de Planck es una frontera, no sólo de hecho, sino esencial. De aquí resulta que las leyes, precisamente porque recaen sobre valores medios de medidas, no tienen más sentido que determinar la distribución de estos valores; es decir, son *leyes estadísticas*. No quiere decir que por esto pierdan su carácter ideal. Al igual que las leyes clásicas, las leyes de la nueva física son también ideales, leyes límites. Pero la *realidad* con la cual se mide el valor de las aproximaciones prácticas no es algo independiente de nuestras observaciones, sino el límite estadístico de ellas: el *límite en el sentido de Bernoulli*. Son estadísticas límites. Y para ellas el orden de magnitud de la constante de Planck es una frontera natural. En la física clásica el electrón *está* en un lugar que tal vez yo no lo vea, pero que lo *pienso* necesariamente existe. Para la nueva física el electrón *está donde puede ser encontrado*.

De aquí surge una situación difícil. Toda física pretende, en una u otra forma, enunciar el curso causal de los acontecimientos, es decir, lo que acontece con entera independencia del observador. Pero el esquema espacio-temporal en que éste describe la realidad está fundado en observaciones en cuyo contenido interviene dicho observador. De donde resulta una interna oposición—complementariedad o reciprocidad la llama Bohr—entre la causalidad y el esquema espacio-temporal que la física emplea. Por tanto, el concepto mismo de observación está afectado de una interna indeterminación, por la cual queda sometido al arbitrio saber qué cosas pueden ser consideradas como observables o como medios de observación. De aquí la libertad de exponer con dos métodos distintos (corpúsculos y ondas) una misma realidad. No hay manera de escapar a estas dificultades, como no sea conservando el sentido corriente de estos conceptos, tomados de la experiencia cotidiana, y definiendo *a posteriori* los límites del dominio de su aplicación. Este es el trabajo realizado en la escuela de Bohr, y que condujo al principio de indeterminación de Heisenberg. El problema estriba, pues, en dar una teoría unitaria de esta complementariedad. “*Solamente si se intenta crear un sistema de conceptos adecuados a esta complementariedad entre la descripción espacio-temporal y la [285] causal, se puede juzgar de la no-contradicción de los métodos cuantistas*” (Heisenberg).

La nueva física ha tomado en serio este concepto de probabilidad y de observación. Frente a la física anterior, tiene la virtud de aceptar con audacia la probabilidad y moverse en ella sin disimularla. Es faena que ha costado siglos a la humanidad. Más, tal vez, que la de acogerse a la necesidad. No ha sido un capricho o un juego de conceptos—ésta es su gran significación—, sino una exigencia de la evolución misma de la ciencia, que comenzó con Einstein y ha llegado aquí a su grado máximo: la subordinación de la teoría a la experiencia. Probablemente, la unión del teórico y del experimentador en la persona única del físico tiene más significación que la puramente metódica de borrar el aislamiento en que han vivido la física experimental y la teórica. Esa unión tiene un sentido constructivo para la física en cuanto tal: la creación de

conceptos experimentales, traducibles en experiencias *conceptuales*. Ambos momentos se pertenecen esencialmente en la nueva física. Entiendo por conceptos experimentales no los conceptos con que está de acuerdo la experiencia, como si la experiencia fuera algo exterior a ellos y se limitara a sugerirlos, aprobarlos o rechazarlos; no: en el concepto experimental la experiencia *es* ella misma un momento del concepto en cuanto tal. En la física clásica casi todos los conceptos son *sustitutivos* de la experiencia. En la nueva física los conceptos son la experiencia misma hecha concepto. El sentido del concepto físico es ser en sí mismo una experiencia virtual. Recíprocamente, la experiencia tiene en sí una estructura conceptual. La experiencia es la actualidad del concepto. Pero esto ya no es cuestión de lógica, sino de ontología. Y este es el punto definitivo. Heisenberg ha tocado este problema al hablar de la complementariedad. Es el problema de qué debe entenderse por realidad física, es decir, de qué es la naturaleza en el sentido de la física. En el fondo de la evolución de la física actual se asiste a la elaboración de una nueva idea de la realidad física, de la Naturaleza. Por esto, y en este preciso sentido, llamo a la nueva física “un problema de filosofía”. [286]

7.—EL PROBLEMA FUNDAMENTAL

Este problema de la complementariedad es el que indujo a Heisenberg a formular el principio de indeterminación: en toda medida simultánea de la posición y velocidad iniciales de un electrón se comete un error esencial de un orden de magnitud no inferior al de la constante de Planck. Para cualquier medida necesito, según hemos dicho repetidas veces, iluminar el objeto medido, y, tratándose de electrones, la luz modifica la posición y velocidad de éstos. Los conceptos de onda y corpúsculo pierden su sentido en tratándose de magnitudes atómicas. Con lo cual, el principio de indeterminación suministra el fundamento real de esta nueva concepción del universo físico. Un fundamento *real*: he aquí lo que es preciso aclarar. Porque pudiera muy bien acontecer que esta expresión fuera equívoca.

Indeterminación parece lo más opuesto al carácter de todo conocimiento científico. Planck rechaza, por esto, con indignación este concepto; renunciar a la determinación sería renunciar a la causalidad, y con ella, a todo lo que ha constituido el sentido de la ciencia, desde Galileo hasta nuestros días. Si nuestras medidas sobre el átomo son indeterminadas, eso querrá decir que nuestra manera de interrogarlo es indeterminada. Caso de existir, la indeterminación sería, para Planck, un carácter del estado actual de nuestra ciencia, pero en modo alguno un carácter de las cosas.

Pero esta actitud de Planck, sea cualquiera la suerte ulterior que a la física esté reservada, denuncia bien a las claras el equívoco a que el principio de Heisenberg da lugar. [288]

Ante todo, no es forzoso interpretar dicho principio como una negación del determinismo. Es posible que las cosas estén relacionadas entre sí por vinculas *determinantes*, es decir, que el estado del electrón, en un instante del tiempo, determine unívocamente su curso ulterior. Pero lo que el principio de Heisenberg afirma es que semejante determinación carece de sentido físico, por la imposibilidad de conocer exactamente este estado inicial. Si esta imposibilidad fuera accidental, es decir, si dependiera de la finura de nuestros medios de observación, tendría razón Planck. Pero si es una imposibilidad absoluta para la física, esto es, si se halla fundada en la índole misma de la medición en cuanto tal, el presunto determinismo *real* escaparía a la física. Dejaría de tener sentido físico. En tal caso, el principio de indeterminación no sería necesariamente una renuncia a la idea de causa, sino una renuncia a la antigua idea de la causalidad física, es decir, a la idea que de la causalidad se había formado la física clásica. Este, y no otro, es el alcance preciso del principio de indeterminación. No se trata de una afirmación sobre las cosas en general, sino sobre las cosas en tanto que objeto de la física. Y precisamente por esto, porque es física pura, denuncia en toda la física anterior una mezcla de lo que es física y de lo que no lo es.

Porque —y esto es lo segundo que habría que responder a Planck— no está dicho que la idea de *naturaleza*, en el sentido de la física, sea la idea de la *naturaleza* de las cosas *simpliciter*. *el sentido* Más aún: el haber distinguido ambas ideas e intentado comenzar a dar un sentido físico a la física fue la gran obra de Galileo. Preparada

ampliamente en la ontología de Duns Scoto y de Ockam, pero sólo explícita y madura en la obra del pensador pisano. En Galileo hay una distinción radical entre la naturaleza, en el sentido de naturaleza de las cosas, y la naturaleza en de la física; y, análogamente, una distinción entre la causalidad como relación ontológica y la causalidad física. Esta quiere medir variaciones. Aquélla, concebir el origen del ser de las cosas. Ello ha bastado para que una variación incontrolable, es decir, que no variara en nada nuestra experiencia, perdiera sentido físico; tal el hecho de suponer dotado al universo entero de un movimiento rectilíneo y uniforme. La física no puede [289] ocuparse del origen de las cosas, sino de la medida de sus variaciones; no es una etiología, sino una dinámica. Fuerza no es causa de ser, sino razón de la variación de estado. En este sentido, el movimiento de inercia no necesita fuerza ninguna. No solamente, pues, no es la idea de causa la que dio origen a la ciencia moderna, sino que ésta tuvo su origen en el exquisito cuidado con que restringió aquélla. Esta renuncia fue para los representantes de la antigua física el gran escándalo de la época. ¿Cómo es posible que la física renuncie a explicar el origen de *todo* movimiento? Esta heroica renuncia engendró, sin embargo, la física moderna. No es lícito, pues, hacer aspavientos de escándalo frente al principio de Heisenberg: haría falta examinar lealmente si no llega a dar a la física su último toque de pureza.

Resumiendo:

1.º Como toda ciencia, la física utiliza ciertos métodos para llegar a descubrir verdades sobre las cosas. Tal, por ejemplo, la utilización de ecuaciones diferenciales o los procedimientos prácticos de medida. Los métodos, así entendidos, son un momento de la actividad cognoscitiva del hombre, y toda afirmación sobre ellos es una afirmación de carácter lógico. Pero *los* métodos, así, en plural, son diversos, dentro de cierta unidad: tratan de acercarnos de la manera más eficaz a las cosas que se nos ofrecen. Por tanto, suponen ya que éstas se nos ofrecen. Si para este ofrecimiento primario se quiere seguir empleando la palabra método, habrá que entender por método algo distinto de lo que se entendía al hablar de los *diversos métodos* de la ciencia física. Método sería aquí el descubrimiento primario del mundo físico, a diferencia de los otros métodos, que nos descubrirían algunas de las cosas que en ese mundo hay. Todos los métodos son, pues, posibles gracias a un método primario, *al* método cuyo resultado no es tanto conocer lo que las cosas son, sino ponernos las cosas delante de los ojos. Sólo en este sentido puede decirse que la ciencia se define por su método, que entonces equivale a tanto como a decir que se define por el mundo de objetos a que se refiere. No es minúscula esta operación. Desde Aristóteles hemos tenido que esperar a Galileo para que [290] ponga ante nuestros ojos un mundo distinto de aquel que Aristóteles nos descubrió: el mundo de nuestra física. Galileo nos ha enseñado a ver lo que llamamos mundo con una visión distinta: la matemática. Todos los demás métodos suponen que “*el gran libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos*”. La visión matemática del mundo: he aquí la obra de Galileo. Las afirmaciones que versen sobre el método así entendido ya no son, como antes, afirmaciones sobre el conocimiento humano —por tanto, afirmaciones lógicas—, sino afirmaciones sobre el mundo, afirmaciones reales.

2.º Estas afirmaciones reales no constituyen afirmaciones sobre lo que las cosas son, así, sin más. Yo puedo, por ejemplo, decir que las cosas han existido siempre o que han sido creadas por Dios; que ninguna contiene en sí el principio del movimiento o que

algunas se mueven a sí mismas; que su esencia es la *extensio* (Descartes) o la *vis* (Leibniz), etc. Bien mirada, ninguna de estas afirmaciones es una verdad física. Son, es verdad, afirmaciones que recaen sobre los cuerpos. Pero no es exacto decir, sin más, que la física es la ciencia de los cuerpos. La física no considera los cuerpos en cuanto *son*. No es a ellos a los que se aplica el método a que antes aludía.

3.º La física se refiere a cosas *naturales*. (Dejemos de lado la complicación que la biología nos obligaría a introducir en este problema, si quisiéramos ser un poco rigurosos.) La física comienza no cuando se trata simplemente de cosas, aunque éstas sean corpóreas, sino cuando se precisa el sentido del adjetivo *natural*. ¿Qué se entiende por *natural*? ¿Qué es *Naturaleza*? Una proposición que respondiera a estas preguntas sería una afirmación que acotaría, dentro del mundo de *lo que hay*, aquellos entes que caen dentro de la región de *lo natural*. Por tanto, tendría una doble dimensión. De un lado, miraría al mundo entero de lo que hay; de otro, al interior de una región de él. En el primer aspecto semejante afirmación sería una negación metódica de todo lo que no es esa nueva región; por tanto, dentro de su negatividad, constituiría para la ontología el problema de discernir las regiones del ser. Pero, mirado desde el [291] segundo aspecto, sería una afirmación que daría sentido primario a cuanto hay en esa nueva región. Sería, pues, lo que permitiría establecer o poner cosas en ella; sería el principio de su *positum*, de la positividad, un *principio positivo*, esto es, permitiría dar sentido unívoco al verbo existir dentro de esa región; habría dado lugar a una ciencia positiva. A estos principios llamaba Kant *principios metafísicos originarios de la ciencia natural*. Y la ciencia ha tenido siempre la impresión de que semejantes principios eran, en efecto, filosóficos. Baste recordar el título de la mecánica de Newton: *Principios matemáticos de filosofía natural*.

Ahora bien: el principio de indeterminación no es primariamente un principio lógico. No es una afirmación sobre el alcance de nuestros medios de observación, sino sobre cosas observables. No tiene nada que ver con la subjetividad ni con la objetividad del conocimiento humano. La relación en que se halla la luz con la materia es perfectamente real, como la visión de un bastón sumergido en el agua no es menos real ni más ilusoria que la que de él tenemos cuando está fuera del agua. En ambos casos son situaciones ajenas a toda subjetividad. La relación entre un fotón y un electrón es tan real como la ley de la gravitación o el principio de inercia.

Pero el principio de indeterminación no es tampoco un principio de ontología *general*, como si pretendiera negar la existencia de la causalidad. Cualquiera que sea la decisión sobre este punto, no afecta en lo más mínimo al principio de indeterminación; causalidad no es sinónimo de determinismo, sino que el determinismo es un tipo de causalidad.

El principio de indeterminación es más bien uno de esos principios de ontología regional que quieren definir el sentido primario de los vocablos *natural* y *naturaleza*. Esto es, el sentido del verbo *existir* dentro de la física. Y esta es la cuestión que hay que analizar con un poco de precisión.

1. Desde Aristóteles se viene entendiendo, sin excepción, que el conjunto de conocimientos comprendidos bajo el nombre de física se refiere a las cosas que cambian, o, como él decía, [292] que se mueven. (La Física de Aristóteles no es una física en nuestro sentido actual, pero precisamente esta diferencia sólo salta a la vista teniendo en

cuenta la doble dimensión ontológica y positiva de esta obra aristotélica.) La palabra naturaleza significaba, pues, movimiento, actual o virtual, que emerge del fondo mismo del ser que se mueve. El emerger del fondo es esencial a este movimiento. Por esto la *physis* es propiamente la *arkhé*, el principio de la *kinesis*. Pero para descubrir todo el sentido que la naturaleza tiene en Aristóteles hay que decir cómo ve él el movimiento. Sin necesidad de entrar a comentar su definición, ni tan siquiera de transcribirla, baste decir que, para Aristóteles, en el movimiento hay siempre un *llegar a ser*; considera el movimiento desde el punto de vista del ser. También es verdad que podría decirse que mira al ser desde el punto de vista del movimiento. Y precisamente en la interna unidad de ambos puntos de vista estriba el carácter unitario de la física aristotélica. Ahora bien: lo que una cosa es se me hace patente cuando la considero como una cosa determinada entre todas las demás; por tanto, cuando la miro desde el punto de vista del *métron*, de la *medida*. Medida no significa aquí nada primariamente cuantitativo, sino la interna unidad del ser en cuanto tal, el *hén*, el *uno*. La medida, en sentido cuantitativo, se funda en este concepto más general de medida como determinación ontológica. Cuando miro las cosas desde este punto de vista de la *medida*, me aparecen aquéllas en su figura propia, en su *eídos*, su *idea*. En ella, pues, se encierra lo que la cosa verdaderamente es. La idea es, por esto, su *forma*, donde forma tiene tan poco que ver con la geometría como la *medida* con la aritmética. Lo que una cosa es, su idea, es así lo visto en cierta visión especial, en el *noeîn*, que nos da su *medida* y su *forma*. En lo que una cosa es quedan, de este modo, vinculados, en unidad radical. su ser y el ser del hombre. Tomar el movimiento desde el punto de vista del ser es tomarlo desde el punto de vista de la *medida*. Y los principios que dan precisión y realidad ontológica al movimiento son, por esto, principios del ser, es decir, causas. El orden y *medida* de las causas: tal es el sentido de la física aristotélica. Naturaleza es *táxis*, orden, medida de causas. [293]

Este punto de vista del ser es común, para Aristóteles, a cualquier clase de movimientos, incluso al movimiento local. Baste recordar que el *lugar* es, para Aristóteles, una categoría ontológica, y que, por tanto, el cambio de lugar es un cambio de modo de ser. Pero se daba cuenta de que en el movimiento local es donde justamente esta dimensión ontológica escapa con más facilidad. De aquí su resistencia a explicaciones *mecánicas*, no porque las considere necesariamente falsas, sino porque no afectan al ser de las cosas. En este punto Aristóteles ha sido casi siempre mal entendido, porque puede decirse que va contra el sentir cotidiano, poco flexible a la ontología. Y, en honor a la verdad, hay que reconocer, además, que Aristóteles es, en la historia del pensamiento humano, el primero (Platón es cosa confusa) y el último en haber concebido ontológicamente el movimiento.

2. En efecto, la propensión espontánea de la mente es la contraria. El hombre tiende inexorablemente a eludir el no-ser. Por esto elude todo verdadero *llegar a ser*, porque todo llegar a ser es llegar a ser desde lo que *no era*. Tendemos, pues, a embozar la significación real de este no-ser, pensando que el movimiento sea simplemente un aparecer de lo que ya era, pero estaba oculto, o un desaparecer, esto es, continuar siendo ocultamente lo que antes estaba patente. Desde Demócrito, por ejemplo, han servido los átomos para bordear el abismo del no-ser. Los átomos son invariables, indestructibles, eternos; las cosas son, para Demócrito, agregados de átomos; por tanto, su generación es, en realidad una simple combinación de lo ya existente, pero no una verdadera generación, esto es, un llegar a ser. Aristóteles subraya, en varias ocasiones, las dificultades con que

tropieza el concepto de generación en el atomismo. Por esto, el movimiento preferido de todo atomismo es el movimiento local, no sólo porque sea el más claro y distinto, como diría Descartes, sino porque es, como ya veía Aristóteles, aquel en que es más fácil eludir el problema del origen del ser. Si se quiere, el movimiento local es el más claro, porque es el que menos referencia hace al no-ser. No es un llegar a ser lo que no era, sino una mera variación de lo que ya es. La cantidad y [294] el movimiento fueron así el principio interpretativo de la realidad, cuando se renunció a mirar el movimiento desde el ser en general. Es esencial, no sólo a la física, sino a la ontología, esta distinción entre el movimiento como un llegar a ser y como una simple variación. Esto implica una reforma radical del sentido aristotélico de la naturaleza. Reforma tan sólo, porque el esquema de conceptos en que desde entonces nos movemos deriva precisamente de Aristóteles. En este sentido, la física moderna no hubiera podido nacer sin la ontología aristotélica, siquiera fuera para reformarla en alguno de sus puntos.

Lo que las cosas son, en efecto —decía Aristóteles—, se presenta cuando las miro desde el punto de vista de su *medida*. Pero mientras para él el metro era unidad ontológica, se ha convertido ahora en determinación cuantitativa. Con lo cual el *noûs*, la *mens*, ve el ser de todas las cosas desde el punto de vista cuantitativo. En él, en la medida, es donde ahora quedan vinculados el hombre y el mundo. Es ella el sentido de la *mens* y el sentido de las cosas. Por esto decía Nicolás de Cusa, repitiendo una frase de Santo Tomás, que toda *mensura* es obra de una *mens*. Es la consagración del método matemático. Y, recíprocamente, la cosa vista por la *mens* es determinación mensurable: la *forma* aristotélica se vuelve en *configuración*, material. Ya desde antiguo iba ganando cuerpo la idea de que en el *métron* como cantidad (materia *signata quantitate*) se encerraba la razón individual de las cosas. La realidad es medida cuantitativa. Gracias a la ontología aristotélica adquiere ahora la matemática el rango de carácter ontológico de la realidad. Con ella se circunscribe el sentido del verbo existir: tiene existencia *física* sólo lo mensurable. El movimiento, como pura variación, es visto, desde el punto de vista matemático, como una función del tiempo. Por esto todo movimiento es, *en el fondo*, lo que el movimiento local: una función; queda despojado de toda idea de generación o destrucción. El *siempre* de la Naturaleza es su estructura matemática. La Naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, *lex*, ley. Y toda ley es obra de un legislador. La Naturaleza es entonces una ley que Dios impuso al curso de las cosas. Nuestro concepto de ley natural tiene este doble origen ontológico y teológico. El curso de las cosas es tal, [295] que el estado que poseen en cada instante determina unívocamente el estado ulterior. La Naturaleza es, en este sentido, una *costumbre* de Dios. Esto es: el carácter formal de la ley es la *determinatio*, la determinación. Por esto puede ser captado con seguridad y certeza por el hombre en la función matemática. Era esencial recordar aquí estas conexiones demasiado olvidadas. Con ellas es fácil entender el sentido del vocablo *fenómeno*: fenómeno es un momento de la naturaleza; por tanto, no es una cosa como para un griego, sino un acontecimiento, un suceso. Este acontecimiento estará entendido cuando conozcamos su *lugar* en el curso de la naturaleza. Esto se obtiene por la medida. Medir variaciones de fenómenos: he aquí el comienzo de la física moderna. La física moderna es todo, menos la invención de un nuevo método particular; es la ascensión del carácter ontológico y constituyente que la matemática ha adquirido como interpretación de la realidad. No es cuestión, en esta física, ni del origen de las cosas ni del movimiento, sino de las variaciones de estos estados iniciales. Todo cuerpo

tiende a permanecer en su estado de reposo o movimiento rectilíneo y uniforme mientras no haya una fuerza que lo saque de él. Tal es el principio de inercia y tal su doble significación ontológica y positiva.

Con esto no es que se haya abandonado el concepto aristotélico, sino que éste responde a otro problema: el problema del ser en general. Es posible interpretar el determinismo como causalidad, admitiendo que las causas actúan *determinantemente*. Pero, aun así, no nos servirían para nada, no porque no sean reales, sino porque carecen de sentido físico.

Análogamente, los objetos de la física no son vistos desde el punto de vista del ser: no son *entes*, *cosas*, sino simples *fenómenos*, es decir, manifestaciones de lo que ya es, al igual que el movimiento es simple variación suya. Los *fenómenos de la Naturaleza* no son las *cosas del mundo*. Por tanto, los conceptos de masa, materia, etc., que hasta ahora han sido asociados a la idea de *cosa*, cambian de significación. Responden ahora a problemas distintos. La masa, por ejemplo, no es más que el cociente de una fuerza por una aceleración, etc. Pero de la misma manera que la variación no excluye ni incluye la [296] causalidad, así tampoco el fenómeno ni incluye ni excluye la *entidad* en el sentido de cosa. (No hace falta añadir que este concepto de fenómeno nada tiene que ver con el fenomenismo de que ha venido hablando la teoría del conocimiento.) El problema de la *Naturaleza* no es, para Galileo, *sensu stricto*, un problema de entidad y de causalidad. La diferencia cardinal que hace que un ente, además de *ser*, sea *natural*, no es que su movimiento esté causado en cierta forma, sino que esté *determinado* como fenómeno, es decir, medido en el curso de la naturaleza: Naturaleza = Medida de un curso = Ley de fenómenos.

El desarrollo de esta idea es la historia de la física desde Galileo hasta nuestros días. Una historia que no es sino la precisión de este concepto de *Naturaleza*. Ello explica que la *formación de los conceptos naturales* no se parezca en nada a una simple abstracción, sino que es, por el contrario, una *construcción*, y, más concretamente, esa construcción llamada *paso al límite*. Con lo cual no me refiero tan sólo al método infinitesimal, sino a toda *aplicación* de la matemática a la física: una simple medida es ya, en este sentido, un paso al límite.

Ahora bien: el paso al límite y todas las demás operaciones matemáticas, independientemente de su utilización física, tienen un sentido propio interno a la matemática. Con lo cual resulta que la física ha propendido a definir la existencia física como simple caso particular de la existencia matemática. Una realidad física es existente cuando está determinada como función matemática. De donde se sigue que la *medida* es una relación entre magnitudes matemáticas. ¿Qué ha pasado entonces con el fenómeno? La realidad *verdadera* son las relaciones matemáticas; el fenómeno es algo que queda fuera de ellas y que sólo adquiere sentido físico, es decir, sólo es propiamente fenómeno cuando está *sometido* a las leyes matemáticas. La *Naturaleza*, en el sentido de la física, y la experiencia se han distanciado cada vez más hasta separarse: de tal suerte que ésta adquiere sentido físico, vigencia física, tan sólo en cuanto se somete a ese otro *mundo* que es la *Naturaleza* propiamente dicha: las leyes matemáticas. Por esto, todo el sentido físico de la experiencia es ser *aproximación*. Esto es: entender la experiencia [297] no es más que averiguar con qué sistema de relaciones matemáticas habremos de *sustituirla*.

Mientras la mecánica ha dominado despóticamente sobre la física, no pudo ponerse en duda el éxito de semejante concepción. Pero la física tiene que dar razón

también de las cosas que aparentemente no son movimientos: la temperatura, los colores, los sonidos, etc. Y es fácil comprender que ideara un subterfugio para evitar hablar del origen de los colores, como si se tratara de una generación desde la nada: tal fue establecer una correspondencia biunívoca entre estos hechos y ciertas magnitudes sometidas a leyes matemáticas. Con ello, el *llegar a ser* de los colores pasa a ser una simple modificación de lo que ya es: corpúsculos o medios elásticos. Una vez más, los hechos sensibles correspondientes a estas magnitudes quedan al margen de la física: son, a lo sumo, aproximaciones que sugieren, corroboran o rechazan la verdad de las leyes matemáticas. Pero ellos en sí mismos no son nada, no forman parte de la Naturaleza.

Mas llegó un momento en que estos hechos empezaron a obligar a cambiar no tal o cual ley, sino el concepto mismo de ley. En este instante, la ciencia, como ya en tiempo de Galileo, tuvo que hacerse nuevamente cuestión de su propio mundo y volver a preguntarse: ¿qué es el mundo físico? Este es el punto en que hoy se encuentra. Veámoslo.

3. Comenzó la inquietud con el estudio de los fenómenos eléctricos. Desde Maxwell, la electricidad no se halla sometida a leyes mecánicas. Posee leyes propias suyas. Un abismo separó estas dos regiones del mundo físico: el mundo de los movimientos y el mundo del electromagnetismo. Sólo había un posible punto de contacto: el principio de Hamilton. Pero este principio no es un principio pura y exclusivamente mecánico en el sentido corriente de la palabra: es un principio variacional mucho mas amplio. Con lo cual, dentro precisamente de la mecánica, se abrió la brecha para una posible radical reforma suya. Obtener las ecuaciones de la mecánica partiendo de la invariante integral de Hamilton es conceder la subordinación de la mecánica a principios más generales. La física ya no fue mecanismo, [298] sino matematismo. No toda función del tiempo era forzosamente movimiento local.

Pero la cosa no paró aquí. Las leyes electromagnéticas no sólo son *distintas*, sino, en cierto modo, *opuestas* a las mecánicas. La velocidad de la luz es constante, no sólo en el vacío (es decir, medida con relación al éter), sino también referida a cualquier observador que se halle en un sistema inercial esto es, animado de movimiento rectilíneo y uniforme. Ahora bien:

nadie osó poner sus manos sobre las leyes de Maxwell, precipitado teórico y experimental tan admirable, que de ellas solía preguntar Helmholtz si “*las había escrito algún dios*”. Por el contrario, tuvo Einstein la genial audacia de reformar la mecánica, haciéndose cuestión del sentido mismo de la *medida*, y con ello, de la *Naturaleza* física.

La medida a que se refería la física anterior a Einstein era una relación entre magnitudes matemáticas en el tiempo y en el espacio. Por tanto, la existencia física tenía el mismo sentido que la existencia matemática. A partir de Einstein, no es esto verdad. La existencia física es mentalmente distinta de la existencia matemática, O. visto desde la matemática: la matemática, como sentido de la Naturaleza, física, no puede confundirse con la matemática pura. A la física pertenecen la luz, es decir, todo el campo electromagnético y la materia ponderable. Por tanto, las magnitudes de que parte la física, incluso en mecánica, son magnitudes cósmicas, esto es, son el complejo indivisible: Espacio-Tiempo-Materia (incluyendo en ella el campo). La medida no es una relación entre magnitudes matemáticas, sino entre magnitudes cósmicas. El mundo de las llamadas cosas sensibles y el mundo físico no son dos mundos: aquél forma parte de éste. A esto se ha llamado geometrización de la física. También, tal vez con más propiedad,

podría llamarse fisicalización de la geometría. Entonces llegó a su perfección la interpretación del movimiento como pura variación. Tanto, que Weyl ha creído posible eliminar la referencia al movimiento real de los cuerpos, para hablar, en su lugar, de una simple variación del campo en que se hallan. No puede llevarse más lejos la idea de que el movimiento, en el sentido de nuestra física, no tiene nada que ver con un *llegar a ser*. [299]

Es decir: la llamada estructura geométrica del universo *depende*, esto es esencial, de lo que antes se llamaba realidad. Y, recíprocamente, nada tiene sentido físico si no es una magnitud mensurable cósmicamente. Ahora bien: la física de Galileo-Newton-Lagrange contiene magnitudes no mensurables en este sentido: el espacio y el tiempo absolutos; los cuerpos, independientemente del tiempo y del espacio, etc. De aquí que la física de Einstein sea, en muchos conceptos, el coronamiento de la física clásica: naturaleza física es mensurabilidad real.

Pero esta palabra *real* envuelve un equívoco que hay que esclarecer. Podría pensarse que esta expresión alude a las observaciones de un observador. Entonces, el sentido de la obra de Einstein sería dar una descripción del universo válida para todo observador desde cualquier punto de vista. Es decir, la física de Einstein sería, no una física *sin* observador, sino una física con un observador *cualquiera*. Esto es verdad. Pero no es toda la verdad, ni siquiera la verdad esencial o primaria. La condición de invariancia de las leyes físicas no se refiere primera ni fundamentalmente a la imagen que un observador adquiere del universo, sino a la estructura del universo, relativamente a un sistema de coordenadas cualquiera. Se dirá que todo observador puede ser interpretado como un sistema de coordenadas. Pero a esto hay que responder, en primer lugar, que la recíproca no es cierta, y, en segundo lugar, que entonces no es el sistema de coordenadas interpretado como un punto de vista de observación, sino, al revés, el punto de vista de observación como un sistema de coordenadas. Es decir, que la medición “humana” de las magnitudes físicas no entra para nada en su concepto de medida. La medida es una relación que *existe*, esto es, se halla definida entre unidades “cósmicas”, pero tan independientemente de la existencia del físico como la proporción matemática existe independientemente del matemático. La matemática es, por esto, todavía en la física de Einstein, la estructura formal de la Naturaleza. La matemática y la *materia* se han fundido en un mundo, pero el hombre queda fuera de él.

La física de los *quanta* da el paso decisivo. También en ella la Naturaleza es mensurabilidad real. Bien; pero aquí *real* no significa simplemente *cósmico*, como en Einstein, sino [300] *observable* efectivamente. Medida no significa solamente *existencia de una relación*, sino *yo puedo “hacer” una medición*. Naturaleza = Mensurabilidad real = Medición de observables. ¿Qué quiere decir esto? He aquí lo que Heisenberg habría de aclararnos al enunciar el principio de indeterminación, si quiere, según parece, inaugurar una nueva etapa en la historia de la física.

Por lo pronto, observable significa, para él, concretamente, *visible*: los lugares y las *velocidades* no pueden ser efectivamente medidos sin ser *vistos*. La visibilidad no se refiere, pues, a las condiciones *subjetivas*, sino a la presencia de las cosas en la luz. Pero entonces se habla de la luz en dos sentidos radicalmente diferentes. En primer lugar, como algo que actúa sobre las cosas. En este sentido, es una *parte* de lo que la Naturaleza es. Pero si esta acción ha de dar lugar a un principio de indeterminación, entonces considero la luz desde un segundo punto de vista, no como algo que *actúa* sobre las

cosas, sino como algo que permite verlas, que las hace *visibles*, es decir, las pone patentes. Son dos sentidos totalmente distintos. En el primero, la luz es una *parte* de la Naturaleza; en el segundo, la envuelve *totalmente*: es lo que constituye el sentido mismo de lo que ha de entenderse por Naturaleza, lo que la separa de todo lo que no es Naturaleza. En la primera acepción, la luz es un trozo de la Naturaleza, un *fenómeno electromagnético y fotónico* que en ella acontece. En la segunda, la luz es simplemente *claridad*, y, a fuer de tal, no es tanto un fenómeno, sino lo que constituye la fenomenalidad en cuanto tal. Desalojada de la Física, a fines de la Edad Media, la luz como claridad vuelve a entrar en ella. Y si la primera función es independiente del hombre, la segunda hace alusión esencial a él. De la coincidencia de ambos puntos de vista nace el principio de indeterminación, y esta coincidencia es puramente humana. La indeterminación entre lugares y velocidades por la acción de la luz no surge más que si hay un ente que quiere o tiene que *servirse* de la luz para averiguar el lugar que ocupan los cuerpos y la velocidad de que se hallan animados. No acontecía lo mismo en la teoría de la relatividad. En ella es necesaria la existencia del físico para que haya física; pero en el sentido de ésta no interviene la índole de aquél; lo que el físico hace no pertenece a la física, o, por lo menos, no [301] pertenece a ella en el mismo sentido que en la teoría de los *quanta*. En la teoría de la relatividad el físico se limita a poner en relación unas cosas con otras; pero en el contenido de esa relación no interviene el hombre. En la teoría de los *quanta* no solamente el hombre pone unas cosas en relación con otras, sino que no tiene sentido, para él, más que lo que en esa posible relación sea *visible*. Solamente entonces tiene sentido hablar de indeterminación. Y esta indeterminación surge porque la luz posee ambas funciones: es a la vez, una parte de la naturaleza y su envolvente. Todos los entes que la física maneja habrán de referirse, en última instancia, a la vista: si manejo temperaturas, hará falta *ver* la altura de la columna mercurial en el termómetro, etc.

En otros términos: la física clásica se preocupó tan sólo de la localización relativa de unos cuerpos respecto de otros en el curso de un tiempo medido por un movimiento periódico. De aquí resulta que el supuesto —la condición, diría Kant— de todo fenómeno físico, es decir, la estructura formal de lo que se llama Naturaleza, es el esquema espacio-temporal, lo mismo que se considere como algo *a priori*, según pretendieron Newton y Kant, o como algo *a posteriori*, como quieren Leibnitz y Einstein.

Pero la nueva física cuantista repara en que esto no es suficiente: algo no es fenómeno, primariamente, por su localización en una simple estructura espacio-temporal, sino por su “visibilidad”, si se me permite la expresión. Con lo cual viene a resultar que el supuesto o condición de toda fenomenalidad, la estructura formal de la Naturaleza, es la luz en el sentido de claridad.

Por esto, mientras para la física clásica la ley enuncia la índole de la articulación de un fenómeno con la estructura espacio-temporal, para la nueva física la ley enuncia, en cierto modo, la articulación de un fenómeno en el campo de la claridad en que es visible, y gracias al cual es “observable”.

Pero este segundo punto de vista envuelve evidentemente el primero: lo que se “ve” es la “localización” espacio-temporal de la materia (en sentido lato, incluyendo la energía). Por esta implicación se produce inexorablemente la indeterminación de [302] Heisenberg, y lo que el principio de indemnización expresa efectivamente es esta nueva idea de la Naturaleza.

En efecto, si el éxito acompañara a este intento —no es el momento de decidirlo, ni me siento, inútil decirlo, capacitado para ello— habría que decir que en el concepto de Naturaleza entran no sólo la matemática y la materia, sino lo matemático, lo material y lo visible, en unidad compacta. Es decir, “Espacio-Tiempo-Materia-Luz” (en el sentido de claridad), lo observable: esto es Naturaleza (este sentido de la palabra *observable* no coincide exactamente con el usual de Dirac). La física, más aún que en el caso de Einstein, no tiene más que un sentido humano. En el rigor de los términos, para Dios no sólo no hay física, sino que no hay ni *Naturaleza* en este sentido.

Entonces, los *fenómenos* no son aproximaciones a los objetos ideales de la física, sino que son estos objetos mismos. Los fenómenos de Galileo se tornan en observables. Por esto van rápidamente perdiendo su antiguo contenido los átomos, los electrones, etc., para pasar a ser vocablos que designan un sistema de relaciones fenoménicas. Recordemos una vez más que, desde Galileo, el objeto de la física no son las cosas, sino los fenómenos. Por tanto, cuando la física actual habla de equivalencia entre ondas y corpúsculos, no se refiere a que las cosas materiales se ablanden y diluyan en una realidad vaga e informe, sino que esa equivalencia es, a su vez, una equivalencia puramente fenomenal. Los conceptos de *corpúsculo* y *onda* son *interpretaciones* de *observables*. Para ello la física no necesita salirse de los observables y sustituirlos por cosas pensadas. La nueva física no sustituye unos entes por otros. Necesita ciertamente pasar al límite; pero es un paso al límite dentro de los fenómenos, el límite de Bernoulli. La expresión matemática, considerada como *ley*, no tiene más sentido que el ser un conjunto de observaciones virtuales: por consiguiente (dado su concepto de medida), la probabilidad de una observación, no la determinación *real* de un estado. O si se quiere, para la física, el estado *real* de algo sólo es aquel en que yo lo *veo*. Con lo cual, la matemática, que desde Galileo servía para definir el *métrón* de lo que las cosas son, se convierte ahora en puro símbolo operatorio. No es ni una geometrización ni una aritmetización, sino [303] una *simbolización* de la física. El movimiento no sólo no es un *llegar a ser*, ni tan siquiera una variación de las cosas, sino una alteración de observables.

Resumiendo: para Aristóteles, la Naturaleza es sistema de cosas (sustancias materiales) que llegan a ser por sus causas; para Galileo, Naturaleza es determinación matemática de fenómenos (acontecimientos) que varían; para la nueva física, Naturaleza es distribución de observables. Para Aristóteles, física es etiología de la Naturaleza; para Galileo, medida matemática de fenómenos; para la nueva física, ésta es cálculo probable de mediciones sobre observables.

En la crisis que a la nueva física se plantea, cualquiera que sea su solución, no se trata de un problema interno a la física ni de un problema de lógica o teoría del conocimiento físico: se trata, en última instancia, de un problema de ontología de la Naturaleza. El haber intentado mostrarlo es el sentido de esta breve nota.

Ni que decir tiene que, para los efectos de un sistema completo de física, no se ha pasado de una fase aún casi puramente programática. Ni tan siquiera este programa es, en opinión de todos, realizable. No puedo olvidar lo que en cierta ocasión me decía Einstein: “*Hay entre los físicos quienes creen que sólo es ciencia pesar y medir en un laboratorio, y estiman que todo lo demás (relatividad, unificación de campos, etc.) es labor extracientífica. Son los Realpolitiker de la ciencia. Pero con sólo números no hay ciencia. Le es precisa una cierta religiosidad. Sin una especie de entusiasmo religioso por los conceptos científicos no hay ciencia... Otros se abandonan a la estadística. Un*

fenómeno eléctrico tiene asociado un valor de probabilidad. Bien; pero una probabilidad de que se presente algo sometido a la ley de Coulumb. ¿ Y esta ley? A su vez, una probabilidad. No lo entiendo. Es concebible que Dios haya podido crear un mundo distinto. Pero pensar que en cada instante está Dios jugando a los dados con todos los electrones del universo, esto, francamente, es “demasiado ateísmo...”

En este problema la ciencia positiva no es más que el reverso de la ontología. Es decir, es un problema ontológico y científico a un tiempo. La ciencia sola podrá pedir un nuevo concepto de [304] Naturaleza, e incluso desecharlo; pero, por sí sola, no puede crearlo. Sin Aristóteles no hubiera habido física. Sin la ontología y la teología medievales hubiera sido imposible Galileo. *“La adaptación de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje —dice Heisenberg— a las experiencias de la física atómica va, como en la teoría de la relatividad, acompañada indudablemente de grandes dificultades. En la teoría de la relatividad fueron muy útiles para esta adaptación las discusiones filosóficas anteriores acerca del espacio y del tiempo. Análogamente se puede sacar provecho, en la física atómica, de las discusiones fundamentales de la teoría del conocimiento acerca de las dificultades inherentes a una escisión del mundo en sujeto y objeto. Muchas abstracciones características de la moderna física teórica han sido tratadas ya en la filosofía de los siglos pasados. Mientras estas abstracciones fueron desechadas entonces como juegos de pensamiento por los científicos, atentos sólo a las realidades, el afinado arte experimental de la física moderna nos fuerza a discutirías a fondo.”*

El que esta física sea provisional no es un reproche, sino un elogio. Una ciencia que se halla en la situación de no poder avanzar, sin tener que retrotraerse a sus principios, es una ciencia que *vive* en todo instante de ellos. Es ciencia viva, y no simplemente oficio. Esto es, es ciencia con *espíritu*. Y cuando una ciencia vive, es decir, tiene espíritu, se encuentran en ella, ya lo hemos visto, el científico y el filósofo. Como que filosofía no es sino espíritu, vida intelectual.

“Los físicos —escribía Heisenberg en 1929, y sus palabras adquieren hoy mayor relieve— no se verán, en los propios decenios, forzados a limitarse al aprovechamiento de un dominio ya completamente explorado: antes bien, tendrán que partir, en el futuro, a correr aventuras por tierras desconocidas.”

Esperemos que en esta aventura, en la que les acompaña con emoción el intelecto humano entero, los físicos no se pierdan, sino que se encuentren allí donde siempre se encuentran los espíritus: en la verdad.

Cruz y Raya, 1934.

[305]

EL ACONTECER HUMANO

GRECIA Y LA PERVIVENCIA DEL PASADO FILOSOFICO

[Bibliografía oficial #43 [*Naturaleza, Historia, Dios*], pp 305-340, paginación de la 5ª edición

Bibliografía oficial #42: «El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico»: *Escorial* 23 (1942) 401-432.]

[306]

I. NUESTRA ACTITUD ANTE LOS GRIEGOS.

II. NUESTRA ACTITUD ANTE EL PASADO.

III. NUESTRA SITUACION FILOSOFICA Y EL PENSAMIENTO GRIEGO.

[307]

En la delicada y decisiva situación filosófica en que indudablemente nos hallamos instalados, por la altura de los tiempos, no parece lícito ocuparse del pensamiento presocrático sin una estricta justificación. Porque si a ello nos moviera tan sólo la tendencia a complacernos en rehacer el pasado, por el mero hecho de que una vez fue, la cosa, con ser problemática, no tendría importancia mayor. Pero no se trata de esto. Se trata, por el contrario, de que *caemos en esta ocupación* a resultas de una *preocupación* por la verdad filosófica. Y entonces la cosa cambia de aspecto. Para que aquella caída esté justificada será necesario ver en ella una forzosidad intelectual, impuesta por el problema mismo que la filosofía nos plantea hoy. No hay más justificación en esta empresa que el modo mismo de acercarse a los pensadores presocráticos. Y, a su vez, de este modo depende la imagen misma que proyecten ante nuestra mente.

