

# FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA

*Prof. Antonio Millán Puelles*

## PRÓLOGO

### INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

## CAPÍTULO I

### EL CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA

1. La definición nominal de la filosofía
2. El problema de la definición real del saber filosófico
3. El origen del filosofar
4. Sentido y finalidad de la filosofía

#### BIBLIOGRAFÍA

## CAPÍTULO II

### EL ÁMBITO DEL SABER FILOSÓFICO

1. Filosofía, fe y teología
2. Filosofía y ciencias particulares
3. Filosofía y "concepción del universo"
4. La estructura del saber filosófico

#### BIBLIOGRAFÍA

## LÓGICA

**PRIMERA PARTE**  
**EL ENTE LÓGICO**

**CAPÍTULO III**

**OBJETO Y NATURALEZA DE LA LÓGICA**

- 1. La lógica como instrumento de la ciencia**
- 2. El objeto de la lógica**
- 3. La distinción entre propiedades lógicas y propiedades reales**
- 4. Relaciones de la lógica con otras ciencias**
- 5. La estructura de la lógica**

**BIBLIOGRAFÍA**

**CAPÍTULO IV**

**EL CONCEPTO**

- 1. Concepto formal y concepto objetivo**
- 2. El universal**
- 3. Los predicables**

**BIBLIOGRAFÍA**

**CAPÍTULO V**

**EL JUICIO**

- 1. Juicio psíquico y juicio lógico**
- 2. Estructura y fundamento de la relación predicativa**
- 3. La proposición y sus especies**
- 4. Los principios de la ciencia**

**BIBLIOGRAFÍA**

## CAPÍTULO VI

### EL RACIOCINIO

1. El raciocinio y su estructura lógica

2. El raciocinio deductivo

3. La inducción

**BIBLIOGRAFÍA**

## CAPÍTULO VII

### LA DEMOSTRACIÓN Y LA CIENCIA

1. La demostración y sus especies

2. Naturaleza de la ciencia

3. La división de las ciencias especulativas

**BIBLIOGRAFÍA**

## COSMOLOGÍA

### *SEGUNDA PARTE*

### EL ENTE MÓVIL EN GENERAL

## CAPÍTULO VIII

### EL TEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

1. El sentido de la física filosófica

2. El ente físicamente móvil

3. Filosofía de la naturaleza, metafísica, ciencias positivas de fenómenos

4. División de la filosofía de la naturaleza

**BIBLIOGRAFÍA**

## CAPÍTULO IX

### LA CANTIDAD

1. Naturaleza de la cantidad
2. El problema del continuo
3. El "ubi" y el lugar
4. El espacio

#### BIBLIOGRAFÍA

## CAPÍTULO X

### LA CUALIDAD

1. La mutabilidad cualitativa del cuerpo natural

a) *El mecanicismo antiguo*

b) *El mecanicismo moderno*

2. La "alteración"
3. El movimiento en general
4. El tiempo

#### BIBLIOGRAFÍA

## CAPÍTULO XI

### A ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DEL ENTE MÓVIL

1. La teoría hilemorfista del cambio sustancial
2. Atomismo y dinamismo
3. El problema de los cuerpos mixtos

#### BIBLIOGRAFÍA

# PSICOLOGÍA

## ***TERCERA PARTE***

### ***EL ENTE VIVO***

#### **CAPÍTULO XII**

##### **EL OBJETO DE LA PSICOLOGÍA**

- 1. La psicología filosófica**
- 2. El alma y sus potencias**
- 3. La estructura de la psicología**

##### **BIBLIOGRAFÍA**

#### **CAPÍTULO XIII**

##### **EL PSIQUISMO INFERIOR**

- 1. La vida vegetativa**
- 2. Esencia y naturaleza del conocimiento**
- 3. Los sentidos externos**
- 4. Los sentidos internos**
- 5. Las tendencias inferiores**