Quedan así planteadas tres cuestiones a las que habremos de responder sucesivamente:

1.^a ¿Cuál es nuestra actitud ante el mundo griego en general, y especialmente ante el pensamiento pre-socrático?

2.^a ¿Qué sentido tiene nuestra ocupación con el pasado humano?

3.^a ¿Qué género de interna forzosidad intelectual nos lleva a detener prolijamente nuestra atención y a hacer gravitar buena parte de nuestras preocupaciones sobre este ultrarremoto pasado filosófico? [308]

I.—NUESTRA ACTITUD ANTE LOS GRIEGOS

Nietzsche definía su actitud ante los pre-socráticos en estas palabras: “Crearon... las figuras-tipos de la filosofía, y todo lo que ha venido después ha sido incapaz de añadir ningún rasgo esencial verdaderamente nuevo. Cualquier pueblo se sentirá avergonzado al volver los ojos a esa admirable reunión de filósofos compuesta por los maestros de la primitiva filosofía griega. Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Sócrates..., todos estos hombres están tallados sobre un mismo bloque y son de una sola pieza. Entre su pensamiento y su carácter existe una estricta necesidad... Constituyen, juntos, lo que Schopenhauer llamaba una república de genios por oposición a una república de eruditos: un gigante llama a otro por encima de los desiertos del tiempo, e, imperturbable ante el clamor de la charla que murmura a sus pies, prosigue el supremo diálogo de los espíritus. Sólo una cultura como la griega puede... justificar la filosofía, porque sólo ella sabe y es capaz de demostrar por qué y cómo el filósofo no es un fortuito y errante vagabundo. Hay una férrea necesidad que vincula el filósofo a una verdadera cultura”.³⁸

Dejando de lado el antipático problema de la cultura, a que Nietzsche, hombre, al fin y al cabo, de su época, alude, su actitud ante la filosofía pre-socrática es bien clara: *la admiración ante lo definitivo*.

Alguna vez ha apuntado una actitud diferente. Así, Holderlin: “Soñamos con cultura y carecemos por completo de ella; [310] soñamos con originalidad e independencia, creemos decir algo absolutamente nuevo, y todo ello no es, sin embargo, más que reacción, una especie de dulce venganza contra la esclavitud de nuestra conducta respecto de la antigüedad. Parece realmente como si no hubiera más opción que el quedar aplastado bajo el peso de lo recibido y de lo positivo, o rebelarse con violencia contra todo lo aprendido, contra todo lo dado y contra todo lo positivo como fuerza vital. Y lo más difícil de todo ello está en que la antigüedad parece radicalmente opuesta a nuestro natural impulso... Y lo que ha constituido siempre la causa general de la decadencia de todos los pueblos, a saber, la asfixia de su originalidad y de su vitalidad natural, por la acumulación de formas positivas y por el lujo que nos legaron nuestros padres, parece ser también nuestro propio sino, y en medida aún mayor, porque gravita sobre nosotros y nos oprime un mundo anterior, casi ilimitado, que se nos infunde por la educación o por la experiencia.”

Cualquiera que sea la actitud última que personalmente adoptara Holderlin ante los griegos, en estas líneas se expresa una postura bien distinta de la de Nietzsche: *la rebelión ante la esclavitud*.

Todos, en proporción mayor o menor, hemos sentido pendular nuestro espíritu de una actitud a otra. Todos, en una u otra dosis, acusamos, en el fondo de nosotros mismos la presencia de esos dos ingredientes. Y es que, por opuestas que parezcan, ambas reacciones, ante el mundo griego, se nutren ocultamente de una misma idea fundamental: la idea del clásico. Grecia, la filosofía griega, es el orbe de lo clásico.

³⁸ *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pags. 8-10.

Y la verdad es que hoy no estamos para clásicos. Aparte de otras razones — aparentemente más hondas—, porque no tenemos ni humor ni tiempo para ello. Entiéndaseme bien. Una cosa es ocuparse —y mucho— de *los que* se llaman clásicos; otra muy distinta tomarlos como *clásicos*. La tendencia a ver en Grecia el clasicismo filosófico procede de una actitud gravísima frente al pasado intelectual. Porque previamente a ser definido y canonizado como clásico, más aún, precisamente para poder serlo, hay que tomar de un pensador y de un mundo la figura que presenta y la forma que ha logrado. La idea del [311] clásico se nutre de *formas* culturales y vitales, y las convierte en *tipos*. Y ante un tipo no caben más que dos actitudes: la admiración o la rebelión.

Y esta es la cuestión decisiva. Porque así consideradas, es claro que, aparte su ordenación cronológica y su posible dependencia mutua, las diferentes filosofías no son sino otros tantos sistemas o modos de pensar que ha adoptado la inteligencia, una vez que se ha lanzado a la penosa faena de filosofar. Desde este punto de vista, las filosofías tienen una forma, y, a lo sumo, una fecha; y la interna articulación de ambas dimensiones del problema puede suscitar —no hay la menor duda de ello— una enorme curiosidad y estimular un punzante interés. En el caso de la filosofía pre-socrática trataríase de una serie de pensamientos que brotaron en la cabeza de unos cuantos geniales helenos, en el breve lapso de tiempo que se extiende desde fines del siglo VII hasta fines del siglo V, aproximadamente. Son escasos nuestros medios de información. Pero nuestra curiosidad se nutre, en gran parte, del hecho de que constituyen los primeros esbozos que el hombre ha trazado en el orbe de la filosofía.

A pesar de todo —y aparte esta legítima curiosidad arqueológica—, no puede negarse que se trata de formas arcaicas de pensamiento. La articulación entre la filosofía pre-socrática, considerada en su *forma efectiva*, y su *fecha*, no permite más visión de aquélla que la *arcaica*, de *arkhé*, que en este caso significa *comienzo*. Como arcaica, poco puede interesarnos hoy esta filosofía, si lo que buscamos en ella es la verdad filosófica.

Pero la cosa adquiere súbita gravedad si se acomete el problema por otra dimensión. Abandonemos la preocupación por la forma, es decir, renunciemos, de momento por lo menos, a la idea del clásico, y consideremos, en la filosofía, el esfuerzo del *filosofar*. Tomemos de ello no su forma y su figura, sino su interno esfuerzo. Entonces la filosofía pre-socrática no es simplemente la primera en la serie cronológica de las filosofías, sino el primer esfuerzo filosófico que el hombre ha realizado en la historia. Entonces este adjetivo “primero” cobra un sentido diferente del meramente cronológico. Expresa una articulación, no sólo *externa*, sino *interna*, entre la presocrática [312] y su tiempo. No se trata de que sea la primera filosofía datable, sino de que es el momento en que el esfuerzo filosófico se ha constituido sobre la Tierra. Es la ascensión del espíritu humano al filosofar. Y con ello, la palabra “primero” no significa tanto comienzo como *fundamento*. Si la anterior era una *visión arcaica*, es esta segunda una *visión fundamental* de la filosofía pre-socrática. Asistimos en ella al orto mismo del filosofar en el espíritu, y no sólo a la primera forma de filosofía.

Esta es la manera como quisiéramos acercarnos al mundo griego.

Dejando de lado la explicación del hecho, vamos a tratar de asistir a su realización. Grecia no representa, para nosotros, un museo de tipos filosóficos clásicos. Representa, en primer término, la manera concreta cómo el espíritu del hombre ha entrado en la filosofía. En su momento de madurez, los mismos griegos tuvieron clara

conciencia de este enorme hecho. Es verdad que cuando Aristóteles compendia, en el primer libro de la *Metafísica*, los sistemas presocráticos, lo hace desde un punto de vista sistemático. Pero, en cambio, en sus fragmentos, aparece una visión genética de la filosofía. Y asimismo Platón. Cuando en el libro VI de *La república* quiere explicar a sus lectores el origen *fundamental* de la filosofía, cuenta un mito, “el mito de la caverna”, que en frase del propio Platón expresa un acontecimiento de nuestra *physis*, de nuestro modo de ser, y no sólo el relato cronológico de uno de sus eventos.

Representa, en segundo lugar —como consecuencia de lo anterior—, el más primario y primer conjunto de posibilidades de que el hombre dispone para filosofar. Es menester renunciar resueltamente a la idea del clásico y acercarnos a la filosofía griega para ver en ellas las posibilidades primeras de filosofía que el hombre ha cobrado en su primer ascenso al filosofar, que han decidido la trayectoria y la suerte concreta de la filosofía en la historia, y que constituyen, sabiéndolo o sin saberlo, la base primaria sobre la que se hallan abiertas y asentadas nuestras propias posibilidades filosóficas. No es que los griegos sean nuestros clásicos: es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros.

[313]

Pero esto requiere más largo comentario. Porque no se trata entonces de algo que afecte peculiarmente a la filosofía griega, ni tan siquiera a Grecia entera, sino a nuestra actitud ante el pasado en general. Somos, en cierto modo, todo nuestro pasado. ¿Cómo?

[314]

II.—NUESTRA ACTITUD ANTE EL PASADO

Qué sea el “pasado”, es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde un “presente”. El pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente. De suerte que nuestra actitud ante el pasado depende pura y simplemente de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿Cómo actúa sobre el presente?

Según sean las respuestas que se den a esta pregunta, así serán también diversas las maneras cómo los hombres de hoy justifiquen su ocupación con el pasado.

Para una primera consideración, en cierto modo natural, el pasado “ya pasó”, y, por tanto, “ya no es”. La realidad humana es, en esta concepción, su puro presente: lo que en él es y hace efectivamente. Y esto es precisamente la historia: una sucesión de realidades presente. El pasado no tiene ninguna forma de *existencia* real: en su lugar poseemos un fragmentario *recuerdo* de él. Esta forma, puramente *mnemónica*, de pervivencia del pasado, tiene una enorme utilidad. Para resolver sus problemas presentes no le es indiferente al hombre saber cómo se condujo en análogas situaciones pretéritas. De ahí que la *pragmática* sea entonces el verdadero justificante de nuestra ocupación con el pasado: *historia magistra vitae*, decían así los antiguos.

Pero el siglo XVIII, y sobre todo el XIX, nos han hecho ver en el pasado, en cuanto tal, algo en cierto modo diametralmente opuesto a lo que acabamos de decir. Si en la concepción anterior el *pasado se pierde*, en esta otra *el pasado se conserva*. En efecto: la manera cómo el tiempo muerde en las cosas es [316] muy diversa, según se trate de la materia o del espíritu. Para la materia, el tiempo es pura sucesión, y, por eso, la realidad se reduce a su presente. Si una inteligencia llevara a cabo, sobre la realidad material de ahora, la ficción leibniziana de un análisis infinito, no encontraría en aquélla más que un sistema de masas y de fuerzas, pero nada que le descubriera lo que esta materia fue hace milenios. Mejor dicho, nos contaría la distinta condición, distribución y actuación de unas mismas fuerzas y masas. Tratándose del espíritu, la cosa cambia radicalmente. Si fingimos ese mismo análisis infinito, ejecutado sobre el espíritu de hoy, nos veríamos sorprendidos al descubrir que en lo que es hoy, en su presente, está incluso *actualmente* lo que fue su pasado. Nada de lo que alguna vez fue se pierde por completo. El tiempo no es pura *sucesión*, sino un ingrediente de la *constitución* misma del espíritu. La historia no es simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma. El hombre, no sólo *ha tenido* y está teniendo historia: el hombre es, en parte, su propia historia. Esto justifica la ocupación con el pasado: ocuparse del pasado es, en tal caso, ocuparse del presente. El pasado no sobrevive en el presente bajo forma de recuerdo, sino bajo forma de realidad.

Todo depende entonces de como se entienda esta pervivencia real del pasado en el presente.

El siglo XIX ha echado mano de dos ideas: la evolución biológica y el desarrollo dialéctico.

En la primera, sea en sus formas más elementales de biologismo orgánico, sea en la genial interpretación del *bios* diltheyano, se nos presenta al espíritu como un ser vivo

que va creciendo en el curso del tiempo. El pasado se acusa en el presente bajo forma de edad. Elevado este concepto al rango de categoría históricas nos lleva a la idea de las edades de la historia. En la segunda, el espíritu va entrando en sí mismo por tanteos racionales. El pasado pervive en el presente y actúa bajo forma de inestabilidad o desazón racional. Por ser, en cierto modo, contradictorio consigo mismo, el pasado es la urgencia del presente. Pero en ambos casos, con medios distintos —la evolución biológica o la verdad dialéctica—, el pasado se conserva en el presente, como la piedra de un edificio sustenta [317] la piedra que se le coloca encima. Por bajo de lo que somos hoy estaríamos sosteniéndonos lo que fuimos ayer. El resultado de la historia sería una como estratificación orgánica de las diversas capas que en su curso se producen, a la manera cómo en el tronco de un árbol perviven, concéntricas, las capas de su incremento vital.

Esta manera de entender la pervivencia del pasado en el presente se acusa más claramente al tratar de entender la preexistencia del presente en el pasado: es *el problema del futuro*. En ambas concepciones, la biológica y la lógica, el presente está virtualmente precontenido en el pasado, y el futuro en el presente, al modo como el árbol está precontenido en la semilla, o una verdad científica en las premisas de un razonamiento.

Es fácil de entender entonces la imagen que se nos traza del curso de la historia. Mientras para la antigua manera de ver, la historia es simple *sucesión* de realidades presentes, en esta interpretación del siglo XIX la historia es una *actualización* progresiva de lo que virtualmente el espíritu era *ya* desde sus comienzos. Por esto nada se pierde o, si se pierde, tal pérdida es sentida como una amputación o retracción del espíritu humano. Empleando otra terminología: cada una de las múltiples facetas del presente se halla “com-plicada” con las demás; todas se hallan “implicadas” en el pasado, y el curso histórico es tan sólo su “explicación” temporal. Esta triple dimensión: complicación, implicación y explicación, constituye, en el fondo, toda la estructura del acontecer histórico para el siglo XIX.

El partidario de la pura sucesión tiene, sin embargo, fácil respuesta: ¿dónde y cómo se conserva el pasado fuera de la memoria o en el simple hecho de que el presente proceda del pasado? ¿Qué puede significar la conservación como presunta estratificación del pasado sino una metáfora geológica? El hombre de hoy no sigue creyendo en el subsuelo de su alma, en la divinidad del fuego, ni está siendo realmente feudal bajo las formas políticas del mundo moderno. Como realidad, en el rigor del vocablo, el pasado no “está” en ninguna parte: tan sólo “estuvo”.

Independientemente de su mayor o menor valor polémico, este alegato tiene una singular fuerza: la de descubrirnos la [318] hipótesis que late idénticamente bajo estas concepciones, en apariencia tan opuestas, de la historia, y que se manifiestan en la idéntica consecuencia que de ambas interpretaciones se sigue.

Idéntica consecuencia. Entiéndase la historia como sucesión o como actualización, la verdad es que en ambas interpretaciones se trata de un enorme y gigantesco esfuerzo por evitar lo más radicalmente histórico de la historia. Como sucesión, la historia no “es”. Quien es, es el hombre presente, y la historia es tan sólo lo que *fue*. Como actualización, la historia no es sino un revelador de lo que el hombre es ya desde siempre. Ni Dilthey mismo escapa, en el fondo, a esta consecuencia: “La naturaleza del hombre, nos dice, es siempre la misma; mas lo que de posibilidades de existencia haya contenida en ella, nos lo trae a la luz la historia”.³⁹ En ambos casos, pues,

³⁹ G. S., V. 425.

la historia no “es”, o, si se quiere, el “es” del hombre no queda afectado por la historia más que, a lo sumo, extrínsecamente: la historia es pura y simplemente lo que *le pasa* al hombre, pero no algo que *afecte* a su ser. El siglo XIX no ha logrado ver, en el pasar mismo, *una* radical dimensión del ser del hombre.

Y entonces, de golpe, cobra relieve ante nuestros ojos el supuesto genérico de que todas estas concepciones se nutren; *la historia sería una articulación y producción de realidades*. En tal supuesto, naturalmente, una de dos: o la realidad pasó, y entonces ya no es real, o bien es real, y entonces no pasó. O todo se pierde, o todo se conserva. Visto por el otro lado: o el futuro aún no es, y entonces no es real, o bien es real, y entonces está ya virtualmente contenido en el presente.

Y esta es la magna cuestión: ¿es cierto que la historia sea en su más honda raíz una producción de realidades? Lo cual nos hace preguntar, en última instancia, nuevamente: ¿en qué consiste el presente humano?

Fijémonos tan sólo en la historia; dejemos de lado, deliberadamente, la cuestión del ser del hombre. Para obtener el hilo conductor que nos lleve a una primera respuesta a la cuestión [319] así planteada —cosa suficiente para los efectos de este estudio—, partamos de que la historia se halla tejida por las cosas y actos que el hombre hace o no hace, hace de una manera o hace de otra. ¿Cuál es la interna estructura de este hacer? Este es el problema.

1. Tenemos, en primer lugar, en todo hacer aquello que se hace y el acto que se ejecuta. Desde este punto de vista, el pasado, el presente y el porvenir no son sino tres distintos sistemas de haceres. De ellos, sólo el llamado “presente”, en el sentido cronológico del vocablo, tiene realidad. Y cada uno de los puntos del tiempo, precisamente porque recoge los efectos del punto anterior, constituye una realidad, no sólo numérica, sino cualitativamente distinta de la anterior. Gracias a una técnica, heredera de una gran física, cruzamos hoy el espacio en espléndidos aviones, mientras nuestros abuelos viajaban en carroza o diligencia. El ateniense del siglo y produjo una espléndida filosofía, mientras el hombre de Altamira llevó una vida que era todo menos intelectual. La historia, es desde este punto de vista, una progresiva *sustitución* de los haceres humanos. De aquí arranca la interpretación de la historia como pura sucesión.

No hay duda ninguna: esto es así. El error está en creer que esto es todo. Porque la verdad es que también hoy puedo viajar en diligencia. ¿Seré por esto un hombre del siglo XVIII? Evidentemente, no. Comprendemos entonces que la diferencia no estriba tan sólo en lo que el hombre hace, sino también en el sentido de lo que no hace. Nada, y menos el hombre, puede entenderse tan sólo desde lo que es, sino que es menester entenderlo también desde lo que no es. En el hombre, este problema cobra especial agudeza, como veremos un poco después. Voltaire es un hombre del siglo XVIII, no tanto porque viajara en carroza cuanto porque no podía volar. En cambio, el hombre del siglo XX, aunque viaje en carroza, aunque no vuele, puede, sin embargo, volar. En ambos casos no se vuela. Pero en el segundo, este “no” se refiere tan sólo al acto de volar; en el primero, al acto y a su posibilidad. Súbitamente, el problema de la historia nos lleva allende la simple realidad de los actos [320] humanos, a su interna posibilidad. Este ha sido todo el mérito del siglo XIX: la historia no se limita a sustituir una realidad por otra, porque la realidad, sea ella cual fuere, es siempre “emergente”: emerge de un previo poder. En el hacer histórico no hay simplemente el acto en que se hace, sino el poder con que se hace. El

problema de la historia afecta, ante todo, a estos poderes que el hombre posee. El presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*.

¿Qué es este poder?

2. Poder algo es, ante todo, tener facultad para realizarlo. Hay, pues, en toda facultad una doble dimensión. Por un lado, es una especie de “fuerza” implantada en quien la posee, y, a fuer de tal, es un elemento de la realidad como otro cualquiera. Desde este punto de vista, una bellota es una realidad a mismo título que la encina. Pero entonces no considero la bellota como “germen” de la encina. Para esto hay que atender a la segunda dimensión de toda facultad. Para que algo sea facultad, es menester ver en la “fuerza”, más que una realidad propia, la otra realidad a cuya producción va destinada. En este caso, lo que hace que una fuerza sea facultad es esta especie de presencia virtual de la segunda realidad (encina) en la primera (bellota).⁴⁰ Es lo que expresamos en la preposición. “para”, al decir: toda facultad es para algo. Si a la realidad, en el primer sentido, llamamos sin más “acto”, el poder o facultad para realizarla será “potencia”. La realidad, en tal caso, no será simplemente un conjunto de actos o actualidades, sino de acciones o actualizaciones de la potencia de donde emerge. En el presente humano, junto a lo que el hombre hace, están también sus potencias para obrar.

De aquí arranca, en el fondo toda la concepción histórica del siglo XIX. Como las potencias o virtualidades humanas no se actualizan siempre de la misma manera, nos encontramos con que la historia es no sólo el conjunto de lo que el hombre hace, sino la actualización progresiva de sus virtudes. Se [321] comprende que, si las facultades pertenecen a la naturaleza humana, sus actos sean del dominio de la historia. Y como ya, desde Aristóteles, la actualidad de una potencia en cuanto tal, o sea la actualización, es el movimiento, resultará que la categoría fundamental que domina esta concepción de la historia es la del movimiento. El curso histórico es un “movimiento” de esa realidad llamada “espíritu humano”. Droysen y Hegel son el exponente de esta concepción.

No hay duda de que esta interpretación de la realidad, que remonta a Aristóteles, es exacta y más completa que la anterior. En la primera, la realidad es la actualidad efectiva; en la segunda, actualización o actuación. Sin embargo, aunque mucho más difícil de percibir, su insuficiencia, aplicada a la historia humana, es bien notoria. Según la concepción aristotélica, la actualización, al propio tiempo que confiere realidad actual al acto, da, en cierto modo, su ser completo o plenario a la potencia. De esta suerte, la actualización es un revelador de todo, y sólo lo hay ya virtualmente en la potencia. Ahora bien: si así fuera, la historia sería un simple revelador de la naturaleza humana; y, en tal caso, en todo hombre, en el primero de los hombres, estaría ya virtualmente dada toda la realidad de la historia futura. El mero hecho de llegar a este enunciado nos hace detener la reflexión. Realmente, ¿se podía volar en el siglo XVIII?

Si y no, se nos dice. Desde el momento en que el hombre de hoy vuela, es que hay en su naturaleza la potencia para el vuelo, y, por tanto, el hombre del siglo XVIII la poseía también, por el mero hecho de poseer en su integridad la naturaleza humana. Lo que ocurre es, se nos dice, que las facultades no están siempre inmediatamente capacitadas para sus actos: son susceptibles de perfeccionamiento y preparación. Careciendo de ello, la potencia para el vuelo no estaba “dispuesta”, no se hallaba “a punto”, en el siglo XVIII. En este sentido, no se podía volar entonces. Hoy se puede, no porque tengamos potencias

⁴⁰ Dejemos de lado la cuestión de los diferentes modos que pueda ofrecer esta presencia virtual.

de que ayer se carecía, sino porque esta potencia tiene hoy una aptitud o disposición que ayer no poseía. La historia no sería sino el progreso o el regreso en las disposiciones de las [322] potencias del hombre. La historia sería un movimiento de perfección o de defección.

Pero ni aun así quedamos tranquilos. Porque, si bien se mira, lo único que en esta concepción queda reservado a la historia es ser “ejercicio” de las potencias de que nos ha dotado la naturaleza. Para ejecutar sus actos, para entrar en ejercicio, toda potencia necesita condiciones circunstanciales cuya complejidad puede variar. Pero todas ellas afectan a la manera como actúa sobre la facultad su objeto propio y adecuado. Basta esta formulación para comprender que estos conceptos, a pesar de ser imprescindibles, son radicalmente insuficientes para interpretar la historia. También el animal tiene unas potencias cuyo ejercicio depende de las más varias condiciones. Sin embargo, esta vida animal no es histórica. La historia natural no se identifica con la historia humana. Si al fin de sus días pudiéramos pedir al animal cuenta de su vida, nos respondería indicando, no hay duda, la “razón de ser” de sus “actos”. Pero si pedimos esta misma cuenta al hombre, la respuesta del animal no nos satisface. Independientemente de la *explicación* del *ejercicio* de sus potencias, tendría que *justificar* el *uso* que de ellas hizo, la vida que con ellas trazó. No nos bastaría con una “razón de ser”: necesitamos una “razón de acontecer”. La vida del hombre no es un simple ejercicio o ejecución de actos, sino un uso de sus potencias. Y sólo tendremos lo específico de la historia cuando se explique lo que es esto que, provisionalmente, llamamos uso de las potencias, a diferencia del simple ejercicio de sus actos. Aquí, uso no significa simplemente “manejo”, sino destinación a un plan de conjunto. Las potencias de todos los hombres se ejercitan, en todas las épocas de la historia, de manera sensiblemente idéntica. Pero la vida que con ellas se construye, el uso que de ellas hacemos, es variable. Y estas variaciones son justamente la historia. La irreductibilidad del uso al simple ejercicio es toda la sutil dimensión que nos lleva a la historia en cuanto tal. Es lo que cambia el mero “hecho” en “suceso” o “acontecimiento”. La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos. El no haber reparado en ello es la ceguera cardinal de la filosofía de la historia en el siglo XIX. Por esto no pudo comprender lo específico del curso [323] histórico. No es suficiente la idea del movimiento. No se trata de hechos y de movimientos, sino de sucesos y sucesiones, acontecimientos y aconteceres. Esta es la cuestión central. En el siglo XVIII no es que el hombre no tuviera potencias tan perfectas como hoy. La cosa es más sencilla: es que no había inventado los aviones. Por esto, y concretamente por esto, no podía volar. Es una trivialidad, pero preñada de alcance metafísico. Porque esto quiere decir que la estructura misma de las potencias humanas es harto más complicada de lo que se describe en el esquema anterior. El hombre posee, además de actos y de potencias, algo que, en cierto modo, es anterior a los actos y a las potencias, o, si se quiere, sus actos y sus potencias tienen una estructura más compleja que la que deriva de la simple consideración del ejercicio.

3. Para verlo —y sin extendernos desmesuradamente sobre esta cuestión— volvamos a la idea de potencia y ejercicio en el animal. En él, los objetos afectan a sus órganos, y estas impresiones desencadenan los actos respectivos. Toda la vida del animal depende de la articulación entre sus impulsos y sus impresiones. Y esta articulación se expresa en dos vocablos: estímulo y reacción. Las cosas son, para el animal, estímulos. Y, a su vez, sus potencias están inmediata y efectivamente preparadas para sentirlos. Por

esto, los actos del animal son reacciones. Basta ello para hacernos caer en la cuenta de que, en toda potencia y en la índole del ejercicio de sus actos, va previa mente implicada la peculiar manera de estar situada frente a su propio objeto. Las potencias del animal le sitúan en esta estrecha relación de inmersión o articulación con las cosas.

Es esta la situación de las potencias humanas? Evidentemente, no. El más elemental de los actos específicamente humanos interpone, entre las cosas y nuestras acciones, un “proyecto”. Y esto cambia radicalmente nuestra situación respecto de la del animal. La situación primaria del hombre, respecto de las cosas, es justamente estar “frente” a ellas. Por esto, sus actos no son reacciones, sino “proyectos”, es decir, algo que el hombre arroja sobre las cosas. Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a *distancia* de ellas. A distancia, pero entre ellas, no sin ellas. [324] El hombre posee una función gracias a la cual queda, por un lado, referido a las cosas, pero rebota, por otro, sobre ellas, llevándose consigo algo que no se identifica con la realidad física de estas últimas. Es el pensar. En él se constituye esa situación de distancia y contacto con las cosas. Contacto: el pensar nos muestra en ellas “lo que hay”. Distancia: nos dice de ellas “lo que son”. En este sutil desdoblamiento entre “lo que hay” y “lo que es” consiste toda la función ontológica del pensar. Aristóteles llamó también a esta función del pensar “potencia”; pero nos dijo ya, en el libro IX de la *Metafísica*, que el logos es una potencia singular entre todas. Barrunto, como en otros muchos puntos, la insuficiencia de algunas ideas griegas. Gracias al pensar, posee el hombre una irreductible condición ontológica: no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos *libertad*. La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el “ser”. No quiere esto decir que todos los *actos* del hombre sean libres, sino que el *hombre* es libre. Y sólo quien *es* así radicalmente libre puede incluso *verse privado* de libertad, en muchos, tal vez en la mayoría, de sus actos.

De aquí la singular condición en que se encuentra el hombre para realizar su vida. No responde directamente a las cosas sino salvando la distancia que le separa de ellas, yendo del ser” a las “cosas” que son. Esta respuesta ya no es una reacción: es una marcha, la realización de un proyecto. En él decide el hombre lo que hay que hacer y cómo hay que hacerlo. Las potencias producen sus actos siempre de la misma manera; pero entre aquéllas y éstos media “lo que se quiere hacer”. á esto es a lo que vagamente llamamos “uso de las potencias”. Mientras que en el caso del animal se trataba simplemente de las condiciones de su ejercicio, aquí se trata de algo previo y más radical: del sentido de lo que va a hacer. Con ello, los actos humanos son, rigurosamente hablando, “sucesos”: realización o malogro de proyectos.

¿Sobre qué concibe el hombre sus proyectos? Naturalmente sobre las cosas y sobre la capacidad de sus propias potencias. Pero, gracias a la singular distancia que media entre el [325] hombre y lo que le rodea, la articulación entre las cosas y potencias no es la de estímulo y reacción. Ambas, cosas y potencias, son medios de que el hombre dispone: no le están ni “dadas” ni “puestas”, como decía el idealismo, sino “ofrecidas” para existir.

¿Qué es lo que se nos ofrece?

En primer lugar, las cosas. La manera primaria como nos están ofrecidas no es la patencia de su “entidad física”. Lo que llamamos cosas son, ante todo, “instancias” que

plantean “problemas”. Desde luego, el problema de la vida de cada “instante”; en su hora, el problema de lo que sean las cosas en si mismas. Pero las cosas se nos ofrecen también como “recursos” para resolver aquellas instancias. Aristóteles mismo llegó a su idea de la *ousía*, de la sustancia, partiendo de esta idea del “recurso”. Nuestros proyectos veíamos se apoyan en lo que las cosas son”; instancias y recursos constituyen, en cambio, el orbe de “lo que hay”.

Instancias y recursos, por un lado; ofrecimiento por otros son dos dimensiones de una sola estructura. Porque las cosas no están dadas, sino “ofrecidas”, lo que en ellas se nos ofrece es: o la forzosidad de actuar (instancia), o lo que permite actuar (recurso). Como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples *potencias* que capacitan, sino *posibilidades* que permiten obrar. Todavía decimos, en lenguaje vulgar, que un hombre rico tiene “muchos posibles”. Toda potencia humana ejecuta sus actos contando con ciertas posibilidades.

La realidad, decíamos, es siempre emergente. Pero aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza, sino las posibilidades de que dispone. Los griegos confundieron en la idea de la *dynamis* estas dos dimensiones bien distintas del problema. Y, en el fondo, solamente estudiaron la primera.

Pero es menester subrayar que estas dos dimensiones son justamente esto: dos dimensiones de una misma realidad, y no dos realidades distintas. Las potencias humanas tienen, en su propia naturaleza, una estructura tal, que su actuación exige e implica el recurso a posibilidades. La misma realidad, que es [326] Naturaleza, es también Historia. Pero aquello por lo que es Naturaleza no es lo mismo que aquello por lo que es Historia. El hombre está allende la naturaleza y la historia. Es una persona que hace su vida con su naturaleza. Y con su vida hace también su historia. Pero si el hombre está allende la historia, la naturaleza está aquende la historia. Entre su naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia.

Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento. El pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas y adopta la forma de un tanteo entre ellas. Descubre posibilidades, tropieza con resistencias que le fuerzan a modificar sus ideas acerca de lo que son las cosas y, por tanto, sus proyectos. El trato con las cosas circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas. Es el contenido objetivo de lo que llamamos “situación”.

Para evitar confusiones, no será ocioso añadir que estas posibilidades no son tan sólo creación o producción humana. Páginas atrás indicaba, en efecto, que los “recursos” de que el hombre dispone no se hallan solamente en si mismo, sino también en las cosas. Las cosas mismas, pues, ofrecen en vario grado, e independientemente de las vicisitudes humanas, unas posibilidades que pueden variar de unos momentos a otros. La materia misma, por su propia estructura física, puede ofrecer o sustraer posibilidades al hombre. No es lo mismo el buen tiempo que el malo para las acciones bélicas, por ejemplo. Pero lo esencial es distinguir aun en este caso, dos aspectos completamente distintos de la realidad cósmica. Por un lado, ésta tiene diversos estados, según los cuales posee o no, y en varia medida, capacidad o aptitud para ser utilizada. Es lo que desde antiguo viene llamándose potencia pasiva, en el más amplio sentido del vocablo (para los efectos de su utilización, las mismas potencias activas de la naturaleza son, en cierto modo, pasivas). Pero la materia puede haber poseído desde tiempo inmemorial esas potencias y no haber funcionado éstas, sin embargo, como “recurso” para la actuación humana. Para esto es

menester que la situación del hombre le permita descubrir en esas potencias cósmicas recursos para sus actos. Esta [327] nueva formalidad, única que rigurosamente puede llamarse posibilidad, esa situación de “disponible” que las cosas ofrecen, no se constituye sino en la situación misma del hombre. Por esto la idea de situación no es algo que afecta primaria y exclusivamente al hombre en su realidad propia, sino que envuelve a las cosas mismas con que aquél hace su vida. Más aún: el hombre no podría ni tan siquiera “tropezar” con las cosas y con sus potencias sino en una situación concreta. La situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades. Análogas consideraciones podrían hacerse acerca de la realidad social, e inclusive de la propia realidad individual del hombre.

En su virtud, lo que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio y la actualización de la potencia; pero es también el uso y la realización de unas posibilidades. Por lo primero, el hacer humano es movimiento; por lo segundo, es suceso o acontecimiento. Los actos son “hechos históricos” tan sólo como realización de posibilidades. El curso histórico no es simple “movimiento”, sino “acontecimiento”. Por eso, la razón histórica no es una razón de ser, o, si se quiere, toda integral razón de ser tiene que envolver la idea de una específica razón de acontecer.

Para comprenderlo, veamos la interna conexión del presente con el pasado y el futuro.

El *presente* no se halla constituido tan sólo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. Desde esta última dimensión cobra figura más precisa la índole del *pasado* histórico. Las posibilidades, en efecto, son siempre los recursos que las cosas y las propias potencias humanas ofrecen al hombre. Se constituyen, pues, como decíamos, en el trato con aquéllas y en el ejercicio de éstas. De ahí que todo acto, una vez realizado no sólo perfecciona la potencia, sino que modifica también su cuadro de posibilidades. Desaparece la realidad del acto, pero queda la situación en que nos ha dejado y la posibilidad que nos ha legado. Podemos dar ahora una respuesta más precisa a la [328] cuestión de la pervivencia del pasado. El pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente. En cuanto realidad, el pasado se pierde inexorablemente. Pero no se reduce a la nada. El pasado se desrealiza, y el precipitado de este fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad, para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define la nueva situación real. En el siglo XVI ya no había feudalismo; pero los hombres de entonces fueron otra cosa, gracias a las posibilidades que les otorgó el haber sido antes feudales. En el siglo XVIII el hombre tenía, indudablemente, la nuda potencia de fabricar aviones; pero carecía de las posibilidades para hacerlo. Si en el siglo XVIII no se podía volar, no era por defecto de facultades, sino por falta de posibilidades. Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente, bajo forma de posibilidad. El pasado, pues, se conserva y se pierde.

Pero vemos entonces que todo el gran fallo de la filosofía de la historia, en el siglo XIX, consiste en suponer que el acontecer histórico es producción o destrucción de realidades. Frente a ello es menester afirmar enérgicamente que lo que en las acciones humanas hay, no de natural, sino de histórico, es, por el contrario, la actualización, el alumbramiento u obturación de puras posibilidades. Si se quiere hablar de dialéctica

histórica, habrá que convenir en que es una dialéctica de posibilidades.⁴¹ Y esto se ve con claridad aún mayor considerando el problema del futuro.

¿Qué es ser *futuro*? Si se me pregunta lo que voy a hacer a las siete de la tarde, la pregunta tiene sentido perfecto. Me asalta ciertamente la duda de si viviré en esa hora o de si las circunstancias me permitirán hacer lo que proyecto. Pero no [329] hay duda de que puedo proyectar y, por tanto, de que puedo responder unívocamente a la cuestión. Si se me pregunta, en cambio, qué voy a hacer a las siete de la tarde del 29 de agosto de 1953, no puedo responder. Pero mi perplejidad es más honda que en el caso anterior. No es que no esté seguro de que pueda hacer lo que quiera: es que no tiene sentido proyectar para esa fecha. Puedo fingir un proyecto: será un deseo o una veleidad. No puedo tomarlo en serio; no es una voluntad. ¿Por qué? La cosa es clara. El hacer de cualquier momento necesita contar con ciertas posibilidades. Ahora bien: yo tengo *ya*, más o menos, las posibilidades desde las que voy a actuar dentro de dos horas. Pero no tengo en mis manos las posibilidades con que actuaré dentro de once años. Las posibilidades, en efecto, se van alumbrando y obturando en la ejecución real y efectiva de nuestros actos. Con las posibilidades con que ahora cuento actuaré dentro de dos horas: entonces, a resultas de mi acción, el cuadro de posibilidades de que disponga será distinto. Habré de elegir entre ellas, y esta elección determinará el cuadro de posibilidades de las horas ulteriores. Como este sistema de acciones selectivas no está prefijado, no lo está tampoco el de las posibilidades con que contaré dentro de once años. Para que pueda hablarse con seriedad de un futuro, no basta llamar así a todo cuanto aún no es, aunque se tenga potencia física para realizarlo. Sólo es futuro aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades. Lo que no existe aún, y respecto de lo cual tampoco existen sus concretas posibilidades, no es, propiamente hablando, futuro. El futuro es algo con que, a mi modo, puedo contar. Rehabilitando un viejo vocablo debido a una genial invención de Suárez, llamaremos no futuro, sino *futurible*, a aquello para lo cual se posee nuda potencia, pero cuyas posibilidades son aún inexistentes. Por lo menos, éste es el sentido en que emplearemos el vocablo suareciano, independientemente del contenido que el propio Suárez le otorgaras

Podemos comprender ahora la novedad ontológica que representa el acontecer histórico. Toda realidad finita es emergente, es el acto de unas virtualidades. Si en ellas no vemos más que las potencias de la naturaleza humana, la historia no sería [330] sino mero desarrollo de lo que el hombre ya era. Esta fue la idea del siglo XIX. Pero en la historia no sólo se producen actos, sino que se producen, además y anteriormente, las propias posibilidades que condicionan su realidad. De aquí la enorme proximidad de la historia al acto creador. La historia es lo más opuesto a un mero desarrollo. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. Por eso, la estructura del espíritu, como productor de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una “cuasi-creación”. *Creación*, porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades; pero nada más que cuasi-creación, porque, naturalmente, no se trata de una rigurosa creación desde la nada. El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente

⁴¹ Hegel llamaba a la historia espíritu objetivo. Una de las más graves Inexactitudes de esta idea se halla en el supuesto que implica. Supone, en efecto, que la historia es una especie de ingente realidad, de un magno hombre, que va incrementándose en el curso del tiempo. La verdad es que, tomada la historia en su conjunto, se halla constituida por la totalidad de las *posibilidades* humanas.

histórico de la historia, a saber, este radical y originario producir la realidad, produciendo previamente su propia posibilidad. Aquí está lo propiamente histórico. La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero “estar pudiendo”: es, en rigor, “hacer un poder”. La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, *un petit Dieu*.⁴² [331]

Volviendo ahora a la pregunta que motivó estas consideraciones, podemos decir: nosotros somos nuestro pasado. Pero no en forma de pervivencia arcaica. Esta idea del siglo XIX lleva siempre a la nostalgia de los tiempos heroicos y a la idea del clasicismo, a las culturas que no envejecen, que son perennes y flotan fuera del tiempo. No puede ser. Somos el pasado, porque ya no somos realmente la realidad que el pasado fue en su hora. Somos el pasado, porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó al pasar de la realidad a la no realidad. Por esto, estudiar el presente es estudiar el pasado, no porque éste prolongue su existencia en aquél, sino porque el presente *es* el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse. El clasicismo se nutre de la idea de la pervivencia real del pasado. Por esto es siempre arcaizante. No tiene sentido. Es menester ver en el pasado, en cierto modo, lo opuesto, lo que ya no es real, y, al dejar de serlo, nos fuerza a volver a ser nosotros mismos, con las posibilidades que nos otorgó. Los griegos no son nuestros clásicos, decía; más bien, somos nosotros los griegos. Es decir, Grecia constituye un elemento formal de las posibilidades de lo que somos hoy.

¿Qué hay en nuestra actual situación filosófica que nos lleve a posibilidades de tan remoto origen? [332]

⁴² Para no complicar la exposición, he prescindido de la relación del individuo con los demás hombres. En su misma naturaleza tiene el hombre potencias que le mantienen abierto, no solamente a las cosas, sino a las demás personase La coexistencia es una dimensión que afecta primaria y radicalmente al existir humano en cuanto tal. Ahora bien: en esta apertura a los demás, en esta coexistencia, hay muchas posibilidades distintas de convivencia. Por esto, la historia envuelve, no sólo al individuo, sino también, y más especialmente, a la sociedad. Sin embargo. lo social no es lo histórico. En la convivencia humana lo histórico está en la actualización de sus posibilidades. La forma en que los individuos quedan afectados y dispuestos, por su convivencia con otros, no es lo histórico, sino lo social. Si el coexistir es una dimensión primaria e irreductible del ser humano, lo social es una disposición de las potencias humanas. Por esto es objeto de manejo y organización. La historia no es esto; la historia no son los “hechos sociales”, sino los “acontecimientos sociales”. Contra lo que Comte, fiel heredero de Hegel, pretendía, la historia no puede reducirse a una sociología dinámica. Lo social forma parte de lo natural, frente a lo propiamente histórico. Sólo hay historia, en cambio, cuando el hecho social es la actualización de posibilidades y proyectos. Lo social es, a lo sumo, uno de los sujetos y uno de los precipitados naturales de la historia.

III.—NUESTRA SITUACION FILOSOFICA Y EL PENSAMIENTO GRIEGO

Por lo pronto, decía, Grecia constituye nuestra más remota y formal posibilidad de filosofar. ¿Es qué sentido?

La realidad de un presente no se limita a llevarnos a una situación ulterior que no tuviera con la precedente más relación que la de efecto a causa. Tratándose de la realidad humana, la situación no está definida tan sólo, según veíamos, por las cosas que rodean al hombre, sino también por las posibilidades de que dispone para enfrentarse con ellas. De esta suerte, lo que un instante lega al siguiente es un peculiar modo de acercarse a las cosas, nacido y puesto en marcha en el pasado. Con las seguridades que el pasado le confiere, el hombre se lanza a la captura de nuevas cosas. La realidad, sin embargo, con sus peculiares resistencias, fuerza al hombre —con hondura mayor o menor— a modificar sus posibilidades y, con ellas, sus ideas de las cosas. Pero esta resistencia no podría darse si previamente no hubiera una posibilidad a la que resistir. Si el pasado no nos hubiera legado sus insuficientes posibilidades, no habría manera de que las cosas acusaran su peculiaridad. Con lo cual resulta que el pasado no sólo nos otorga un “estado”, sino una “situación”; o, si se quiere, una situación no es un estado, sino algo que esencialmente nos lleva a transcurrirnos desde el presente al futuro. El pasado, si se quiere emplear una metáfora física, no sólo nos otorga la figura de un estado, sino que nos traza una ruta, una vía de acceso a las cosas, un *méthodos*, como diría Parménides. La visión que en un momento tenemos de las cosas se halla montada, a un tiempo, [334] positiva y negativamente, sobre la posibilidad que el pasado nos dio. El pasado, pues, está en el presente: el pasado, no sólo *produjo* el presente, sino que *está haciéndonos* presentes. Las posibilidades con que contamos, en lo que no tienen de realidad, son puro pasado inexistente; en la medida en que positivamente posibilitan lo que somos, son lo que en nosotros hay de presente. De esta suerte, el presente es también inexorablemente pasado.

Grecia ha trazado, en este sentido, la ruta de la filosofía europea. Por esto somos griegos, no por un clasicismo romántico. En Grecia logró la inteligencia la primera fase de su plena madurez. Y cuanto ha venido después se halla montado, en una u otra medida, en el pensamiento griego. Porque a la historia no le es indiferente el momento en que las cosas acaecen. Un mismo hecho que acontece en dos distintos órdenes de posibilidades puede significar cosas absolutamente diferentes. En Grecia y en India se llega, en cierto instante, a descubrir la ciencia. Pero en Grecia esto acontece a resultas y después de una serie de intentos de “vida teórica”. El resultado fue nuestro saber racional y la estructura misma de la filosofía como ciencia. En la India este descubrimiento acontece dentro de la constitución de la teosofía del Vedanta. La ciencia ya no produjo los mismos efectos, y la India, en conjunto, jamás pudo ascender a una consideración *puramente* teórica de las cosas. Pues bien: cuando el cristianismo entra en el mundo helenístico nos aporta —independientemente de su contenido

específicamente religioso— algunas ideas fundamentales: entre otras, la de un mundo espiritual y trascendente. La inteligencia madura no se limita a recibirlas y a creer en ellas, ni a otorgarles su pleno asentimiento intelectual. Precisamente por la madurez que en Grecia alcanza, la inteligencia no puede dejar de ensayar la intelección de la nueva realidad. Su propio estado de madurez le fuerza a ello. Es Grecia, tratando de entender la Revelación cristiana, porque es la Revelación cristiana dirigiéndose a griegos maduros. Contra todo lo que superficialmente ha venido afirmándose con demasiada frecuencia, no se trata ni de un externo sincretismo, ni de una especie de transformación simbólica de los sentimientos en ideas, sino del ineludible [335] movimiento que una inteligencia madura ejecuta para tratar de apropiarse inteligiblemente la nueva realidad que se le ofrece. Esta realidad se resiste temáticamente a Grecia. De ahí que la primera teología sea una verdadera gigantomaquia intelectual para entender el cristianismo con el elenco de conceptos que le sirviera Grecia. Sin embargo, el cristianismo, decimos, aporta, con su nueva realidad, nuevas ideas ajenas al mundo ático. Y por esto asistimos, en los primeros siglos, a una reelaboración de las ideas metafísicas recibidas de Grecia. Inútil proseguir relatando lo que acontece en la Edad Media y en la Moderna. Lo único que esencialmente nos importa subrayar es que Grecia se halla formalmente inscrita en la madurez filosófica de la inteligencia europeas

Pero tratándose de la filosofía pre-socrática, su significación y alcance son mucho más hondos todavía. Todo punto de la trayectoria histórica define a su modo el trazado del futuro. Y si somos griegos, somos también medievales u hombres del siglo XVII. Pero la pre-socrática representa un punto singular en esta trayectoria. Es su origen, el descubrimiento y la constitución misma del filosofar. Mientras después se *sigue* filosofando, en Mileto, Efeso, Elea, Sicilia y Atenas *se constituyó* el filosofar. Somos griegos o medievales porque tenemos en nuestra filosofía ingredientes helénicos o del medioevo; somos presocráticos, no sólo por lo que de su filosofía nos ha venido, sino, además y sobre todo, porque estamos filosofando. De ahí la singular importancia de la filosofía pre-socrática en nuestro tiempo. Los pre-socráticos trazaron los primeros confines del orbe filosófico: realizaron el primer periplo en el océano de la filosofía.

Ahora bien: nuestros días asisten precisamente no sólo al despliegue de nuevos problemas filosóficos, sino a una peculiar manera como la idea misma de filosofía se ha convertido en problema. En cierto modo, nuestro problema es el problema mismo del filosofar. De ahí que las posibilidades que la realidad actual pone en conmoción sean justamente esas últimas y definitivas posibilidades del filosofar en cuanto tal, que nos otorgaron los pre-socráticos. [336]

Pero no se trata de una vana ocurrencia. Si los problemas han de tener carácter de verdaderas cuestiones intelectuales, han de surgir, como sin quererlo, del trato concreto con las cosas. Al acercarnos a ellas con las posibilidades que nos otorgó el pasado, chocamos con la realidad. Nada hay que sea absolutamente transparente y dócil a la mirada y a la acción de la inteligencia humana. Y, al chocar con las cosas, el hombre se siente, en cierto modo, extraño y extrañado ante ellas: rebota de ellas hasta sí mismo; y en esta entrada se dibujan, ante sus ojos, los claros perfiles de las posibilidades con que se acercó al mundo. La resistencia que las cosas ofrecen posibilita y fuerza al hombre a entenderse a sí mismo, a darse cuenta de “dónde está”. Así es cómo, al entrar en su presente, las cosas le dejan al hombre debatiéndose con su pasado. Y en este proceso, según sea la índole del choque, así es también el tipo de posibilidades que al hombre

presente se le convierten en problema. No todo choque representa un momento de idéntica gravedad. Fresnel aborda el estudio de la óptica, de las vibraciones etéreas, con la teoría de la elasticidad. No pudo ser; y Maxwell abandona las tensiones elásticas y descubre el campo electromagnético. Pero Lorentz estudia la óptica de los cuerpos en movimiento con el éter electromagnético. La realidad se le resiste; el choque es ahora mucho más profundo; pone en conmoción la idea misma del éter, y Einstein se ve forzado a abandonarla.

El siglo XVII descubrió en el pensamiento una realidad difícilmente aprehensible, de un modo adecuado, con solos los conceptos griegos: la propia Edad Media había sentido, en varia medida, semejante dificultad. El resultado fue la modificación, feliz o desgraciada —poco importa—, de la idea de sustancia, cuando se trata de sustancias pesantes. Pero hoy hemos tropezado con otras realidades, entre ellas la historia. La insuficiencia de nuestros conceptos se acusa con mayor gravedad. El choque ha puesto en conmoción la *idea misma del ser*; por esto, y concretamente por esto, se nos ha convertido en problema *el filosofar* en cuanto tal.

Casi dos siglos lleva el hombre dándole vueltas al asunto. Pero, en definitiva, más que sobre la historia misma, durante este tiempo ha pensado el hombre sobre su contenido: ha [337] meditado más sobre lo que ocurre que sobre el ocurrir mismo. En el siglo XIX ha comenzado a verse esta nueva dimensión del problema. La primera reacción con que ha respondido a él ha sido ver en la historia un paso del no ser al ser; y ha tratado de solventar la dificultad buscando la manera de evitar este rodeo a través del no ser.

Algo parecido aconteció en la filosofía pre-socrática desde Parménides a Demócrito. No se vio en el movimiento sino el paso del no ser al ser. Y para evitar este rodeo, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito convierten el movimiento en pura aparición o desaparición de elementos sempiternos. En el fondo, la negación del movimiento, o por lo menos, su exclusión del orbe del ser propiamente dicho. Sólo “son” los elementos.

Pero Aristóteles tiene la genial idea de hacer del movimiento una forma del ser. Parece que hubiera tenido que atribuir entonces una especie de realidad al no ser. Fue la idea de Platón. Aristóteles sigue, sin embargo, un camino distinto. El movimiento no es paso del no ser al ser, sino el paso de una manera de ser a otra. La calefacción no es el paso del no ser al calor, sino del frío al calor. Lo que hasta entonces se había llamado realidad, tiene que sufrir ahora una honda modificación: hay realidades afectadas formal y positivamente por una dimensión de no ser. Es la idea de la *dynamis*, de la potencia. El movimiento entró así definitivamente en la ontología, como forma del ser.

Pues bien: el paralelismo de esto con lo que ocurre en el problema de la historia es impresionante. La reducción del acontecer histórico al movimiento es —*servatis servandis*— algo semejante a lo que fue la reducción del movimiento a combinación de elementos en la física ateniense del siglo y. Para evitar el rodeo del no ser se pretende reducir la historia a la actualización de potencias germinales. Es un ingente escamoteo de la historia. Hegel intenta realizar esta titánica empresa. Dilthey alumbró intuiciones geniales en orden a una nueva visión del problema. Pero nada más que intuiciones. Es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto tal, en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea del movimiento. El primer impulso nos llevaría a sustantivar el no ser. [338] Con ello, la historia sería una romántica inspiración desde la nada, o, bien, una radical inconsistencia. Pero así como Aristóteles supera el movilismo puro de la sofística, así la interpretación ontológica de la historia ha de evitar caer en el

radical historismo. Tampoco es suficiente yuxtaponer —perdóneseme la expresión— el ser histórico al ser natural, ni tan siquiera tender a una absorción de éste en aquél. La genial visión de Heidegger —por lo menos en la medida en que se trasluce en su libro— deja, en este punto, graves inquietudes.

La idea del ser, precisamente por su carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos. El haber llamado la atención sobre ellos es uno de los inalienables méritos de Heidegger. Pero sería menester subrayar de una manera formal lo que ha acontecido para que el hombre llegara hasta esta idea del ser. No hay duda de que hubiera sido muy distinta, si el filosofar hubiera surgido en otro punto del planeta y en otra situación distinta a la que representó Jonia en el siglo VII. Dejemos de lado la cuestión de si la cosa fuera o no intrínsecamente posible. Lo cierto es que aconteció en Jonia, y sólo en Jonia. Los jónicos no descubren precisamente, como suele decirse, la *idea de naturaleza*: descubren algo que decanta en la inteligencia de sus sucesores, el *problema* de una naturaleza, de una *physis*. Los jónicos, es difícil enunciarlo, por tanteos varios, nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, o, por lo menos, algo de esto, “de suyo”, como “en propiedad”. Es una nueva manera de acercarse a las cosas que lega a la posteridad inmediata el problema peculiar que envuelve: el poseer algo “de suyo” es la intuición básica que plantea el problema de lo que se tiene y transmite “de suyo”. Es el problema de la natura, de la generación y de la *physis*. Es esencial, a mi modo de ver, insistir en que los jónicos no parten ni de la idea ni del problema de la *physis*, sino de una nueva intuición concreta, que engendra más tarde dicho problema y dicha idea. Un siglo después, lo que las cosas “naturalmente” poseen y presentan, decanta en la inteligencia del filósofo un nuevo problema: las cosas no *tienen*, en realidad, naturaleza, sino que son naturaleza; lo que llamamos cosa es, en primera línea, una [339] naturaleza singular. Ser cosa consiste precisamente en “poseer” de suyo el conjunto de notas que constituyen la naturaleza. Pero, entonces, el poseer tiene dos vertientes. Una, que da hacia fuera: las acciones de una cosa sobre las demás. Otra, que da hacia dentro: lo que constituye el ámbito interno de la cosa misma. Si por lo primero esta posesión se llama naturaleza, por lo segundo recibe el nombre de realidad, de ser. Es la idea de la *ousia*, de la sustancia aristotélica, en que culmina su idea del ser. Es cierto que, en Aristóteles, el ser no se halla temáticamente limitado a la naturaleza. Pero siempre se halla plasmado un poco a imagen y semejanza suya. La sustancia aristotélica es el punto cuspidal de la trayectoria griega. De la naturaleza al ser: he ahí la ruta que siguió Grecia.

El choque con lo histórico es la conmoción de esta vía. No es cuestión ni de curiosidad ni de gusto. El mero hecho de entendernos a nosotros mismos, de esclarecer las dificultades con que nos debatimos ante la historia y ante otras realidades (que no es del caso enumerar), siguiendo esta ruta griega, es ya, *velis nolis*, una intelección y una discusión con la filosofía presocrática.

Y lo que la intelección del pasado nos procura no es una simple explicación del presente. El retroceso no tiene sentido legítimo sino cuando hace posible un brinco más eficaz hacia el futuro. Toda decisión del presente, en efecto, elige unas posibilidades y desecha otras, no por una frívola preterición, sino porque estas otras posibilidades no son las que han de entrar en juego ante la realidad que urge. Incluso limitándonos a las posibilidades que un presente acepta, muchas veces el presente no actualiza de ellas más que un aspecto fragmentario. El pasado está preñado de lo que pudimos haber sido y no

fuimos, unas veces por eliminación, otras por una retracción que ha dejado inexhaustas algunas de sus más fecundas dimensiones. Así, cuando el cristianismo pone en movimiento las mentes griegas, no logra suscitar en ellas, para los efectos de una filosofía del mundo creado, más reacciones que las que se agrupan en torno a la realidad sustancial que había descubierto Grecia. Aquí y allá se alumbraron de súbito intuiciones geniales en orden a la historicidad del espíritu humano. Pero [340] quedaron, en definitiva, aplastadas y soterradas bajo el peso de lo recibido. No es un azar que el supremo error ontológico, desde el punto de vista del cristianismo, haya sido el panteísmo, una deificación de la naturaleza. En sus orígenes, bajo esa forma pseudomística y mítica de la gnosis y del maniqueísmo; en el otro cabo de los tiempos, en el panteísmo ontológico de Hegel. En el siglo XIX, cuando la historia conmueve nuestra idea del ser, a la vez que nos plantea un nuevo problema, nos hace volver los ojos a las intuiciones fundamentales contenidas *ab initio* en el cristianismo, pero para cuya fecundidad conceptual no parecía llegada entonces la hora. La reacción, dentro del orbe cristiano, fue muy parecida a la que se produjo en los primeros tiempos frente a la naturaleza. Unos esenciales tanteos por acercarse cautelosa y pausadamente a la nueva realidad, y una desviación fundamental, muy parecida a la gnosis, de la que hoy no poseemos aún más que ese primer momento inicial mítico y pseudomístico: lo que se llamó el “modernismo”, una especie de germinal e ingente gnosticismo y panteísmo de la historia, apoyado justamente en la idea de evolución y desarrollo.

Al retrotraemos así hacia el pasado no perdemos nada de lo que fue. Todo lo contrario. Es entonces cuando lo reconquistamos y nos lo apropiamos de veras. *De veras*: a una, con la conciencia de sus limitaciones y, por tanto, con la ampliación de nuestras posibilidades. Necesitamos ir de la naturaleza y de la historia al ser.

Ocuparnos de los pre-socráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar, consistentes y pendientes todas ellas de la posibilidad de llegar a una idea del ser que incluya la historia. Ni arqueología, ni clasicismo.

Madrid, 29 agosto 1942; de *Escorial*.

[343]

INTRODUCCION AL PROBLEMA DE DIOS

[Bibliografía oficial #43, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 343-360 (paginación de la 5ª edición)]

A nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas. Bien es verdad que hoy día es enorme el número de personas que se abstienen de tomar actitud ante el problema por considerarlo irresoluble: “qué sé yo, qué sabemos; eso es algo que queda por cuenta de la naturaleza que nos dio el ser”. Pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud, tanto más honda cuanto más callada. Nadie podrá decir honradamente que la abstención expresada en aquellas fórmulas tiene el mismo sentido que cuando se trata de un problema complicado de geometría diferencial o de química biológica. En aquel “qué sé yo” se expresa una actitud, una positiva abstención, respecto de un saber sin el cual se puede ciertamente vivir, muy honrada y moralmente—no faltaba más, y conviene subrayarlo—, pero un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecería carente de sentido. Hacerlo ver será una tarea con la que tendrá que enfrentarse quien trate del problema de Dios. En medio de la agitación de nuestro tiempo, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o por negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven del problema de Dios.

Junto a esta impresión de evidente gravedad, de gravedad insólita, que tiene el problema de Dios para el hombre, hay que [344] subrayar, en contraste agudo con ella, otra impresión: la turbiedad y confusión con que se baraja en la vida contemporánea, no ya el problema y sus soluciones, sino hasta el vocablo y el concepto de Dios. Por un lado, las acritudes y los antagonismos políticos que se ciernen sobre el planeta en todas las partes del mundo, hacen de la expresión “Dios” el exponente de actitudes públicas. Por otro lado, la sobreabundancia de cierta literatura de carácter psicológico o psicoanalítico, y toda una serie de congruencias positivas entre la idea más o menos vaga y confusa de Dios y ciertos momentáneos conceptos de la ciencia positiva; finalmente, ensayos de pseudo-misticismo colectivo..., todo ello parece confluir en que el nombre “Dios” acabe por constituir uno de esos vocablos que designan más que una realidad precisa, una nebulosa indefinida, turbia y confusa al margen de nuestra vida.

De esta situación es menester partir y afrontar desde ella el problema de Dios. Puede hacerse por innumerables vías. Pero ante todo es necesario hacerlo por la más inocua e inocente: por la vía intelectual, más concretamente, por la vía filosófica. Esta vía es, en realidad, la más enojosa de todas, porque está llamada a no satisfacer por completo

a casi nadie. Ni a los que profesan una fe religiosa, porque suponen, con cierta razón, que por esta vía no van a encontrar todo lo que el hombre busca en Dios. Ni a los no creyentes, porque por muchos razonamientos que se hagan, es difícil hacerles llegar a la convicción de que no se trata simplemente de coonestar con razones intelectuales una creencia positiva, previa a todo razonamiento, que tiene raíces anteriores a la intelección y ajenas a ésta.

Y es que en el fondo de estas dos actitudes late un supuesto fundamental que es preciso exponer. Se parte del supuesto de que al hablar del problema de Dios se trata, ante todo, de un problema que concierne en primera línea a la fe religiosa, a unas confesiones religiosas. Pero esto no es exacto. Una cosa es que la posición intelectual ante el problema de Dios afecte a las creencias, otra muy distinta, que en sí misma sea una cuestión de pura creencia. Cuanto filosóficamente pueda decirse de Dios entra, en rigor, en muchas religiones e incluso en quienes tal vez no profesen religión positiva ninguna. Porque no se trata [345] de dar forma intelectual a convicciones, sino de llegar a una intelección convincente. Con lo cual queda dicho que no todo cuanto el hombre busca en Dios va a poder encontrarlo por esta vía; pero sí que sin ella toda religión positiva se pierde en una religiosidad vaporosa, tal vez bella, pero que en última instancia carece de sentido y de fundamento.

Como cuestión intelectual, el problema de Dios es, en un sentido, cuestión soberanamente extemporánea. Dios no es una de esas realidades, como las piedras o los árboles, con las que el hombre tropieza en su vida. Tampoco es una de esas realidades que, sin constituir un dato inmediato de la experiencia, se ve el hombre forzado a admitir como resultado o ingrediente de su ciencia positiva. Sería quimérico pensar que la marcha de una ciencia positiva vaya a llevar a la inteligencia humana, manteniéndose en la línea de su ciencia positiva, a un punto en que toque positivamente a la realidad de Dios. Sus métodos mismos se lo vedan *a limine*. Cuantos ensayos se han hecho por esta vía son otros tantos recuerdos tristes de una actitud ya preterida y completamente indefendible; recuérdense las llamadas pruebas científicas de la existencia de Dios. En la ciencia, de puertas adentro, todo pasa y debe pasar como si efectivamente no hubiera Dios, en el sentido de que la apelación al ser divino sería salirse de la ciencia misma. Y es que por parte de Dios mismo la realidad de Dios es, en cierto sentido, riguroso y auténtico, la más lejana de todas las realidades.

Extemporánea esta cuestión, pues, como no puede quizá serlo otra. Pero al propio tiempo, por singular paradoja, la más contemporánea de todas las cuestiones. Porque si bien es cierto que en la ciencia todo pasa como si no hubiera Dios, no es menos cierto que si no hubiera Dios no pasaría nada. Y es que la realidad de Dios, aunque por un lado sea la más lejana de las realidades, es también, por otro, la más próxima de todas ellas.

Y esta singular paradoja es la que nos hace adentrarnos en el problema intelectual de Dios, el problema más extemporáneo y más contemporáneo de todos. Porque, como indicaba antes, es una cuestión que afecta a la raíz misma de la existencia humana. Lo que mueve al hombre de hoy a plantearse este problema con una agudeza comparable tan sólo a la que ha tenido [346] en dos o tres momentos de la historia, es el hecho de que el hombre se siente conmovido en su última raíz. Como en otras épocas, el hombre de hoy se siente vertido desde el transcurso de su vida hacia lo radical de su realidad. Y en este movimiento de reversión acontece eso que en vocablo espléndido llamaba San Pablo *metánoia*, reversión, transformación; en nuestro caso, la transformación por la que la

inteligencia va desde las cosas y desde el transcurso de su vida hacia las ultimidades del universo y de sí mismo.

En este punto nuestra situación tiene un signo específico de época. Basta comparar la nuestra con lo que acontecía, por ejemplo, en la Edad Media. El hombre medieval se hallaba instalado generalmente no sólo en una fe, sino también en una teología: judía, musulmana o cristiana. Veía en primer plano la divinidad. Entonces fue una grave cuestión (para resolver la cual se necesitaron unas cuantas centurias), crear el área intelectual dentro de la cual las cosas, dependientes de Dios, poseyeran, sin embargo, una verdadera realidad y actividad propias. Fue la idea de la causalidad segunda, que permitió la constitución de una verdadera filosofía de la naturaleza que fuera algo más que una vaga metáfora teológica. Hoy, por el contrario, el hombre se halla ya en plena posesión de estas realidades naturales. Su ciencia y su técnica son su legítimo orgullo. Pero con todo es innegable que el hombre moderno se siente aplastado y agobiado por el peso de sus conquistas sobre las cosas con que trabaja. A diferencia de lo que acontecía en la Edad Media, de lo que se halla necesitada la inteligencia contemporánea es de una reversión hacia los problemas y las razones últimas del universo y de sí mismo.

Difícil operación esta reversión hacia la ultimidad por vía intelectual. Pero intelectivamente necesaria. Por la inteligencia, en efecto, se enfrenta el hombre con las cosas como realidades. El animal responde siempre ante las cosas como sistemas de estímulos. Pues bien, porque en el problema de Dios le va al hombre su propia realidad es por lo que incide sobre aquél, de un modo necesario, en forma de reflexión intelectual. ¿Cómo? Una somera reflexión sobre lo que ha acontecido en el problema [347] intelectual de Dios puede servir para esclarecer la cuestión acerca del modo de entrar en el problema.

A primera vista, nada más obvio que esto del problema intelectual de Dios. El hombre pone en juego su inteligencia para conocer lo que las cosas son en su realidad. Por esto va pasando de unas cosas a otras y descubriendo la interna conexión que tienen entre sí; ve en unas el fundamento de otras. La inteligencia, pues, además de enfrentarse con las cosas como realidades, y precisamente por ello, busca y trata de dar razón de esa realidad. Ahora bien, como Dios no es algo dado, será forzoso, y es verdad, que la inteligencia, puesta a dar razones de las cosas, llegue a Dios. El problema intelectual de Dios ha adoptado entonces primariamente la forma de una demostración. El problema de Dios como problema intelectual se reduciría entonces a un problema de razón especulativa. En dos puntos de la tierra, muy distintos y muy distantes, ha brotado y madurado el problema de Dios como un problema de razón especulativa: en la India y en Grecia. Cuando menos son los dos pueblos más maduros en arden a este problema. El problema de Dios sigue a partir de estos dos puntos la suerte general de la historia de la filosofía. Es un lugar común, pero conviene recordarlo.

En la India, partiendo de los dioses védicos, la casta sacerdotal, los brahmanes, elabora las primeras especulaciones, sobre todo de carácter ritual, en torno a la relación de los dioses védicos con la fuerza omnímoda y absoluta del sacrificio. De ahí saldrá después la primera especulación de las Upanishads, para abocar finalmente a la elaboración especulativa que representan los sistemas del Vedanta: la sabiduría, el Veda, es salvación y deificación humana por el saber. El saber es operante y lo que opera es la identificación (sin insistir aquí demasiado en la propiedad del vocablo) con Dios.

En Grecia la razón especulativa horada por vez primera el problema filosófico de Dios en Aristóteles. Es en Aristóteles donde la especulación se hace plenamente madura. Hasta Aristóteles la filosofía poco se había ocupado de los dioses con estricto rigor intelectual. Digo con estricto rigor por no entrar en matices históricos en esta difícil cuestión histórica. Los dioses [348] no habían entrado de una manera expresa, formal y elaborada, en la arquitectura filosófica de los presocráticos y del propio Platón. Con Aristóteles se realiza, por vez primera en Occidente, la inclusión del tema de Dios en el sistema de la especulación. Y a partir de este momento las ideas aristotélicas se prolongan en especulaciones filosóficamente más pobres, pero nada desdeñables, de epicúreos y estoicos.

Durante esta última fase del pensamiento se produce en Grecia un segundo fenómeno: van a entrar en la mente griega no solamente los dioses griegos, sino también los dioses orientales. Es la época del helenismo. De Alejandría, del Asia menor, etc., y por su conducto, del Irán, de Siria, de Fenicia y de Palestina, van a entrar en el mundo griego nuevos dioses. En ellos el hombre griego va a buscar algo nuevo: va a aspirar no sólo a conocer y a venerar a los dioses, sino a poseerlos, a entrar en comunión con ellos y realizar de esta suerte la salvación. Es la idea de las religiones de misterios. De ahí la conversión del saber especulativo en saber extático como término y forma suprema de intelección. Prescindiendo de delicadas conexiones históricas, el saber extático culmina en el neo-platonismo.

Al mismo tiempo que las religiones de misterios, y en algunos respectos (como en el referente a Plotino) anteriormente a ellas, se inyecta en Grecia un tercer tipo de problema en torno a Dios, motivado por la entrada del Dios del cristianismo. Después de los dioses clásicos griegos, y junto a los dioses orientales, el Dios de Israel y del Nuevo Testamento. La razón griega se propone pensarlo conceptualmente con los órganos mentales de la metafísica de Platón, de Aristóteles, de la Stoa y del neoplatonismo sobre todo: es la creación de la teología griega, la teología de los primeros Padres de la Iglesia y, sobre todo, de la primera teología sistemática y especulativa: la de Orígenes. Esta teología unas veces de carácter más neoplatónico, otras de carácter más aristotélico, se expande por el mundo siguiendo dos rutas distintas. La una, desde el mundo helenístico, envolviendo a Roma, va a difundirse por el resto de Europa: es la obra de los Padres griegos y latinos. Por otro lado, va a pasar del mundo helenístico a Oriente, y especialmente a Siria, por los [349] Padres griegos y orientales. En esta fermentación intelectual se va a producir al primer choque entre la filosofía griega y la teología neotestamentaria, choque que adquirió estado y resolución en las reuniones conciliares de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia. Se producen entonces las primeras escisiones. Aparte del arrianismo (que se difunde en Europa muy extensamente, pero que no afecta a nuestro problema), monofisistas y nestorianos (éstos de inspiración preferentemente aristotélica) huyen de Siria al cerrarse la Escuela de Edesa, y se refugian en Persia. Persia, el único país que Roma no logró dominar y que no se romanizó, mantuvo con Grecia un canje intelectual difícil de precisar, pero innegable, y se convierte en este momento en el refugio de la filosofía griega y más especialmente del neoplatonismo, del estoicismo y, sobre todo, del aristotelismo, mirado con sospecha por la teología de los concilios.

Prolongando estas dos rutas la razón especulativa va a desembocar en la Edad Media europea. Por los Padres latinos se va a constituir la tradición, bastante pobre

intelectualmente, de la Europa cristiana anterior al siglo x. Por la otra vía, desde Persia iraníes islamizados y musulmanes darán el gran empuje creador de la filosofía islámica, que transmite la filosofía griega y crea el cuadro de la sistematización del problema de Dios. A través de los árabes, y en forma árabe, esta especulación llega al mundo europeo por conducto de España; en España se ha desarrollado la misma especulación no sólo en la línea cristiana, sino en la del judaísmo. Ambos movimientos, el Occidental y el Oriental, confluyen en París a partir de los siglos XI y XII aproximadamente. El resultado fue, por un lado, una forma de augustinismo medieval, inspirado preferentemente en la metafísica de Plotino y Avicena, y de otro el tomismo, inspirado preferentemente en la doctrina de Aristóteles y Averroes. Así se crea el cauce relativamente unitario por el que va a transcurrir el pensamiento especulativo acerca de Dios a lo largo de la historia europea, pasando por Enrique de Gante, Escoto y Ockam hasta Suárez.

En el orto del mundo moderno hay sensibles variaciones. El hombre se siente sumergido en sí mismo, y alejado del mundo y de Dios. De aquí una nueva actitud ante el problema de Dios: [350] la pura creencia que por la vía del sentimiento colma el abismo que separa al hombre de Dios. Pero una actitud nueva también ante el problema del mundo: la creación del método “puramente mental” para llegar al mundo: es la matemática. Sin embargo, la especulación acerca de Dios no naufraga por completo, a pesar del puro fideísmo; prueba de ello, la filosofía de Kant. Pero, incapaz de elevarse desde el mundo hasta Dios, la razón especulativa acaba por absorber el mundo en Dios; es la obra del idealismo alemán. Su bancarrota sume al hombre moderno en las cosas tales como nos son dadas en los hechos científicos. La ciencia positiva con sus métodos, acotados con precisión, se convierte en el tipo canónico de saber: es el positivismo. En él se constituye la actitud agnóstica frente al problema de Dios. Desde las realidades positivas y desde la ciencia positiva el hombre contemporáneo desafía a la razón especulativa en su pretensión de llegar a Dios mediante una demostración. Dios es, en el mejor de los casos, lo Incognoscible.

He aquí a grandes rasgos las rutas por las que, sobre poco más o menos, ha discurrido la razón especulativa en torno al problema de Dios.

Decía antes que aparentemente nada más obvio que esta marcha de la razón especulativa. Pero nada más que aparentemente. Porque, ante esta marcha, tanto si llega a Dios como si queda en pura “agnosis”, ocurren ciertas reflexiones por lo que toca a la estructura de la marcha y a su mismo punto de partida.

En primer lugar, por lo que respecta a la estructura de esta marcha. A medida que la historia avanza se va creando una especie de gran avalancha metafísica. Se envuelve el problema de Dios en tal cúmulo de problemas metafísicos, que no puede menos de surgir la pregunta de si verdaderamente todos ellos pertenecen estrictamente al problema de Dios. ¿Es que este problema que tan estrecha y directamente afecta al hombre tiene que ser intelectualmente solidario de uno o varios sistemas de metafísica? Es verdad que todo sistema metafísico tiene que ocuparse de Dios. Pero ¿es verdad la recíproca en la misma medida? ¿Es verdad que para ocuparse intelectualmente con Dios sea menester usar un sistema metafísico determinado? Porque [351] una cosa son los problemas con que un sistema metafísico se encuentra al enfrentarse con la realidad de Dios y otra muy distinta los problemas que Dios plantea al hombre como realidad dotada de mera inteligencia.

Pero hay algo más grave aún, algo que afecta al punto inicial de esta especulación. A fuerza de razonar especulativamente sobre Dios a lo largo de la historia, se llega a

cobrar la impresión de que esta especulación no es simplemente una especulación *sobre* Dios, sino que se acaba por creer que la especulación es “el” camino para *llegar a Dios*. Dos cosas completamente distintas. Ahora bien, a poco que se detenga la atención en este punto, puede descubrirse sin gran dificultad, pero probablemente con cierta sorpresa para la razón especulativa, que de hecho nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectual a Dios. Cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación *intelectual* hacia Dios.

Esto es claro en la India. Es fácil tomar los sistemas vedánticos y tratar de ver lo que dicen acerca de Dios. Pero ¿de dónde ha salido la especulación del Vedanta? La metafísica del Vedanta ha salido de la elaboración intelectual brahmánica, que no tuvo ni remotamente los caracteres metafísicos de la especulación vedántica. Los brahmanes teorizaron acerca del poder del sacrificio, en el sentido de que los propios dioses védicos se hallan sometidos a la inexorable eficacia de aquél. El dios a quien se sacrifica es allí el supuesto primero de toda metafísica. Inútil insistir que lo mismo ha acontecido en el Irán y hasta en el Islam.

Pero, sobre todo, esto mismo es lo que ha acontecido en todo el Occidente. Y no podía menos de suceder así. Pongamos un ejemplo. Que la razón especulativa tenga que hacerse grave cuestión de la realidad del mundo externo no significa que sea la especulación la primera vía de acceso intelectual a la realidad exterior. Esto mismo sucede en nuestro problema. Aristóteles, con todas las modificaciones que se quiera, y destituyéndolos de su carácter religioso, alojó en su metafísica a los dioses griegos; pero no los descubrió por vías metafísicas. Otro tanto [352] ocurrió con la metafísica helenística respecto de los dioses orientales.

Ni tan siquiera la especulación escolástica hace excepción a ello. Es menester subrayarlo enérgicamente. Santo Tomás, por ejemplo, tiene ante sí un público bien definido, que tiene una concepción intelectual de Dios de tipo monoteísta (islámica, judía y cristiana). Y este público se enfrenta con Dios mediante un órgano que se llama la razón, pero una razón sumamente precisa: el razonamiento metafísico griego transmitido y representado en aquel entonces por Avicena y Averroes. Naturalmente, era entonces legítimo y obligado que Santo Tomás pusiera en marcha esa misma razón especulativa en punto al problema de Dios. ¿Quiere esto decir que Santo Tomás pensara que la vía primaria intelectual por la que el hombre accede a Dios fuera la metafísica de Aristóteles?

Es curioso que Santo Tomás, antes de contestar a la pregunta de si Dios existe, lo que hace es justificar la pregunta misma. Tal es el sentido de la cuestión previa que Santo Tomás examina, a saber, si la existencia de Dios es una verdad conocida por sí misma. Santo Tomás apunta derechamente a la fundamentación demostrativa. Lo que justifica es el hecho de que sea necesaria una demostración. Por esto lo primero en que piensa es en enfrentarse con aquel que diga que la *proposición* “Dios existe” es evidente en el sentido de que el predicado estuviera ya contenido en el sujeto. Desde este punto de vista, Santo Tomás afirma la inevidencia de dicha proposición y justifica así la necesidad de la demostración. Pero la necesidad de demostración, ¿para qué? La cuestión no es ociosa. Porque la primera dificultad con que Santo Tomás tropieza no es la de San Anselmo, para quien en la idea del máximo cogitable está ya incluida su existencia, sino una dificultad distinta que con sorpresa vemos que es *la primera* que se le ofrece. Es un pasaje de San Juan Damasceno en el que nos dice que llamamos verdades conocidas por sí mismas a

aquellas cuyo conocimiento está naturalmente inserto en nuestra mente. Y una de esas verdades es la intelección del bien último, el cual es justamente Dios. Dios sería así una verdad conocida por sí misma. La respuesta de Santo Tomás, por conocida que sea, merece la pena de ser [353] recordada. Santo Tomás afirma que “conocer a Dios de cierta manera confusa y general es algo que nos está naturalmente inserto. ... Pero esto no es conocer *simpliciter* que Dios existe; de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene”. Ahora bien, meditando este texto nos encontramos por lo menos con tres puntos. Primeramente que Santo Tomás necesita del razonamiento, no precisamente para descubrir intelectivamente a Dios, sino para saber quién es ese Dios. Santo Tomás necesita averiguar quién es el que viene, pero no que alguien viene. Segundo, que “ser conocido por sí mismo” tiene para el propio Santo Tomás dos sentidos distintos. Uno, el de ser un juicio evidente tal que en el sujeto esté ya el predicado. Pero hay otro sentido según el cual es conocido por sí mismo aquello que nos está naturalmente inserto en la mente. Tercero, que como para los hombres de su época y de su medio no era cuestión el que alguien viene, era natural que Santo Tomás pasara de largo sobre este punto limitándose a una vaga constatación, para abocar a la justificación de quién es el que viene. Ahora bien, por somera que sea la atención que Santo Tomás concede al saber que alguien viene, es bien expresa la constatación de la anterioridad de este saber respecto de toda demostración. Y para nosotros, en nuestro momento, esta cuestión previa ha cobrado un volumen que exige ser tratada por sí misma como primera vía de descubrimiento intelectual de Dios: al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene. No se trata de una mera cuestión circunstancial, sino de una cuestión que tiene carácter de primeridad en la línea de la fundamentación.

Y la verdad es que en casi todos los momentos de la historia de la filosofía, ha coexistido siempre junto a la “demostración”, sea a título de complemento, sea a título de consecuencia, y en ciertos momentos a título de sustento, la idea de que Dios es objeto no sólo de inteligencia, sino también de otras dimensiones del ser humano no en cuanto excluyen aquella inteligencia, sino en cuanto la envuelven, pero en una forma distinta de la especulación. Baste recordar algunos puntos más salientes. En plena Edad Media, Escoto insistía en que la ciencia teológica es formalmente una ciencia que no pertenece a la razón [354] especulativa sino a la razón práctica, esto es, que es ciertamente una ciencia, pero que la línea en que se halla inscrita no es la especulación acerca del ser, sino acerca del bien. El nominalismo acentuó en un sentido ambivalente esta diferencia. Por un lado afirmó, con razón, que lo que el hombre entiende por Dios no se puede reducir a lo que la razón dialéctica obtiene. Pero por otro, tendió a reducir esta realidad de Dios, como objeto de la religión, a mera creencia. Un paso más y Dios sería objeto de pura creencia extraintelectual.

Con este planteamiento del problema de Dios, estaban dadas todas las condiciones para que al igual de lo que aconteció con la razón especulativa, el positivismo pudiera enfrentarse con las ideas acerca de Dios. Dios es incognoscible, se nos dice, pero las ideas de Dios y las creencias religiosas son un “hecho” innegable. De aquí la constitución de una ciencia positiva de lo divino. Las ideas de Dios, como hechos, ofrecen tres vertientes: una vertiente histórica, una vertiente psicológica y una vertiente sociológica. Y así se crearon las tres disciplinas al uso: una historia positiva y comparada de las religiones, una sociología religiosa más flotante y turbia que la ciencia histórica y una psicología de lo divino infinitamente más vaga aún. Bien entendido, como ciencias

positivas las tres son absolutamente legítimas y no prejuzgan ninguna posición agnóstica frente al problema de Dios: trátase en ellas de tomar las ideas sobre Dios, por lo pronto, como meros hechos humanos. Por esto sería injusto negar todo alcance a este punto de vista, tanto más cuanto que la orgía de la especulación teórica de la primera mitad del siglo XIX exigía abandonar el terreno abstracto de la dialéctica para acercarse al problema de Dios tal como se presenta en cada una de las religiones positivas. Pero dicho esto no podemos menos de hacernos cuestión de eso que tan inocentemente se llama “hecho religioso”. Porque la verdad es que no se nos dice en qué está el carácter religioso de este “hecho”. Si se recorren, por ejemplo, las páginas del conocido libro de William James sobre *Las variedades de la experiencia religiosa*, el lector ingenuo queda un poco asombrado al ver que se agrupan bajo la misma rúbrica hechos tan dispares como los que el autor hacer pasar ante nuestra vista. Lo propio debe decirse de *Las formas elementales [355] de la vida religiosa*, de Durkheim. En el fondo de estos “hechos” religiosos laten cuatro interpretaciones: para unos se trata de un hecho moral; para otros, de un sentimiento; para otros, de una vivencia experimental; para otros, de un fenómeno social.

Ahora bien, estas cuatro interpretaciones viven del supuesto genérico de que en la idea de Dios, Dios es primariamente objeto de creencia y no de intelección. Pero ¿dónde está dicho que porque la versión primaria del hombre hacia Dios no sea la especulación no haya de envolver una intelección pre-especulativa, pero rigurosa intelección? Más aún, el hecho de que esta creencia se interprete bajo las cuatro formas citadas, es decir, el hecho de que a la versión hacia la divinidad se le asigne un origen moral, sentimental, experimental o social, revela bien claramente que bajo la rúbrica aparentemente sencilla de “versión a la divinidad como hecho”, late un problema más grave y cardinal: ¿cuál es el carácter de estas ideas de Dios, cuál es el carácter de esa versión del hombre a la divinidad que llamamos “problema de Dios”? ¿En qué consiste su íntima y radical estructura? ¿De qué dimensiones del hombre brota: de alguna o algunas de sus actividades particulares o más bien de la unidad radical de la realidad humana en cuanto realidad? Si fuera lo segundo, la versión a lo divino no sería simplemente un hecho, sino algo distinto. Sería justo la mostración de que “alguien viene”, pero en una línea ciertamente diferente de aquella de que nos hablaba el Damasceno.

Pues bien, decía al comienzo de estas páginas que era menester afrontar el problema de Dios por vía intelectual, por vía filosófica. Ahora vemos que esta vía no es tan simple como pudiera parecer. Las páginas precedentes nos han ido mostrando que en su camino hacia Dios la intelección humana es bastante compleja. Los distintos aspectos de esta intelección no son solamente distintos, sino que cada uno se va apoyando en los anteriores, de suerte que la intelección de Dios sólo se logra al final de la ruta. Sin embargo, siempre se trata de intelección.

Intelección significa aquí justificación intelectual. Se trata, pues, no de estar con la inteligencia vuelta a Dios de cualquier manera, sino de una manera intelectivamente justificada. El hombre no sólo tiene una idea de Dios, sino que necesita [356] justificar la afirmación de su realidad. Esta justificación se despliega en tres pasos sucesivos.

1) Es menester partir de un análisis de la existencia humana. El hombre ejecuta ciertamente sus actos siempre y sólo sobre determinadas cosas (las cosas externas, esas cosas que son los demás hombres, y la propia realidad de si mismo). Pero lo esencial está en cómo ejecuta el hombre sus actos. Y estos actos no se agotan por así decirlo en lo que son, sino que aun en los más modestos e intranscendentes, el hombre va tomando

posición respecto de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad. Porque el hombre no es una cosa como las demás, sino que es una realidad estrictamente personal. Por serlo se halla constituida como algo “suyo”, y por tanto enfrentada con el todo del mundo en forma por así decirlo “absoluta”. De ahí que sus actos sean *velis nolis* la actualización de este carácter absoluto de la realidad humana. No otra cosa es lo que llamamos ultimidad. Ahora bien, esta ultimidad no es meramente algo en que el hombre “está”, sino que es algo en que el hombre tiene que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. De ahí que la ultimidad tenga carácter fundante. Pero es una ultimidad inteligida (por su inteligencia, en efecto, es el hombre realidad personal). Y como tal se presenta al hombre como algo que afecta a la realidad misma. La ultimidad como carácter fundante es un momento real. En su virtud, el hombre en sus actos se halla fundado en ese carácter como en algo sólo por lo cual y desde lo cual es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que efectivamente es. Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad *religada* a la ultimidad. Es el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo “suyo”. Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos “deidad”. No se trata de Dios como realidad en y por sí misma. Esto no lo sabemos aún. Pero sí de un “carácter” según el cual se le [357] muestra al hombre todo lo real. En la religación somos “viniendo” religadamente de una ultimidad, de la deidad. He aquí “el algo que viene”. Esta apertura a la deidad no es ni el resultado de la conciencia moral, ni es un sentimiento, ni una experiencia psicológica más, ni una estructura social, sino que, por el contrario, esos cuatro aspectos son lo que son sólo en y por la religación. Esos cuatro aspectos son algo suscitado por la religación. La religación no es, pues, un acto más del hombre, ni es el carácter de algunos actos privilegiados suyos, sino el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal. El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda esa posible experiencia. La religación no tiene un “origen”, sino un “fundamento”. Mostrarlo así es obra de la inteligencia. Pero no es un razonamiento en el sentido de demostración “ilativa”, sino que es un análisis discursivo, pero mero análisis. El examen de conciencia es intelección discursiva, pero no es una “demostración”. Su término es simple “mostración”.