##### **BIBLIOGRAFÍA**

#### **CAPÍTULO XIV**

##### **LAS FACULTADES SUPERIORES DEL HOMBRE**

1. El entendimiento
2. Génesis de la intelección
3. La voluntad
4. La libertad

## BIBLIOGRAFÍA

## CAPÍTULO XV

### EL HOMBRE COMO UNIDAD SUSTANCIAL

1. La unidad esencial del alma humana
2. El nexos de alma y cuerpo
3. El origen del hombre

*a) El tema de la generación espontánea*

*b) La teoría evolucionista*

*c) El origen específico del hombre*

4. La inmortalidad del alma *humana*

## BIBLIOGRAFÍA

## METAFÍSICA

### CUARTA PARTE

### EL ENTE EN CUANTO ENTE

## CAPÍTULO XVI

### EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

1. Concepto y división de la Metafísica
2. La descripción del ente

- a) *La descripción de los aspectos constitutivos del ente*
- b) *La descripción del ente por sus aspectos consecutivos*
  - α) *El ente como lo "uno"*
  - β) *El ente como "algo"*
  - γ) *El ente como lo "verdadero"*
  - δ) *El ente como lo "bueno"*

3. El primer principio metafísico

4. Acto y Potencia

BIBLIOGRAFÍA

## CAPÍTULO XVII

### LA TEORÍA METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

1. El problema "crítico"

2. Posibilidad y método de la certeza

3. La trascendencia del conocimiento

4. El criterio de la certeza

BIBLIOGRAFÍA

## CAPÍTULO XVIII

### LA ANALÍTICA ONTOLÓGICA

1. La "analogía" del ente y las "categorías"

2. La sustancia

3. La cualidad y la relación

a) *La cualidad*

b) *La relación*

#### 4. Causa material y causa formal

#### 5. Causa eficiente y causa final

a) *La causa eficiente*

b) *La causa final*

## TEODICEA

### CAPÍTULO XIX

#### LA EXISTENCIA DE DIOS

##### 1. El sentido de la teología natural

##### 2. Carácter subjetivamente mediato de la proposición "Dios existe"

##### 3. El argumento ontológico

##### 4. Las pruebas *a posteriori* de la existencia de *Dios*

a) *Primera vía*

b) *Segunda vía*

c) *Tercera vía*

d) *Cuarta vía*

e) *Quinta vía*

### BIBLIOGRAFÍA

### CAPÍTULO XX

#### NATURALEZA Y ATRIBUTOS DE DIOS

##### 1. "Esencia física" y "esencia metafísica" de Dios

##### 2. Los atributos entitativos



- a) *La infinitud*
- b) *La Simplicidad*
- c) *La unicidad*
- d) *La distinción respecto del mundo*
- e) *La inmutabilidad*
- f) *La eternidad*

### **3. Los atributos operativos inmanentes**

- a) *La ciencia divina*
- b) *La voluntad divina*

### **4. La potencia divina como atributo operativo trascendente**

- a) *La creación*
- b) *El concurso*
- c) *La conservación*
- d) *La providencia*
- e) *La potencia divina y el mal*

## **BIBLIOGRAFÍA**

# **ÉTICA**

## **QUINTA PARTE**

### **EL ENTE MORAL**

#### **CAPÍTULO XXI**

#### **FUNDAMENTO Y SENTIDO DE LA MORALIDAD**

##### **1. El tema de la ética**

##### **2. El fin último del hombre**

a) *El fin último objetivo*

b) *El fin último subjetivo*

**3. La norma de la moralidad**

**4. La especificación moral**

**BIBLIOGRAFÍA**

## **CAPÍTULO XXII**

### **LAS CAUSAS DISPOSITIVAS DE LA CONDUCTA HUMANA**

**1. La disposición "subjetiva" en general**

**2. El valor moral de las pasiones**

**3. Las virtudes morales**

**BIBLIOGRAFÍA**

[El Autor y varios artículos](#)