Ahora bien, esto no nos dice aún nada acerca de lo que es la deidad como carácter último de lo real. No sabemos sino que por lo pronto es un carácter. Ignoramos aún si se trata de un simple carácter o de algo que es una realidad en y por sí misma. Lo único que sabemos es que, vistas en deidad, las cosas nos aparecen como reflejando ese carácter y reflejándose ellas en él. Es justo lo que constituye un “enigma” (ainugma) Y por serlo, la deidad fuerza a la inteligencia a un estadio ulterior: a saber qué es la deidad.

2) Como es un carácter de lo real, la inteligencia se ve forzada por las cosas mismas a resolver ese “enigma”. Y este segundo paso es ya estrictamente demostrativo. Consiste en hacer ver que el carácter de “deidad” se halla inexorablemente fundado en algo que es realidad esencialmente existente y distinta del mundo, distinta en el sentido de que es fundamento real de él. La deidad nos remite así a la “realidad-deidad”; si se quiere, a la “realidad divina”. Es la deidad como carácter de una realidad última: la

realidad-deidad como causa primera. Y esta [358] primariedad es lo que llamamos divinidad. En cuanto tal, esa realidad es causa primera no sólo de la realidad material, sino también de las realidades humanas en cuanto dotadas de inteligencia y voluntad. En un sentido eminente es, por tanto, una realidad inteligente y volente. Su primariedad es de orden inteligente y volente. Y en cuanto primera, esta realidad está allende el mundo precisamente para poder fundarlo como realidad. Es el descubrimiento de la realidad trascendente absoluta. La deidad no es sino el reflejo especular de esta su transcendencia divina.

Ahora bien, esto no es suficiente para haber llegado a Dios. Porque siempre quedará en suspenso una grave cuestión. La causa primera, ¿es aquello que los hombres llaman Dios, eso a que el hombre se dirige no sólo con la demostración, sino con todos los actos de sumisión, plegaria, etc.? Dicho un poco externamente: esa causa primera, ¿quién es? ¿Es Zeus, es Djaus, es Yahweh, etc.? Es que la causa primera no es sino el “qué” de la realidad divina en orden a ser fundamento del mundo. Pero en cuanto trascendente a éste queda en pie el problema del “quién”. Es el tercer paso del problema.

3) Esta realidad trascendente de la causa primera es una realidad inteligente y volente. En cuanto tal es la realidad absolutamente absoluta. No se pertenece más que a sí misma. En una palabra, es una realidad personal. Más aún, por ser absoluta no depende de nada, ni tan siquiera de eso de que dependen todas las personas humanas, a saber, de su naturaleza. Su carácter fundante del mundo no es resultado de una interna necesidad, sino un acto libre. La causa primera como realidad personal y libre: he aquí ya a Dios. En cuanto fundamento del mundo no es algo necesitado por interna necesidad; no puede serlo más que por donación pura. Toda causalidad es formalmente extática; consiste en ir hacia fuera de ella misma, hacia el efecto. Pero la causalidad de toda voluntad (incluso de la humana) es simple determinación. Sólo que en el caso del hombre no es una determinación de pura voluntad, porque toda determinación suya está vehiculada por un deseo, esto es, por algo anterior a la volición misma. Sólo una pura voluntad sería puro [359] éxtasis. Este acto de éxtasis de pura volición es justamente lo que constituye el amor en todos los órdenes: agápe a diferencia de eros. El amor es la forma suprema de causalidad. De ahí que, como fundamento del mundo, Dios es causa primera como pura donación en amor. Sólo habiéndolo aprehendido así tendremos la justificación última de la afirmación de Dios. A Dios así entendido deben referirse todos los caracteres que las religiones deponen en Dios.

Deidad, realidad primera, realidad personal y libre, esto es, deidad, realidad divina, Dios: he aquí los tres estadios en el descubrimiento intelectual de Dios. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce por interna necesidad al siguiente. El primero de ellos no es demostrativo, sino simplemente mostrativo. Y es en él donde se inscriben las demostraciones de los dos últimos pasos. Por eso es por lo que la demostración no es la primera vía de acceso intelectual a Dios.

En esta marcha intelectual hacia Dios, el hombre no obtiene ni puede obtener conceptos adecuados acerca de Dios, porque el hombre obtiene sus conceptos solamente de las cosas. Pero sería un error pensar que las cosas no nos dan sino conceptos de ellas; mejor dicho, los conceptos que las cosas nos dan no sirven tan sólo para “representarlas”, sino también para “ir hacia” otras. Aun en la experiencia más corriente, la inteligencia con sus conceptos tiene dos dimensiones distintas: la de un estar “ante” algunas cosas y la de un estar “en dirección hacia” otras. Si en la primera dimensión el hombre cobra

conceptos “representativos” de las cosas, en la segunda cobra conceptos “direccionales” hacia otras, encuentra en los conceptos vías conceptuales. En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situarnos en dirección hacia El. La labor de la inteligencia consiste en discernir las vías posibles de las imposibles. Lo que con esto se quiere decir es que hay unas vías tales, que si lográramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios, infinitamente desbordante de todo concepto representativo, pero una realidad que justificaría de modo eminente, por elevación, lo que de una manera tan sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia. En cambio, [360] otras vías son vías muertas o “aberrantes”, simplemente porque al cabo de la dirección indicada por ellas nunca llegaríamos a encontrar en su término la realidad de Dios. Es toda la diferencia entre emprender un buen camino o errar.

Ciertamente, al haber entendido en esta forma la realidad personal y libre de Dios, no hemos agotado las cuestiones. Sólo han quedado eliminadas aquellas concepciones de Dios que no satisfacen a esa condición de inteligibilidad. Es el momento en que habrá que discutirías. Pero aún quedan muchas posibilidades, o cuando menos varias. La diversidad de religiones se inscribe dentro de estas posibilidades, habida cuenta de las que son imposibles. Y una decisión sobre ellas ya no es cuestión de pura inteligencia, sino de fe. Pero la fe sería imposible si no llevara en sí cuando menos la posibilidad de justificación racional que acabamos de indicar. De entre aquellas posibilidades hay una que consiste en que en la donación personal y libre de realidad al mundo y a las cosas hubiera una donación en que Dios se diera personalmente al mundo: es el orto del cristianismo. Pero esto excede de los límites de la pura inteligencia. En cambio, el cristianismo no es posible sino dentro de la estructura indicada.

Filosóficamente, la inteligencia emprende justificadamente, desde el hombre mismo y desde las cosas, una marcha según aquellos tres pasos ya indicados: deidad, realidad divina, Dios. Solamente en esta marcha está intelectivamente justificada la realidad de Dios. Ni la simple deidad, ni la realidad divina son, sin más, Dios. Sólo tenemos a Dios habiendo entendido la deidad como carácter de la realidad divina, y la realidad divina como carácter de la personalidad libre de Dios. Cada uno de estos tres pasos necesita ser intelectivamente dado en toda su complejidad y precisión. Aquí no nos hemos propuesto sino indicarlos como breve introducción al problema de Dios, la realidad más lejana y, sin embargo, más próxima de todas las realidades.

[361]

EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS

[Bibliografía oficial #43, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 361-397 (paginación de la 5a edición);

Bibliografía oficial #21, *Revista de Occidente* 149 (1935) 129-159.]

[362]

- I. INTRODUCCION.**
- II. EXISTENCIA Y RELIGACION: EL PROBLEMA DE DIOS.**
- III. EQUIVOCOS.**
- IV. HABER Y SER: DIOS Y EL PROBLEMA DEL SER.**
- V. RELIGACION Y LIBERTAD.**
- VI. EL PROBLEMA DEL ATEISMO: LA SOBERBIA DE LA VIDA.**
- VII. OBSERVACION FINAL.**

I

La expresión “problema de Dios” es ambigua. Puede significar los problemas de toda suerte que la divinidad plantea al hombre. Pero puede significar también algo previo y más radical: ¿existe un problema de Dios para la filosofía? Voy a tratar de esto último; por tanto, no de Dios en sí mismo, sino de la posibilidad filosófica del *problema* de Dios.

La cuestión es sumamente antigua. La filosofía, en efecto, en todos los momentos importantes de su historia, ha tenido que habérselas con las pruebas de la existencia de Dios: argumento ontológico, las cinco célebres vías de Santo Tomás, argumento a *simultaneo* de Duns Scoto, etc.⁴³ Frente a estos intentos [364] de probar racionalmente la necesidad de la existencia de Dios no han faltado nunca en la filosofía quienes han tenido por insuficientes esas pruebas racionales, sea por no considerar concluyentes las pruebas alegadas de hecho, sea por rechazar a priori la posibilidad de toda demostración racional referente a la divinidad Y, entonces, o bien se ha adoptado una actitud atea, o bien se ha estimado que el hombre posee un sentimiento de lo divino que oscila desde una bella religiosidad hasta las llamadas exigencias vitales, que le llevarían a creer en Dios a despecho de la incapacidad racional de conocerle.

Pero esta cuestión de la posibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios no coincide formalmente con lo que he llamado problema de Dios. El problema surge más bien cuando se pone en claro el *su puesto* de toda “demostración”, lo mismo que de toda “negación”, o incluso de todo “sentimiento” de la existencia de Dios.

En este punto, la situación tiene una íntima analogía con la que se produjo en torno a la célebre cuestión de la existencia de un mundo “exterior”. El idealismo ha negado la existencia de cosas reales, esto es, externas al sujeto e independientes de él. El hombre sería un ente encerrado en sí mismo, que no necesitaría para nada de una realidad exterior: si existiera ésta, sería incognoscible. El realismo, por el contrario, admite la existencia del mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento, fundado sobre un “hecho” evidente: la interioridad del propio sujeto, y uno o varios principios racionales, asimismo evidentes: tal, por ejemplo, el principio de causalidad u otro semejante. No faltan quienes consideran que este realismo “crítico” es, no solamente insuficiente, sino más bien inútil, por no encontrar motivo bastante para dudar de la percepción “externa”, la cual nos manifestaría con inmediata evidencia el “hecho” de que hay algo “externo” al hombre. Es el llamado realismo “ingenuo”.

⁴³ El presente estudio obtuvo el *Nihil obstat* de la censura eclesiástica el día 4 de octubre de 1943. Fue publicado en español en 1935 en la *Revista de Occidente*. En 1936 se me pidió mi autorización para una versión francesa del mismo en *Recherches Philosophiques*. Introduje para ello algunas modificaciones de detalle, especialmente en IV, que fue objeto de una nueva y más amplia redacción. La traducción francesa fue sencillamente monstruosa. No se me sometió antes de su publicación, y el traductor, malentendiendo nuestro idioma, puso en mi pluma frases absurdas. Conste, pues, mi total desaprobación. El texto español que sirvió de base es el que ofrezco en estas páginas. Aprovecho también la coyuntura para desentenderme muy formalmente del uso y hasta del abuso que de mis modestas páginas se ha hecho. No se olvide que no trato en ellas sino del *problema* de Dios, no de Dios mismo. Sería absurdo pensar que pretendo dar una demostración de la existencia de Dios o descalificar las que vienen dándose. No se trata sino de fijar la línea en que tanto la “demostración” como la “aprehensión” mediata y racional de Dios puedan producirse; la línea en que también se mueve, negativamente, el ateísmo.

Ahora bien: estas tres actitudes envuelven un supuesto fundamental que les es común: la existencia o inexistencia del mundo exterior es un “hecho”, o bien demostrado, o bien inmediato, o bien indemostrado, o bien indemostrable. Cualquiera que sea la actitud definitiva que se adopte, siempre se trata de un “hecho”, de un *factum*. El idealismo y el realismo crítico [365] tienen además otro supuesto: la existencia de un mundo “exterior” es algo “añadido” a la existencia del sujeto: “además” del sujeto existen las cosas. El sujeto es lo que es, en y para sí, y luego—tal es la opinión del realismo crítico—necesita echar mano de un mundo exterior para poder explicarse sus propias vicisitudes interiores. Así, pues, se supone:

1.º Que la existencia del mundo exterior es un “hecho”.

2.º Que es un hecho “añadido” a los hechos de conciencia.

Estos dos supuestos son más que discutibles. ¿Es verdad que la existencia del mundo exterior sea algo “añadido”? ¿Es verdad que sea un simple hecho, todo lo inconcuso que se quiera, pero hecho al fin y al cabo? Esto retrotrae la cuestión a un plano ulterior: al análisis de la subjetividad misma del sujeto. Y se ha visto que el ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar “abierto” a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y “además”, haya cosas, sino que ser sujeto “consiste” en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la *estructura* ontológica formal del sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres, pero no hombres. sin cosas, y ello, no por una especie de necesidad fundada en el principio de causalidad, ni tan siquiera por una especie de contradicción lógica, implicada en el *concepto* mismo del hombre, sino por algo más: porque sería una especie de *contra-ser* o contra-existencia humana. La existencia de un mundo exterior no es algo que le adviene al hombre desde fuera; al revés: le viene desde sí mismo. El idealismo había dicho algo parecido; pero, al hablar de “sí mismo” quería decir que las cosas exteriores son una posición del sujeto. No se trata de esto; el “sí mismo” no es un estar “encerrado” en sí, sino estar “abierto” a las cosas; lo que el sujeto “pone” con esta su “apertura” es precisamente la apertura y, por tanto, la exterioridad”, por la cual es posible que haya cosas “externas” al sujeto y “entren” (*sit venia verbo*) en él. Esta posición es el ser mismo del hombre. Sin cosas, pues, el hombre no sería nada. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va implícita la realidad de las cosas. Sólo entonces tiene sentido preguntarse *in individuo* si cada cosa es o no es real. [366]

La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni “hechos” ni “añadidos”, sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal.

Pues bien: por lo que toca a Dios, no parece que la situación haya mejorado notablemente. Se parte del supuesto de que el hombre y las cosas son, por lo pronto, substantes y sustantivas; de suerte que, si hay Dios, lo habrá “además” de estas cosas substantes. Los unos apelan a una demostración racional; los otros, a un ciego sentimiento. Hay también quienes tienen la cosa por inútil y pretenden que es un “hecho” evidente, como todos los hechos (tal el ontologismo de Rosmini y el idealismo hegeliano); y como este hecho, que sería Dios, no puede “yuxtaponerse” a nada, esta actitud conduce, en último término, al panteísmo. Todas estas actitudes suponen:

1.º Que la sustantividad de las cosas exige que se demuestre que “además” de ellas existe un Dios.

2.º Que esta existencia es un *factum* (para los no ateos), por lo menos, *quoad nos*, desde nuestro punto de vista humano.

Decía *quoad nos*. Las demostraciones de la existencia de Dios distinguen, en efecto, cuidadosamente su existencia *quoad se*, esto es, por lo que afecta a Dios mismo, y *quoad nos*. La limitación de la razón humana trae como consecuencia esta necesaria distinción, en virtud de la cual todo conocimiento de Dios es forzosamente “indirecto”. Pero en qué consista esta limitación y, sobre todo, cómo esta limitación (que, por serlo, es algo *negativo*) cobre sentido *positivo* para hacer posible y necesario el conocimiento mismo de Dios, es algo que casi nunca ha sido esclarecido con suficiente precisión. Los que no admiten este conocimiento ven en esta limitación la puerta abierta al sentimiento, a lo irracional. Parece entonces como si la cuestión previa fuera cuál sea el *órganon* primario para llegar a Dios: el conocimiento o el sentimiento.

Y esto es precisamente lo que, al igual que tratándose de la realidad del mundo exterior, hace surgir la sospecha de si aquellos dos supuestos son suficientemente exactos: ¿Es la existencia de Dios *quoad nos* tan sólo un *factum*? ¿Es el acceso a ella [367] algo tan sólo necesariamente *consecutivo* al modo de ser de la razón humana? ¿No será, tal vez, *quoad nos* algo *constitutivo* suyo? ¿Son el conocimiento, o el sentimiento, o cualquier otra “facultad”, el *órganon* para entrar en “relación” con Dios? ¿No será que no es asunto de ningún *órganon*, porque el *ser* mismo del hombre es constitutivamente un ser en Dios? ¿Qué significará entonces este “en”? ¿Qué sentido tiene, en tal caso, una demostración de la existencia de Dios? ¿Se ha hecho ociosa tal demostración o, por el contrario, se habrán mostrado *precisamente entonces*, de una manera rigurosa, las condiciones de la posibilidad y del carácter de esta demostración?

La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, *está ya* planteada.

La *existencia* humana, se nos dice hoy, es una realidad, que consiste en *encontrarse* entre las cosas y *hacerse* a sí misma, *cuidándose* de ellas y *arrastrada* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin, con y por las cosas, es consecuencia de estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical.

Pero con esto no hemos hecho sino comenzar: ¿cuál es la relación del hombre con la totalidad de su existencia? ¿Cuál es el carácter de este su estar arrojado entre las cosas? ¿No es sino un “encontrarse” existiendo? ¿Es sólo un “simple” encontrarse o es algo más? ¿No será más honda y radical aún su constitutiva nihilidad ontológica?

Desearía observar, antes de seguir, la índole de estas explicaciones. Lo mismo el fenómeno de “estar arrojado” que otros a que voy a referirme, no pueden adquirirse sino en el análisis mismo de la existencia. Todo el sentido de lo que va a seguir consiste en tratar de hacer ver que no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si no se dice sino que el hombre se encuentra existiendo. Y en todo ello téngase constantemente ante la vista el ejemplo (nada más que ejemplo) de la realidad del mundo exterior a que antes he aludido.

Por lo pronto, yo preferiría decir que el hombre se encuentra, en algún modo, *implantado* en la existencia. Y si queremos evitar toda complicación, superflua de momento, digamos que [369] el hombre se encuentra implantado en el ser. Pues la palabra existencia es, en efecto, hartamente equivocada. ¿Qué se quiere decir con ello? ¿La manera como el hombre es? Entonces existencia significa tanto como el modo como el hombre *ex-siste*, *sistit extra causas*, está fuera de las *causas*, que aquí son las *cosas*. En este sentido, no habría demasiado inconveniente en decir que existir es trascender y, en consecuencia, vivir. Bien. Pero, ¿es el hombre su existencia? Aquí se cruza otro posible sentido del existir, que tal vez haga ambigua esta pregunta. Pues existir puede designar, además, el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo. Entonces habría que decir que el hombre no *es* su vida, sino que *vive para ser*. Pero él, su ser, está, *en algún modo*, allende su existencia en el sentido de “vida”. Ya los teólogos escolásticos decían que no es lo mismo “naturaleza” y “supuesto”, y especialmente naturaleza y persona, aun entendiendo por naturaleza la naturaleza singular. Boecio definía el supuesto: *naturae completae individua substantia*; la persona sería el *supuesto racional*. Y añadían los escolásticos que ambos momentos se hallan entre sí en la relación de “aquello por lo que es” (*natura ut quo*) y “aquel que es” (*suppositum ut quod*). Así decía San Agustín: “*Verum haec quando in una sunt persona, sicut est horno, potest nobis quispiam dicere: tría ista, memoria, intellectus et amor, mea sunt, non sua; nec sibi sed mihi agunt quod agunt, immo ego per illa. Ego enim memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem... Ego per omnia illa tría memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio sed haec habeo.*” (*De Trin.*, lib. XV, c. 22). La personalidad es el ser mismo del hombre: *actiones sunt suppositorum*,

porque el supuesto es quien propiamente “es”. Esta cuestión, si bien transcendental, se consideró como un bizantinismo. Y la filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehizo, penosa y erróneamente, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (sin entrar, por lo demás, en la cuestión clásica de la unidad, *puramente analógica*, de la categoría de sustancia); en la “Crítica de la Razón pura” se distingue esta *res*, como sujeto, del *ego* puro, del yo; en la “Crítica de la Razón práctica” se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre [370] cosas pensantes y cosas extensas substituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la filosofía moderna ha recorrido así sucesivamente estos tres estadios: sujeto, yo, persona.⁴⁴ Mas qué sea persona, es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego, no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este “ser *sui juris*” es, para Kant, ser imperativo categórico. Mas tampoco se llegó con ello a la cuestión radical acerca de la persona. Hay que retroceder nuevamente a la dimensión, estrictamente ontológica, en que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica. Pero esto nos llevaría demasiado lejos. En lo sucesivo, el contexto indicará el sentido en que empleo el vocablo “existencia”.

Nos basta, de momento, con decir que la persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser “para realizarse”. Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir. Y vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. Este “con” no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida: el “con” es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, “personal”. Toda vida, por ser vida de una persona, es, constitutivamente, una vida: o bien “impersonal”, o bien “más o menos personal”, o bien “despersonalizada”; es decir, aquello con que el hombre se realiza como persona puede y, en cierta medida, tiene que ocultar su ser personal.

Esto supuesto, tal vez fuera poco decir que el hombre se encuentra implantado en el ser. Para no perderme en desarrollos excesivamente prolijos, el lector me permitirá hacer una enumeración concisa de algunas proposiciones que estimo fundamentales. No se vea en su laconismo otra cosa sino concisión. [371]

1.^a El hombre *existe ya* como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida.

2.^a El hombre se encuentra enviado a la existencia, o, mejor, la existencia le está enviada. Este carácter *misivo*, si se me permite la expresión, no es sólo interior a la vida. La vida, suponiendo que sea vivida, tiene evidentemente una misión y un destino. Pero no es ésta la cuestión: la cuestión afecta al supuesto mismo. No es que la vida *tenga* misión, sino que es misión. La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida. Pero, como veremos más tarde, atado a

⁴⁴ En realidad, no se ha pasado de distinguir estos tres términos como si fueran tres estratos humanos; haría falta plantearse el problema de su radical unidad. No puedo entrar aquí en esta cuestión.

la vida no significa atado *por* la vida.

3.^a Esto que le impone la existencia es lo que le *impulsa* a vivir. El hombre tiene, efectivamente, que hacerse entre y con las cosas, mas no recibe de ellas el impulso para la vida: recibe, a lo sumo, estímulos y posibilidades para vivir.

4.^a Esto que le impulsa a vivir no significa la tendencia o el apego natural a la vida. Es algo anterior. Es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse. El hombre, no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que, para ello, se encuentra apoyado a *tergo* en algo, de donde le viene la vida misma.

5.^a Este apoyo no es un puro punto de apoyo físico. Es apoyo en el sentido de que es lo que nos apoya en la existencia; es lo que nos hace ser. El hombre, no sólo no es nada sin cosas, sino que, por sí mismo, no “es”. No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por sí solo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser.

[372]

6.^a No puede decirse que esta fuerza seamos nosotros mismos. Atados a la vida, no es, sin embargo, la vida lo que nos ata. Siendo lo más nuestro, puesto que nos hace *ser*, es en cierto modo, lo más otro, puesto que nos *hace ser*.

7.^a Es decir, el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que “hay” y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que “hay” que hacerse y “ha” de *estar* haciéndose. Además de cosas, “hay” también lo que hace que haya.

8.^a Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple *obligación* de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos *obligados* a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación”. En la obligación estamos simplemente *sometidos* a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente, o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que *somos*. En la religación estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, *previamente, nos hace ser*. De ahí que, en la obligación, *vamos* a algo que, o bien se nos añade en su cumplimiento, o, por lo menos, se ultima o perfecciona en él. En la religación, por el contrario, no “vamos a”, sino que, previamente, “venimos de”. Es, si se quiere, un “ir”, pero un ir que consiste, no en un “cumplir”, sino más bien en un acatar aquello de donde venimos, “ser quien se es ya”. En tanto “vamos”, en cuanto reconocemos que “hemos venido”. En la religación, más que la obligación de hacer o el respeto del ser (en el sentido de dependencia), hay el doblegarse del reconocer ante lo que “hace que haya”.

9.^a En su virtud, la religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana. Fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez. La fundamentalidad, pues, no tiene aquí un sentido exclusiva ni primariamente conceptual, sino que es algo más radical. Tampoco es [373] simplemente la mera causa de que seamos de una u otra manera, sino

de que *estemos* siendo (si se me perdona la expresión).

10. Ahora bien: existir es existir “con”—con cosas, con otros, con nosotros mismos—. Este “con” pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del “con”. Lo que religa la existencia, religa, pues, con ella el mundo entero. La religación no es algo que afecte exclusivamente al hombre, a diferencia, y separadamente, de las demás cosas, sino a una con todas ellas. Por esto afecta a todo. Sólo en el hombre se *actualiza formalmente* la religación; pero en esa actualidad formal de la existencia humana que es la religación aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la fundamentalidad religante. Entiéndase bien que se trata tan sólo de que este campo aparezca “iluminado”. Se trata tan sólo de que las cosas aparezcan colocadas en la perspectiva de su fundamentalidad última. En manera alguna quiere decirse con esto que se haya logrado otra cosa sino contemplar el mundo a la luz de este “problema”.

La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación—religatum esse, religio, religión*, en sentido primario⁴⁵ —es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas. Y, desde el punto de [374] vista cristiano, es evidente que sólo el hombre es capaz de Revelación, porque sólo él consiste en religación: la religación es el supuesto ontológico de toda revelación. Los escolásticos hablaban ya de cierta *religio naturalis*; pero dejaron la cosa en gran vaguedad al no hacer mayor hincapié sobre el sentido de esta su naturalidad. Natural no significa aquí inclinación natural, sino una dimensión *formal* del ser mismo del hombre. Algo constitutivo suyo y no simplemente consecutivo. La religación no es una dimensión que pertenezca a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, si se quiere a su naturaleza personalizada. La pura naturaleza con el simple mecanismo de sus facultades anímicas y psicofísicas, no es el sujeto formal de la religación. El sujeto formal de la religación es la naturaleza personalizada. Estamos religados primariamente, no en cuanto dotados naturalmente de ciertas propiedades, sino en cuanto subsistentes personalmente. Por esto, mejor que de religión natural, hablaríamos de religión personal. La índole de nuestra personalidad envuelve formalmente la religación. Ya San Buenaventura hacía consistir toda persona, aun la finita, en una relación, y caracterizaba dicha relación como un *principium originale*. La persona envuelve en sí misma una relación de origen para San Buenaventura. La religación no es el *principium originale*, pero es el fenómeno primario en que se actualiza en nuestra existencia. La religión no es una *propiedad* ni una *necesidad*; es algo distinto y superior: una dimensión formal del ser personal humano. Religión, en cuanto tal, no es ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un

⁴⁵ Desde muy antiguo se discute la etimología de este vocablo. Cicerón, Lactancio y San Agustín oscilan entre el verbo *religare* y *relegere*, ser escrupuloso en los negocios con Dios. La lingüística moderna no ha logrado solventar la duda. Por un momento pareció inclinarse a favor de la segunda explicación. Pero, en definitiva, ha podido verse que resulta mucho más probable derivar *religio* de *religare*. Puede verse, sobre este punto, Meillet, Ernout y Bienveniste. En todo caso, ninguna etimología resuelve problemas teológicos. Y es suficiente que la cosa sea científicamente probable para que, sin precipitación ni frivolidad, pueda apelarse a ella apuntando a objetivos, no lingüísticos, sino teológicos.

acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre. En la religión no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser. Por esto, su “ultimación” o expresión suprema es el “culto”, en el más amplio e integral sentido del vocablo, no como conjunto de ritos, sino como actualización de aquel “reconocer” o acatar a que antes aludía.

11. Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que “hay” cosas, así también el estar religado nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la [375] raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo *Dios*, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero. No nos es patente Dios, sino más bien *la deidad*. La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva *como ente*. Por su religación, el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad. Pero la razón no lo haría si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no instalara a la inteligencia, por el mero hecho de existir personal y religadamente, en el ámbito de la deidad. Volveremos sobre ello. La vista como tal no garantiza la realidad de un objeto determinado. Pero abre ante el hombre el ámbito de lo visible. La religación no nos coloca ante la realidad precisa de un Dios, pero abre ante nosotros el ámbito de la deidad, y nos instala constitutivamente en él. La deidad se nos muestra como simple correlato de la religación; en la religación estamos “fundados” y la deidad es “lo fundante” en cuanto tal. Inclusive el intento de negar toda realidad a lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible sin el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa ante la deidad.

Mejor que infinito, necesario, perfecto, etc., atributos ontológicos excesivamente complejos *todavía*, creo poder atreverme a llamar a Dios, tal como le es patente al hombre en su constitutiva religación, *ens fundamentale* o fundamentante (a reserva de explicarme seguidamente sobre este vocablo “ens”). Lo que nos religa, nos religa bajo esa forma especial, que consiste en apoyarnos haciéndonos ser. Por ello, nuestra existencia tiene fundamento, en todos los sentidos que el vocablo posee en castellano. El atributo primario, *quoad nos*, de la divinidad, es la fundamentalidad. Cuanto digamos de Dios, incluso su propia negación (en el ateísmo), supone haberlo descubierto antes en nuestra dimensión religada.

En cierto modo, pues, así como la exterioridad de las cosas pertenece al ser mismo del hombre, en el sentido arriba indicado, esto es, sin que por esto las cosas formen parte de él, así también la fundamentalidad de Dios “pertenece” al ser del [376] hombre, no porque Dios fundamentalmente forme parte de nuestro ser, sino porque constituye *parte formal de él* el “ser fundamentado”, el ser religado. Dios no es nada subjetivo, como tampoco lo son las cosas externas. Existir es, en *una* de sus dimensiones, estar habiendo *ya* descubierto a Dios en nuestra religación.

Nótese, sin embargo, que exterioridad y religación son, en cierto modo, de signo contrario. El hombre está abierto a las cosas; se encuentra *entre* ellas y *con* ellas. Por eso va *hacia* ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas. Pero el hombre no se encuentra así con Dios. Dios no es cosa en este sentido. Al estar religado el hombre, no está *con* Dios, está más bien *en* Dios. Tampoco va *hacia* Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, “teniendo que” hacer y hacerse.

Por esto, todo ulterior *ir hacia* Dios es un *ser llevado* por Él. En la apertura ante las cosas, el hombre *se encuentra* con las cosas y *se pone* ante ellas. En la apertura que es la religación, el hombre *está puesto* en la existencia, implantado en el ser, como decía al principio, y puesto en él como viniendo “desde”. Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo.

“Nos movemos, vivimos y somos en Él”. Y este “en” significa: 1.º Estar religado. 2.º Estarlo constitutivamente. Como problema, el problema de Dios *es* el problema de la religación.

Esto no es una demostración ni nada semejante, sino el intento de indicar el análisis ontológico de una de nuestras dimensiones. El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como pueda plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según las urgencias de la vida o la agudeza del entendimiento, sino que es un problema *planteado* ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia. Como que no es sino la cuestión de este modo de implantación.

III

Como, Dios es, pues, algo que afecta al ser mismo del hombre, resulta caduca toda discusión acerca de las “facultades” que *primariamente* nos llevan a Él. Dios está patente en el *ser* mismo del hombre.⁴⁶ El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él. Las aspiraciones del corazón son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide, es, a lo sumo, *indicio* y *efecto* de algo más hondo: del ser del hombre en Dios.

Para evitar todo equívoco, no será malo añadir que nada tiene que ver el punto de vista que aquí sustento con lo que se llamó en su tiempo “filosofía de la acción”. La acción es algo práctico. Ahora bien: aquí no se trata ni de teoría, ni de práctica, ni de pensamiento, ni de vida, sino del ser del hombre. Ese espléndido y formidable libro que es *L’Action*, de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología. Y me inclino a creer que Dios no es *primariamente* un “*incremento*” necesario para la acción, sino más bien el “*fundamento*” de la existencia, descubierto como problema en nuestro ser mismo, en su constitutiva religación.

Tampoco resulta más favorable el conocimiento *puro* en cuanto tal. Porque hay en el conocimiento dos dimensiones distintas: la una, lo conocido efectivamente en el conocimiento; la [378] otra, lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer por su propio ser. Y precisamente porque su ser está abierto y religado, su existencia es necesariamente un intento de conocimiento de las cosas y de Dios. Esto requiere alguna consideración especial.

Pero, antes, una observación. No se trata tampoco de una experiencia de Dios. En realidad, no hay experiencia de Dios, por razones más hondas, por aquellas por las que tampoco puede hablarse propiamente de una experiencia de la realidad. Hay experiencia de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es, en la medida en que ser es estar abierto a las cosas. Tampoco hay propiamente experiencia de Dios, como si fuera una cosa, un hecho o algo semejante. Es algo más. La existencia humana es una existencia religada y fundamentada. La posesión de la existencia no es experiencia en ningún sentido, y, por tanto, tampoco lo es Dios.⁴⁷

La presunta controversia entre un llamado método de inmanencia y un método de transcendencia no tiene sentido, porque lo que no tiene sentido es necesitar de un método para *llegar* a Dios. Dios no es algo que está en el hombre como una parte de él, ni es una cosa que le está añadida desde fuera, ni es un estado de conciencia, ni es un objeto. Lo que de Dios haya en el hombre es tan sólo religación en que somos abiertos a Él, y en esta religación se nos patentiza Dios. Por esto no puede, en rigor, hablarse de una relación

⁴⁶ Claro está que no está patente “tal como es en sí” (esto sería un ontologismo singular), sino como “fundamentante”. El modo de su patencia es “estar *fundamentando*”.

⁴⁷ Naturalmente, no se olvide que hablo, no de la “realidad” misma de Dios, sino de su “patencia” en el hombre.

con Dios. O, si se quiere, toda *relación* con Dios supone previamente que el hombre *consiste* en patentizar cosas y patentizar a Dios, bien que ambas patencias sean de distinto sentido. Hay, como he indicado antes y vamos a ver en seguida, un problema intelectual en torno a Dios; pero esto no quiere decir ni que el modo *primario* de patentizar a Dios sea un *acto* de conocimiento o de cualquier otra facultad ni tampoco que el conocimiento sea una postrera reflexión sobre una quimérica experiencia religiosa; no se trata de ningún *acto*, sino del *ser* del hombre.

El hombre, en efecto, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o es de otra; por qué es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el “es” es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así por ejemplo, para Parménides, sólo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente.

Y, en efecto, ya Platón, siguiendo a Demócrito, barruntaba que “hay” algo que “no es”, en el sentido del ente, es decir, de la “cosa que es” que nos descubrió Parménides. Y Aristóteles se esfuerza por mostrarnos algo que “hay” y que va afectado por el “no es”, bien porque sobreviene a quien propiamente “es”, bien porque “todavía no es”, etc. Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y el haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología. La forzosidad de servirse sólo del “es” obligó así a Platón a afirmar que “es” también lo que “no es”. Tal vez pudiera expresarse con bastante fortuna uno de los grandes descubrimientos de la filosofía post-eleática diciendo que intenta captar, [380] desde el punto de vista del ser, algo que, indiscutiblemente, hay, pero que es “de lo que no es”.

El hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo. El ser es siempre ser de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas. Como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también la intelección de las cosas, es decir, entender que “son”.

Dentro ya de la órbita del ser y, por tanto, del entender, en su sentido más lato, decimos que las cosas son o no son. Pero empleamos el término ser en muchas acepciones: esto *es* un hombre; esto *es* rojo; *es* verdad que dos y dos son cuatro, etc. Desde Aristóteles se viene diciendo, por esto, que es problemático que todos- estos saberes acerca del ser de las cosas constituyen una sola ciencia, un solo saber. Y desde Aristóteles también se ha respondido afirmativamente, diciendo que todos estos sentidos del término “ser” tienen una unidad analógica, que estriba en la *diversa* manera como todos ellos implican *un mismo* sentido fundamental: ser, en sentido de cosa sustantiva. La cosa es, pues, quien propiamente “es”, el ente propiamente tal. Hay, pues: 1.º El ente *simpliciter*, la cosa o sustancia. 2.º Todo lo demás que, en su diversidad, ofrece también una diversa *ratio entis*, según se las haya, en una u otra medida, respecto de la sustancias. En su virtud, los saberes acerca del ser de las cosas son una sola ciencia: la ciencia del ente en cuanto tal, la filosofía primera o metafísica. La filosofía no es, para Aristóteles, una ciencia del ser, porque él, probablemente, no ha llegado a *un* concepto del ser.⁴⁸ La

⁴⁸ Me interesa subrayar que esta afirmación de que Aristóteles no llega a un concepto del ser tiene fecha 1935.

filosofía es tan sólo ciencia de los entes en su entidad: averigua en qué medida poseen *ratio entis*.

Como el hombre está abierto “hacia” las cosas, el “ser” que el entendimiento entiende primariamente es el ser de las cosas. Aristóteles se limitó a consignarlo. La filosofía debe, sin embargo, interpretar este “hecho”.

Ya desde antiguo se viene diciendo que el primer objeto *adecuado* del conocimiento son las cosas externas. Y forzoso es [381] añadir que esta adecuación se funda en que la existencia humana “consiste”, en una de sus dimensiones, en estar abierto, y, por tanto, constitutivamente dirigida hacia ellas. Por esto, todo conocimiento de sí propio es constitutivamente un *retorno* desde las cosas hacia sí mismo. La máxima dificultad de este conocimiento estriba en la forzosa inadecuación de ese “es” de las cosas, aplicado a lo que no es cosa, al humano existir. Entonces, el “sí mismo” no entra en aquel “es”.

Esto hace caer en la cuenta de que la dialéctica ontológica no es una mera aplicación de “un” concepto ya hecho, el concepto del ser, a nuevos objetos. No es evidente que haya un “es” puro y abstracto que sea “uno”. Por ello, la dialéctica del ser no es una simple *aplicación* ni una *ampliación* de una idea del ser a diversas regiones de entes, sino una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones, que obligan a rehacer *ab initio* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior.

Si se mantiene la idea de la analogía, habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una *dirección* determinada: se parte del “es” de las cosas para *marchar in casu* al “es” de la existencia humana, pasando por el “es” de la vida, etc. Como este “es” no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta, por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquélla. Supongamos resuelto ya el problema. Para ello habrá hecho falta volver al “es” de las cosas para modificarlo, evitando su circunscripción al mundo físico. Es esencial a la dialéctica ontológica no sólo la dirección a la nueva meta, sino también esta *reversión* a su primer origen. Al revertir sobre éste, nos vemos forzados a operar nuevamente sobre el “es” de las cosas. Es decir, tercer momento; hay un momento de *radicalización*. La analogía se mantiene en lo entendido en el punto de partida para modificarlo. ¿En qué consiste esta modificación? No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al “es” un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan sólo descubrir un nuevo ente en su entidad, [382] sino una nueva *ratio entis*.⁴⁹ Y ello permaneciendo en el ente anterior, pero mirándolo desde el nuevo. De suerte que este último ente, que fue lo que en un comienzo se nos presentó como problemático, ha convertido ahora en problema al primero. La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del *concepto*, subsumiéndolo en una nueva y más amplia *ratio*. Creo esencial esta distinción entre *concepto* y *ratio entis*. Ampliando la frase de Aristóteles, habría que afirmar no sólo que el ser, en el sentido de concepto, se dice de

⁴⁹ Entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión. En cierto modo podría, de momento, tomarse como equivalente de “sentido”. Preferiría, sin embargo, llamarle idea, siempre que se distinga de ella el concepto. El concepto es la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta *ratio*, sentido o idea.

muchas maneras sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma de ente. Y ello de un modo tan radical, que abarcaría formas del “es” no menos verdaderas que la del ente en cuanto tal: la mitología, la técnica, etc., operan también con objetos que presentan, dentro de esas operaciones, su propia *ratio entis*. La dialéctica ontológica es, ante todo, la dialéctica de estas *rationes*.

En nuestro caso, vistas las cosas desde el punto de vista de la existencia humana, nos encontramos con que ésta nos fuerza a conservar el “es” de ellas, eliminando, sin embargo, lo que es peculiar a la “coseidad” en cuanto tal.

Pues bien: el entendimiento se encuentra no sólo con que “hay” cosas, sino también con eso otro que “hay”, lo que religa y fundamenta a la existencia: Dios. Pero es un “hay” en que su contenido es problema. Por la religación es, pues, posible y necesario a un tiempo, plantearse el problema intelectual de Dios. Nuestro análisis no sólo no ha eliminado la intelección de Dios, no sólo no la ha hecho superflua, sino que conduce inexorablemente a ella, con todo su radical problematismo: nos lleva, sin remisión, a tener que plantearnos el problema de Dios.

Pues si, en efecto, fue radical el retorno que nos llevó desde las cosas a entendernos a nosotros mismos, es todavía más radical aquel retorno en que, sin pararnos en nosotros mismos, somos llevados a entender, no lo que “hay”, sino lo que “hace que [383] haya”. Toda posibilidad de entender a Dios depende, pues, de la posibilidad de alojarlo (si se me permite la expresión) en el “es”. No se trata simplemente de ampliar el “es” para alojar en él a Dios. La dificultad es más honda. No sabemos, por lo pronto, si este alojamiento es posible. Y ello, en forma mucho más radical que tratándose de la existencia humana. Porque el “es” se lee siempre en lo que “hay”. Y con todas sus peculiaridades, la existencia humana es de “lo que hay”. Dios, en cambio, no es, para una mente finita, “lo que hay”, sino lo que “hace que haya algo”. Es decir, no es que, de un lado, haya existencia humana, y de otro, Dios, y que “luego” se tienda el puente por el cual “resulte” ser Dios quien hace que haya existencia. No: el modo primario como para el hombre “hay” (si se quiere emplear la expresión) Dios, es el fundamentar mismo; mejor aún: desde el punto de vista humano, el estar fundamentando es la deidad. De ahí que sea un grave problema la posibilidad de encontrar algún sentido del “es” para Dios. Que Dios tenga algo que ver con el ser, resulta ya del hecho de que las cosas que hay son. Mas el problema está justamente en averiguar en qué consiste este habérselas. No se identifica, en manera alguna, el ser de la metafísica con Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber, respecto del ser. Dios está allende el ser. *Prima rerum creatorum est esse*, decían ya los platonizantes medievales. *Esse formaliter non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis*, repetía el maestro Eckhardt y, con él, toda la mística cristiana.⁵⁰ Cuando se ha dicho de Dios que es el *ipsum esse* [384] *subsistens*, se

⁵⁰ Me refiero, naturalmente, tan sólo a la mística especulativa, y tan sólo en el sentido genérico de declarar a Dios allende el ser, dejando de e lado las palabras mismas de Eckhardt. Aunque la afirmación de Eckhardt suscitara violenta reacción por parte de algunos teólogos franciscanos, sin duda por su forma drástica, es lo cierto que tiene viejas raíces en la historia de la teología. Así, Mario Victorino, en el siglo iv: “Dios no es “ser” (*ón*), sino más bien “ante-ser” (*proón*)”. (P. L. VIII, col. 2, 29 D) e El discutido e inseguro Juan Escoto Eriugena decía: “Al saber que Dios es incomprendible, no sin razón se le llama la nada por excelencia.” (P. L. CXXII, col. 680 D). Es cierto que Eriugena tiene tendencias panteístas, pero no es forzoso interpretar esas frases en sentido peyorativo. El propio Santo Tomás, hablando de Dionisio Areopagita, nos dice, efectivamente: “Como Dios es causa de todas las cosas existentes, resulta ser una “nada” (nihil) de las existentes, no porque le falte ser, sino porque está sobreeminente “segregado de

ha dicho de Él, tal vez, lo más que podemos decir entendiendo lo que decimos; pero no hemos tocado a Dios en su ultimidad divina. No pretendo sugerir ningún vago sentido místico, sino algo perfectamente captable y concreto: Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él. La posible analogía o unidad ontológica entre Dios y las cosas tiene un sentido radicalmente distinto de la unidad del ser dentro de la ontología extradivina. A lo sumo podría hablarse de una supra-analogía.⁵¹ No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente, y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el *problema* teológico.

Pero no significa, repito, que se trate de una mera aplicación o simple ampliación del concepto del ser. Se trata de algo más: de descubrir una nueva *ratio entis*, que lo vuelve problemático todo: las cosas mismas, los hombres y la propia persona. De ahí que el problema que Dios plantea no se refiere sólo a Él, como si fuera un ente yuxtapuesto y agregado a los otros, sino que se refiere también a todo lo demás, pues a su luz adquiere todo sentido distinto, sin por eso dejar de ser lo que antes era.

Pongamos un ejemplo. Para Aristóteles la sustancia es el ser suficiente para existir por separado. Se opone, por esto, al [385] accidente. Qué entienda Aristóteles por esa suficiencia y esa separación, si se quiere dale a estos vocablos un contenido positivo, es algo que sólo puede entenderse cuando contemplamos cómo las cosas llegan las unas a ser desde las otras, cómo están sujetas a movimiento. La separación y la suficiencia de que se trata se acusan integralmente cuando, en la generación de las cosas, llegan éstas a bastarse a sí mismas, con independencia de sus progenitores. Entonces decimos que las cosas comienzan propiamente a existir, tienen consistencia propia, son sustancias. En cambio, Santo Tomás ve las cosas saliendo de Dios. Define así la creación: *emanatio totius esse a Deo*. Las cosas se oponen aquí, ante todo, a la nada, y se llamará entonces sustancias, a las que pueden recibir existencia directa de Dios sin necesidad de que Dios las produzca o las concrete en un sujeto anterior. La idea aristotélica de “suficiencia”, aun conservada en toda su integridad, adquiere un sentido distinto a la luz de la nueva *ratio entis*: es una suficiencia en orden a la inhesión, pero puramente aptitudinal. (La confusión de estos dos puntos de vista se manifiesta en la ontología de Spinoza, y le lleva al panteísmo.) El “es” del mundo físico cambia entonces radicalmente de sentido. Para Aristóteles cobraba sentido preciso desde el devenir; para Santo Tomás, desde la creación *ex nihilo*, es decir, desde su Dios. Prescindamos en ello de la idea especial de Dios, propia del cristianismo, y considerémoslo tan sólo como una ilustración de lo que venimos diciendo: visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del “es”. Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo.

La existencia religada es una “visión” de Dios en el mundo y del mundo en Dios. No ciertamente una visión intuitiva, como pretendía el ontologismo, sino la simple

todas las cosas.” (Comm. de Divin. Norn. I, L. 3) e Los entrecorillados son del texto mismo referidos al Areopagita. Véase, además, el texto de Cayetano, que está en la nota siguiente. No es mi intención entrar en esta cuestión, sino tan sólo hacer ver que estas ideas manifiestan con toda claridad el *problema* a que aludo: la dificultad de aplicar a Dios el concepto del ser, si no es modificándolo radicalmente; y en esta dificultad reside justamente todo el problema de la teología especulativa. Esto es todo. Lo demás que de aquí quiera inferirse queda a cargo del lector. No es cosa mía.

⁵¹ Así, Cayetano nos dice: “Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim *super ens* et *super unum*, etc.” (Q.39, a. 1, VII). “La realidad divina es anterior al ente y a todas sus diferencias; pues está *por encima del ente y por encima del uno*, etc.” El subrayado es de Cayetano.

patentización que acontece en la fundamentalidad religante. Ella lo ilumina todo con una nueva *ratio entis*. Cuando tratamos de elevarlo a concepto y de darle justificación ontológica, entonces, y sólo entonces—es decir, supuesta esta visión, supuesta la religación—, es cuando nos vemos forzados a intentar una demostración discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios. Tal demostración no sería jamás el descubrimiento “primario” de Dios. Significaría que, una vez descubierto, Dios mantiene [386] vinculado al mundo “por razón del ser”. El “hacer que haya” se habrá vertido y vaciado dentro de un concepto de causalidad divina. Pero esto será siempre una explicación ontológica, lograda dentro de una previa visión de las cosas: la visión que nos confiere esa primaria vinculación por la que todo se nos muestra religado a Dios. Nuestro análisis no sólo no ha hecho inútil la marcha del entendimiento hacia Dios, sino que la ha exigido necesariamente. Recíprocamente, el hecho de que el entendimiento humano posea la nuda facultad de demostrar la existencia de Dios jamás significaría que sea el discurso la primera vía de llegar intelectualmente a ella.⁵²

No prejuzgamos con ello cuál vaya a ser el resultado de este inexorable intento de conocer a Dios; no prejuzgamos quién sea Dios, dónde se encuentra y qué hace. Esto es, queda en problema de la índole propia de la divinidad. Porque no me propuse tratar de Dios, sino esclarecer la dimensión en que su problema se encuentra y está ya planteado: la constitutiva religación de la existencia humana. Desde el momento en que entender es siempre entender lo que hay, resultará que toda existencia tiene un problema teológico, y que, por tanto es esencial a toda religión una teología. La teología no se identifica con la religión, pero tampoco es un apéndice reflexivo, fortuita y eventualmente agregado a ella: toda religión envuelve constitutivamente una teología. No pretendía más.

⁵² Algún teólogo tomista, como Lepidi, ha llegado a afirmar: “El movimiento de nuestra inteligencia, siempre que entiende y ratiocina, comienza por el conocimiento implícito de Dios y termina en un conocimiento explícito de Dios.” El propio Santo Tomás toca alguna vez a esta dimensión del problema. “Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocum que modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus”. (El subrayado es mío.) En el amor indeterminatus y en el entendimiento, en cuanto simple intuición, el hombre se halla vertido a Dios quocumque modo.

Hay que examinar ahora la significación que posee el *ateísmo*. Pero antes conviene completar lo dicho en la religación con *algunas* consideraciones referentes a la libertad. La religación parece oponerse a la libertad. Pero la libertad puede entenderse en muchos sentidos.

La libertad puede significar, en primer término, el *uso de la libertad* en la vida; hablamos así de un acto libre o no libre.

Pero puede significar algo más hondo. El hombre puede usar o no de su libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que *ejecuta* acciones libres de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces *liberación*, existencia liberada.

En la religación, el hombre no tiene libertad en ninguno de estos dos sentidos. Desde este punto de vista, la religación es una limitación. Pero lo mismo el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical *constitución*- de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser le constituye en ser *libre*. El hombre *está siendo* libre, lo está siendo efectivamente. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación. La religación cobra entonces sentido [388] positivo. Como uso de la libertad, la libertad es algo interior a la vida; como liberación, es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de transcendencia y de vida; como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. La libertad sólo es posible como libertad “para”, no sólo como libertad “de”, y, en este sentido, sólo es posible como religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay “libertad” sin “fundamento”. El *ens fundamentale*, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentalidad confiere al hombre su ser libre: primero, por lo que respecta al uso efectivo de su libertad; segundo, por lo que respecta a la liberación; tercero, porque constituye al hombre en ser fundamentado: el hombre existe, y su existencia consiste en hacernos ser libremente. Esta es una esencial estructura en que habría que ahondar de nuevo. Sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación. Con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia; tanta, que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive frente a su propia vida.

Las acciones, en efecto, son de los supuestos y, en nuestro caso, de las personas. Por esto, el hombre no *es* su existencia, sino que la existencia es *suya*. Lo que el hombre *es* no consiste en el decurso efectivo de su vida, sino en este “ser suyo”. Tratándose del supuesto humano, este “ser suyo” es algo *toto coelo*, distinto a la manera como un atributo es propiedad de la sustancias El “ser suyo” del hombre es algo que, en cierto

modo, está en sus manos, dispone de él. El hombre asiste al transcurso de todo, aun de su propia vida, y su persona “es” allende el pasar y el quedar. En su virtud, el hombre puede modificar el “ser suyo” de la vida. Puede, por ejemplo, “arrepentirse” y rectificar así su ser, llegando hasta “convertirlo” en otro. Tiene también la posibilidad de “perdonar” al prójimo. Ninguno de estos “fenómenos” se refiere a la vida en cuanto tal, sino a la persona. Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre “es” lo que le [389] queda de “suyo” después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar.

Gracias a esta trascendencia del ser del hombre respecto de su propia vida, puede la persona humana volverse contra la vida y contra sí misma. Eso que nos *hace ser* libres, nos hace *ser libres*, serlo efectivamente, y, por tanto, poder actuar efectivamente contra sí misma. Al ser del hombre le es esencial el contra-ser. Pero el *contra-ser* es más bien un ser-contra; supone, pues, la religación. El hombre se vuelve contra sí mismo en la medida en que *ya* existe. Por estar religado, el hombre, como persona, es, en cierto modo, un sujeto absoluto, suelto de su propia vida, de las cosas, de los demás. Absoluto en cierto modo, también frente a Dios, pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente suyo. En su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su “relativo ser absoluto”. Absoluto, porque es “suyo”; relativo, porque es “cobrado”. [390]

Si esto es así, si el hombre está constitutivamente religado, debe preguntarse entonces qué es y cómo es posible *el ateísmo*.

Conviene dejar consignado, desde luego, que un verdadero ateísmo es cosa por demás difícil y sutil. Lo que suele llamarse ateísmo suele consistir, las más de las veces, en actitudes puramente prácticas, y casi siempre en negaciones de cierta idea de Dios: por ejemplo, la contenida en el credo cristiano. Mas la no creencia en el cristianismo y, en general, la no aceptación de una cierta determinada idea de Dios, no es rigurosamente ateísmo *simpliciter*.

Lo que hay que aclarar es qué es lo que hace posible un verdadero ateísmo. El ateísmo es así, por lo pronto, problema, y no la situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en *descubrir* a Dios, sino en la posibilidad de *encubrirlo*.

Para ello hay que recordar que el hombre es persona, en un sentido tan sólo radical; lo *es* ya, pero no puede ser sino *realizando* una personalidad. Esta realización se lleva a cabo viviendo. De ahí que en el ser persona está dada la posibilidad ontológica de “olvidar” la religación y, con ello, de perder aparentemente la fundamentalidad de la existencia. Aparentemente, porque esta pérdida es tan sólo el modo como siente la personalidad aquel que se ha perdido en la complejidad de su vida. La personalidad es, en cuanto tal, la máxima simplicidad, pero una simplicidad que se *conquista* a través de la complicación de la vida. La tragedia de la personalidad está en que, sin vivir, es *imposible* ser persona; se es persona en la medida en que se [392] vive. Pero cuanto más se vive es más *difícil ser persona*. El hombre tiene que oponerse a la complicación de su vida para absorberla enérgicamente en la superior simplicidad de la persona. En la medida en que se es incapaz de realizarlo, se es también incapaz de existir como persona realizada. Y en la medida en que se está disuelto en la complicación de la vida, se está próximo a sentirse desligado y a identificar su ser con su vida. La existencia que se siente desligada es una existencia *atea*, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la “suficiencia” de la persona para hacerse a sí mismo oriunda del *éxito* de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser.

Así desligada, la persona se implanta en sí misma en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, *la soberbia de la vida*. Por ella el hombre se fundamenta en sí mismo. La teología cristiana ha visto siempre en la soberbia el pecado capital entre los capitales, y la forma capital de la soberbia es el ateísmo.

La posibilidad más próxima a la persona, en cuanto tal, es la soberbia. En ella el éxito de la vida oculta su propio fundamento, y el hombre se desliga de todo,

implantándose en sí mismo. Parodiando a Heráclito, pudiera decirse que Dios gusta esconderse. Y ya la Sagrada Escritura nos recuerda que Dios resiste a los soberbios.

De aquí resulta que la forma fundamental del ateísmo es la rebeldía de la vida. ¿Puede llamarse a esto un verdadero ateísmo? Lo es, en cierto modo, en el sentido que acabo de indicar. Pero, en el fondo, tal vez no lo sea. Es más bien la divinización o el *endiosamiento de la vida*. En realidad, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo. Pero, entonces, no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que es Dios. Es posible que se diga que hay quien renuncia de tal modo a [393] Dios, que no admite ni el endiosamiento de la vida. Mas, ¿de dónde recibe su fuerza y su posibilidad esta actitud sino de ese omnímodo poder de negar, tras el cual se oculta la omnipotencia misma del negador y de la negación? Negar, en el ateísmo, el endiosamiento de la vida es expeler la vida fuera de sí mismo y quedarse solo, sin su propia vida. No se ha endiosado la vida, pero sí la persona. El ateo, en una u otra forma, hace de sí un Dios. El ateísmo no es posible sin un Dios. El ateísmo sólo es posible en el ámbito de la deidad abierto por la religación. La persona humana, al implantarse en sí misma, lo hace por la fuerza que tiene, y que ella cree que es su ser; inscribe su ser propio en el área de la deidad; testimonio tanto más elocuente de lo que religadamente le hace ser. En su estar desligado el hombre está posibilitado por Dios, está en Él, bajo esa paradójica forma, que consiste en dejarnos estar sin hacemos cuestión de Él, o, como decimos en español, “estar dejados de la mano de Dios”. El hombre no puede *sentirse* más que religado, o, bien, desligado. Por tanto, el hombre es radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado.

Por esto no hay más modo de caer en la cuenta de la vanidad, o desfundamentación de la soberbia, que el *fracaso* de una existencia que se reliega a su puro *factum*. No me refiero a los fracasos que el hombre puede padecer dentro de su vida, sino a aquel fracaso que, aun no *conociendo* “fracasos”, es “fracaso”: el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivarse. En su hora, la vida *fundamentada* sobre sí misma aparece internamente *desfundamentada*, y, por tanto, referida a un fundamento de que se ve privada.

No es la angustia cósmica la manera más honda de tropezar con la nada y despertar al ser. Hay otro acontecimiento (llamémoslo así) más radical aún: eso que nos invade cuando, ante la muerte súbita de un ser querido, decimos: “no somos nada”. En cambio, sentimos la realidad, el fundamento de la vida, en aquellos casos en que, el que muere, lo hace haciendo suya la muerte misma, aceptándola, como justo coronamiento de su ser, con la fuerza que le viene de aquello a que está religado.

Por esto el ateísmo verdadero sólo puede dejar de serlo dejándole que sea verdadero, pero obligándole a serlo hasta sus [394] últimas consecuencias. Sin más, el ateísmo se descubrirá a sí propio siendo ateo en y con Dios. El fracaso que constitutivamente nos acecha asegura siempre la posibilidad de un redescubrimiento de Dios.

Esta soberbia de la vida ha revestido formas diversas. El hombre posee una vida; y hay en la vida humana, en cuanto tal, la posibilidad de complacerse exhaustivamente en sí misma. En una u otra forma, esto nos conduciría a un ateísmo oriundo de un *peccatum originale*.⁵³ Pero el hombre, además de tener vida, es persona, y tiene, por ello, la

⁵³ Hoy me inclinaría a tratar de otro modo el problema de las consecuencias “naturales” del pecado original. Distinguiendo, como lo hago en otro trabajo, las potencias naturales del hombre y las

máxima posibilidad de implantarse en sí misma. Esto nos llevaría a un ateísmo personal, a un *peccatum personale*. Pero el hombre tiene además historia, un espíritu objetivo, como lo llamaba Hegel. Junto al pecado original y al personal habría que introducir temáticamente, en la teología, el pecado de los tiempos, el *pecado histórico*.⁵⁴ Es el “poder del pecado”, como factor teológico de la historia, y creo esencial sugerir que este poder recibe formas concretas, históricas, según los tiempos. El mundo está, en cada época, dotado de peculiares gracias y pecados. No es forzoso que una persona tenga sobre sí el pecado de los tiempos, ni, si lo tiene, es lícito que se le impute, por ello, personalmente. Pues bien: yo creo sinceramente que hay un ateísmo de la historia. El tiempo actual es tiempo de ateísmo, es una época soberbia de su propio éxito. El ateísmo afecta hoy, *primo et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que no somos ateos, somos lo [395] que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo.⁵⁵ Nuestra época es rica en ese tipo de vidas, ejemplares por todos conceptos, pero ante las cuales surge siempre un último reparo: “Bueno, ¿y qué?...”; existencias magníficas de espléndida figura, desligadas de todo, errantes y errabundas... Como época, nuestra época es época de desligación y de defundamentación. Por eso, el problema religioso de hoy no es problema de confesiones, sino el problema religión-irreligión. Y, naturalmente, no podemos olvidar que es también la época de la crisis de la intimidad.

Como ésta no puede ser una posición última, el hombre ha ido echando mano de toda suerte de apoyos. Hoy parecele llegado el turno a la filosofía. Desde hace más de dos siglos la filosofía del ateo se ha convertido en religión de su vida. Y estamos hoy medio convenciéndonos de que la filosofía *es* esto. No he logrado aún compartir esta opinión. Es posible que el hombre eche mano de la filosofía para poder vivir; es posible que la filosofía sea hasta una *héxis* de la inteligencia; pero es cosa muy distinta creer que la filosofía consista en ser un modo de vida. En el fondo de gran parte de la filosofía actual yace un subrepticio endiosamiento de la existencia.⁵⁶

Probablemente, es necesario apurar aún más la experiencia. Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a Él, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, [396] sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el

posibilidades con que cuenta en cada instante, resulta claro que, si aquéllas quedaron intactas, éstas cambiaron fundamentalmente con el pecado original. El propio San Pablo, que insiste en que el hombre, naturalmente, puede siempre conocer a Dios, no dudó en enseñar en el Areópago ateniense que, a consecuencia del pecado original, quedó el hombre en la situación de tener que buscar a Dios a tientas, por tanteos. No es esto todo, pero es esencial. Quede el tema para otra ocasión.

⁵⁴ No me quiero hacer ahora cuestión de lo que en el ateísmo, y, en general, en los actos humanos, pueda haber o no haber de pecado *sensu stricto*. Lo que me importa es el triple calificativo de personal, histórico y original.

⁵⁵ Esta idea del pecado histórico me ha venido sugerida por Ortega, que insiste frecuentemente en que no son necesariamente imputables al individuo los vicios de su época y de la sociedad.

⁵⁶ No soy sospechoso de falta de entusiasmo por la filosofía actual. Estas mismas líneas son el testimonio más elocuente de ello; *algunos* de los supuestos que implican pertenecen formalmente a aquélla: quien conozca la filosofía de nuestro tiempo podrá identificarlos a primera vista. Pero creo sinceramente que en la filosofía actual se ha cometido un lamentable olvido, altamente sintomático: el pasar por alto esta religación.

ser. Dios no se manifiesta primariamente como negación, sino como fundamentación, como lo que hace posible existir. La religión es la posibilitación de la existencia en cuanto tal.

VII

Quiero concluir esta breve nota.

En ella no he dado una *demostración racional* de la existencia de Dios. No he dado ni tan siquiera un *concepto* de Dios. No he hecho sino tratar de descubrir el punto en que el problema surge y la *dimensión* en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia. Ahora comenzarían a surgir las cuestiones a raudales. Si fuera así, ello demostraría la utilidad de esta pequeña nota.

¿Es esto un problema para la filosofía? Evidentemente. Mas con esto no queda dicho *en qué sentido lo sea*, ni que todo lo dicho hasta aquí acerca de Dios pertenezca por igual a la filosofía. El problema de Dios podría, en última instancia, rebasar de la pura filosofía. Esto sólo podría dilucidarse con un concepto adecuado de la filosofía. Mas ésta es tarea mucho más compleja que la que aquí me propuse.

Madrid, diciembre de 1935, y Roma, marzo de 1936.

[399]

**EL SER SOBRENATURAL
DIOS Y DEIFICACION EN LA TEOLOGIA PAULINA**

[Bibliografía oficial #43, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 399-478 (paginación de la 5a edición)]

[400]

- I. NOTA PREVIA.
- II. SAN PABLO Y LA TEOLOGIA PAULINA.
- III. EL SER DE DIOS.
- IV. PROCESION.
- V. CREACION.
- VI. DEIFICACION
 - 1. ENCARNACION.
 - 2. SANTIFICACION.

Las páginas siguientes son las notas fragmentarias y casi telegráficas de un curso sobre *Helenismo y Cristianismo* en la Universidad de Madrid (1934-1935) y de las reuniones que tuve la satisfacción de dirigir en el Circulo de Estudios del *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París, durante los años 1937-1939. Tienen el carácter de mera exposición de unos textos neotestamentarios, tales como fueron vistos por la tradición griega. Son, pues, *simples páginas históricas*. Nada más. Lo subrayo enérgicamente.

El trabajo obtuvo el *Nihil obstat* de la censura eclesiástica el 27 de octubre de 1944.

NOTA PREVIA

Trátase de unas cuantas reflexiones en torno a ciertos pasajes de la Epístola a los Romanos. Pero solamente “en torno”. Y ello en dos sentidos. En primer lugar, tomamos el “entorno” neotestamentario entero. Formen o no parte expresa del pensamiento paulino contenido en la Epístola, recurriremos libremente a muchos pasajes de otras Epístolas o de otros escritos del Nuevo Testamento. En segundo lugar colocamos la Epístola en la perspectiva de la Teología griega. No se trata, pues, de una exégesis histórica de la Epístola a los Romanos, sino de algunas consideraciones históricas de carácter teológico. Pero sobre este punto quisiera añadir dos palabras.

Desde el momento en que se trata de interpretaciones teológicas, la única exigencia de la Iglesia es el respeto del dogma y de la tradición. Por esto la teología tiene en la Iglesia no uno sino muchos cauces. Ahora bien: la perfección lógica a que en Occidente llegaron algunos sistemas de teología ha sido en buena parte responsable del olvido triste en que este sencillo hecho ha caído. Ya en el Occidente latino es indiscutible la diversidad de teologías, no sólo en puntos y problemas aislados, sino hasta en sus concepciones básicas. Baste recordar, de pasada, la diferencia entre San Buenaventura y Alejandro de Hales, por un lado, y Santo Tomás, por otro, para no hablar de Duns Scoto. Pero no es sólo esto, ni tal vez lo más grave. Junto a la tradición latina está la masa ingente y espléndida de la tradición griega, de espíritu y actitudes intelectuales tan diferentes de las latinas. La identidad del dogma no ha sido obstáculo para estos dos cauces tan distintos de la teología. Los [402] latinos se dieron buena cuenta de ello. Así el propio Santo Tomás, hablando de las procesiones divinas, señala la existencia de diversas vías de interpretación perfectamente legítimas, entre las cuales él trazará magistralmente la suya.

Vistos desde nuestra teología latina, muchos conceptos de la griega nos parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso y devocional del vocablo. Tal acontece, como veremos, con los conceptos de bondad, amor, gracia, etc. Pero si tratamos de sumergirnos realmente en las obras de los Padres griegos, pronto descubriremos una actitud distinta de la latina, pero estrictamente intelectual, dentro de la cual dichos conceptos tienen riguroso carácter metafísico.

La teología latina parte más bien, con San Agustín, del hombre interior y de sus aspiraciones y vicisitudes morales, especialmente de su ansia de felicidad; fue en buena parte su propia vida personal. En cambio, la teología griega considera más bien al hombre como un trozo—central, sí se quiere—de la creación entera, del cosmos. Los conceptos humanos adquieren entonces matiz diverso. Así el pecado, para un latino, es ante todo una malicia de la voluntad; para el griego, es sobre todo una mácula de la creación. Para el latino, el amor es una aspiración del alma, adscrita preferentemente a la voluntad; para el griego es, en cambio, el fondo metafísico de toda actividad, porque esencialmente todo ser tiende a la perfección. Para un latino el problema de la gracia va subordinado a la

visión beatífica en la gloria, a la felicidad; para un griego la felicidad es consecuencia de la gracia entendida como deificación. La diferencia, como veremos, alcanza hasta la idea misma que nos formamos de Dios, desde nuestro punto de vista finito y humano.

No es que estas dos teologías se hallen divorciadas. Sería intrínsecamente imposible. Pero, además, históricamente, hay grandes trozos de la teología latina de honda inspiración helénica: a la cabeza, Ricardo de San Víctor, a quien con razón se le ha llamado varias veces el pensador más original de la Edad Media. Más aún: tal vez asistamos a la interesante paradoja de que ciertos conceptos, muchas veces calificados de neoplatónicos, constituyen la interpretación y el depósito más fiel del pensar aristotélico, al paso que en los representantes consagrados [403] del aristotelismo aparecen sustituidos a veces, consciente o inconscientemente, por conceptos platónicos.

La teología griega encierra tesoros intelectuales, no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos. Sobre todo, esta reviviscencia es urgente tratándose de teología neotestamentaria: la teología griega se pliega maravillosamente a la marcha misma de las expresiones bíblicas. No es éste su menor valor. La reacción mesurada, pero explícita, contra un exclusivismo latino, se va dejando ya percibir: entre los contemporáneos, Schmaus, Keller y Stolz, por ejemplo, constituyen una brillante avanzada.

Personalmente no ocultaré mi afición a la teología griega. Sin exclusivismo ninguno, he cedido en las siguientes líneas a esta propensión. Se trata, pues, sin la menor pretensión de originalidad, de una *mera exposición* de algunos puntos de la doctrina neotestamentaria, y especialmente paulina, tal como fue vista por la tradición griega. Nada más. Que las anteriores consideraciones sirvan de excusa para mí y de orientación para el lector.

No necesito advertir que el carácter, desnudo y casi telegráfico de estas notas, se debe a su origen y destinación primitivos. Por la misma razón, las referencias textuales al Nuevo Testamento son simplemente esporádicas, y quedan entregadas, en general, a la sagacidad del lector. Asimismo, tratándose de un mero resumen expositivo, no he creído necesario incluir citas bibliográficas. Cualquier lector avisado las descubrirá inmediatamente. [404]

SAN PABLO Y LA TEOLOGIA PAULINA

Comencemos fijando el punto de vista en que vamos a situarnos. La actividad de San Pablo no es ni la de un fundador de una *célula de iniciados*, ni la de un *simple teólogo especulativo* sistemático. Es algo superior que abarca a ambos términos, y al abarcarlos los absorbe en unidad más alta.

La obra de San Pablo es, en primer lugar, una catequesis viviente destinada a la constitución de *comunidades cristianas*, agrupadas en torno a Cristo, que, *gloriosa y misteriosamente*, vive no sólo en los cielos, sino también en la tierra, después de su Resurrección. Para San Pablo, el fundamento de estas agrupaciones, de estas “iglesias” en el seno de la “Iglesia” no consiste tan sólo en la participación en ciertos ritos ni en un cierto régimen de vida práctica (ambas cosas son tan sólo consecuencias de dicho fundamento), sino ante todo en una transformación radical de nuestra *existencia* entera, consecuencia, a su vez, de una transformación de nuestro *ser* entero, de una deificación por su unión con Cristo. Esta unión se produce por el Bautismo y queda sellada en la Eucaristía. Como actos rituales son símbolo de la vida, muerte y resurrección de Cristo; pero en la medida en que son, a su modo, actos del mismo Cristo, producen en el hombre aquello que significan. Y lo producen, desde luego, *moralmente*, haciendo que los fieles tengan “el mismo modo de sentir que tuvo Jesucristo” (Phil, 2, 5), pero además *física y realmente*.⁵⁷ Y esta unión real con Cristo glorioso es, [406] a su vez, una unión con Dios mismo, mediante la *gracia*. A toda acción sobrenatural de Dios en el mundo, a todo ordenamiento del plan de nuestra salud eterna llevado a cabo en el mundo, llama San Pablo *Misterio (mysterion)*. El vocablo no designa, pues, en primer término, “verdades inescrutables”, sino aquellas acciones y decisiones divinas que son inescrutables por ser libremente decididas por Dios y estar orientadas hacia la participación del mundo y especialmente del hombre, en la vida, y hasta en el ser divino. Lo incomprendible intelectual es una consecuencia necesaria, pero tan sólo consecuencia de aquel radical carácter del misterio como acción divina, como arcano de su voluntad. La interna unidad signitiva y eficaz, entre el misterio de Cristo y los ritos litúrgicos, es a lo que de un modo más especial y estricto todavía llamó San Pablo misterio. Los latinos tradujeron esta expresión con la palabra *sacramentum*. “Distribuir los misterios de Dios y de Cristo”, es decir co-operar a la transformación del ser del hombre por su unión con Cristo fue el fin primario de la actividad de San Pablo en una época en que las *religiones de misterios* inundaban el Imperio romano.

Pero San Pablo, además, escribe y enseña. Escribe y enseña, teniendo ante sus ojos esa especial “visión”, “noticia”, “sentido” (*gnosis kai phrónesis*) de esta efectiva sobrenaturalización del hombre y del mundo, cuya raíz próxima es el misterio sacramental en el sentido indicado. Y expresa el contenido de esta visión en un *logos*, que es el *logos del Theós*: es a lo que primariamente los Santos Padres llamaron Theologia

⁵⁷ Aunque no es de fe esta aserción, fue la mente de los griegos y hoy doctrina casi universal en la teología, con excepción de los nominalistas y de algún teólogo aislado (Bellarmino).

(Teología). Es un hablar *acerca* de Dios, pero un hablar acerca de Dios *desde* Dios. *Acerca de Dios*, en última instancia, tal como se nos da, directa o indirectamente en Cristo. *Desde Dios*, es decir, desde donde Dios se nos da, directa o indirectamente, desde la interna unidad entre Cristo y los ritos litúrgicos, desde la realidad sacramental. Frente a toda la especulación del helenismo, la teología paulina no es una simple meditación intelectual: expresa las enseñanzas de algo que está aconteciendo, y tiene como fin sumirnos cada vez más en eso que acontece, mediante una [407] comprensión suya, también cada vez más honda. En San Pablo, Apóstol inspirado y transmisor de una revelación, la teología misma pertenece a la realidad integral del orden sobrenatural, al *depositum fidei*. Conclusa la revelación con la muerte del último Apóstol, la teología será una investigación sobre aquel orden.

Este punto de vista del misterio deificante es el que elegimos para orientar nuestra exposición. [408]

EL SER DE DIOS

Para San Pablo, todo el problema del ser sobrenatural pende en última instancia de la posición misma de Cristo en el conjunto del universo. San Pablo lo expresa en una sola palabra: Cristo es el conjunto y resumen de todo, pero en un sentido radical y preciso: como *plenitud* (*pléroma*, Ef., 1, 23) de todo ser divino y creado. Es menester, pues, examinar la cuestión paso a paso.

El ser de Dios, en su íntima realidad, es un amor efusivo, y su efusión tiene lugar en tres formas, metafísicamente diversas. Se efunde en su propia vida personal, se proyecta exteriormente creando las cosas, se da a sí mismo a la creación para asociarla a su propia vida personal en la deificación. Procesiones trinitarias, creación y deificación, no son sino los tres modos metafísicamente distintos de la efusión del ser divino entendido como amor. Tal fue la mente de los Padres griegos.

Examinaremos, pues, por separado, cada uno de estos aspectos del problema.

En primer lugar, el ser de Dios. A lo largo de todo el Nuevo Testamento discurre la idea de que Dios es amor, *agápe*. La insistencia con que vuelve la afirmación, lo mismo en San Juan (por ejemplo, Jo. 3,31; 10,17; 15,9; 17, 23-26; 1 Jo. 4,8), que en San Pablo (así 2 Cor. 13,11; Ef. 1-,6; Col. 1,13, etc.), y la energía especial con que se emplea el verbo *ménein*, permanecer (“permaneced en mi amor”), son buen indicio de que no se trata de una vaga metáfora, ni de un atributo moral de Dios, sino de una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración [410] griega, también. Para el Nuevo Testamento y la tradición griega la *agápe* no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades. Sólo compete a la voluntad, en la medida en que ésta es un trozo de la realidad. Es verdad que le compete de modo excelente, como excelente también es el modo del ser del hombre. Pero siempre ase trata de tomar la *agápe* en su primaria dimensión ontológica y real. Por esto, a lo que más se aproxima es al *éros* del clasicismo. Claro está, vamos a verlo en seguida, hay una diferencia profunda, y hasta casi una oposición, entre *agápe* y *éros*. Pero esta oposición se da siempre dentro de una raíz común; es una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad. Por esto es preferible emplear en la traducción el término genérico de *amor*. Los latinos vertieron casi siempre *agápe* por *caridad*. Pero el vocablo corre el riesgo de aludir a una simple virtud moral. Los padres griegos emplearon unánimemente la expresión *éros*; por esto nosotros usaremos la de *amor*.

Antes de entrar en esta dimensión metafísica del amor, dos palabras acerca de la diferencia entre *éros* y *agápe*. El *éros* saca al amante fuera de sí para *desear* algo de que carece. Al lograrlo, obtiene la perfección última de sí mismo. En rigor, en el *éros* el amante se busca a sí mismo. En la *agápe*, en cambio, el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberalmente donado; es una *donación* de sí mismo; es la efusión consecutiva a la plenitud del ser que ya se es. Si el amante sale de sí, no es para buscar

algo. sino por efusión de su propia sobreabundancia. Mientras en el *éros* el amante se busca a sí mismo, en la *agápe* se va al amado en cuanto tal. Naturalmente, por esta común dimensión por la que *éros* y *agápe* envuelven un “fuera de sí”, no se excluyen, por lo menos en los seres finitos. Su unidad dramática es justamente el amor humano. Los latinos de inspiración helénica distinguieron ambas cosas con un preciso vocabulario. El *éros* es el *amor natural*: es la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y objetos para los que está capacitado. La *agápe* es el *amor personal* en que el amante no busca nada, sino que al afirmarse [411] en su propia realidad sustantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad (Ricardo de San Víctor y Alejandro de Hales). En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico. Por eso, el verbo *ménein*, permanecer, indica que la *agápe*, es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor.

Cuando el Nuevo Testamento, pues, nos dice que Dios es amor, *agápe*, los griegos entendieron a una la afirmación en sentido estricto y rigurosamente metafísico. Ello supone una cierta idea del ser y de la realidad, sin entender la cual podría tenerse la impresión de que en la especulación patristica no hay sino elevaciones místicas para una piedad vaporosa. Nada más lejos de la realidad. Si se quiere, la piedad y la oración de los Padres griegos tienen un sentido estrictamente metafísico. Es el equívoco a que aludía en la nota introductoria.

Para comprender el punto de vista de los Padres griegos detengamos un momento nuestra atención sobre su idea del ser. Contra lo que pudiera suponerse, la propia filosofía griega (inclusive Aristóteles) carece de un concepto unitario del ser. Más aún: no sólo no es unitario su *concepto del ser* (en el fondo ni tan siquiera llegaron a plantearse formalmente el problema), sino que además tampoco es unitaria su *idea* de lo que sea la *realidad por razón de su ser*. Dos problemas completamente distintos, pero esenciales a todo sistema de metafísica. Frente a ninguno de ellos adopta el pensamiento griego una actitud unitaria. Ni frente al concepto del ser, porque a pesar de la “analogía”, la idea del ser queda en el fondo diluida para Aristóteles en una multiplicidad de sentidos; ni frente a la idea de la realidad en cuanto que es, porque la “idea y la forma” no logran la plenitud de su sentido ni de su determinación conceptual. Es menester destacarlo con firmeza. Y esta falta de unidad interna, tanto por lo que afecta al *concepto del ser* como por lo que toca a la *idea de la realidad en cuanto es*, es esencial para enjuiciar la metafísica griega. Aquí no nos interesa sino el segundo punto. ¿Qué entendieron los griegos por realidad? Los [412] dos modelos en que constantemente se ha fijado el pensamiento griego al tratar de este problema son las cosas materiales y los seres vivos. Para los griegos fueron dos ejemplos, no más. Pero los ejemplos se vengan.

Buena parte de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en “estar”. En primer lugar, en el sentido de “estar ahí”, encontrarse efectivamente. De aquí que la “estabilidad” sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el carácter abstracto de lo que “está”. Pero las cosas además de estar devienen, “cambian”. Como el ser es lo estable, el cambio no puede acontecer sino en sus propiedades, no en su última realidad (dejemos de lado el cambio sustancial, que tampoco es una excepción a la idea). Todo movimiento es así pura y simple *mutación*, y por tanto imperfección: procede sólo de un *estado* “inicial” del sujeto

que “está” bajo él, y nos lleva a otro *estado* “final”. Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad sinónimo de inmovilidad.

Pero tanto en Platón como en Aristóteles hay otro concepto del ser, inspirado más bien en los seres vivos. En ellos el movimiento no es una simple mutación; lo que en él hay de mutación no es sino la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir. Vivir no es simplemente ni estar ni cambiar. Es un tipo de movimiento más sutil y más hondo. Desde Aristóteles viene, por esto, diciéndose: *vita in motu*. Este peculiar carácter del ser vital como movimiento, y no como mutación, se designó con el adjetivo “inmanente”. La estabilidad—*manere*—no es simple ausencia de movimiento, sino la expresión quiescente y plenaria del interno movimiento vital; recíprocamente lo que en la vida hay de movimiento, no sólo no es primariamente mutación, sino que es la realización misma del *manere*; es lo que expresa el prefijo “in” de la palabra inmanente. Si quitamos al movimiento vital lo que tiene de mutación y nos quedamos con la simple *operación* interna del vivir, comprenderemos que el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente, más bien que como mutación. Aristóteles llama así el ser *enérgeia*, la operación sustantiva en que consiste el ser. En este [413] sentido el ser será tanto más perfecto cuanto más móvil, cuanto más operante.

De aquí el grave equívoco que encierra el vocablo aristotélico *enérgeia* que los latinos vertieron por “acto”. Según se atienda a la primera o la segunda concepción, el sentido del acto varía radicalmente. En la primera el acto significa “actualidad”: “es”, lo que efectivamente *está* siendo. En la segunda, acto significa “actividad”: “es”, lo que efectivamente *está siendo*. En tal caso el ser es *operación*. Y cuanto más perfecto es algo, más honda y fecunda es su actividad operante. El ser, dice Dionisio Areopagita, es *extático*: cuanto más es “es”, más se difunde, en uno u otro sentido. Empleando una metáfora de San Buenaventura: si consideramos un recipiente lleno de agua, en la primera concepción el ser significa la masa de agua contenida en aquél. En la segunda, es el desbordamiento por el que el manantial, situado en el fondo del depósito, lo mantiene lleno y tiende a desbordar. En el primer caso, el ser es un término, un acto de una potencia; en el segundo, un principio, la actividad misma. Tal es la concepción de Dionisio Areopagita; sus intérpretes lo han notado así, y no hago sino transcribir casi literalmente sus propias frases. El ser, es, pues, una especie de primaria y radical operación activa por el que las cosas son más que *realidades*, son algo que *se realiza*.

Podemos precisar todavía más el carácter de actividad operante en que el ser consiste. Los seres vivos tienen muchas propiedades. Pero cada una de ellas emerge de su “ser vivo”, y no es sino un aspecto o modo de la vida misma, y a lo sumo efecto de ella. El ser vivo no hace sino vivir, sino ser a través de sus muchas manifestaciones, propiedades y actos. Y cada una de estas propiedades es justamente “propia” del ser vivo; pero en un sentido radicalmente distinto de aquel por el cual son propias de un mineral sus propiedades físicas. La manera como una cualidad es “propia” de un ser vivo, la “propiedad” del ser vivo, consiste en que desde ella éste se recoge en sí mismo, y se realiza a sí mismo en aquélla. La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo “es” en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad. [414] El ser es “uno”, pero no como simple negación de división, sino como actividad originaria unificante. De aquí la función especial de la unidad como carácter ontológico. Dicho

desde otro punto de vista: el ser consiste en la unidad consigo mismo, tanto mayor cuanto más perfecto sea el ente en cuestión.

Ahondemos algo más todavía en esa relación entre un ser vivo y sus múltiples notas. La actividad unificante en que consiste el ser vivo se ejecuta y despliega en el desarrollo de su vida. La mayor o menor riqueza de vida conduce a un despliegue más o menos rico de perfecciones. Los Padres griegos recogen aquí la terminología usual. El ser, como unidad más o menos rica, se llama *ousía*; sus riquezas o perfecciones expresas son sus *dynámeis*. Pero cuidemos de evitar el equívoco aquí posible. La palabra *dynamis*, potencia, puede significar o bien algo que, aun emergiendo de la *ousía* misma, es aún imperfecto, porque necesita el complemento de los actos vitales, o bien puede significar la expresión analítica de la riqueza misma del ser vivo, la plenitud de su potencia vital. En el primer sentido, potencia significa simple virtualidad, algo aún defectivo; en el segundo, significa virtuosidad, una plenitud vital. Los Padres griegos subrayan más bien este último concepto, hasta el punto de que, con los neoplatónicos, parece que a veces hipostasían las potencias.⁵⁸ Entonces el ser como *ousía* es el tesoro unitario de su propia riqueza, y las potencias simplemente la traducción o expresión actual de este tesoro unitario, expresión que no es sino la expansión externa del ser. Por eso llamaron al ser como *ousía*, *pegé*, fuente, *arkhé*, principio. En estas virtuosidades el ser vivo vive efectivamente, y ejecuta sus actos, sus *enérgeiai*. Pero aquí el acto no es tanto el complemento de la potencia cuanto la última expansión y expresión de la actividad en que el ser vivo originariamente consiste. Entendido sobre el modelo de los seres vivos, como operación, el ser se da, *en cierto modo*, a sí mismo su acto. Naturalmente, cuanto mayor sea la finitud del ser, mayor será la necesidad de elementos para producir sus actos; cuanto más finito sea un ser, más tiene su acto de [415] complemento y término que de actividad. Pero, recíprocamente, cuanto más nos aproximemos a la infinitud del ser, más nos aproximamos a una actividad pura, cuya pureza consiste precisamente en ser su propio acto, mejor dicho, en subsistir como pura acción, como pura *enérgeia*.

Por esto, tratándose de entes finitos, todos estos aspectos son limitados y la actividad del acto tiene más carácter de actualidad que de acción; la virtuosidad, más carácter de virtualidad, y la unidad primaria del ser, más carácter de tendencia, de “*pretensión*”. Por esto, en sus actos, el ser vivo, en realidad, “llega a ser” el que ya era, y su ser consiste efectivamente en un estar llegando de carácter no cronológico ni físico, sino metafísico, que incluye hasta el “haber llegado”. Pero cuanto hay de positivamente entitativo en este devenir es la actividad que se autoafirma, más bien que el acto por el que se actualiza. En definitiva: en la primera concepción el acto finito es siempre *recibido*; en la segunda, el acto, aun el finito, es primariamente *ejecutado*. Es toda una diferencia que arranca de la concepción ontológica de la realidad. El ser de las cosas es, en la primera concepción, algo que *está ahí*; en la segunda, el ser es siempre *acción* primaria y radical. Cuanto más ahondemos en la marcha de los problemas, más clara se percibirá aún la diferencia.