# FUNDAMENTOS DE FILOSOFÍA

*Prof. Antonio Millán Puelles*

*Catedrático de la Universidad de Madrid*

## PRÓLOGO

*Diríjese esta obra a todo aquel que, por curiosa lectura o con motivo de una especial dedicación universitaria, desee "fundamentarse" en la filosofía. Queda dicho con ello que no se trata de una simple introducción a ésta, sino de algo que, aun debiendo ajustarse a los límites de una iniciación, no se reduce a las cuestiones previas, ni se contenta con vagas generalidades. Aspira, pues, el libro a ofrecer al lector un mínimo sistema de conocimientos filosóficos, expuestos con la concreción imprescindible para que realmente puedan servir a los intereses de una formación superior.*

*Lograr este objetivo sin que él lector ponga, por su parte, un esfuerzo análogo al que realiza en otras disciplinas es, desde luego, imposible. Ni habría por qué aludir a este requisito, si no se diera la singular circunstancia de una frecuente propensión a concebir la filosofía como algo inefablemente exento de los esfuerzos "informativos" que otras ciencias requieren. La falta de una discreta base filosófica como elemento integrante y aun rector de lo que es, entre nosotros, la llamada "cultura general", se explica, en buena dosis, por la común ausencia de una decorosa información del contenido de la filosofía; pues no debe olvidarse que no hay formación auténtica que no repose en un sólido cimiento informativo. Y así se explican también los múltiples disfraces de lo que se podría llamar el "analfabetismo filosófico", que se reviste, como de un escudo, de un gratuito*

*positivismo, o bien se encubre con las falsas galas de una superficial curiosidad por los confusos ecos de las "novedades" filosóficas.*

*Para encaminarse a una formación realmente articulada y eficaz, las enseñanzas que aquí se brindan han procurado ser, más que personalmente originales, fieles a un pensamiento depurado por una experiencia multiseccular y que, lejos de haber sido excluido por las geniales improvisaciones de algunos filósofos, goza en la actualidad de una excelente salud. También se explica por la finalidad de este libro la relativa amplitud que se le ha dado, pues no cabe mostrar la significación y coherencia de las ideas filosóficas sin una cierta holgura expositiva.*

A. M. P.

# INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

## CAPÍTULO PRIMERO

### EL CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA

#### *1. La definición nominal de la filosofía*

Es una observación común la de que el verdadero conocimiento de las cosas sólo se logra con la experiencia de su frecuente trato, cuando hemos llegado a adquirir con ellas una cierta connaturalidad, por la que efectiva y propiamente se realiza su personal asimilación. Esto, que en general acontece en todo orden de asuntos, vale, de una manera especial, para la esfera de los conocimientos científicos, que son los más difíciles de conseguir. Dé ahí que la comprensión de la naturaleza y sentido de una ciencia sea más un resultado tardío y reflexivo -sobre la base de un previo cultivo de la misma-, que no una labor enteramente apriorística y montada al aire.

Sólo, pues, tras haber filosofado, y no de cualquier modo, sino de una manera insistente y tenaz, puede llegarse a la posesión de una idea auténtica, realmente vivida, de lo que es la filosofía. Sin embargo, tan cierto como esto es que, sin una “idea previa”, todo lo modesta que se quiera, de lo que es una determinada actividad científica, se nos hace imposible acometerla, cualquiera

que sea el grado o la medida en que ello se intente<sup>[1]</sup>. De ahí la conveniencia, en nuestro caso, de una inicial *aproximación* a la esencia del saber filosófico.

En general, toda definición puede verificarse de una doble manera: como definición *nominal* o como definición *real*, según se atienda, respectivamente, a la palabra o nombre con que designamos a una cosa, o a la propia y formal constitución, cuya esencia se busca, de la cosa nombrada. La definición nominal ofrece, pues, la significación de una palabra; en tanto que la definición real es expresiva de la esencia de una cosa.

Conviene, pues, que antes de elucidar la noción esencial de la filosofía, se considere aquí la significación de la palabra con la cual la nombramos. Pero la propia definición nominal es susceptible, a su vez, de dos modalidades: la *etimológica* y la *sinonímica*, según que el método de que nos valgamos para manifestar la significación de un término sea el recurso a su origen, o la aclaración por otras voces más conocidas y de pareja significación.