Ambas concepciones se encuentran tanto en Platón como en Aristóteles. La *enérgeia* aristotélica es acción y actividad y no sólo acto. A su vez, la Idea platónica es una actividad unificante, y no sólo un cuadro de notas, el correlato de una definición. Pero el aspecto activo de Aristóteles quedó a veces soterrado bajo el actualista, y por singular paradoja lo más rico del pensar aristotélico sobrevivió tan sólo asociado al

⁵⁸ En Filón, las potencias son los intermediarios entre Dios y el mundo.

platonismo. Así se explica que San Juan Damasceno, oficialmente aristotélico, se encuentre identificado con los pensadores de raigambre más platónica, precisamente por haber recogido con tacto esta pureza activa de la *enérgeia*. En cambio, los llamados aristotélicos absorbieron cada vez más la idea platónica en el “concepto” aristotélico. Esto indica, dicho sea de paso, que el estudio del neoplatonismo es uno de los tres o cuatro temas más urgentes de la historia de la filosofía antigua. Prosigamos. [416]

A esta manera de entender el ser corresponde la manera de entender la causalidad. Es natural que entendiendo el ser a la manera primitiva de las cosas físicas, la causalidad se despliegue en los cuatro tipos conocidos desde Aristóteles: eficiente, material, formal y final. Pero, sobre todo, lo que históricamente ha ido acentuándose y entendiéndose casi exclusivamente por causa ha sido la causalidad eficiente, bien que abarcando dentro de sí los otros tres tipos de causalidad: una cosa produce un efecto sobre otra; esta otra es un substrato (materia), que recibe el efecto como terminación o complemento (forma) de su capacidad; y este término es aquello a lo que tiende, como hacia su fin, la eficiencia de la causa. Pero fijémonos, en cambio, en la generación de los seres vivos. Entonces la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve, y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad, para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad. La vida del progenitor es una unidad unificante suya que por la plenitud misma de su vida le lleva a desbordarse en sus *dynámeis*, y a reproducirse. El efecto es aquí, más que una “producción”, una “reproducción” de la causa más o menos perfecta según el tipo de entes y de causalidad. Si aplicamos este modelo a la causalidad en general, veremos en ella la manera cómo la forma de la causa se asimila y “re-produce”, a su modo, en todos sus efectos. En la generación de los seres vivos lo que se produce es una nueva unidad vital numéricamente distinta de la primera; no hay monismo. Pero lo producido es un “re-producido”. En el engendro se refleja y denuncia el ser mismo del progenitor. La eficiencia de la generación pasa a segundo plano; lo decisivo es esa especie de imitación que hay en el efecto relativamente a su causa. El modelo de la causalidad en los seres inanimados es el choque; en los seres vivos, la *imitación*. La eficiencia no representa sino el mecanismo de esa proyección, pero la esencia de la causalidad está siempre en la proyección formal. Por ella es el hijo reproducción del padre, y, a su vez, el padre está más o menos presente en el hijo que en él reluce, como relucencia suya. Esto lleva a ver en la causalidad simplemente *la presencia ad extra* de la causa en el efecto. Hay, digámoslo desde ahora, diversos modos de esta presencia y, por consiguiente, distintos tipos de [417] causación. No es lo mismo la manera cómo el padre queda imitado por el hijo, que la manera cómo la vida, dentro del padre, se refleja integralmente en cada una de sus propiedades y funciones. Pues bien; extendamos esta idea a todo tipo de causalidad. El efecto no es simplemente algo recibido en un *substratum*, sino, si se me permite la expresión, la excitación, por parte de la causa, de la actividad del ser en el que va a producirse el efecto, para que la actividad de éste produzca, y por tanto reproduzca, aquello que en una u otra forma estaba precontenido en la actividad de la causa. De esta suerte el efecto es siempre, en una u otra medida, la imitación formal de la causa. Hay otros muchos modos de imitación y, por tanto, de presencia de la causa en el efecto. Mantengámoslo enérgicamente en la memoria para cuando hablemos de Dios y del ser sobrenatural. Siempre será que la causalidad es para los Padres griegos una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste. Al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico

de la causalidad. De aquí derivan consecuencias importantes para una comprensión más honda del ser mismo.

Esta interna perfección activa de la vida le lleva, en efecto, a expandirse, precisamente por lo que ella es en sí misma. Lo que llamamos finalidad no es nada distinto del ser mismo de la causa: es la causa misma en cuanto “es”. Esto significa que el ser de la causa es su misma entidad, razón por la cual ésta es causante; la entidad, desde el punto de vista terminal de su expansión, es lo que llamamos el bien. Por esto la causa es, en cuanto causa, buena. Y el efecto es “bueno” precisamente porque al reproducir la causa resplandece en él la bondad de ésta. La esencia de la causalidad es bondad, decía Alejandro de Hales: en la causa, porque es su propia perfección interna; en la actividad causal, porque despliega su perfección; en el efecto, porque la reproduce. Tratándose de seres finitos, claro está, esta unidad de perfección tiene el carácter de un despliegue, de una especie de tensión que se realiza en “dis-tensión” y “ex-tensión” y “pre-tensión”. No entremos en el problema de esta articulación. Siempre será que el fondo ontológico de la causalidad es un *agathón*, un *bonum*, y que la manera finita de ejecutarse [418] es una tensión. A ella llamaron los griegos *éros*, amor, tendencia del ser a su propia y natural perfección. De ahí la interna implicación entre ser, unidad y bondad, que se expresa en la unidad más profunda del *éros*. Al ser, como bondad, lo llamaba Dionisio Areopagita una luz inteligible y una fuente inagotable. Tal vez la idea de irradiación recoja ambas imágenes. El ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa, de *éros*. Desde otro punto de vista: lo que constituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma. El bien es el principio mismo de lo que las cosas tienen, de aquello en que consisten; el ser de las cosas consiste en la “unión interna” con lo que ellas tienen; y esta unidad es una actividad unitaria y originante. Lo que llamamos la unidad del ser, vista desde fuera, no es, pues, sino la expresión de esta subordinación de lo tenido a la bondad y al *éros* mismo en que el sujeto consiste. La unidad expresa la primacía de la bondad sobre el ser. Por esto la causa es causa, porque es buena. Es principio porque es primero en el ser, y no al revés. Cuanto las cosas *son*, no puede ser entendido sino desde lo que tienen que *llegar a ser*, es decir, desde su bondad; realidad es su realización, su “llegar efectivo”, su tender a ser sí mismas, su *éros*. En esta realidad de las cosas, los Padres griegos ven más la actualidad desde la actividad que la actividad desde la actualidad. De ahí que la unidad y la bondad trascendentales no sean “pasiones” del ser, es decir, afecciones consecutivas a él, sino su propia y positiva constitución interna. El ser es uno y bueno por sí mismo, no por su división de otro, ni por su ordenación a otro. Más aún: como ser consiste en llegar a ser, lo que el ser es, manifiesta su propia bondad, aquello que es el ser en su íntima y radical entidad; y éste su carácter manifestatorio que lo que llamamos esencia de un ser tiene relativamente al ser de quien es esencia, es lo que se llama la verdad, en sentido ontológico. Lo que llamamos la esencia de los seres, en cuanto mero correlato de su definición, es siempre algo *sido*; y en este “sido” hay que ver su contenido desde la acción misma por la que ha llegado a ser; la esencia, como correlato de la definición, es el precipitado del propio ser. Por esto los Padres griegos jamás llamaron esencia al mero [419] correlato de una “definición esencial”; entendieron más bien por esencia la actividad del ser mismo en cuanto raíz de todas sus notas. Si se quiere, la esencia de la esencia es “esenciar”. Fue para ellos siempre algo insondable y que no puede ser entendido sino en las *dynámeis*, en las perfecciones potentes de las cosas, cuyo ser (el de

las *dynámeis*) consiste en manifestar la insondable raíz unitaria de la esencia. Las *dynámeis* son la verdad, como veremos inmediatamente. Unidad, verdad y bondad pertenecen por esto al ser en sí mismo y no por su referencia a otros.

Finalmente, tratándose de entes finitos, es fácil observar que todos los hijos de todas las generaciones reproducen no sólo la unidad abstracta de su especie, sino, en cierto modo, la unidad concreta de su común progenitor. Por esto, en virtud de ser, cada ser vivo está triplemente unificado: ser es unidad ante todo consigo mismo; el ser es, en definitiva, intimidad metafísica; ser es, además, unidad de relucencia con su progenitor, es unidad de origen; ser es, finalmente, unidad de todos los individuos en su especie y hasta en su generación; por su propio ser cada ente está en comunidad. En esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*. No entremos en este problema, que nos llevaría a una metafísica sistemática. Digamos, entre paréntesis, que el célebre realismo neoplatónico de los universales muestra por este lado una interesante perspectiva que no hago sino indicar.

En esta ingente estructura metafísica volvamos ahora la mirada sobre el punto de partida. El ser era *ousía*, tesoro, riqueza. Pero esta riqueza así considerada está escondida en sí misma. Las potencias no son sino la expresión patente de ese tesoro escondido, como los actos lo son de las potencias. De ahí que la verdad del ente sean sus potencias, y la verdad de las potencias, sus actos. Pero al decirlo no perdamos de vista las consideraciones anteriores. Toda esta metafísica es activista. Las potencias son manifestaciones de la esencia, porque son la plenitud activa de su ser, y los actos son manifestaciones de la potencia por idéntica razón; los actos no son sino la ratificación de las [420] potencias, expansión o efusión de aquello en que el ser consiste e Por tanto, en la potencia y en los actos está presente el ser por modo de relucencia formal. De aquí una doble denominación. En primer lugar, potencias y actos dan a entender, *denuncian* lo que el ser era ya: es a lo que los griegos llamaron *dóxa*; esta manifestación patente a los ojos de todos es, desde el punto de vista de lo manifestado, su verdad, *a-létheia*, revelación. Y desde el punto de vista de su publicidad es una proclamación de su *bonum*, su *gloria*. De ahí la interna unidad entre verdad y gloria como *dóxa*. En segundo lugar, tomando el contenido de la *dóxa* en sí mismo, resulta ser el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia radical. Por esta relación puede llamársele *semejanza* de ésta; pero no una semejanza como relación externa, sino una asimilación interna. Por el hecho de ser expresión de la esencia, es ya una semejanza suya; y por ser semejanza de la esencia es una manifestación suya. A esta semejanza los griegos llamaron *eikón*, imagen. Por proceder de la esencia (*ektypoma*) es ya una semejanza (*homoíoma*), y por dejar relucir en ella a la esencia, es una verdad suya, nos la hace visible (*ekphantoriké*) y nos la muestra (*deiktiké*). La verdad así entendida no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser. El ser eikonal nos revierte a la esencia de quien es semejante, y, por tanto, es la última expresión de la unidad del ser consigo mismo. No olvidemos la diferencia profunda de esta noción griega de *eikón* con la latina de *imago*. La *imago* es imagen porque se parece a lo imaginado; pero el *eikón* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en este sentido eikonal *similitudo*, *imago*, *ac derivatio*, que nada tienen que ver con el ejemplarismo occidental.

En realidad, pues, el ser, aun finito, es actividad, y sus actos no consisten sino en volver a sí mismo: *epísodis eís hautó*, marcha hacia lo mismo, la llamaba ya Aristóteles.

Para terminar con estos prolegómenos bastará indicar que no todos los seres tienen el mismo carácter entitativo ni misma perfección ontológica. Partamos una vez más de los seres vivos. Su unidad es puramente natural: es y deriva de lo que las cosas son en sí mismas. Junto a ellos los seres inanimados no son [421] sino una ínfima degradación, a diferencia de lo que en ellos vieron los latinos: la base a la cual la vida agrega una nueva perfección. Pero en el hombre hay algo más. Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están *en mí*, sino que son *mías*. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquel que soy, entre el *qué* y el *quién*, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido del “tener” es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual; pero puede verse al revés en la naturaleza la manera cómo me realizo a mí mismo como persona. Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta. La persona, dice San Juan Damasceno, quiere tener (*thélei ékhein*) sustancia con accidentes y subsistir por sí misma. El ser no significa en primera línea sustancia, sino subsistencia personal o no. “La persona —continúa el Damasceno— significa el ser (*to einai*).” Por esto es esencial a la persona, dice Ricardo de San Víctor (inspirándose especialmente en San Basilio el Grande), la manera de estar constituida en la realidad. Esta manera es lo que los teólogos llaman desde antiguo “relación de origen”. Yo soy yo, y mi humanidad individual, aquello que me viene y en que yo consisto para poder subsistir. Para los griegos y los victorinos lo que formalmente constituye la persona es una relación de origen (San Buenaventura lo repite textualmente); lo que constituye la naturaleza es algo en cierto modo abstracto y bruto, por muy individualizada que se la considere. Ricardo de San Víctor introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. Llamó a la naturaleza *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza; su origen, el “”. Y creó entonces la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit* pero *ex*. Este “ex” expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en [422] intimidad personal. Aquí la unidad personal es el principio y la forma suprema de unificación: el modo de unificarse la naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona. La palabra intimidad está tomada aquí en sentido etimológico: significa lo más interior y hondo, en este caso la subsistencia personal. Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los demás hombres. Comprendemos ahora que el *éros* de la naturaleza reviste un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros*: se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápe* que nos lleva a Dios y a los demás hombres.

Con estos prenotandos nos encontramos ya en situación de poder entender mejor la manera cómo los Padres griegos interpretaron la frase neotestamentaria de que Dios es amor. Es una definición metafísica. Dios es el supremo de los seres, y su supremacía misma se expresa en el amor. Es el más extático de los entes, porque en cierto modo es el éxtasis subsistente. Pero aquí es menester volver a insistir sobre lo que anteriormente

llevamos dicho. En metafísica, diferencias que aparentemente son sólo verbales, prolongadas pueden llevar a mentalidades y conceptos completamente distintos. Las diferentes maneras de concebir el ser y la causalidad llevan a distintas concepciones de Dios.

De Aristóteles deriva la idea de que Dios es puro acto, *enérgeia*. Puro significa que no tiene en su naturaleza nada que le lleve a desplegarse, como acontece en los seres finitos, sino que es un acto subsistente. Nadie tiene una intuición adecuada de Dios; sólo tenemos conceptos humanos. Tratándose de Dios, nuestros conceptos se convierten en vías analógicas, en caminos por los que intentamos llegar intelectualmente a Él. Por eso el resultado humano, nuestro concepto de Dios, será diverso según sean las vías por las que emprendamos la marcha. Recordemos ahora los dos sentidos de la palabra acto como designación del ser. Si se entiende por acto la actualidad, concebiremos a Dios como una actualidad pura y perfecta, es decir, como [423] un ente en quien no hay potencialidad ni virtualidad de ninguna especie, ni física ni metafísica. Es un ente cuyo ser no es metafísicamente defectivo. No le falta nada en la línea del ser. Pero si entendemos por acto actividad, entonces Dios será la actividad pura y subsistente. Recordemos ahora que si del movimiento quitamos la mutación, nos queda la *operación*, algo activo. En este sentido los Padres griegos concibieron a Dios más que como un ente puramente actual, como un ente que consiste en pura acción, y, por tanto, en vida perfecta. No es tan sólo que a Dios no le falte nada, sino que es positivamente la plenitud del ser como acción. Mejor que existencia, lo que hay en Dios es la operación misma del existir. Se plantearon inclusive el problema de si la palabra *Theós*, Dios, designa primariamente una naturaleza (la deidad), o una operación. No dudaron en decidirse por esto último. Esa acción pura es, *ea ipso*, una unidad subsistente, en el sentido más alto, de absoluta Posesión de sí misma. Dios es la mismidad misma. De ahí que sea persona subsistente (volveremos sobre ello a renglón seguido a propósito de la trinidad personal). La perspectiva teológica de los griegos es muy distinta de la latina. Es una teología esencialmente personalista. El movimiento primario con una prioridad metafísica e intelectual, y no sólo de hecho, del hombre a Dios es un movimiento de persona a persona.

Si queremos precisar más la índole de esta acción pura y subsistente en que Dios consiste, Dionisio Areopagita nos facilitará la respuesta. En los seres creados la unidad se despliega en un *éros* que tiende a realizar algo, su propio bien. Pero en Dios esa unidad es pura, es su propia realidad. Su *éros* es un *éros* subsistente, y como personal que es, es *agápe* subsistente. En Dios precisamente asistimos a la raíz pura del ser, y, por tanto, en Él no puede entenderse el ser sino desde la bondad. Por esto su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*), como *fontanalis plenitudo*.⁵⁹ La infinidad de su mismidad es, *eo ipso*, la [424] infinitud de su éxtasis personal. Sólo un ente infinitamente íntimo puede ser infinitamente comunicable. El hombre habla de Él confiriéndole, para entenderlo de algún modo, muchos nombres o predicados. Pero la manera como los entiende Dionisio Areopagita difiere del modo como los vieron casi todos los occidentales. Para éstos, Dios, por ejemplo, *tiene* sabiduría, y por esto decimos que es sabio. Pero en los griegos la relación es inversa. Las potencias o propiedades no son sino la explicitud del tesoro de la esencia. De ahí que los atributos de Dios sean sus *dynámeis*, la infinita riqueza de su ser, y, por tanto, la

⁵⁹ Me refiero, naturalmente, a la *comunicabilidad*. El hecho de *su comunicación* efectiva, en la creación, es libre, pero en la Trinidad *misma* es *necesario*.

expresión de lo que escondidamente *es ya* en su esencia. El razonamiento de Dionisio es, pues, inverso al de los occidentales: Dios es sabio, y por esto decimos que *tiene* sabiduría. Los atributos de Dios se convierten en la verdad de su infinita esencia. Expresan lo que Dios es ya. Y como a Dios hay que concebirlo ante todo como persona, estos atributos revisten en buena medida —lo vamos a ver en seguida.— carácter personal. En los seres finitos la primacía de la bondad sobre el ser es imperfecta, y por esto su *éros* es siempre dinámico.

Esto es Dios para los griegos. Una pura acción personal, insondable; en la pureza de su acto va expresado ya el carácter de su persona. En Dios la naturaleza es tenida por identidad radical en la persona. Visto desde fuera, se manifiesta como éxtasis infinito, como fecundidad infinita; y por esto concebimos a Dios como amor. Su unidad metafísica es su éxtasis. Y en la pureza de su acto se expresa finalmente, también, la absoluta unificación de todos los atributos con su propio ser, en intimidad metafísica.

He aquí, pues, más o menos logrado, el punto de partida. Dios es esencialmente una pura acción, un puro amor personal. Como tal, extático y efusivo. La estructura de este éxtasis es la efusión misma del amor en tres planos distintos: una efusión interna, la vida trinitaria; una creación externa y una donación deificante. Es lo que vamos a ver.

Para evitar repeticiones inútiles, ruego al lector que trate de realizar todos los conceptos que aparezcan en la exposición, dentro del esquema anteriormente diseñado.

PROCESION

La existencia de procesiones divinas sólo la conocemos por revelación. La razón por sí sola jamás hubiera podido barruntar que la fecundidad interna del ser divino condujera a la producción de una serie de términos personales realmente distintos; en una palabra, el hecho de que en Dios haya procesiones personales reales es un dato revelado. Es asimismo un dato de revelación y de razón a un tiempo que no hay tres dioses: “Tres son los que atestiguan en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno solo” (I Jo., 5, 7). Lo único que la teología puede intentar es reducir a un *mínimum* los supuestos revelados mismos para descubrir en ellos una interna concatenación, y tratar de concebir analógica y eminentemente el que pueda ser así, o por lo menos que no es imposible que sea así.

Y aquí es donde el pensamiento griego y el latino hacen más visibles sus divergencias. Los latinos, siguiendo la ruta trazada por San Agustín, parten de la unidad de Dios, del segundo miembro del texto citado. Su problema estriba entonces en concebir la trinidad de personas (primer miembro) sin mengua de esta unidad primaria. Los griegos, en cambio, siguieron el orden mismo del texto. Trataron de entender la índole de cada persona, y su problema estriba en concebir cómo esas tres personas sean sólo una misma cosa. Esta diferencia de actitud viene implicada ya en su concepto del ser y de la persona. Los latinos propendieron a ver en Dios, ante todo, una naturaleza a la que nada falta, y que, por consiguiente, tiene racionalidad, y, por tanto, personalidad. Los griegos ven en Dios, ante todo, una [426] persona que en cierto modo se realiza en su propia naturaleza. El resultado será claro. Los latinos verán en Dios una sola naturaleza que subsiste en tres personas; distintas por su relación de origen, las personas ante todo se oponen. Los griegos verán más bien cómo Dios al realizarse como persona se tripersonaliza, de tal suerte que la trinidad de personas es justamente la manera metafísica de tener una naturaleza idéntica; las personas no comienzan por oponerse, sino por implicarse y reclamarse en su respectiva distinción. Mientras para los latinos cada persona *está* en la otra en el sentido de que las tres tienen una naturaleza numéricamente idéntica, para los griegos cada persona no puede existir sino *produciendo* la otra, y del concurso de esta producción personal queda asegurada (si se me permite la expresión) la idéntica naturaleza de un solo Dios. Para los griegos, la trinidad es el modo misterioso de ser un Dios infinito, uno por naturaleza. Para los latinos, la trinidad es el modo misterioso cómo la unidad subsiste en tres personas.

El punto de partida de la concepción griega fue claramente visto y expresado por Ricardo de San Víctor. La persona está formalmente constituida por una relación de origen frente a su propia naturaleza. En el hombre, persona finita, la naturaleza es algo que la persona tiene, pero que le está dado. En Dios su naturaleza no está obtenida: la tiene por sí mismo. Por esto es persona infinita. Y por esto es también infinita su fecundidad, porque el ser es *agápe*, amor. Que esta fecundidad sea productiva de personas, éste es el misterio revelado. Pero supuesta la revelación, la razón puede

barruntar por lo menos la congruencia de los datos revelados.

Recordemos nuevamente que el amor en este sentido metafísico no se refiere al acto de una facultad especial llamada voluntad a diferencia del entendimiento. Los griegos vieron en el amor el éxtasis mismo del ser, algo que abarca *in radice* al entendimiento y a la voluntad como facultades distintas: por ser activas son ya *dynámeis*, expresión del ser de su propia expansión. Siglos más tarde, Durando, Herveus, Natalis y otros recogerán esta idea a través de la escuela franciscana: el principio de las procesiones divinas es la fecundidad del ser de Dios. Que el amor sea principio de la vida trinitaria puede entenderse [427] en varios pasajes del nuevo Testamento (Jo. 3,35; 10,17; 15,9; 17, 23-26; Ef. 1,6; Col. 1,13, etc). Así, San Máximo: “Dios Padre, movido (*kinetheís*) por un eterno amor, ha procedido a la distinción de personas.” El amor y el movimiento como pura actividad es, pues, para los griegos el principio de la vida trinitaria. Los griegos partieron de que Dios es Padre.

¿Cómo representarse entonces esta vida? He aquí cómo la concibe alguno de los más ilustres intérpretes de la teología griega. Tomemos como punto de partida Dios, considerado indistintamente, mas siempre como persona. En Él está la infinitud del ser divino, pero como un tesoro escondido; es la *ousía* misma de Dios, en su pureza metafísica, como actividad y acción pura. ¿Quién es este Dios personal? El abismo insondable de la divinidad, de quien dijo San Juan “a Dios nadie lo ha visto”. Esta esencia es personalmente subsistente, y su subsistencia personal le viene de no ser recibida. Pero del sujeto nacen sus perfecciones; en ellas se expresa la riqueza oculta de la esencia. Como Dios es acto puro, estas perfecciones no añaden nada real a la esencia, como no sea su propia explicitud. Entonces la esencia reviste un segundo modo de ser personal. Es la misma esencia de la primera persona en cuanto verdad sobre su propio ser. La primera persona por el éxtasis infinito de su ser se hace infinitamente patente en el Hijo. Y por tanto, se convierte en Padre en el momento mismo en que por su expresión queda engendrado el Hijo. Veremos en seguida por qué. En todo caso, resulta claro que el Padre no es Padre sino porque engendra al Hijo (a diferencia de los latinos, para quienes engendra porque es Padre). De tal suerte, que San Buenaventura pudo llamar al Padre *generatio inchoata*, y al Hijo, *generatio completa*. Es la personificación de la *ousía* y de las *dynámeis*. He aquí cómo el Hijo procede inmediatamente del Padre. Pero hay más. En toda “virtuosidad” hay dos estados posibles y distintos en los seres finitos. Yo puedo saber muchas cosas, y, sin embargo, no estar pensando siempre en ellas. Cuando las pienso efectivamente, Aristóteles nos dice que no se trata propiamente de un incremento de la potencia, sino de una simple ratificación o afirmación de ella. Es una operación que marcha no hacia lo otro, sino hacia sí mismo. Pues bien: en Dios la persona del [428] Hijo contiene explícita la riqueza de la esencia divina. El Hijo es la personificación de la *dynamis* del Padre. Es su perfección “engendada”, porque la *dynamis* es, en todo ser vivo, la expresión genética de su naturaleza. Pero estas perfecciones son precisamente toda y sola la verdad de la esencia; tan verdad, que en cuanto esencia son idénticas a ella. Si ahora expreso estas perfecciones como actos que revierten idénticamente a la esencia, haciendo de ella la expresión de un “acto puro”, habré personificado el aspecto de *énérgεια* del ser divino. Es la persona del Espíritu Santo.⁶⁰ Los Padres griegos llamaron

⁶⁰ Es cierto que los Padres griegos entendieron el término de *énérgεια* más bien en el sentido de las operaciones divinas trascendentes. Pero como éstas son la manifestación *ad extra* de las immanentes, el

por esto al Espíritu Santo Manifestador. Y como toda *enérgeia*, representa un *télos*. Puede decirse entonces que el Espíritu Santo es la *completio Trinitatis*. Tomemos un atributo cualquiera de Dios, por ejemplo, la sabiduría. Dios es sabio. Pero esta afirmación tiene tres aspectos: primero, un sabio; es el Padre. El Padre engendra su propia sabiduría, es el Hijo. La pura actualidad de esta sabiduría es idéntica a la esencia de donde parte: es el Espíritu Santo, llamado por esto *enérgeia* y *télos*, *pléroma* de la Trinidad. Dios es sabio (Padre) por su Sabiduría (Hijo), por la que siempre está en acto de sabiduría (Espíritu Santo): el Espíritu Santo procede así del Padre por el Hijo. Es el diagrama griego.⁶¹ Así, para San Gregorio Nacianceno el Padre es el Verdadero (*alethinós*), el Hijo es la Verdad (*alétheia*), el Espíritu Santo es el espíritu de la Verdad (*pneúma tes aletheías*). Y San Gregorio Niceno dice: “La fuente de la *dynamis* es el Padre, la *dynamis* del Padre es el Hijo, el espíritu de la *dynamis* es el Espíritu Santo.” [429]

Ahora podemos tal vez entender menos mal cómo estos predicados que en la teología latina son propios de la deidad sean en la griega denominaciones personales. Y entendemos también cómo gracias a la trinidad de personas Dios se constituye a sí mismo en el acto puro de una e idéntica naturaleza. Cada persona se distingue de los demás en el modo de tener su naturaleza divina. En el Padre, como principio; en el Hijo, como perfección principiada; en el Espíritu Santo, como autodonación en acto. La naturaleza de Dios es indivisiblemente idéntica en acto puro a la esencia: es la mismidad activa del amor. Dios es acto puro gracias, sí se permite la expresión, a la trinidad de personas. Cada una de las dimensiones del acto puro está realizada por una persona, en el sentido explicado. Es lo que se llamó la *perikhoresis* o *circunmincesión* de las personas divinas. Cada persona no puede afirmar, en cierto modo, la plenitud infinita de su naturaleza, sino produciendo la otra. Para la teología latina, en cambio, según indicábamos, la circunmincesión significa que cada persona está efectivamente en las demás por el hecho de tener idéntica naturaleza numérica con ellas.

Dentro de este esquema ordenan los griegos su interpretación de cada una de las personas.

En primer lugar, el Padre. Tanto la teología griega como la latina ven su carácter formal en la innascibilidad; *agénnetos*, dice el sirio San Juan Damasceno. Pero la diferencia está en el modo de entender esta innascibilidad. Para los latinos es una nota meramente negativa; consiste en no proceder de nada. Para los griegos es una nota positiva; consiste en ser principio o fuente metafísicamente primaria de su propia riqueza. Y este carácter fontanal es la propiedad personal que caracteriza al Padre. Digamos de paso que esta expresión no tiene el sentido de una causalidad eficiente que repugnaría a la simplicidad del ser divino: el Padre es principio y fuente, pero no causa.

Las diferencias se acentúan al tratarse de la persona del Hijo. Los latinos trataron de entender la generación del Hijo desde la propia naturaleza divina. Trataron de descubrir en ella algo cuyo término fuera una transmisión de naturaleza, término que, por consiguiente, merecería rigurosamente designarse con el nombre de Hijo, porque su

vocablo *enérgeia* tiene también un sentido intradivino, que es el que apunta la interpretación a que me refiero en el texto.

⁶¹ A veces, por una razón obvia, aplican los Padres griegos las denominaciones de *enérgeia* y *dynamis* tanto al Hijo como al Espíritu Santo. Se les llama *dynamis* porque son la actividad del Padre, y *enérgeia*, porque son su riqueza en acto puro. Pero reservan la expresión *dynamis* más especialmente para el Hijo, y la *enérgeia* más especialmente para el Espíritu Santo.

razón de ser consistiría [430] en haber recibido una naturaleza idéntica a la del Padre. El nombre de generación estaría justificado, pues, por el término final de la procesión. El punto de vista de los griegos es inverso. Parten del hecho de la generación, y, en consecuencia, su término tiene que poseer una naturaleza idéntica a la del Padre. Los latinos tratan de entender que en Dios hay generación, y, por tanto, que su término es un Hijo. Los griegos parten de que en Dios hay generación y, por tanto, un Hijo, y tratan de entender en qué consiste su carácter personal. El proceso en que los latinos se fijaron fue la intelección; el proceso en que los griegos se fijaron fue la expansión fecunda de la esencia de un ser vivo en sus propias perfecciones vitales. De aquí la distinta manera cómo las dos teologías interpretan el dato revelado. En el prólogo del cuarto Evangelio se nos dice que el Hijo es el Logos del Padre. Los latinos vieron en el Logos el *Verbum mentis*. Como su esencia consiste en reproducir intencionalmente la naturaleza de lo conceptuado, se apoyaron en la intelección para entender la generación divina; es generación porque lo denuncia así su término, esto es, la identidad de la naturaleza recibida. Para los griegos la identidad de naturaleza es expresión de la generación. Los griegos jamás entendieron que el Logos fuera la razón formal de la filiación. El Padre produce y engendra al Hijo simplemente por la fecundidad interna y extática de su ser. Todas las demás denominaciones, inclusive la de Logos, suponen previamente que su sujeto es ya Hijo. El Hijo es Logos, pero no es Hijo por el Logos. En el Hijo su razón formal está en ser engendrado. Lo engendrado, por el mero hecho de serlo, es ya la semejanza misma de la naturaleza del Padre. Y la razón formal de la nueva persona estriba en la índole misma de la generación. Lo engendrado es la perfección oculta en el Padre; pero en forma manifiesta. Ahora podemos comprender más exactamente qué son esos *dynámeis* que se personifican en el Hijo. No son nada plural; es pura y simplemente la perfección misma de la *ousía* paterna hecha visible; es una única *dynamis* la *dynamis* misma del ser divino. “No hay en el Padre —escribe el teólogo de Damasco— Logos, Sabiduría, Poder, Voluntad, sino tan sólo el Hijo, que es la única *dynamis* del Padre.” [431]

¿Qué sentido tiene entonces el nombre de Logos para los griegos? Nuestro Maldonado observaba ya que no solamente San Juan es el único en llamar Logos al Hijo, sino que, además, no lo hace sino en el prólogo a su Evangelio. Lo explica diciendo que era tradición israelita de los últimos siglos anteriores a Cristo llamar al Hijo Palabra, y, por tanto, el texto significaría tan sólo que el Hijo es el único verdadero Logos. Maldonado no hace sino recoger la tradición griega. El Logos jamás fue para un griego el concepto mental como engendro de la inteligencia, sino la palabra que se dirige a otro o a sí mismo para comunicar una verdad. El Logos es, ante todo, algo que va de persona a persona. Es una propiedad más personal que natural. La aplicación de este nombre al Hijo expresa el carácter inmaterial de la generación divina, y al propio tiempo la divinidad del Hijo. Porque la palabra es *eikón*. o imagen de lo que hay en la mente. Recuérdense ahora el sentido ya explicado de esta expresión; por proceder de la *ousía* es *eikón* y no al revés, como si procediera de ella precisamente porque resulta que se le parece. Volveremos más tarde sobre ello. Pero esto nos descubre ya que el Hijo en cuanto Logos es comparado a la palabra proferida (*logos prophorikós*). En cambio, el Logos como pensamiento está incluido en la persona del Padre, de quien el Logos filial no es sino expresión o manifestación. Por serlo, explica o expresa lo que es el Padre. El Hijo es la definición misma del Padre, su *dóxa*, su *alétheia*. Por esto decía San Juan “quien ha visto al Hijo ha

visto al Padre”, a pesar de que nos dijera que “a Dios nadie le había visto”. A Dios, en cuanto puro principio como Padre, no. Pero precisamente lo que hay en Él está exhaustivamente expreso y explicado en el Hijo. Y esta es la razón personal de Éste. Por esto pudo decir San Ireneo, según volveremos a recordar, que el Hijo es la definición divina de Dios. Pero dejamos de lado, por el momento, el ser eikonal del Hijo.

La tercera persona es el Espíritu Santo. Dos palabras acerca de este nombre: Espíritu, *pneúma*, significa siempre para los griegos hálito, soplo; es lo que corresponde al Logos como prolocución. Se quiere indicar, pues, que en la tercera persona se contiene una reversión inmaterial y divina de la segunda a la primera, en el sentido de una simple ratificación. Santo, *hágion*, [432] es un atributo moral o religioso. Santo no es sino lo divino. Aplicado a la tercera persona, indica que el espíritu viene de Dios y es Dios. La raíz de esta denominación procede de lo siguiente: el Espíritu Santo tiene como una de sus funciones propias ejecutar la creación. Por esto se le llama espíritu, porque es el soplo mismo con que la palabra divina produce las cosas según el relato del *Génesis*. Y una de sus obras es la deificación del hombre. Si lo deifica es que es Dios, dijeron los griegos. Así es como interpretaron el nombre de Espíritu Santo: es el Vivificador. Pero su razón personal consiste en ratificar la manifestación del Padre por el Hijo. El Hijo es la verdad del Padre, y el Espíritu Santo nos manifiesta que el Hijo es la verdad del Padre. Desde el punto de vista de la actividad vital: el Hijo es la *dynamis* del Padre, y el Espíritu Santo expresa que esta *dynamis* es idéntica en acto puro a la *ousía* del Padre. Por esto los griegos lo llamaron *enérgeia*.

Comparadas las dos últimas personas con el Padre, los griegos les llamaron *eikones*, imágenes. Ya vimos lo que el vocablo significa para los griegos. Todo lo que procede de un principio, por el mero hecho de proceder de él, es una semejanza suya en que reluce aquel principio. Para los latinos, en cambio, lo producido es imagen tan sólo si se parece al principio. Así, para los latinos, el término de la generación divina es verdaderamente Hijo porque tiene la misma naturaleza del Padre; en cambio, para los griegos tiene la misma naturaleza que el Padre porque es Hijo. Pues bien: el Hijo y el Espíritu Santo son imágenes de Dios, pero en sentido distinto. El hijo es *eikón* porque procede inmediatamente del Padre; el Espíritu Santo lo es porque procede del Padre a través del Hijo, y consiste en manifestar la identidad de Éste con aquél: *pneúma ek Patrós di'hyioû ekporeuómenon*. Tal es el esquema griego.⁶² [433]

⁶² La teología latina empleó más bien la fórmula según la cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (Filioque). Pero al hacerlo sintió la identidad de esta fórmula con la fórmula griega. Así Santo Tomás (S. Th., I, p., q. 36 a. 2) decía: “ipsi Graeci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim, Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii; et esse a Patre per Filium”. Y en el artículo siguiente añade: “quia igitur Filius habet a Patre, quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici, quod Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est”. La identidad de la fórmula Filioque con la de los Padres griegos fue más tarde *definida dogmáticamente* en el Concilio de Florencia, en estos términos: “Diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio, et unica spiratione procedit; declarantes, quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum graecos quidem causam, secundum latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipso unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est. Diffinimus insuper explicationem

No lo olvidemos: expresa no solamente la índole de la vida divina, sino también la estructura de la creación y de la deificación, como veremos en seguida. La identidad de la naturaleza divina, como acto puro, es como un proceso de autoidentificación primaria y radical obtenida por el amor personal a base de la distinción de las tres personas. Las tres personas, dice San Gregorio Nacianceno, marchan hacia lo Uno (*prós hén*). Las tres juntas no hacen sino expresar de un modo completo que Dios es acto puro. Las tres personas son, en frase de San Cirilo, “maneras de existir” (*trópoi tes hypárxeos*), donde “manera” no significa modos como el ser subsiste, sino estados o estadios personales del ser divino, la manera como Dios vive personalmente en una naturaleza una. El Padre, como principio; el Hijo, como perfección o poder. y el Espíritu Santo, como identificación actual. Por esto dice Alejandro de Hales que el ser divino no es, propiamente hablando, ni universal ni singular, sino que tiene algo de ambas cosas: universal, en cuanto a su expansibilidad; individual, en cuanto a su completa determinación. Contra todo triteísmo, la *perikhóresis*, la [434] circumincesión es el modo de producir y mantener la unidad del ser divino como acto puro.

Si volvemos ahora a la definición de persona de Ricardo de San Víctor, fácilmente comprenderemos, según nuestro modo humano, lo que significa la trinidad. La razón formal de la personalidad está en el “ex”, en la relación de origen. Los tres modos del “ex” son las tres personas cuya mutua implicación asegura su idéntica sistencia natural.

Pero, decía, el esquema griego no se limita a Dios. Su vida personal se prolonga por efusión de su ser en la creación y en la deificación. Vamos a verlo.

verborum illorum “Filioque” veritatis declarandae gratia et imminente tu.nc necessitate, licite ac rationabíliter Symbolo fuisse appositam” (Ench. 691).

CREACION

El misterio de la creación hunde sus raíces en el amor. Para todo el Antiguo y el Nuevo Testamento el acto creador es una “llamada”: “Llama a las cosas que no son como si fueran” (Rom., 4,17). En este sentido la creación es una palabra, un logos. Pero esta palabra ha sido pronunciada por el carácter extático del amor. Como raíz de esta palabra, y, por tanto, de las cosas mismas, el amor es un principio (*arkhé*) de todo. Pero esta efusión no tiene a su vez más sentido que el de difundirse, darse. De esta suerte, el amor no es sólo principio, sino también término (*télos*). Y lo es en un sentido absolutamente específico: la creación es una producción de lo “otro”, pero como difusión de sí “mismo”. Y, por tanto, la creación, a la vez que produce las cosas distintas de Dios, las mantiene en unidad ontológica con Él mediante la efusión. Vista desde Dios, la efusión del amor no consiste primariamente en unificar algo producido ya por creación, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un *unum* proyectado *ad extra*; de suerte que lo existente sólo cobra su existencia por la unidad primaria, originaria y originante del amor. Vista desde las criaturas, la efusión del amor es una atracción ascensional hacia Dios. La unidad así entendida no es sino el reverso del acto creador mismo: son las dos caras de un solo amor-efusión.

Veamos un poco más detenidamente esta estructura de la creación según los Padres de la Iglesia griega.

Ante todo, salta a la vista una diferencia esencial con el amor como principio de la vida intradivina. Allí el amor comunica su idéntica naturaleza a cada una de las tres personas. [436]

Aquí no se trata de esto; sería un panteísmo. Los Padres lo combatieron enérgicamente frente al gnosticismo y al neoplatonismo de Plotino. En ese amor de carácter personal que es la *agápe* su nota característica es la *liberalidad*. Pero mientras tratándose de su propia naturaleza divina esa liberalidad significa simplemente autodonación natural, aquí significa la *libertad* con que, además, se complace en producir otras cosas, otras naturalezas.

En segundo lugar, esa producción misma es esencialmente diferente, aunque emerja de la misma raíz, en cierto modo, en que está anclada la expansión intrapersonal del ser divino. Mientras en Dios mismo esas procesiones formales existen por generación y por aspiración, aquí se trata de una producción trascendente: es la posición no sólo de *otros*, como acontece *ad intra*, sino, además, de *otras cosas*. Contra toda posible forma de emanatismo, el Nuevo Testamento y los Padres griegos insisten temáticamente en este carácter trascendente del acto creador frente a las procesiones inmanentes que producen las personas divinas.

Sin embargo, los Padres griegos no pierden de vista la unidad radical de las acciones divinas que se reducen (perdóneseme esta expresión) a su *agápe*, a su amor. La diferencia está en que *ad intra*, esa *agápe* es el ser mismo divino, mientras que *ad extra* es el imperio con que liberalmente quiere producir otras cosas. Exponiendo este

problema, un ilustre teólogo reduce la diferencia a fórmula feliz: procesiones trinitarias y creación se distinguen como se distingue el vivir del mandar. Las cosas finitas proceden del imperio extático del amor. El origen de la finitud es un acto imperante.

Como este acto, aunque esencialmente distinto de las procesiones trinitarias, es, sin embargo, un acto de la misma *agápe*, los Padres griegos ven en la estructura del acto creador la traducción (si se me permite el vocablo) de la vida trinitaria al orden del mandato. La teología latina no ha visto en la creación sino una obra de la deidad, de la naturaleza de Dios, y concibió su relación con la trinidad como mera apropiación extrínseca. La teología griega desconoce las apropiaciones. Para ella trátase de la función propia personal de cada una de las [437] tres personas, incognoscible, es cierto, sin la revelación, pero asignable a base de ésta.

El Padre es siempre *pegé, arkhé*, fuente y principio de todo ser: del divino, en forma de paternidad, y del creado porque es un acto suyo el imperio del que emerge la criatura desde la nada. Pero el Hijo tiene función de logos paterno. Por esto este mandato, este logos, está justamente en el Hijo, en Él está expresa la verdad de lo que es el Padre, su *dynamis*, su explícita perfección; en Él está igualmente el contenido de su mandato. Por esto nos dice San Pablo que todo ha sido creado por el Hijo y en el Hijo. El acto de este poder es la *enérgeia* del Espíritu Santo: *ad extra* es la ejecución efectiva de lo que expresamente se contiene en el Logos filial por la prolación del Padre. De esta suerte, en el acto trascendente de la creación, las personas desempeñan en el orden de la causalidad la misma función que en la vida trinitaria. En la Trinidad el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo. En la creación el Espíritu Santo ejecuta lo que el Padre manda por el Hijo. No son apropiaciones, sino funciones causales de las personas. Así, escribía San Juan Damasceno, *oudemía gâr hormé áneu Pneûmatos*. De esta función ejecutiva del Espíritu Santo procede la denominación de *enérgeia* que le impusieron los griegos. “Todos los entes —dice San Basilio— tienen un solo principio, que actúa por el Hijo, y se consuma en el Espíritu Santo.” “El Padre mismo —nos dice San Atanasio— produce y da todas las cosas por el Logos en el Espíritu.” La creación es la Trinidad actuando causalmente *ad extra*. Tal es la idea griega.