La definición etimológica es una especie de genealogía verbal; una cierta hermenéutica histórica de las palabras. La de la voz castellana “filosofía” no es otra que su procedencia de la *latina philosophia*, eco, a su vez, de la voz griega de análogo sonido. El término griego φιλοσοφία es un nombre abstracto, en cuya composición interviene, junto a un término derivado de una raíz que significa, en un sentido amplio, lo que en castellano “amar”,

un ilustre vocablo -el de σοφία-, cuyo equivalente latino es el término *sapientia*, que traducimos por "sabiduría". Filosofía es, así, etimológicamente, el amor o tendencia a la sabiduría.

Es explicable que la voz σοφία aparezca en autores que no usaron el término compuesto. Pero el sentido de la palabra σοφία era muy amplio y comprensivo en sus orígenes. HOMERO la empleaba para designar, en general, toda habilidad, destreza o técnica, tales como las que poseen los artesanos, los músicos y los poetas. HERODOTO llama σοφός a todo el que sobresale de los demás por la perfección y calidad de sus obras. Análogo sentido tuvo en sus comienzos el término σοφιστής, antes de revestir la significación peyorativa a que se hicieron, en buena parte, acreedores los intelectuales zaheridos por PLATÓN<sup>[2]</sup>.

Parece que fue HERÁCLITO quien por primera vez empleó el término φιλόσοφος<sup>[3]</sup>. Hay una venerable tradición que atribuye a PITÁGORAS la invención del vocablo. Según esta tradición, cuyos más destacados promotores fueron, en la antigüedad, CICERÓN<sup>[4]</sup> y DIÓGENES LAERCIO<sup>[5]</sup>, eran llamados "sabios" cuantos se dedicaban al conocimiento de las cosas divinas y humanas y de los orígenes y causas de todos los hechos; pero PITÁGORAS, habiendo sido interrogado acerca de su oficio, respondió que no sabía ningún arte, sino que era, simplemente, filósofo; y comparando la vida humana a las fiestas olímpicas, a las que unos concurrían por el negocio, otros para participar en los juegos, y los menos, en fin, por el puro placer de ver el

espectáculo, venía a concluir que sólo éstos eran los filósofos.

La autenticidad de este relato, uno de los más bellos tópicos de nuestra cultura, ha sido discutida por la moderna crítica <sup>[6]</sup>; mas la anécdota vale en cualquier caso como emblema del noble y desinteresado afán que conduce a la búsqueda del saber y que se ha conservado, durante milenios, como uno de los rasgos esenciales de la actitud filosófica.

El verbo “filosofar” (φιλοσοφε•ν) se encuentra en HERODOTO, quien atribuye a CRESO la siguiente frase, dirigida a SOLON: “he oído que, por el placer de la *especulación* -θεωρη•ης ε•νεχεν- has recorrido, *filosofando* (φιλοσοφ•ων), muchos países” <sup>[7]</sup>. Y TUCÍDIDES pone en boca de PERICLES, que se dirige a los atenienses, estas otras palabras: “amamos la belleza con simplicidad y filosofamos sin timidez” <sup>[8]</sup>.

La articulación más coherente de los dos elementos que entran en la voz “filosofía” -y, al propio tiempo, su más penetrante exégesis- es la que hace PLATÓN en el “Banquete”. Apoyándose en la mitología del Eros, el discípulo de SÓCRATES hace decir a éste, al que finge inspirado por la sacerdotisa de Mantinea, que el Amor no es un dios, sino un ser intermedio (δα•μ•ον) entre dioses y hombres. Hijo de Poros (la abundancia) y Penia (la escasez o penuria), participa, a la vez, del opuesto carácter de sus progenitores. No es, pues, ni la opulencia misma, ni la pura miseria; ni la cabal posesión, ni la indigencia estricta y absoluta.