Por esto, si consideramos el término trascendente del acto creador, veremos como precipitada en él esta misma estructura. Es la teoría del *vestigium Trinitatis*. Para verlo, actualicemos nuevamente algunas de las ideas expuestas páginas atrás. El ser es unidad activa o acción unitaria, como se quiera. Como tal, sólo se da en Dios: sólo Él “es”, en este sentido. Recordemos asimismo que los teólogos griegos entendieron la causalidad eficiente desde el punto de vista de una “re-producción” formal. Vista desde la causa, es la proyección de ésta en el ser efectuado. Vista desde el efecto, es la presencia simplemente reluciente de la causa en aquél. Se comprende entonces que [438] para los griegos el acto causal de la creación venga como contenido una progresiva relucencia de Dios fuera de sí mismo. Dionisio Areopagita compara por esto la creación a una iluminación extrínseca, a partir de la fuente del ser divino. No es panteísta. Es esencial a esta teoría de la causalidad, según vimos, admitir diversos modos de causalidad formal, es decir, diversos modos de presencia de la causa en el efecto. La presencia de Dios en las obras *ad extra* no es panteísmo. Volvamos ahora al acto creador en sí mismo. Dios Padre, por la riqueza infinita de su ser, “decide” ser imitado *ad extra*. Y expresa esta decisión en su logos. La decisión arranca de su mismo ser. De Él arranca, asimismo, toda la multitud de perfecciones en que quiere ser imitado. El contenido expreso de esta

perfección está en el Hijo. El Hijo es, pues, en quien están formalmente las cosas antes de ser. En el Padre están tan sólo como en la raíz de que “sean” lo que van a ser. En el Hijo están “lo que van a ser”. Es la primera forma del ejemplarismo. El Hijo, dice San Gregorio Niceno, es “el ejemplar de lo que no existe, el conservador de lo que existe, el presciente de lo que había de suceder”. El Espíritu Santo realiza el imperio del Padre haciendo que haya cosas, y que éstas sean lo que está en el Hijo. La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El logos tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se permite la expresión) en “alguien” (sujeto), y las ideas se proyectan en este alguien haciendo de él un “algo” (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura ontológica de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es* y *lo que es*. Como, sin embargo, todo ser es uno, la entidad (*ontótes* la llamaba Alejandro de Afrodisia) del ser finito es la unificación entre el que es y lo que es. En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación: el esfuerzo por ser el que se es. Ser es mantenerse en sí mismo; es una “tensión” interna, correlato del arrastre ascensional, del *éros* hacia Dios. Por esto el ser es acción. Los Padres griegos adoptaron el vocabulario usual. El sujeto es el substrato (*hypokeímenon*); lo que él, es la forma (*morphé, eídos*); y el ser de la cosa consiste en la unidad originante y originaria del sujeto por su forma, en [439] la que reluce la idea ejemplar del logos divino. El ser finito es una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar. La forma así entendida es el *agathón*, el bien ontológico en que cada ser constitutivamente consiste; y en él reluce su bondad ideal y divina. De la plenitud de esta forma son expresión sus *dynámeis*, sus perfecciones entendidas como fecundidad operativa, y de éstas son expresión los actos, como acciones actuales, *enérgeiai*. En la *dynamis* se denuncia por irradiación el bien interior en que consiste la cosa; la *dynamis* es su *dóxa* y su *alétheia*. Tal es la estructura del ser finito.

Entonces se explica cómo, sin mengua de la distinción entre Dios y las criaturas, todo cuanto hay en éstas de ser positivo se deba a la presencia de Dios en ellas. Si tratándose de la causalidad finita la acción del agente es recibida en el paciente, tratándose del actor creador el paciente y su paciencia no existen sino por su presencia en el agente. Somos, nos movemos y vivimos en Él, dirá San Pablo, repitiendo probablemente una fórmula ya tópica en toda su época.

La finitud es la unidad tensa en una dualidad. No se es sí mismo sino desde y en una alteridad constitutiva; al ser finito le compete ser lo “mismo” y lo “otro”: es la mismidad en la alteridad.

De aquí se siguen dos consecuencias importantes.

La primera es la idea de la jerarquía ontológica de los seres según su mayor o menor perfección formal. Como esta perfección es la expresión de una unidad, la gradación ontológica coincide con la mayor o menor mismidad íntima del ser.

En la cúspide, Dios, unidad subsistente e intimidad infinita. Después, formas cuya unidad se despliega y recoge en alteridad de notas internas: son los ángeles. Finalmente, el universo visible cuya estructura vamos a indicar a grandes rasgos.

Las cosas que tienen materia son unas, como todo ente, por su principio formal, pero aquí se introduce una nueva dimensión. En estos seres la forma está recibida en un sujeto caracterizado por una interna exterioridad; la alteridad es aquí exterioridad; la distinción, distancia. En consecuencia, la forma se extiende en el tiempo y en el espacio. Aquí, tiempo y espacio no son entidades geométricas, sino algo que afecta a la acción

[440] formal del ser, haciendo de ella no simplemente una tensión sino una ex-tensión y una dís-tensión en sentido activo: la espaciosidad y la temporeidad, desde las que se recoge y se repliega el ser en interna unidad. Tiempo y espacio son así el ámbito en que están circunscritas las posibilidades de la acción en que el ser consiste. Por esto hay muchos modos distintos de estar en el tiempo y en el espacio. No insisto más aquí. Estas cosas materiales son de tres órdenes.

En primer lugar, los cuerpos (*soma*). Soma no significa en primera línea la simple materia pasiva e inerte, sino la manera cómo la unidad formal del ser tiene realidad en los límites circunscriptivos y definitivos que le impone su “extensión”. Lo que llamamos materia es el ente somático. En rigor hay que entender la materia desde el *soma*, y no el *soma* desde la materia. Una observación esencial, que habrá que recordar cuando tratemos de la deificación.

Vienen después los seres vivos cuya vida es una unidad que está presente a la vez en todas las partes del cuerpo. A diferencia de los simples cuerpos en que su unidad se consume en el repliegue consecutivo a su primaria extensión, en los seres vivos, por el contrario, la unidad preside activamente a la constitución del cuerpo. La vida es por esto, en cierto modo, sobre-espacial; pero no sobre-temporal.

Finalmente, el hombre, que por su espíritu absorbe y, por tanto, trasciende originariamente el espacio y el tiempo en la unidad quiescente de su persona. La vida es una unidad idéntica en todos los puntos de su espacio vital. La persona es una unidad idénticamente presente en todos los momentos de su duración temporal; es, no sólo sobre-espacial, sino también sobre-temporal.

El Nuevo Testamento designa con precisión al *ser* de estas cosas: el ser de los cuerpos es luz (*phós*); es el ser de seres vivos, es su vida (*zoé*); el ser personal es espíritu (*pneûma*).⁶³ [441] *Phós, Zoé, Pneûma* fueron para el gnosticismo emanaciones de Dios. Para el Nuevo Testamento son tres proyecciones formales *ad extra* de Dios, en el sentido ya explicado.

Dios es luz, vida y espíritu de un modo eminente y principal. Las cosas están ante todo en el mundo, y lo que confiere a ellas, este su modo de ser puramente “presencial”, es la luz; en ella y por ella reluce el ser divino (Ef., 5,13, b). Pero los seres vivos se hallan presentes en el mundo no sólo por su mero “estar”; su ser no es estar, sino vivir; la vida es en este sentido una proyección *ad extra* de la vitalidad divina. Finalmente hay entes que no sólo están y viven, sino que su presencialidad consiste en ser personas. Es lo propio de los espíritus. Dios en cuanto persona es lo que les confiere este modo de ser por una proyección creadora llamada *pneûma*. *Phós, zoé, pneûma* no designan primariamente tres sustancias, sino tres modos de ser. Más todavía: estos tres modos de ser no se excluyen; por el contrario, cada uno supone el anterior, absorbiéndolo en una unidad más alta. Observación esencial para todo sistema de metafísica. No insistamos.

En el hombre se dan a la vez tres dimensiones de la creación visible: que “el espíritu (*pneûma*) vuestro todo entero, y el alma (*psyké*) y el cuerpo (*soma*) se conserven sin tacha en el advenimiento de nuestro Señor Jesucristo” (1 The., 5,23). El hombre tiene un cuerpo cuyo modo de realidad vital se llama *carne (sárx)*. Tiene un alma (*psykhé*) como principio de animación y de vida, que está en todas las partes del cuerpo, pero que

⁶³ Dejamos de lado aquí la distinción entre naturaleza y persona. Pero todo *pneuma* es personal, o por sí mismo, o por una asunción trascendente (en Cristo). El concepto de *zoe* sirve también para expresar la vida humana en general; así *zoé aiónios*, la vida eterna.

se desarrolla en el tiempo de su historia natural. Tiene un espíritu (*pneûma*), que abarca la totalidad de los momentos del tiempo, pero originariamente: el tiempo no es sino el despliegue de esa superior unidad transtemporal. Por esto el espíritu es a su modo eterno. Es lo que permanece en el hombre, y por tanto su único verdadero ser. Es él, entre todas las criaturas, aquélla que más se asemeja a Dios, su predilecta criatura, *eikón*, imagen suya. Esta imagen es el fondo del ser humano, su bien y su principio. De él emergen sus facultades de todo orden, y con ellas traza su vida en unidad íntima consigo mismo, en su fondo personal. No olvidemos esta estructura al hablar de la gracia. En el espíritu personal se manifiesta por [442] excelencia el carácter originariamente unitivo del amor: replegado sobre sí mismo, el espíritu está en la eternidad atraído por Dios. Esa voz en la nada que es el acto creador, esa “llamada” al ser, es en el caso del espíritu algo especial; no es una simple llamada, es una “vocación”. Aquí lo llamado no sólo “es llamado”, sino que “consiste en ser llamado”; de suerte que su ser pende de su “vocación divina”. El espíritu no sólo *tiene* destinación, y no sólo tiene vocación, sino que *es* formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser. Para evitar toda falsa interpretación panteísta, baste recordar la estructura de la causalidad formal que hemos indicado ya varias veces.

He aquí, pues, la jerarquía, que pudiéramos llamar radial, de los seres. Es la primera de las dos consecuencias derivadas de la idea del ser finito que más arriba apuntamos. La creación es una irradiación *ad extra* del ser extático; pero las cosas “son” porque están manteniéndose en su ser por la atracción que padecen por parte del *éros* divino. Por él son unas. La obra del amor como principio del ser es *henopoiesis*, unificación.

La segunda consecuencia es la *unidad cósmica* de la creación. El ser, como unidad activa, unifica a las cosas en sí mismas y está unificado con Dios. Pero añadimos, unifica también a cada cosa con todas las de su especie.⁶⁴ De aquí la idea de pluralidad de cosas en unidad cósmica. Pluralidad de cosas de misma especie: en las cosas materiales no solamente se da la alteridad interna de la forma, sino también la pluralidad numérica de los individuos. Una misma forma se proyecta sobre unos sujetos numéricamente distintos. De ahí resulta que se hallan, sin embargo, mutuamente referidos entre sí. Forman un orden, una *táxis* fundada en su ser mismo. Como estatuida por el creador, el Nuevo Testamento lo llama *ktísis*, y su unidad formal se llama *kósmos*. [443]

El hombre forma también un orden, un cosmos: es microcosmos. El espíritu, precisamente por ser imagen de Dios, es también amor personal, y como tal, difusión y efusión. Pero a diferencia de las demás criaturas del mundo, el espíritu humano tiene el amor de la *agápe*, el amor personal. Como tal, crea en torno suyo la unidad originaria del ámbito por el cual el “otro” queda primariamente aproximado a mí *desde mi*, queda convertido en mi “prójimo”. Si el espíritu finito no produce al “otro”, produce la “proximidad” del otro en cuanto tal. Por esto la forma primaria y radical de “sociedad” es la sociedad “personal”. La social en el sentido más usual del vocablo es algo derivado: el precipitado “natural” de lo “personal”. El amor, antes que una relación consecutiva a dos personas, es la creación originaria de un ámbito efusivo dentro del cual, y sólo dentro del cual, puede darse el otro como otro. Este es el sentido de toda posible comunidad entre

⁶⁴ Al decirlo, no perdamos de vista que esta modificación en sus tres dimensiones (sí mismo, las demás cosas, Dios) no es algo *añadido* al ser, sino *constitutivo* suyo, en el sentido explicado páginas atrás.

hombres: una relación que no se funda en la vida, ni recae sobre ella, sino tan sólo en la personalidad misma. Los seres vivos tienen *éros*; solamente las personas son amor en sentido estricto. La fraternidad del Evangelio, por esto, es todo antes que una virtud puramente ética. Muchas veces el Nuevo Testamento reserva el nombre de cosmos a esta unidad personal de todos los hombres. Por éste su ser espiritual o pneumático posee el hombre una superioridad metafísica en la creación: es su rey. De aquí que el cosmos entero signifique entonces no tanto el conjunto de la creación, sino el teatro de la existencia humana. Desde este punto de vista, las cosas se presentan como dificultades o facilidades para la realización de la persona humana. A esto es a lo que más propiamente todavía suele llamar muchas veces el Nuevo Testamento cosmos. Es, si se quiere, el sistema de posibilidades que las cosas ofrecen por la situación con-creta en que el hombre se halla.

Pero este cosmos tuvo un comienzo (*arkhè*) y tendrá un acabamiento (*télos*). Al cosmos, como ser de la creación, le compete también un tiempo propio, que el Nuevo Testamento llama *aión*, *eón*; si se quiere “siglo” (por ejemplo, I Cor., 2,6). Pero este tiempo no es una vacía duración indefinida, sino un plazo de tiempo, propio al cosmos, por tanto internamente [444] limitado y calificado: el tiempo durante el cual la creación se extiende, y que puede traducirse por la duración de los siglos. Este carácter del tiempo cósmico permite hablar del “comienzo de los tiempos”, y, como veremos, también de la “consumación de los tiempos”. Recordemos, asimismo, la idea de la “plenitud de los tiempos”. Y al igual que cosmos, *eón* ha venido por aquí a significar también el conjunto de las cosas mismas, y sobre todo, el conjunto de estas cosas como teatro de la existencia humana; con lo que en ocasiones resultan sinónimos *eón* y *kósmos* (I Cor., 3,19; 2,6).

En definitiva, desde el punto de vista cósmico, el modo de ser de la creación visible, el carácter de su unidad ontológica, es ser a la vez mundo y siglo: espaciosidad y temporeidad cósmicas. Frente a ello, el modo de ser de Dios mismo es pura inmensidad y eternidad. Está en todo, pero por encima de todo; y es eterno, pero está por encima del tiempo, porque lo que llamamos impropriamente su eterna duración es más bien su plena posesión de sí mismo, su acción subsistente. Entre la eternidad divina y la limitación temporal de lo creado hay todavía algo distinto: el otro *eón*, el otro siglo, propio del otro mundo.

Concluamos. Una vez más, para los griegos, la creación es un vestigio de la Trinidad. Las cosas ejercitan su ser por la operación causal del Espíritu Santo; éste los lleva a realizar su imagen ejemplar que está en el Hijo, y a unirse a la fuente del ser que está en el Padre, del cual recibieron, por el Hijo y en el Espíritu Santo, su propia realidad. Lo mismo tratándose de cada cosa que tratándose del cosmos: es la idea escatológica de la historia del cosmos, de que hablaremos después.

DEIFICACION

Junto a esta efusión creadora por la que Dios produce las cosas, ha realizado una segunda efusión *ad extra*. Si queremos encontrar un nombre genérico para designarla, la llamaremos deificación. La deificación no es, propiamente hablando, creación. En la creación se producen cosas distintas de Dios; en la deificación Dios se da personalmente a sí mismo. Es una efusión donante a la creación. Vista desde las criaturas, es una unificación de ellas con la vida personal de Dios. El ciclo del amor extático divino se completa de esta suerte. En la Trinidad, Dios vive; en la creación, produce cosas; en la deificación, las eleva para asociarlas a su vida personal.

La deificación, así entendida, tiene dos momentos perfectamente distintos. En un primer sentido, Dios mismo hace de una naturaleza creada, el hombre, la naturaleza de su propio ser personal, metafísicamente considerado. Esta unidad metafísica, sobresustancial y personal, es la realidad de Cristo. A esta efusión deificante se la llama *Encarnación*. Pero —segundo momento— por medio de Cristo los demás hombres obtienen una participación de su vida personal en la vida personal de Dios: es la *Santificación*. La Santificación es, por consiguiente, una prolongación de la Encarnación. Los teólogos la llaman deificación accidental porque no constituye la persona del hombre, sino que se limita a elevarla a la vida personal de Dios. De hecho es a lo que más propiamente suele llamarse deificación. Pero los propios Padres griegos usan no pocas veces este vocablo como expresión genérica de la deificación del hombre incluyendo a Cristo. [446]

Digamos inmediatamente que en la mente de San Pablo la creación material entera no es ajena a este proceso. De alguna manera se halla afectada por él. En definitiva, pues, bien puede hablarse en un sentido lato de deificación como término o complemento del ciclo entero del amor extático en que consiste el ser de Dios.

1.—*Encarnación*

El primer gran estadio de la deificación está constituido por la donación metafísica de la propia persona divina a una naturaleza humana. Naturalmente, la persona encarnada es tan sólo la del Hijo. Pero en la concepción griega de la Trinidad, las tres personas se reclaman. De ahí su colaboración personal en la Encarnación. Como veremos, no es para los griegos una arbitrariedad el que sea justamente la persona del Hijo la única que formalmente tomó carne humana.

San Pablo expresa el complejo hecho de la Encarnación de Cristo en muchos pasajes. He aquí algunos: "... dándonos conocimiento (*gnorisas*) del misterio de su voluntad —que se propuso en sí, con el fin de realizarlo en la plenitud de los tiempos—: que sean recapituladas (*anakephalaiósasthai*) en Cristo todas las cosas, las que están en

los cielos y sobre la tierra” (Ef., 1,9-10). “El cual [Cristo], existiendo ya en forma (*morphé*) de Dios, no quiso retener avaramente para sí el ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo tomando forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres y encontrándose en figura de hombre. Se abajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le ensalzó y le agració con un nombre que está por encima de todo hombre” (Phil., 2,6-9). “Dad gracias a Dios Padre que nos hizo dignos de tener parte en la herencia de los santos en la luz, que nos arrancó al poder de las tinieblas y nos transplantó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados. Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación, [447] porque en Él fue creado todo cuanto hay en el cielo y sobre la tierra, lo visible y lo invisible, sean tronos o dominaciones, principios o potestades. Todo fue creado por Él y para Él; y es Él mismo antes de todo; y todo se sustenta en Él. Y Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea Él quien ocupe el primer lugar entre todas las cosas, porque plugo a Dios hacer habitar en Él toda la plenitud, y que por medio de Él reconciliase consigo todas las cosas, pacificando con la sangre de su cruz tanto las que están sobre la tierra como las que están en los cielos” (Col., 1,12-20).

De estos pasajes que he transcrito literalmente y que he yuxtapuesto de intento para que resalte mejor su excepcional densidad teológica nos interesa extraer para nuestro objeto tres cuestiones centrales. En primer lugar, la raíz de la Encarnación. San Pablo responde con una idea capital: el misterio de la voluntad de Dios. En segundo lugar, en qué consiste Cristo. La respuesta se encierra en una sola palabra: Cristo es plenitud, *pléroma* del ser divino. Finalmente, ¿cuál es la suerte de la creación consecutiva a la existencia de Cristo? Lo indica otro vocablo: *anakephalaiósasthai*, recapitulación de todas ellas en Cristo.

1.—En primer lugar, *la raíz de la Encarnación: el misterio de su voluntad*. No nos referimos al motivo que la suscitó (el pecado de Adán, o la glorificación de la criatura), sino al propósito mismo de la Encarnación en el seno del ser divino. Los Padres griegos, fieles a su concepción personalista, sin apropiaciones de ninguna clase, entienden este propósito de un modo, si se me permite la expresión, trinitario. El Padre decide la donación del ser divino al hombre. Esta decisión suya, como todo lo que hay en el Padre, está expresada en la persona del Hijo. Por esto, si Dios ha de hacerse hombre para manifestarse a la humanidad y hacerla vivir de su vida divina, es congruente que sea la persona del Hijo la que se encarne. En el Hijo está la expresión y la definición misma del ser divino, según vimos. Así San Pablo nos dice que en el Hijo están escondidos todos los tesoros de la *sophía* y de la *gnosis* (Col., 2,3).

Escondidos tan sólo para los hombres. Cristo es la verdad teológica del Padre. Finalmente, esto que el Padre quiere comunicar, y que es el Hijo, lo realiza el Espíritu Santo, quien nos manifiesta que Cristo es la persona del Hijo, y, por tanto, la expresión de lo que es el ser de Dios escondido en el Padre. De aquí resulta clara la propia *perikhóresis* divina de la encarnación. El Espíritu Santo otorga a una naturaleza humana una personalidad divina. Es la concepción y personificación sobrenatural de Cristo. Lo hecho es la persona divina del hombre, la Encarnación del Hijo, y el resultado es la reversión de la naturaleza humana al ser divino escondido en el Padre, en último e íntimo amor. Es la glorificación de Cristo. En cuanto escondida esta decisión en el Padre, la Encarnación es

misterio. El Hijo es la expresión explícita y viviente de este misterio, su revelación por obra del Espíritu Santo.

Tal es la raíz de la Encarnación a que alude San Pablo en los pasajes citados.

2.—*La revelación del misterio: la persona de Cristo.* Es importante notar que para los Padres griegos los modos de ser de Cristo se interpretan siempre en función de esta concepción de Dios como acción pura y de la Trinidad como una vida divina por la que se realiza y se afirma una sola naturaleza. Vieron siempre la naturaleza desde la persona. Pues bien, toda su Cristología viene dominada por esta idea.

San Pablo nos dice que Cristo es *pléroma*, plenitud de todo el ser divino en el humano. La misma idea aparece con otras palabras en la epístola a los hebreos (I, 2-3). Si se trata de analizar esta plenitud, los textos paulinos nos descubren tres modos de existencia en Cristo.

a) *Su preexistencia divina.* Como Hijo de Dios, “hizo los siglos”, según frase de la epístola a los hebreos; es decir, está por encima del tiempo, es eterno, es Dios. Este su ser le está conferido por su generación eterna, que la epístola expresa por tres conceptos: es “hijo” (*hyiós*), irradiación del Padre” (*apaúgasma*), “impronta” suya (*kharakter*). En la epístola a los filipenses se le llama *morphé*, forma. Expresa la índole [449] ontológica del *kharakter*: la impronta del ser mismo. No insistamos sobre el tema. Apuntemos tan sólo que la palabra *morphé* en el vocabulario técnico griego significa la configuración intrínseca, la naturaleza de una cosa, aquello que le da su esencia real. Por tanto, el texto paulino expresa sencillamente que en su preexistencia divina el Hijo no es un efecto de Dios, sino que posee idénticamente su naturaleza. Pero distíngase cuidadosamente *morphé* de *eikón*. El *eikón* es una propiedad personal del Hijo en cuanto tal. En cambio, *morphé* expresa la propia naturaleza divina: la forma o manera de ser que tiene Dios por razón de su deidad, o como dice inmediatamente: *tó eínai ísa theoi*.

b) *Su existencia histórica.* “En estos últimos días nos habló por el Hijo”. En la epístola a los filipenses nos dice que tomó “forma de esclavo”, encontrándose en figura (*skhéma*) de hombre. Aquí *morphé* tiene el sentido ya explicado: el Hijo de Dios tomó el modo de ser del hombre tomó naturaleza humana. Sin embargo, la palabra “figura” precisa más el sentido del pensamiento paulino. “Figura” (*skhéma*) significa propiamente el modo de conducirse, el modo de ser individual, a diferencia de *morphé*, que indica más bien la naturaleza en abstracto. Así, por ejemplo, Cristo transfigurado y glorioso no deja de tener la misma naturaleza humana que en la tierra, pero su figura es distinta. San Pablo, pues, indica que el Hijo tomó naturaleza humana, y además se hizo un individuo humano como todos los demás de su época, medio y condición. Es la expresión del carácter, a un tiempo *humano* e *histórico*, de Cristo. El texto pudiera parafrasearse así: el Hijo tomó naturaleza de hombre, y como la de un hombre cualquiera. Lo que le valió esta existencia fue la Encarnación por obra del Espíritu Santo.

c) *Su existencia gloriosa.* “Herederó de todas las cosas”. Le ensalzó por encima de todo. La gloria transforma la humanidad entera de Cristo, inclusive su cuerpo; y esta humanidad recibe el resplandor de la gloria al volver al Padre, que es Dios como Él. Es lo que expresa San Pablo: “sentado a la [450] diestra del Padre” (Col., 3,1). Lo que de hecho confirió a Cristo este modo de ser fue su muerte y su resurrección.

Estas tres dimensiones del ser de Cristo no son sino tres vertientes del ser de Dios como amor extático: la generación eterna, la encarnación, la muerte y la resurrección. Por esto en San Pablo no están simplemente yuxtapuestas a lo largo del tiempo, sino que se expresan como el despliegue de una acción unitaria, por lo menos en lo que se refiere a la encarnación y glorificación.

Dejemos de momento la glorificación. Tampoco hace falta volver a insistir sobre la generación eterna, como no sea para subrayar que, en la mente de San Pablo, Cristo tiene naturaleza divina. Lo importante es notar que en la expresión paulina esta naturaleza es en cierto modo corolario de la personalidad divina de Cristo. Este es el punto más enérgicamente afirmado por el Apóstol. Cristo es para San Pablo el Hijo mismo de Dios. Por tanto, no puede no tener su naturaleza divina, porque la filiación de la segunda persona no es una producción eficiente, sino una generación inmanente. En este punto, los Padres griegos han seguido imperturbablemente, en medio de la confusión de palabras y polémicas, su vía personalista: Cristo *es* el Hijo de Dios, luego *tiene* naturaleza divina.

Todo el problema cristológico se centra, pues, en su existencia histórica como hombre y como Dios. Trátase de un misterio revelado; sería inútil pretender evidencias. Pero, supuesta la revelación, el hombre puede intentar precisar su sentido. San Pablo lo expresa plásticamente: “Tomó” (*labón*) naturaleza humana, “se despojó” (*ekénosen*) a sí mismo. Dos expresiones que han de tomarse en absoluta conjunción, y que juntas expresan la índole de la Encarnación.

En primer lugar, se despojó a sí mismo; alude a la naturaleza divina. Claro está que no se trata de dejar de ser Dios, tanto menos cuanto que el mismo texto nos dice que no quiso guardar celosamente para sí su “ser igual a Dios”. De lo que se trata, pues, no es de dejar de ser Dios, sino de comunicar su divinidad a una naturaleza humana. Pero, sin embargo, hay un cierto despojo, porque en esta comunicación no interviene formalmente la naturaleza divina. Es a lo que apunta [451] la otra expresión: aprehender, tomar naturaleza humana. Como en esta aprehensión se deja de lado (si se permite la expresión) la naturaleza divina, su resultado no puede significar la conversión de ésta en una naturaleza humana. Lo único que se mantiene idéntico es el sujeto: el Hijo es el que toma las propiedades y las dotes humanas. Al hacerlo, pues, parece como que quedan en suspenso sus propiedades naturales divinas. Un mismo sujeto, al dirigirse a Dios, deja en suspenso las propiedades humanas; al dirigirse a éstas, deja en suspenso las divinas. Pero añadamos inmediatamente que es todo menos una suspensión; porque este tomar y despojarse tiene sentido estrictamente ontológico y no meramente atributivo, y, por tanto, esa suspensión no pasa de ser un modo de hablar. Lo que el despojarse expresa formalmente es que la Encarnación no es una mezcla o emulsión de la naturaleza divina y humana, ni la producción de una tercera naturaleza por el concurso de las dos primeras. Fue el error de toda la gnosis, del maniqueísmo y del monofisismo. Pero el tomar, por otro lado, no es una simple denominación externa. Fue el error adopcionista y nestoriano. Es una aprehensión estrictamente ontológica. Consiste en que el sujeto “Hijo de Dios”, en cuanto hijo, sea verdadera e idénticamente este joven israelita hijo de María; y recíprocamente que este joven israelita sea real y efectivamente el Hijo de Dios personal, sin que las dos naturalezas se mezclen.

La Encarnación consiste, pues, en que el “tomar” sea de tal índole que su sujeto haga real y ontológicamente “suyo” cuanto hay en una naturaleza humana singular, de suerte que se diga con la misma verdad que el Hijo tiene la naturaleza de Dios, y que

tiene esta naturaleza humana singular. Esta identidad de sujeto para dos naturalezas, que hace posible la verdad formal de las dos proposiciones anteriores, es lo que San Juan Damasceno llamó “comunicación de propiedades”. Recordemos ahora una noción que varias veces nos ha salido al paso. En todo ente personal su naturaleza es aquello que se tiene, aquello que es. Pero *esto que se es*, es siempre lo sido de *alguien*, que es *el que tiene* la naturaleza. Sólo en virtud de esto tiene sentido hablar de *mis* actos, de *mi* vida, de [452] *mi* naturaleza singular. El ser, decíamos, es unidad consigo mismo, intimidad metafísica. Pero una intimidad activa, donde acción, repitámoslo, no es la operación de una facultad, sino el carácter mismo del ser. Ahora bien: en los seres personales esta unidad no consiste tan sólo en que sus dotes, sus facultades *brotan* (*physis*) de una unidad vital, sino en que en su brotar lo brotado *sea mio*, y no solamente *se dé* en mí. A este ser mío es a lo que llamamos personalidad metafísica. Esta unidad personal es, para los griegos, primaria. Partiendo de ella ven en la naturaleza aquello en y con que se realiza una persona, la realización de la cual consiste en ese “ser-mío” propio de cuanto en mí se produce. Por eso puedo decir que soy yo quien produce mis actos naturales, pero es distinta la razón por la que estos actos son naturales, de la razón por la que soy yo quien los produzco, en el sentido de persona. Los actos son míos porque *esta* naturaleza es personal, porque soy mi “*mí*”; y por ello puedo decir “yo”. En el caso del Hijo de Dios, la comunicación de propiedades describe precisamente esta situación. El Hijo, como naturaleza divina, no puede comunicar sustancialmente con nada. Pero su nota personal —aquí está el misterio— es aquello *de quien es lo que hay* en una naturaleza humana singular. Visto desde Dios: la persona del Hijo “realiza” su personalidad divina en una naturaleza finita y singular, en el sentido de que se mantiene idénticamente como Dios en el sujeto de quien es suya aquella naturaleza humana. Ricardo de San Víctor distinguía así en todo ser personal dos dimensiones: aquello que se es (*quod sistit, sistentia*) y una relación de origen (el *ex*, de dónde me viene a mí mi naturaleza). Tratándose del hombre, este origen es causal; tratándose de Dios mismo, es su propia “*ex-sistencia*”, tiene su naturaleza de por sí. Pues bien: tratándose de Cristo, la persona divina tiene esta naturaleza singular humana, porque el Hijo la “toma” activamente para sí. Esta relación de aprehensión es lo que se ha llamado *asunción*. La naturaleza singular de este joven israelita está asumida por la persona del Hijo, de suerte que esta persona es principio de subsistencia, no solamente para la *morphé* divina, sino también para esta *morphé* humana. En Cristo, la deificación significa [453] *asunción*. Comprendemos ahora el sentido del texto paulino. El tomar significa asumir. Pero significa asumir tan sólo personalmente, es decir, dejando intacta la naturaleza divina; y ésta como suspensión de la naturaleza divina en el acto de asumir la humana es el despojarse: la persona del Hijo renuncia en cierto modo a realizarse tan sólo en una forma divina. El resultado es que cuanto es y hace este hombre concreto, Jesús, es de Dios, en sentido ontológico, es divino. Si introducimos el término intimidad en el sentido metafísico tantas veces indicado, como expresión de la última mismidad subsistente del ser personal, podríamos decir que en Cristo su naturaleza y sus actos, aunque de principio natural humano, están inscritos en una intimidad divina.

Para evitar todo equívoco insisto una vez más en que este carácter activo del ser no es idéntico al acto de una voluntad. Es algo anterior. El haber confundido ambas cosas llevó a Eutyches a considerar que la persona de Cristo está constituida por la voluntad divina, y que, por tanto, no había en Cristo sino una sola voluntad: fue el error

monotelita. No es eso; el ser, como acción, no tiene nada que ver con una facultad operativa. Para estos efectos, la voluntad pertenece a la naturaleza y no a la persona. Yo quiero, lo mismo que yo pienso O yo como. Y en ninguno de los tres casos soy yo mi acto de comer, ni mi acto de pensar, ni mi acto de querer.

Claro está que esta asunción personal no es indiferente para las dos naturalezas que entran en juego, por lo menos (dicho con más precisión) para la humana. Sería un error creer que la naturaleza humana queda simplemente yuxtapuesta a la divina. No es que estén fundidas, fue el error monofisita y gnóstico en sus variadas formas; pero tampoco quedan comunicadas. La naturaleza humana, a consecuencia de su asunción en la persona del Hijo, queda como sumergida por inmanencia en la divina. Queda *en* ella. Es la *perikhóresis* de las dos naturalezas de Cristo. En ella se expresa, no el principio, pero sí el transcurso de la vida íntima de Cristo. No se trata tan sólo de que Cristo sea hombre y *además* Dios, o viceversa, sino de que la naturaleza humana, transida y [454] transfundida por la divina, queda como puesta metafísicamente en ésta, dirigida y supeditada a ella.

Entonces comprendemos mejor el sentido de la Encarnación. El Espíritu Santo da al Hijo una naturaleza humana singular, en la cual, por tanto, el Hijo se realiza y revela al Padre, y al hacerlo, lleva esta naturaleza humana suya a una vida metafísicamente infusa en la del ser natural del Padre, unida a Él por una *agápe* singular. Tal fue la Encarnación como deificación de un hombre por donación del ser divino.

Algunos Padres, como San Juan Damasceno, orientados hacia la lucha contra el monofisismo, prefirieron partir de esta singular unidad de inmanencia de la naturaleza humana en la divina para exponer el misterio de la Encarnación. Cristo es un hombre a cuya naturaleza singular le es inmanente la naturaleza divina, y que en consecuencia lleva una vida de íntima y metafísica unión infusa en Dios, que subsiste personalmente en la persona misma del Hijo. No hay duda de que esta concepción responde quizá mejor en muchos aspectos a la mente griega. Pero he preferido llegar a ella partiendo del propio texto paulino.

San Pablo precisa aún más su pensamiento. Como la naturaleza divina de Cristo está inmanente en la humana, Cristo habría de presentar normalmente un aspecto singular: todo su ser natural, cuerpo y alma, habría de presentar, a su modo, un aspecto transfigurado por la divinidad. Cristo renunció a ello; y esta renuncia se ratificó precisamente en las tentaciones mesiánicas que describen los Evangelios. Adoptó una concreción histórica; quiso tener, no sólo una naturaleza humana, sino tenerla también bajo la figura normal de un hombre cualquiera. Sólo después de su muerte y resurrección tomó la figura que naturalmente le correspondía. Y esta figura de una naturaleza humana transida por la divina es su ser glorioso. Volveremos en seguida sobre este punto.

Subrayemos, a título de observación incidental, la fecundidad histórica de esta doctrina desde el punto de vista de una filosofía de las religiones. La propensión natural del hombre a ver en las cosas visibles dioses ha sido el móvil interno de todas las religiones naturistas y antropomorfas. El Cristianismo [455] atacó con vehemencia esta idea. A Dios nadie le ha visto, y es trascendente y uno en su “naturaleza” Pero la Encarnación realiza gratuitamente lo que en esta propensión natural hay de realizable. La única manera que un ente finito tiene de ser Dios es serlo tan sólo por el modo de su subsistencia y no por su naturaleza. La indistinción entre naturaleza y subsistencia subyace en todo naturismo y en todo antropomorfismo. Una persona divina puede, en

cambio, divinizar gratuitamente un ente singular natural. Es un misterio trascendente; pero para el Nuevo Testamento fue la realidad histórica de Cristo.⁶⁵

3.—*Consecuencia de la Encarnación*: posición de Cristo en la creación. Según San Pablo, Cristo es, relativamente a la Encarnación, recapitulación suya. Y esto en un primer sentido elemental, como *compendio*: en Cristo se hallan el ser divino y todos los estratos de la creación. Pero la recapitulación tiene un sentido todavía más hondo; el modo de estar de toda la creación en Cristo es tenerla por *cabeza*. Aquí, cabeza es un concepto que expresa la prioridad de rango y el principio de subordinación jerárquica: “Él es antes de todo”. Y esta prioridad la expresa San Pablo en tres conceptos:

a) Cristo es un “comienzo” de todo: “Todo fué creado por Él”. Ya conocemos el sentido ejemplar de este comienzo. La epístola a los hebreos dice más plásticamente “hizo los siglos”, es decir, el mundo en cuanto tal. Es la idea de creación tomada por su vertiente externa.

b) Es un “término”: “Todo fué creado para Él”.

c) Es un “fundamento”: “Todo se sustenta de Él”, es decir, todo adquiere en Él su consistencia. [456]

Esta triple prioridad autoriza a San Pablo a llamar a Cristo “primogénito de la creación”: en el doble sentido de superior y anterior a ella. Esta anterioridad no es, ciertamente, la de un transcurso cronológico, sino que afecta al principio de la temporalidad en cuanto tal.

Pero en la idea de cabeza piensa también San Pablo en Cristo glorioso. A consecuencia de su muerte y resurrección, Cristo adquiere la glorificación. Recordemos que la *dóxa*, el resplandor o relucencia, es una cualidad intrínseca de Dios. La parquedad de los datos neotestamentarios en este punto justifica la prudencia con que hay que tratar el problema. Los Padres griegos le consagraron mucha atención, debido precisamente a sus luchas con gnósticos y maniqueos, para quienes la salvación del hombre tenía sentido físico. Los Padres subrayaron naturalmente, el aspecto espiritual del problema, pero insistiendo en que la naturaleza física, de acuerdo con la doctrina neotestamentaria, participa en esta deificación. Es un dato revelado, tanto por lo que atañe a Cristo como por lo que atañe a la humanidad: es el dogma de la resurrección de la carne. Pero el hecho de que Cristo tenga ya un cuerpo glorioso expresa que la recapitulación tiene para San Pablo un último sentido escatológico. En el cuerpo glorioso de Cristo está la raíz de una glorificación que será comunicada al hombre y a la creación natural entera. Quizá sirva para este problema la distinción entre *sóma* y *sarx* a que aludimos páginas atrás. El *sóma* expresa la presencia real y circunscriptiva de un ser distenso en el espacio. Lo que llamamos materia es el ente que tiene este modo de ser somático. En el hombre esta

⁶⁵ Es esencial que la historia de las religiones se vaya elaborando con métodos teológicos y no solamente arqueológicos y filológicos. El caso de la divinización de los agentes naturales o de los hombres no es único en este respecto. La idea del Sacramento, enfrentada con la magia o con los ritos de varias religiones, es otro. Pero el método ha de emplearse sistemáticamente y extenderse a todos los aspectos de las religiones. Quede el tema para otra ocasión.

materia es *sárx*, carne. Pero no está dicho con esto que la materia no pueda tener diversas maneras de ser *soma*, o en términos paulinos: una misma *morphé* puede presentar varias figuras, *skhémata*. Si entendemos por *sárx* nuestra manera actual, se comprende que los Padres griegos, a una con San Pablo, llamen a nuestro cuerpo *sóma sarkikón*, cuerpo carnal. Pero el mismo *sóma* puede tener su carácter somático determinado por una transfiguración de la materia por el espíritu, *pneûma*: el cuerpo tiene entonces otra figura, que San Pablo y los Padres griegos llamaron *sóma pneumatikón*, cuerpo espiritual, [457] o si se quiere cuerpo glorioso. Pero el cómo de este estado quedó abandonado por el Nuevo Testamento a la imaginación y a la especulación de los hombres. En el Nuevo Testamento se refiere el hecho de la transfiguración de Cristo en el Tabor. Se le describe resplandeciente: es la idea de *phós*, de la luz como expresión de la gloria de Dios, de su *dóxa*. Como dijimos anteriormente, hubiera sido la figura normal del cuerpo de Cristo si el hombre no hubiera pecado. Por el pecado renunció a esta figura, y adoptó la figura posible del hombre histórico. Con su resurrección y ascensión se realiza la figura de su ser glorioso. Por ella está a la cabeza de la creación, no sólo a título de compendio de ella, tampoco solamente a título de suprema perfección suya, sino a título de realidad típica y ejemplar: por Cristo, y a modo de Cristo, la creación entera tiende a una transfiguración futura y gime por ella.

Resumiendo, pues: en Cristo, el Hijo de Dios se realiza en una naturaleza humana. Es la deificación suprema de una criatura. Dios hace don de su persona para asumir en ella una naturaleza finita. Pero lo hace para lograr por medio de esta deificación sustancial la deificación de los demás hombres por comunicación accidental: es lo que llamamos *santificación*.

2.—Santificación

En la efusión divina constitutiva de la Encarnación Dios da su propio ser personal a una naturaleza humana. Por su medio ha querido comunicar su *vida* a las personas humanas, y esta comunicación deja en ellas la impronta de la naturaleza divina; es la *kháris*, la gracia. Aun a trueque de ser insistentes, recordaremos una vez más que los Padres griegos afrontan el problema desde un punto de vista activo: la *vida divina* imprime en el hombre su *huella*, y de ésta emerge la *vida sobrenatural* del cristiano, al unísono con la vida trinitaria de Dios. He aquí el célebre texto de San Pablo: “No habéis recibido un espíritu de esclavitud para vivir todavía en el temor; sino que habéis recibido un espíritu de adopción filial (*hyiothesía*) en [458] que clamamos *abba!*, Padre! Este mismo espíritu da testimonio a una con nuestro espíritu de que somos hijos (*tékna*) de Dios. Ahora bien: si somos hijos, somos también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo” (Rom., 8, 15-17).

San Pablo presenta nuestra deificación en paralelismo esencial con la deificación de Cristo. Podemos, pues, plantearnos las mismas tres cuestiones centrales que nos planteamos a propósito de Cristo. ¿Cuál es la raíz de nuestra deificación? Cristo. ¿En qué consiste? En la gracia. ¿Cuál es la posición de la deificación en la creación? El cuerpo

místico de la Iglesia. Por razón de método, trataremos el segundo problema en primer término.