La filosofía, por tanto, no es ignorancia ni sabiduría, sino algo que no tiene el ignorante (que ni siquiera llega a percatarse de su propia ignorancia), y de lo cual está dispensado el sabio. En rigor, la “modestia” socrática, por la que se concibe a la sabiduría como algo divino, más allá de los límites de nuestra natural capacidad, es la expresión de la filosofía como justa *medida* de la posibilidad intelectual del hombre. La ignorancia total es infrahumana; la plena e ideal sabiduría excede nuestro ser; únicamente la filosofía es natural y propiamente humana.

Esta versión de la filosofía como vislumbre de algo que no llega a alcanzarse por completo -como un remoto atisbo de la Sabiduría- es la más honda significación de la teoría platónica aludida. Trátase, pues, no de la misma sabiduría, sino tan sólo del reflejo o participación de ella, que al hombre le es posible conseguir. De tal suerte, por tanto, que lo que este saber tiene de “humano”, le falta de “saber”, y es así, esencialmente, una *tensión*, más que una posesión o un verdadero logro <sup>[9]</sup>.

\* \* \*

Nuestra lengua carece de una correspondencia sinonímica estricta de la palabra “filosofía”. En compensación, muestra cierta abundancia de vocablos y giros relativamente afines. Como es natural, todos ellos traducen de algún modo corrientes y doctrinas filosóficas que han impregnado la literatura y el idioma usual. Por lo demás, es muy explicable que lo que ha trascendido al lenguaje común sean más bien las resonancias prácticas y las

acepciones concretas, que no los contenidos puramente teóricos de esas concepciones. Por su especial influjo, merecen destacarse entre ellas el antiguo *estoicismo*, la tradición *escolástica* y, por último, la moderna corriente *positivista*.

La huella del estoicismo se advierte en nuestra lengua en los giros y términos que expresan una idea de la filosofía como actitud serena ante la vida y las vicisitudes de la existencia humana. Es un lejano eco del viejo ideal práctico del “sabio”, ya formulado en Grecia y que Roma acogió con entusiasmo; idea en la cual la sabiduría, más que un sistema de especulaciones, constituye un estilo y un tono existencial. En su virtud, es filósofo sólo aquel que “sabe” conservar el dominio de sí mismo, tanto en el éxito como en el infortunio; el que mantiene imperturbable el ánimo en cualquier ocasión. “Tomar las cosas con filosofía” es una frase que se deriva de esta actitud; lo mismo que el empleo de nuestro término como sinónimo de “calma” y de “paciencia”, y aun de una cierta idea, no exenta de ironía en ocasiones, de sosegada resignación y consuelo.

La tradición del escolasticismo, castiza en nuestra patria, se manifiesta con el empleo de términos tales como los de “ciencia” y “sabiduría” en su acepción puramente secular, como contradistinta del sentido y origen sobrenatural y divino de la fe y la sagrada teología. La filosofía es, así, mera sabiduría del siglo, por oposición a la teología de la fe, que se ampara en el dato revelado. Es verdaderamente notable la riqueza que tiene nuestra lengua en vocablos de origen escolástico y de la más clara e intencionada acepción metafísica. Pero la misma idea del

saber filosófico, tal como esa tradición lo entiende, no es traducida siempre con el mismo acierto; en ocasiones se la designa denominando al todo por la parte, como cuando se la hace equivalente a la de “metafísica”; otras veces se atiende demasiado a las connotaciones prácticas del término y se la llega a identificar con la “prudencia”, que aunque es, sin duda, un vocablo de muy ilustre abolengo en la Escuela, sólo designa una especial virtud, y aun en este sentido no se mantiene puro en nuestro idioma, sino que se halla en una cierta promiscuidad con las ya mencionadas resonancias estoicas; etc. En general, no obstante, y como fruto y presencia de la concepción escolástica, la voz “filosofía” se toma en castellano como designativa de la suprema ciencia natural humana.

Por último, el “positivismo” ha dejado su huella en este género de sinonimias a través de la idea peyorativa, que, respecto primero de la metafísica y más tarde de la filosofía en general, estuvo en boga en el pasado siglo. Así, es frecuente utilizar el término “filosofía” para expresar todo lo que parece una “elucubración sin fundamento”, una “mera abstracción” o hasta una “logomaquia”. Es muy curioso el uso del plural para estas acepciones; algo parecido a lo que acontece con el término “historia”. El “dejarse de historias” y el “todo eso son puras filosofías” constituyen dos dichos típicamente ejemplares.

Independiente del positivismo, aunque a veces mezclada con él, existe en castellano una acepción del término “filósofo”, que significa, en general, todo hombre abstraído y, por lo mismo, despreocupado de las más inmediatas y urgentes realidades.

Que no se trata siempre de una acepción despectiva, pruébalo el hecho de que con frecuencia el “sabio distraído” es objeto más bien de una benévola y complaciente hilaridad. La anécdota de TALES DE MILETO, quien por ir contemplando las estrellas se precipitó en un pozo, es más risueña que moralizante.

## *2. El problema de la definición real del saber filosófico*

Las anteriores consideraciones sobre el doble valor, etimológico y sinonímico, de la palabra “filosofía” tienen una innegable utilidad para la aclaración del respectivo concepto. Pero no bastan para perfilarlo íntegramente. Más bien, por el contrario, estimulan y urgen la conveniencia de una definición real. Esta definición es, sin embargo, uno de los más graves y esenciales problemas de la filosofía.

No existe una definición de la filosofía en la que todos los filósofos estén de acuerdo; cada sistema -en ocasiones, cada pensador- propone una distinta, y, por lo menos aparentemente, no es posible integrarla en un concepto armónico, superador de toda discrepancia <sup>[10]</sup>. Este es, por cierto, el inicial “escándalo” de la filosofía: la dificultad que, ya de entrada, ofrece al principiante, y que es muchas veces decisiva para el futuro de su vocación.

Hasta cierto punto es comprensible el escepticismo que este estado de cosas ocasiona. La manera más fácil -la más tosca- de proceder frente a nuestro problema es la que consiste,

simplemente, en retroceder ante el obstáculo y abandonar, sin más, todo “devaneo” filosófico. Pero, en rigor, la misma dificultad, planteada con toda su agudeza, es un óptimo punto de partida para llegar a una solución satisfactoria.

Es el caso que cada una de las definiciones que se han dado de la filosofía aspira a ser tenida como la única exclusivamente válida; de la misma manera que cada sistema filosófico pretende excluir a todos los demás. El espectáculo de las pugnas filosóficas suele ser, sin embargo, contemplado de una manera harto superficial. De este modo se pierde de vista lo que debiera ser más evidente en la consideración de tales antagonismos. No existen pugnas si las diversas partes en contienda no persiguen un mismo objetivo; si, por debajo de la colisión, no se da una esencial coincidencia sobre la cual se alzan opuestos intereses.

Nos encontramos, pues, ante un género idéntico, la filosofía, cuyas diferencias específicas discrepan entre sí en la medida en que intentan monopolizar el mismo género a que pertenecen. Para indagar lo que sea ese género no es necesario, sin embargo, recorrer toda la serie de las definiciones de la filosofía. Basta, por el contrario, asumir una perspectiva “general”. Un sistema filosófico, en efecto, acusa siempre a otro de una de estas dos cosas (o de ambas a la vez): falta de completa latitud, falta de entera profundidad. De forma que un sistema filosófico surge frente a los otros para remediar uno (o los dos) de los mencionados defectos.

Aquí es, precisamente, donde cobra su íntegro sentido la diversidad de los sistemas y de las definiciones de la filosofía. Es la realidad entera lo que, como tal, pretenden abarcar las diferentes filosofías, cada una en el modo de su respectiva interpretación. De ahí la extraordinaria diversidad de los sistemas filosóficos. Si éstos se limitasen a un determinado departamento o sector de la realidad, las consideraciones que arriba se hicieron fácilmente se hubieran percibido.