1.—*La estructura de la deificación: la gracia.* San Pablo lo ha expresado claramente: la deificación del hombre consiste en una filiación adoptiva. Dejemos de momento el vocablo filiación, que constituye la esencia misma del problema. Comencemos por el adjetivo: se trata de una filiación de carácter adoptivo. Pero esta expresión es equívoca. Tomada del vocabulario jurídico, significa tan sólo constitución de todos los derechos inherentes a una persona considerada *como si* fuera un hijo real y efectivo. Sin embargo, en nuestra filiación divina hay algo más: “Ved el amor de que el Padre nos ha dado muestra, haciendo que seamos *llamados* hijos de Dios, y de que lo *seamos*” (I Jo., 3, 1). El término “adoptivo” no tiene, pues, sentido propio en nuestro caso más que por su dimensión negativa: no somos hijos de Dios, como lo es Cristo dotado de filiación natural. Pero pierde aplicación y deja en la penumbra la dimensión positiva del problema, porque, sin embargo, *somos*, para San Pablo, hijos de Dios. La cosa está claramente indicada en sus propias expresiones. Sin forzar excesivamente el sentido de los vocablos, la diferencia de matiz de expresión en el texto citado es significativa: tenemos un espíritu que coloca a los hombres en condiciones de hijos (*hyiothesia*), es lo adoptivo de la filiación; pero los hombres son *tékn.a*, vástagos de Dios (1).⁶⁶ El pensamiento de San Pablo [459] apunta, pues, claramente al problema. Mientras Dios ha deificado a Cristo dándole su propio ser personal divino, deifica a los demás hombres comunicándoles su vida, que deposita en ellos una impronta de la naturaleza divina: es lo que la gracia tiene de “ser”. Como esta impronta procede de Dios mismo, por vía de impresión y de expresión formal, es una semejanza con la naturaleza divina, y, por tanto, al recibir nosotros una naturaleza deiforme, somos realmente hijos de Dios. La deificación del hombre es real, pero, si se quiere, accidental: es algo añadido al ser humano, pero nada constitutivo suyo: es lo que justifica el nombre de *kháris*, gracia.

San Pablo emplea este término situándolo en cierto modo en la doble perspectiva del Antiguo Testamento y de la *koiné* helenística. En ambos casos el término de gracia envuelve por lo menos cuatro acepciones fundamentales: lo grato, lo gratuito, lo gracioso (en el sentido de gracia o favor benévolo) y la gratitud (en el sentido de acción de gracias). El Antiguo Testamento asocia a la idea de gracia las de fidelidad, verdad y vida, e introduce la metáfora de la luz. San Pablo, con matices personales, usa los términos griegos que traducen los del Antiguo Testamento, pero insiste más especialmente en el sentido de “don gratuito de Dios”, y en el de “ser gratos a Dios”. De momento no nos interesa sino la gratuidad. Es una donación graciosa de la vida personal de Dios. Añadamos que gratuito no significa arbitrario o fortuito, sino simplemente no debido a la estructura del ser creado en cuanto tal. No significa fortuito, tanto menos cuanto que la gracia, para San Pablo, transforma el cosmos entero y lo coloca en un nuevo *eón*.

Esta comunicación de la vida la entienden los Padres griegos desde el punto de vista de la *perikhóresis* trinitaria. El Padre envió al Hijo, y por Él insufla el Espíritu Santo en el alma humana. El Espíritu Santo produce la presencia del Hijo, que imprime al hombre su ser divino, por el cual vive en amor [460] revertido al Padre. Se comprende

⁶⁶ En el mundo greco-latino se expresaba también la adopción como una “regeneración”, un “renacimiento”, *palingenesia*. Entonces resulta aún más claro lo que queremos decir al hablar de nuestra filiación divina, según San Pablo.

ya, desde ahora, que la impronta que el Hijo produce en el alma sea un *eikón*, una imagen y una *homoiosis*, una semejanza de Dios, porque lo propio y personal del Hijo es ser *eikón* del Padre. La Trinidad, pues, inhabita en el hombre reproduciendo participativamente su propia estructura. San Ireneo lo expresaba con estas palabras: “El Padre se revela en todo esto: el Espíritu Santo, opera: el Hijo, coadyuva, y el Padre, lo aprueba; con todo ello el hombre queda perfeccionado en la salvación” (Ad. H., 20, 6). “El Padre nos concede, por medio de su Hijo, la gracia de la regeneración en el Espíritu Santo. El Hijo lleva, a su vez, al Padre, y el Padre le hace participe de la incorruptibilidad” (Dem., I, 5, 7). San Atanasio lo repite: “Hay una gracia que, viniendo del Padre por el Hijo, se cumple en el Espíritu Santo”. Como la vida eterna no consiste sino en participar de la vida de Dios, es natural que los Padres griegos vean en la gracia la gloria incoada, y en la gloria, la gracia en acto perfecto. El propio texto paulino lo expresa inequívocamente: por la gracia estamos ya en la gloria (*en dóxei*), pero a este “ahora” le pertenece un “hacia”, hacia la gloria (*eis dóxan*) (2 C., 3, 18). Volveremos después sobre esta idea.

El problema estriba ahora en precisar qué es esta *kháris*, esta gracia. De ello dependen el sentido de la donación de la vida divina.

Una primera cosa resulta clara: en una u otra forma, la Trinidad opera y, por tanto, reside en el alma del justo. Esta inhabitación es el primer contenido de la gracia. Como es la vida misma de Dios, los latinos la llamaron *gracia increada*. La consecuencia es clara: el hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita. Su efecto es inmediato. El hombre vive por la fe (*pístis*) y por el amor (*agápe*) personal a un Dios tripersonal. Es la *dynamis theou* en nosotros (término usado también en las religiones helenísticas de misterios).⁶⁷ El Hijo era la *dynamis* del Padre, y por [461] esta *dinamís* traída a nosotros por el Espíritu Santo nos sumergimos en el abismo de la Paternidad. Así nos dice gráficamente San Cirilo de Alejandría: “Por la participación de este Espíritu...somos llamados dioses, no sólo porque estamos transportados a la gloria sobrenatural, sino porque tenemos ya a Dios que habita y se ha vertido en nosotros”.

Pero esto no es sino un aspecto de la gracia derivado de su gratuidad. Sin embargo, las últimas líneas apuntan ya al otro aspecto de la cuestión. Esta habitación de la Trinidad en el hombre hace de él un ser *grato* a Dios. Hace de él, no solamente que lo parezca, o que por un acto de benignidad divina Dios condescienda al hombre, sino que esta inhabitación nos hace *ser* realmente gratos. Por tanto, envuelve una transformación interior, no sólo en nuestro modo de *obrar*, sino también en nuestro modo de *ser*. ¿En qué consiste esta transformación de nuestro ser? Es lo que propiamente justifica el nombre de deificación.

La habitación de la Trinidad en el hombre imprime en él algo que transforma su ser. San Pablo es explícito en este punto. Con una terminología posiblemente tópica en su tiempo, San Pablo llama a la recepción de la Trinidad “regeneración y re-novación” (*paligenésia, anakáinosis*, Tit. 3, 4-7). A diferencia de Cristo, que es Dios personalmente, en el sentido arriba explicado, el hombre lo es tan sólo por “re-generación”. San Ireneo emplea la expresión “hacerse Dios” (*Deum fieri*). “Dios, dice San Atanasio, se hizo

⁶⁷ Recuérdese el empleo, a veces genérico, del término *dynamis*, aplicado tanto al Hijo como al Espíritu Santo. En la expresión *dynamis Theou* puede verse: recibir la fuerza de Dios. Ahora bien, ésta es la obra del Espíritu Santo; pero su contenido, lo operado, es formar al Hijo en el hombre. *Dynamis* se toma, pues, aquí en sentido lato.

hombre para que el hombre se hiciera Dios.” Y San Cirilo de Alejandría expresa esta misma idea: ... hasta que se forme Cristo en vosotros”. Y se forma Cristo en nosotros por el Espíritu Santo, que nos reviste con una cierta forma divina (*theían tinà morphósin*). Conocemos ya el sentido de la expresión “forma”: la inhabitación de la Trinidad nos otorga una cierta conformación divina en nuestra propia naturaleza. Por esto es *theiósisis*, *theopoíesis*, divinización, deificación: no sólo porque *vivimos*, sino porque *somos* como Dios. [462]

Un vocablo usual en los medios religiosos helenísticos sirvió a San Pablo para expresar esta idea: la gracia es un *indumento* místico (*endyo*, *ependyo*, aparecen constantemente en la pluma de San Pablo, Gal., 3, 27; 2 Cor., 5, 2). San Ireneo lo llama estola de santidad. El término, decía, era más o menos usual en las iniciaciones de los misterios helenísticos. Revestir el indumento era convertirse en algo separado de las Cosas y reservado a Dios, algo sagrado (*sacratús*). En el Nuevo Testamento esta conversión tiene un sentido radicalmente distinto al de los misterios helenísticos. Pero, sin embargo, el carácter operante y no simplemente simbólico del indumento queda incluido en el sentido formal del vocablo. Su empleo en el Nuevo Testamento muestra a las claras que la gracia nos hace ser de un modo divino. Este indumento, en efecto, se explicó como una luz; Cristo, nos dice el prólogo al cuarto Evangelio, es “la luz verdadera que ilumina a todo hombre”. Ahora bien: para los griegos la luz no era sólo claridad. La claridad es el resplandor que irradia de la luz; pero la luz misma es una sustancia especial (*triton ti*, un tercer género de cosas la llamaba Platón). De aquí la idea del *vestmentum lucis*, del vestimento de la luz. Así se explica la admonición de San Pablo a los Efesios: “Deambulad como hijos de la luz”. Ahora bien: ya conocemos el sentido teológico y ontológico de la luz en los Padres griegos y en el Nuevo Testamento, a una, en este punto, con los escritos de la última época del judaísmo. La luz tiene la particularidad de *hacer* coloreado al cuerpo iluminado. El color, decía ya Aristóteles, es la presencia luminosa del foco en las cosas. De ahí que Dios, como luz, al iluminarnos, nos imprime como un indumento su índole luminosa expresada en el color. Esta es la *morphósis*, la conformación de que hablaba San Cirilo, y que arranca de las palabras mismas de San Pedro: “Hechos partícipes de la naturaleza divina” (*theías koinonoi physeos*, 2 Petr., 1,4).

La idea de participación vuelve a todo lo largo del Nuevo Testamento. Los Padres griegos expresan adecuadamente esta idea con la palabra *héxis*, hábito. No significa costumbre, sino manera de habérselas: una segunda naturaleza, una reconformación estable de nuestra propia naturaleza humana. La [463] *dóxa*, la gloria que difunde el ser divino y que está en el Hijo, toca al hombre y le imprime su color. Como el color no existe sin la luz, ni recíprocamente, tampoco puede existir esta reconformación sin la presencia actual de la vida trinitaria en el hombre, ni recíprocamente. De ahí el nombre de *gracia creada* con que los teólogos designaron esta cualidad divina adquirida por el hombre. La idea de la luz y del color son más que simples metáforas. Desde Platón han servido de intuición sensible para la ontología. Ya lo vimos al comienzo de estas notas. La presencia de la luz en las cosas no significa una transmutación de éstas en aquéllas. Es tan sólo la pura presencia del foco luminoso en la cosa sin identificación formal con ésta. Recuértese ahora que insistíamos entonces en que la idea de la causalidad de los Padres griegos es perfectamente de índole formal. No se trata de una información sustancial, sino de la presencialidad difusiva de la causa en el efecto en virtud de la causalidad

misma. La causa es tipo, y el efecto copia. Y añadíamos que, según los casos, esta presencialidad formal puede tener modos diversos. Aquí tenemos uno. No es lo mismo la presencia de Dios en las criaturas por razón de la creación que su presencia trinitaria por razón de la gracia. Pero trátase siempre de una relación de tipo a copia, o de sello a impronta. Ello sirvió a los Padres griegos en su polémica contra la gnosis. La deificación del gnosticismo es una *krâsis*, una mezcla de naturaleza. Ni en Cristo, ni en ningún ser se da ni puede darse. Pero la transcendencia de Dios es compatible con su presencia por causalidad formal en el sentido descrito.

Si consideramos ahora este *habitus*, la gracia creada en sí misma, los Padres griegos la designan con una enérgica expresión. San Atanasio la llamaba *sphragis*, sello o impronta de la Trinidad: “El sello del Hijo se imprime de tal suerte, que lo sellado tiene la forma (*morphé*) de Cristo”. La participación del alma en la Trinidad deja en aquélla un sello; es la consecuencia de esa presencia. La participación del alma es una semejanza de la Trinidad. Para los Padres griegos todo efecto es —en una u otra medida y sentido— imagen de la causa (*eikón*). Pero la imagen puede parecerse más o menos [464] a lo imaginado. Pues bien: por la gracia se perfecciona el ser eikonal natural del hombre hasta el grado máximo de una verdadera semejanza (*homoiôsis*). Entonces es plenario el ser eikonal del hombre: es imagen y además semejanza de Dios. Y por recibir esta naturaleza divina somos realmente hijos de Dios: es la deificación real. Recordemos ahora que el *eikon* es una propiedad personal del Hijo. Entonces comprenderemos con última precisión el sentido activo de la participación del hombre en la Trinidad. El Espíritu Santo forma en el alma humana al Hijo, impronta en la cual está depositada la semejanza con el ser de Dios, que nos sumerge en el Padre. Por esto San Cirilo llamaba a la infusión de la gracia “formación de Cristo en nosotros”. San Agustín lo decía gráficamente en su célebre frase: “El cristiano es otro Cristo”.

En rigor, pues, no es que la gracia como semejanza natural con Dios atraiga hacia sí a la Trinidad, sino que más bien expresa que la Trinidad se mantiene en el alma del justo confiriéndole una segunda naturaleza deiforme. Pero, repitémoslo, en esta implicación entre gracia y Trinidad cada persona tiene una función propia y definida. Es una semejanza activa y dinámica, como lo es el ser mismo de Dios. No se trata simplemente de una fotografía en que cada rasgo esté en sí y de por sí, sino que es más bien la imagen viva que se va trazando en el alma como precipitado de la vida trinitaria en ella.

De aquí resulta que la gracia no es una cualidad que no haga sino estar cualificando. Es una cualidad del ser vivo, y viva, por consiguiente. No puede separarse la impronta de la circumincisión trinitaria, para los griegos. Tanto menos cuanto que el propio San Pedro llama a la gracia *dynamis*. Ahora bien: el Hijo, ya lo vimos, es la *dynamis*, el poder y la perfección expresa del Padre como infinitamente vital. Y, por tanto, la gracia es en sí misma una *dynamis* participada, que nos sumerge en el Padre. Hay que ver en los griegos no la inhabitación trinitaria desde la gracia, sino la gracia desde la inhabitación trinitaria. Así como en la procesión de las personas divinas se logra, por así decirlo, el acto puro de la única naturaleza divina, así también en el justo, según los griegos, la gracia es el precipitado de la vida divina, produciendo por [465] presencia formal nuestra completa asimilación a Dios. La naturaleza humana de Cristo, según vimos, está sumergida en la divina. En nosotros no es así. Pero por la gracia hay una inserción de nuestra vida entera en Dios. Es lo que San Juan expresó con la metáfora del

injerto. La posesión de la gracia es, por tanto, rigurosamente hablando, una vida sobrenatural consecutiva a nuestra deificación. De ahí que la gracia pueda ser mayor o menor, y más o menos perfecto el estado de gracia. Los griegos jamás separaron la gracia de la vida sobrenatural. La vida sobrenatural consiste en la fe y en el amor con el Padre, producidos en nosotros por la impronta de la naturaleza divina que nos imprime el Hijo por obra del Espíritu Santo. La distinción entre gracia y virtudes fue tan sólo obra de la teología latina.

Para entender ahora el lugar que esta deificación ocupa en lo que pudiéramos llamar la ontología general de los Padres griegos, refresque el lector las primeras nociones expuestas en estas páginas; recordará que el fondo último de las cosas es para los griegos la primaria unidad activa, su *bien*. De él emergen sus potencias como expresión explícita de su riqueza interna, y de ellas proceden los actos con que se afirma y actualiza plenamente la unidad que en el fondo se es. En esta unidad consigo mismo, en esta intimidad, se ejecuta el ser de cada cosa. Vimos cómo esta estructura es una imagen creada del ser de Dios. Pues bien: la acción de la Trinidad convierte, desde su raíz, esta imagen en semejanza; rehace, por así decirlo, desde un punto de vista superior los rasgos de esta imagen, los enriquece y los eleva hasta hacer de ella una perfecta semejanza. De esta suerte, por la acción del Espíritu Santo, se insufla, en la unidad íntima y ontológica del hombre, la imagen del Hijo: es lo que la mística medieval llamó el *fondo abismal* del alma. Por ello el *bonum* radical del hombre se convierte en algo especialmente *grato a Dios*. Es el sentido último de la gracia: lo grato, que es lo bueno. Y, por tanto, la forma personal de la unidad, que es el amor de la *agápe*, se convierte en unificación de nuestro ser mismo con Dios Padre por el amor. Por esto pudo decir San Juan que la vida eterna está en el amor. Y en aquel espléndido himno [466] metafísico y teológico al amor que San Pablo dedicó a los Corintios nos dice: “El amor no falla nunca”: es eternidad.

Este carácter metafísico de bondad sobrenatural es lo que significa la palabra *hágios*, santo. De ahí el nombre de gracia santificante. Como para el Antiguo y el Nuevo Testamento sólo Dios es santo (recuérdese el trisagio de Isaías), comprenderemos que la santidad no designa una simple cualidad moral, sino una habitud teológica y metafísica: es la deificación misma.

Lo mismo resulta tomada la cosa por su lado negativo: *el pecado*. Nada más que dos palabras para no alargar desmesuradamente estas notas. El pecado, *hamartía*, no es una simple falta moral. El pecado es algo real, tiene la realidad de una privación de la gracia, consecutiva, si se quiere, a una malicia de la voluntad. Y como la gracia es algo entitativo, también lo es el pecado como privación: antes que malicia, el pecado es macula. Y al igual que la gracia, los griegos, siguiendo a San Pablo, vieron en el pecado algo que a su modo afecta al universo entero.

En esta estructura, la interpretación de los Padres griegos, por variada que sea, afirma a una el carácter ontológico, y a su modo también cósmico de la deificación. Por esto para ellos, desde el punto de vista de Dios, la ontología que nosotros llamaríamos racional no es sino la ontología usual de Dios en sus producciones *ad extra*. La deificación es la ontología sobrenatural. Pero de hecho, aunque sin exigencia ninguna, sino por pura liberalidad, Dios ha usado de ella por la Encarnación. De ahí que para los Padres griegos no haya de facto sino una sola ontología: la ontología integral del ser finito.

Por esto conviene disipar la falsa imagen que la palabra "sobrenatural" puede suscitar en las mentes. Parece que se trata de una superposición o estratificación de dos entidades. Esto es falso. La palabra "sobre", *hypér*, indica tan sólo que su principio es trascendente y gratuito. Pero no significa que la gracia sea una especie de ducha. La expresión "indumento" puede exponer también a este error. Pero la idea de la luz vuelve a colocar las cosas en su punto. Precisamente por ser un tercer género de realidad su característica es la [467] penetrabilidad (me refiero, naturalmente, a la idea de los griegos). La luz no actúa sobre los cuerpos de la misma manera que un trozo de materia sobre otra. Actúa transformando su ser entero. Pues bien: así como en la Encarnación, la naturaleza humana no queda simplemente yuxtapuesta a la divina, sino que, asumida por la personalidad del Hijo, queda inmersa en la divina, análogamente la gracia absorbe, por así decirlo, al hombre entero en una unidad suprema y trascendente. De ahí el grave error que consiste en confundir la santidad con la perfección moral. Claro está precisamente porque la gracia envuelve una presencia de la vida trinitaria y produce una vida sobrenatural en el hombre, su acción es esencialmente moral, si por moral quiere entenderse que envuelve una perfección a la que es necesaria la cooperación de la voluntad libre, a diferencia de lo que fue la gracia para los gnósticos: un trozo de sustancia divina que actúa de por sí, independientemente de las disposiciones morales. No se trata de esto. Sin un mínimo de perfección moral no hay gracia. Pero, recíprocamente, la perfección moral jamás podría ser ni lograr la gracia. Es algo que adviene desde un principio trascendente. Más aún: por el hecho de tratarse de una vida sobrenatural en *agápe*, en amor, la vida natural misma se halla sometida a imperativos éticos que derivan específicamente de la vida sobrenatural. Ello explica a un tiempo la posible inecuación entre la posesión de la gracia y el grado de perfección moral de quien la posee. Sin un mínimo de perfección moral, decía, no hay gracia; pero la hay sólo con ese mínimo, el cual no implica sino lo sustancial de la perfección moral, pero no su plenitud. Es el punto en que se inserta la teología del perdón y de la satisfacción en que aquí no podemos entrar.

Si queremos reducir a justa fórmula esta concepción de la gracia deificante, podremos echar mano de la definición de Ripalda: "La gracia es un ser divino que hace del hombre hijo de Dios y heredero del cielo".

2.—*La raíz de la deificación: el misterio sacramental.* En los textos varias veces citados, y en otros pasajes más, se expresa la idea de que la santificación del hombre procede de [468] Cristo. La Encarnación no tuvo lugar sino para deificar al hombre. Es, pues, un proceso único: el misterio de la voluntad del Padre abarca en Cristo a la humanidad entera en cuanto unida a Él. Por esta unión, por esta presencia de Cristo en los hombres, nuestra santificación es el último cabo del magno *mystérion* de la voluntad del Padre. Por esto San Pablo llama a esta unión muchas veces misterio, sin más. Los latinos vertieron la palabra *mystérion*. por *sacramentum*, una expresión que aparece en Tertuliano y cuyo origen es sumamente discutible. Lo malo de esta traducción está en el equívoco que puede suscitar. Puede pensarse en que significa los siete sacramentos de la Iglesia. Que este sentido no esté excluido del misterio lo veremos inmediatamente; pero el sentido primario de la palabra no se refiere formalmente a estos siete sacramentos. Baste recordar la expresión "sacramento de la Iglesia" para comprender que tras los siete

sacramentos subyace un sentido más radical. Conservemos, pues, para comenzar, el vocablo griego de *mysterion*.

La palabra sacramento indica para nosotros, ante todo, una acción. Pues bien: no es éste el sentido primitivo de la palabra misterio. El misterio, como tal, no es una acción por parte del hombre. Todo lo contrario: es una especie de realidad en la que se introduce el que participa de ella. Sólo así se comprenden las expresiones usuales, no exclusivas del cristianismo: iniciarse en los misterios, ser iluminado en los misterios. etcétera. Si empleamos la idea de causalidad, esencial en el problema, habrá que apuntar ante todo a la causalidad formal. El misterio es algo de que participa el iniciado y que, por participar en él, sufre una intrínseca transmutación. El contenido del misterio está íntegra e íntimamente presente en cada uno de los que se inician en su participación. Tratándose del cristianismo, el contenido del misterio no es otro sino nuestra deificación: el misterio es la deificación misma. Pero hay que añadir algo más: el misterio es la deificación misma, pero en el modo real y efectivo con que fue obtenido. De suyo, Dios hubiera podido deificar al hombre de infinitas maneras diferentes; pero de hecho lo hizo por la Encarnación, y dentro de ella por aquel acto de Cristo al que la Encarnación iba [469] dirigida, y por el que mereció la deificación de los demás hombres: su sacrificio redentor. De ahí que el contenido de la palabra misterio signifique la participación del hombre en el sacrificio redentor de Cristo. Esta presencia de Cristo en cada uno de nosotros es precisamente el misterio en su última perfección.

San Pablo llamó a esta unión *sóma*, cuerpo, y ello por dos razones. Primeramente, porque en virtud de esa presencia somos aquello en que se recibe a Cristo como principio de la vida de la gracia; y ya vimos que se llama *sóma*, cuerpo, a aquel ámbito material en que se expande y realiza el principio vital; en este sentido el carácter somático del misterio procede, en cierto modo, de nuestra propia condición somática. Pero es *sóma* en un sentido todavía más hondo. La deificación fue obtenida por Cristo por su pasión y muerte, por algo, por tanto, que afectó formalmente a su propio *sóma*. Como la deificación produce en el hombre, en expresión paulina, la muerte del hombre viejo y la generación del nuevo, nuestra humanidad natural desempeña relativamente a la acción deificadora de Cristo la misma función misteriosa que desempeñó en Cristo: una especie de pasión analógica por la que nace el principio sobrenatural de la gracia.⁶⁸ Por nuestra unión a la pasión y muerte somáticas de Cristo esta unión con Él recibe más propiamente el nombre de *sóma*. Como el sacrificio redentor de Cristo fue el magno misterio, de que San Pablo habla, su presencia sacrificial en nosotros tiene también carácter de misterio. Lo cual explica la expresión paulina de que nuestro *sóma* es místico. Místico no significa metafórico. Es un modo de realidad. Recordemos que la causalidad formal tiene muchos modos. En Cristo pasible su acción redentora tenía un carácter, que para entendernos podemos llamar histórico. En el misterio de la deificación humana está íntegramente presente el contenido de la acción redentora, pero en lo que tuvo de misterio y en forma también de misterio, no en su forma puramente histórica. No insistamos de momento excesivamente en que lo formalmente presente de Cristo en el [470] misterio deificante sea la integridad formal del modo de su obra redentora: basta con que haya una participación en ella. Ello justifica en todo caso que la expresión cuerpo místico tenga un sentido real. Entonces se comprende lo que significa más concretamente la iniciación en el misterio; significa tomar parte en el sacrificio redentor de Cristo. Por este sacrificio,

⁶⁸ De aquí el sentido metafísico y originario de la “mortificación”.

que fue el acto formal en que se consumó la santificación de la humanidad, porque fue el acto formal por el que el Dios santo se comunica al hombre por la gracia, San Pablo llama a Cristo *hágios* santo. La santidad reside primaria y formalmente, para los efectos de la deificación, en el acto radical de Cristo que fue su sacrificio al Padre. En la epístola a los hebreos, de consuno con el resto de las demás epístolas, se presenta este sacrificio como el supremo acto sacerdotal de Cristo, que ofrece su propia vida por la redención humana. Fue el supremo acto cultural. La esencia del culto es el sacrificio. Por él se le llamó santo a Cristo, y por la misma razón nuestra realidad somática y mística tiene un carácter de realización cultural: nuestro cuerpo místico es santo porque es cultural. En este sentido San Pablo llama también al *sóma* Iglesia. Pero Iglesia no significa primariamente (tal fue por lo menos la interpretación de los Padres griegos) una organización jerárquica, sino la presencia vital de Cristo en cada hombre por su sacrificio redentor. Por esto se dice de la Iglesia que es santa: significa que consiste formalmente en reproducir de modo místico el supremo acto cultural y sacerdotal de Cristo. Por esto culmina en el Sacrificio de la Misa. El aspecto jerárquico de la Iglesia le es esencial, pero está derivado de esta presencia de Cristo en ella, como principio vital para su sacrificio.

En el misterio sacramental así entendido, tenemos, pues, el magno misterio paulino en su última manifestación y concreción. Recordemos ahora la vida trinitaria de la que nuestra deificación no es sino una participación formal, en el sentido indicado. Dios Padre es, en su designio, en el arcano de su voluntad, el misterio radical. Cristo es la manifestación de ese misterio, pero no solamente en el sentido de que con su logos lo expresó, sino de que lo realizó por su encarnación y por su pasión. De ahí que la presencia de Cristo en su cuerpo [471] místico tenga esta doble dimensión. Cristo se halla presente en la Iglesia por su Palabra y por su Vida: como depósito de la revelación, y como fuente efectiva de deificación sacramental. En este sentido Cristo es el sacramento radical, el sacramento subsistente. El Espíritu Santo realiza y confirma la acción de Cristo llevando a acto su doble presencia en la humanidad: garantiza incólume la integridad del depósito revelado, y ejecuta en cada hombre la obra redentora de Cristo, ratifica en acto la fecundidad de su pasión. Así, pues, la Iglesia en el sentido de sacramento, y la Iglesia en el sentido de depositaria de la revelación, se hallan entre sí radical y esencialmente unidas. De aquí arranca el carácter social y jerárquico de la Iglesia. Pero dejemos para luego este segundo aspecto de la cuestión.

Como por lo que aquí nos preguntamos es por la raíz próxima de nuestra deificación, naturalmente tenemos que referirnos al misterio divino en su tercer sentido: es la confirmación del misterio de Cristo en cada uno de los hombres por obra del Espíritu Santo. ¿Cómo se realiza esta ratificación de la redención de cada hombre? Mediante una acción del Espíritu Santo. Y entonces es cuando la palabra misterio cobra el sentido de acción sacramental, propia a los siete sacramentos. Pero así y todo hay que distinguir cuidadosamente en el sacramento, como acción, los dos aspectos de la causalidad que desde el comienzo de estas páginas saltan a cada paso. Para los griegos, el aspecto eficiente de la causalidad está siempre subordinado al aspecto formal. Lo eficiente no tiene más misión que servir de vehículo a la irradiación formal de la causa en el efecto. Y en esta irradiación se halla, para los griegos, lo propio de la causalidad. Aplicado a los sacramentos, esto significa que las acciones sacramentales han de ser entendidas desde el punto de vista de la participación real del hombre en la redención de Cristo, participación que se produce en aquellas acciones. Más aún: estas acciones se

llaman sacramentos precisamente porque en ellas se realiza *el* sacramento; pero no son primarias y radicalmente sacramentos por lo que tienen de acción eficiente. [472]

Veamos ahora la estructura de los sacramentos así entendidos. Son, ante todo, unas acciones materiales, que representan la pasión y muerte de Cristo, y que, por obra del Espíritu Santo, reproducen realmente en el hombre aquello que representan. Es lo que se dice cuando se afirma que los sacramentos contienen la gracia que producen. Vemos entonces claramente cómo todo lo que el sacramento tiene de acción no es sino el vehículo ejecutor de esa reproducción formal. Y como lo que representan y reproducen es la obra redentora de Cristo, resulta que los sacramentos, como presencia sacramental o misteriosa de Cristo, son acciones reales de Cristo.

Aunque resulte insistente, volvamos a la idea de la *perikhóresis trinitaria*, que encuentra su última manifestación *ad extra* en el misterio sacramental. Por acción deliberada de Cristo —es una cuestión de hecho— hay unos cuantos elementos materiales que sirven de base y causa a la acción sacramental. Pues bien: el Espíritu Santo toma la materia y, por la eficacia estrictamente causal (y no *meramente* ocasional) que imprime a ésta, nos infunde a Cristo, y con ello nos lleva al Padre. Esta acción trinitaria envuelve en sí los tres elementos esenciales de todo sacramento.

a) *La causalidad de los elementos materiales*—El agua, el pan, el aceite, etc., son los elementos materiales que producen la acción del Espíritu Santo. Nunca se insistirá bastante en que es la causalidad real y propia de estos elementos materiales la que produce el efecto intentado por el Espíritu Santo. Por esto se ha hablado muchas veces de una analogía entre los sacramentos del cristianismo y ciertas acciones de las religiones helenísticas. Pero la diferencia es esencial. En primer lugar, ninguno de estos elementos tiene eficacia sacramental por sí mismo, por su ser natural, sino solamente por el carácter instrumental que poseen en manos de la intención superior del Espíritu Santo. Esta leve oscilación basta para separar metafísicamente la causalidad sacramental de toda especie de magia o de teurgia. Pero recíprocamente subrayemos que en su peculiar deformación estas prácticas de las demás religiones mantienen algo que es esencial a todo verdadero [473] sacramento: la causalidad de los elementos materiales. En segundo lugar, esta intención del Espíritu Santo se halla vinculada al elemento material como lo simbolizado a su símbolo. Las acciones materiales en el sacramento significan simbólicamente aquello que quiera producirse. Pero aquí está la segunda diferencia con todo cualquier presunto sacramento pagano: el simbolismo de los elementos sacramentales tampoco es un símbolo natural, sino un simbolismo sobrenatural expresado en la fórmula ritual: el misterio de la redención de Cristo. En definitiva: los sacramentos son símbolos que significan algo. Pero no olvidemos que en esta simbolización es esencial la causalidad real de los elementos materiales. Dicho en una sola palabra: los sacramentos son símbolos eficaces de aquello que significan.

b) *La presencia de Cristo*.—Lo que el Espíritu Santo ejecuta es precisamente la perpetuación de Cristo en nosotros. Después de lo dicho anteriormente, no será menester insistir en que esta presencia significa en definitiva la gracia. Ya vimos páginas atrás el sentido de la implicación y unión de estos dos términos. Pero aquí es donde es menester volver a recordar la manera especial cómo los Padres griegos afrontaron el problema de la gracia. Los latinos propendieron a ver en la gracia un efecto que se sigue de la obra redentora de Cristo, y que por su interna cualidad atrae hacia nosotros la fecundidad de su

sacrificio. Los Padres griegos se colocan más bien en el punto de vista de la causalidad formal. La gracia sacramental es la participación sacramental del hombre en la redención. Por tanto, la redención no actúa solamente como una causa eficiente y meritoria que, realizada en su tiempo, se perpetúa solamente en sus efectos, sino como algo que tiene realidad actual, bien que en su contenido y en su modo puramente de misterio. Es lo que todavía se expresa en la liturgia latina cuando se dice que cuantas veces se reproduce este misterio (la Misa) se ejecuta la obra de nuestra redención. Esto no quiere decir que al sacramento y al Sacrificio de la Misa les sea indiferente el suceso del Calvario. El sacramento no es sino una participación de aquel acto, y, por tanto, sólo de él recibe su valor y su eficacia. Pero ello no obsta para que lo [474] que el sacramento produzca sea, en una forma u otra, una “re-producción” de lo que en el Calvario aconteció. El símbolo eficaz que en manos del Espíritu Santo produce lo que significa, reproduce, por modo de participación, la obra redentora de Cristo. Algún teólogo contemporáneo ha intentado dar un paso más. Desde el momento en que por la acción sacramental participamos en la obra redentora de Cristo, es innegable que ésta se halla presente en algún modo en cada uno de los que reciben el sacramento. Hasta aquí no hay nada que no sea la transcripción literal del dogma revelado. Pero en la nueva concepción a que aludo se precisa más concretamente la índole de ese modo: lo que está presente es el sacrificio redentor en todo el decurso de su integridad. En esta concepción lo esencial estriba en distinguir dos modos de presencia de la obra de Cristo en la tierra. Uno es el modo radical, y, sí se quiere, histórico: fue el nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. Pero otro modo distinto y esencialmente fundado en el histórico, pero no menos real que él, es el místico, por vía de causalidad formal y ejemplar. Los sacramentos simbolizarían la vida y la muerte reales de Cristo, y producirían en su gracia sacramental la presencia y la reproducción de esta vida y muerte, bajo especies místicas. De ahí ha derivado una interesantísima interpretación del bautismo y de la eucaristía como ritos sacramentales. No entremos en el fondo de esta cuestión. La abundante prueba documental, sobre todo de Padres griegos, no impone una conclusión apodíctica a favor de esta teoría. Se ha hecho observar, y con razón, que los Padres griegos no hablan sino de una participación en la obra redentora de Cristo; concluir de aquí que esta obra redentora se encuentra presente por ejemplaridad, *en todo su despliegue* en el efecto sacramental, es una conclusión, sí se quiere, lógica, pero que no se halla formalmente contenida en la patrística griega. Sin embargo, añadamos que la distancia que la separa de esta conclusión es simplemente milimétrica: evidentemente el espíritu, los conceptos y las expresiones de los Padres griegos convergen asintóticamente hacia esta interpretación.⁶⁹

[475]

c) *La vida sobrenatural con el Padre.*—Mediante nuestra participación en la obra redentora de Cristo participamos en su función sacerdotal. Ofrecemos con ella al Padre, en forma de reproducción, el sacrificio del Hijo, y unidos a Él merecemos la vida eterna.

⁶⁹ Sería tentador comparar esta concepción de la causalidad de los sacramentos con la teoría de la causalidad intencional propuesta por Billot. En esta última el aspecto eficiente de la causalidad va siempre subordinado al signitivo o intencional. Ahora bien: la relación intencional, sobre todo cuando es eficaz, es de tipo más bien formal. Tal vez la teoría de Billot, desarrollada en esta dirección, mostraría una fecundidad insospechada. Pero no hago sino apuntarlo tímidamente como una mera sugestión. Haría falta un estudio más detenido del problema. Quédese ello para los teólogos de profesión.

La esencia de la vida sobrenatural es este diálogo cultural, sacrificial, del hombre con Dios por su unión con Cristo. Es esencialmente *religión*.

Por esto, como decía al principio, para San Pablo, Sacramento e Iglesia son dos dimensiones congéneres. Los sacramentos son los que forman a la Iglesia, y la Iglesia es, si se quiere, el misterio sacramental de Cristo.

De aquí arranca el segundo aspecto de la Iglesia como organización jerárquica: la Iglesia, en este sentido, representa la forma visible de la deificación en el universo.

3.—*Consecuencia de la deificación*. Por la gracia sacramentalmente obtenida somos, según hemos visto, hijos de Dios porque poseemos su misma naturaleza, por participación. Recordemos ahora, según decíamos al principio, que todo ente finito, por su propia naturaleza, en virtud de su propio ser, tiene en primer lugar una unidad consigo mismo. Por la gracia tenemos una vida sobrenatural que nos confiere un cierto modo de intimidad superior, anclados en la eternidad. En segundo lugar, todo ente finito se halla unido, primariamente también, a la fuente del ser. Por la gracia, ya hemos visto que poseemos una vida sobrenatural por fe y por amor que nos sumerge en el Padre. Finalmente, en virtud de su propia naturaleza, todo ente finito está unificado con todos los demás de su especie. Tratándose de seres inanimados, esta unidad es simplemente una agrupación por *clases*. En los seres vivos tenemos algo [476] más: unidad de *generación*. Pero las personas tienen un tipo superior de unificación; por su propia índole cada hombre está personalmente vertido hacia los demás, en forma que éstos no son ya simplemente “otros”, sino “*prójimos*”. Pues bien: volvamos a la gracia. Por ser imagen de Cristo, cada se halla vertido a los demás en Cristo. Es lo que estrictamente se llama *charitas*, caridad. Pero cuidemos de evitar el equívoco de tomar la expresión en sentido exclusivamente ético. Para San Pablo, lo decisivo de la unidad interpersonal cristiana es hallarse fundada y asentada en la gracia, en Cristo. Y esto es lo que da a esa unión un carácter en cierto modo metafísico. Porque a la caridad como movimiento de la voluntad le sirve de raíz la caridad como situación metafísica en que previamente nos hallamos instalados por Cristo. Como la gracia es la impronta de Cristo en nuestro ser personal, el cual se halla socialmente vertido a los demás, resultará que la gracia de Cristo envuelve constitutivamente la deificación de la dimensión social del hombre. A la totalidad humana de los fieles así entendida es a lo que en última instancia llamó San Pablo Iglesia. Pero, según apuntamos, para el propio San Pablo la Iglesia así entendida arranca de la Iglesia como expresión de la unión de cada fiel con Cristo. No se trata, pues, en primera línea de una simple organización, sino de una verdadera unidad vital, que se difunde y estructura orgánicamente por la presencia real y mística de Cristo como principio y fuente de gracia. En este sentido entendió también San Pablo el nombre de *kephalé*, cabeza de la Iglesia, con que designa a Cristo. Cristo no es sólo principio de vida para *cada* hombre, ni para *todos* los hombres, sino para todo el *género humano* unitariamente considerado. En Cristo queda vitalmente unificada la humanidad entera, al igual que se halla vitalmente contenida en el primer hombre por generación. Al concepto de “cabeza”, en el pensamiento paulino, corresponde ser, no solamente principio de vida, sino de una vida orgánicamente unificada. El principio vital se expande, y al expandirse “plasma” la diversidad de miembros, los “articula” una vez plasmados, y los “mantiene” compactos una vez articulados (Col., 2,19; Er., 4,16). En estos tres aspectos se actualiza el principio vital como [477] unificante. Ser cabeza es así, ser principio de “ser-corpóreo”. La Iglesia

entera es también en este sentido un cuerpo místico donde actúa vitalmente Cristo como cabeza suya. Es, si se quiere, lo visible de la presencia real de Cristo en la tierra.

De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: “*ut consummati sint in unum*”; “*sed unos* como el Padre y Yo somos unos”. Es la unidad ontológica de la Trinidad *ad extra*. El Espíritu Santo es la *enérgeia* de Dios; realiza y mantiene por esto a la Iglesia; por la acción del Espíritu Santo la Iglesia recibe la presencia de Cristo en su doble forma de depositaria de la revelación, y de dispensadora de sus sacramentos; y por ella Cristo lleva los hombres al Padre. Estaré con vosotros, dijo Cristo, hasta la consumación de los siglos. Es el aspecto social de la *perikhóresis* trinitaria, esencial a la deificación para el Nuevo Testamento. La Iglesia constituye la deificación de la Sociedad humana por la presencia real y misteriosa de Cristo. En este punto se inserta la dimensión histórica de la Iglesia, al igual que tratándose de la vida de Cristo. La *perikhóresis* trinitaria abarca a la sociedad humana no solamente en su estructura social, sino en su despliegue histórico y temporal. El misterio de la voluntad del Padre comenzó a ser ejecutado por el Espíritu Santo en tres etapas sucesivas. En la primera se incoa, por vía preparatoria, la revelación del designio en el Hijo. Pero precisamente porque en esa etapa este designio no está aún revelado, los Padres griegos han visto en todo el Antiguo Testamento, en cierto modo, la religión del Padre. Con la vida histórica de Cristo el Espíritu Santo lleva a cabo la manifestación formal del misterio. Y a partir de este momento, con la constitución de la Iglesia, el Espíritu Santo lleva a los hombres por el Hijo al Padre. La consumación de esta obra será por esto la consumación de los tiempos. El juicio que la historia entera merece entonces a San Pablo es fácil de entender. Reprochó a los judíos no haber visto en Cristo al Hijo de Dios, y, por consiguiente, no haber conocido al Padre. Reprochará a los infieles de todos los tiempos venideros el no creer en la Iglesia, esto es, en el Espíritu Santo, y, por tanto, no haber creído ni en el Hijo ni en el Padre. Para San Pablo, el no creer en la Iglesia [478] tiene un sentido paralelo al de su doctrina trinitaria acerca de la Iglesia: el no creer en ella es una especie de *perikhóresis* negativa; es una negación de la Trinidad misma en su operación deificante.

Esta unidad deificante del amor es ya una realidad, según acabamos de ver. La vida eterna, por tanto la gloria, es ya una realidad. Pero al igual que el principio de esta vida no está sino en germen. Su confirmación y su plenitud en visión, en posesión inamisible de la Trinidad será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la reversión de las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios. San Pablo insiste, en efecto, según vimos, en que la causalidad ejemplar de Cristo glorificado es prenda y tipo de glorificación de toda la creación visible, y dentro de ella del hombre entero con su propio cuerpo: es la idea de la resurrección de la carne. El cosmos entero está en cierto modo afectado por la encarnación. Al encarnarse el Hijo, este *eón*, este siglo, recibió su *pléroma*, la plenitud de los tiempos. Por esto el segundo *eón*, la vida eterna, está ya incoado en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación de los siglos y el imperio exclusivo del otro *eón*, de la vida eterna.

Resumamos. En Dios, como amor efusivo, su éxtasis procede a la producción de una vida personal en que subsiste el acto puro de su naturaleza: es la Trinidad. Su ser efusivo tiende a exteriorizarse libremente en dos formas. Primero, “naturalmente”,

produciendo cosas distintas de Él: es la creación. Después, “sobrenaturalmente”, deificando su creación entera mediante una Encarnación personal en Cristo y una comunicación santificadora en el hombre por la gracia. Por esta deificación, que afecta en algún modo a la creación entera, ésta vuelve a asociarse a la vida íntima de Dios, pero de modo diverso: en Cristo, por una verdadera circuminsección de la naturaleza humana en la divina; en el hombre, por una posesión extrínseca, pero real de Dios; en los elementos visibles, por una transfiguración gloriosa.