Interpretaciones tan distintas y opuestas, sistemas tan apartados unos de otros, como sin duda son los filosóficos, sólo pueden chocar si todos ellos tienen por objeto el universo entero de la realidad. Conocimiento de la realidad total y radical profundidad de ese conocimiento (en la medida en que una y otra cosa son asequibles al hombre) se implican y complementan, por tanto, en la noción de la filosofía. La divulgada definición según la cual la filosofía es la ciencia de todos los seres por sus causas últimas, y que se adquiere por la luz natural de la razón, fuera de ser discutible en algún punto o matiz accidental, recoge con amplitud, en su primera parte, la fundamental coincidencia genérica de todos los sistemas y todas las definiciones de la filosofía.

\* \* \*

Como ya etimológicamente se observó, la filosofía es búsqueda de la sabiduría. Amar a ésta es, como decía PLATÓN, algo intermedio entre poseerla y no poseerla. De este saber que se

intenta puede hablarse, por tanto, en dos sentidos. En un sentido ideal, es justamente lo mismo que se pretende poseer; lo cual no es, en rigor, filosofía, sino la propia sabiduría. En un sentido real, ese saber, en la medida en que es objeto de hallazgos, interpretaciones y logros sucesivos, va adentrándose y cumpliéndose en la misma filosofía.

La filosofía es una *participación* humana de la “sabiduría ideal”. El fondo común en el que coinciden todas las definiciones y todos los sistemas de la filosofía es el objeto mismo de la sabiduría. La diversidad de las definiciones y de los sistemas afecta, pues, no a la noción última de ésta, sino tan sólo a las que intentan esquematizar el contenido de los resultados - forzosamente parciales- de su búsqueda.

Mas como quiera que la filosofía es una participación de la sabiduría, puede y debe ser definida de la misma manera en que se define su meta y prototipo ideal, con la esencial restricción de que se trata de algo humano e *in fieri*. Esta restricción permite comprender toda la diversidad de sus logros y deficiencias. La dificultad que al principio planteábamos es perfectamente retorrible. Definir es poner límites a una cosa, delimitarla, circunscribirla. La inexistencia de *una* definición de la filosofía, unida a su mismo reverso -a saber, la pluralidad de las definiciones del saber filosófico-, demuestra justamente que tenemos que habérmolas con un objeto que de algún modo escapa a toda definición.

La trascendencia de la filosofía a todas sus definiciones no debe ser entendida como una absoluta imposibilidad de definirla o de saber lo que es, sino como *la imposibilidad de conocerla de otro modo que no sea por referencia a la meta ideal, nunca alcanzada, que constituye la sabiduría. Dicho de otra manera: la imposibilidad de que se trata es la de circunscribir la filosofía a sus parciales realizaciones.* Y en este mismo sentido también hay que añadir que la filosofía nunca queda íntegramente satisfecha con sus resultados, y toda definición que la limite a ellos va contra su propio espíritu.

Toda definición subsume lo definido bajo algo que lo excede <sup>[11]</sup>. Definir la filosofía por sus realizaciones parciales es colocar el todo bajo la parte. Definirla por cualquier otra cosa que no sea la misma referencia a la sabiduría es desconocer su carácter de conocimiento humano supremo <sup>[12]</sup>.

La filosofía es, así, una sabiduría participada, *sapientia humana* <sup>[13]</sup>. Cuando en la definición que antes se consignó anteponíamos la palabra "ciencia" a todas las demás de la fórmula, no se pretendía colocar el saber filosófico al nivel de las ciencias denominadas particulares, sino al contrario: iniciar la alusión a la sabiduría, ciencia suprema y última. De esta manera la filosofía se nos presenta como privativa del hombre, en tanto que la sabiduría es patrimonio de Dios. Y no porque la filosofía tienda a la sabiduría, sin alcanzarla, debe desplazársela del repertorio de las actividades humanas. "Es indigno del hombre -



decía ARISTÓTELES- no buscar una ciencia a la que puede aspirar”<sup>[14]</sup>. Y el mismo filósofo sostiene que, “a pesar de no ser más que hombres, no debemos limitarnos, como algunos pretenden, a los conocimientos y sentimientos exclusivamente humanos, ni reducirnos, porque seamos mortales, a una condición mortal; es menester, por el contrario, que, en lo que depende de nosotros, superemos los límites de nuestra condición mortal y nos esforcemos por vivir conforme a lo mejor que en nosotros existe”<sup>[15]</sup>.

Puede darse, por tanto, esta definición de la filosofía: *sabiduría humana*. En ella lo que habría de cumplir la función del género próximo está sustituido por la causa “ejemplar”, y lo que correspondería a la diferencia específica se encuentra reemplazado por una limitación y restricción del concepto de la sabiduría. Este concepto no es una noción genérica, del mismo modo que tampoco lo es aquello a lo que apunta: la Verdad. La posesión de la Verdad sólo se da absolutamente en Dios. Por consiguiente, toda sabiduría de las criaturas ha de ser una sabiduría participada, aminorada. La del hombre, cuyo entendimiento es progresivo, constituye una sabiduría a la que afecta necesariamente el carácter de histórica, frente a la inmutable sabiduría divina, que se levanta por encima del tiempo.

\* \* \*

Conviene reparar en el carácter “formal” de esta definición de la filosofía. No es posible forjar un concepto que, de una manera

material (es decir, atenta al contenido y la dirección propia de cada sistema), logre reunir todas las definiciones históricas dadas; por la obvia razón de que las direcciones y las concepciones filosóficas de los diversos sistemas son, en cuanto tales, irreductibles a una doctrina común. Es un empeño vano el de conciliar las doctrinas de las múltiples corrientes filosóficas, y tal empeño, más que profundidad, revela una superficial comprensión de las cosas, que acaba en ocasiones en un despreocupado eclecticismo. Pero es igualmente cierto que todas las doctrinas filosóficas coinciden, de una manera formal, en ser precisamente eso: filosóficas. Y su carácter filosófico estriba en la índole “sapiencial” que para sí recaban, cada cual a su modo.

Contra esta forma de definir la filosofía suele oponerse el reparo de que se trata de algo sumamente vago, incapaz, por tanto, de distinguir lo que es propiamente la filosofía y lo que son, por su parte, los restantes saberes humanos. Esta objeción cobra su posible validez a partir de la época moderna, cuando las “ciencias particulares” van independizándose del gran tronco común de la filosofía antigua y medieval. ¿Cada una de estas ciencias no es también un “saber”? Y si ello es así, y la filosofía es, simplemente, sabiduría humana, ¿cómo se explica, por ejemplo, que nadie considere en la actualidad a la química como una disciplina filosófica?

Sin embargo, estas mismas preguntas y la objeción que de ellas parece desprenderse no son muy coherentes con los mismos

supuestos de que parten. Al referirse a las ciencias particulares que se han independizado del gran tronco común de la filosofía es frecuente olvidar el hecho mismo de esa escisión.

Precisamente por articularse en un “saber de totalidad”, íntimamente conexo y organizado, es por lo que los varios saberes particulares, ya conocidos por los antiguos, conservaban un sentido filosófico. Lo que en realidad muestra que lo “filosófico” primordialmente consiste en el “saber de totalidad”, y que sólo de un modo secundario - por su integración en el sistema de ese universal saber - son filosóficos los demás saberes.

Pero ocurre, además, que la filosofía sólo es entendida como sabiduría humana si de veras se advierte que, por ser propiamente saber, es un saber del ser. La sabiduría de que aquí hablamos no se contenta con meros fenómenos ni puras posibilidades, sino que pretende conocer lo que realmente es; y, claro está, pretende conocerlo con certeza y de un modo etiológico (causal), por lo que es natural que le acontezcan estas dos cosas: 1ª., que se parezca muy poco a las llamadas “ciencias positivas”, las cuales, por principio, renuncian a conocer otra cosa que no sean los puros fenómenos; 2ª., que sea realmente escaso el número de los conocimientos que la integran, ya que, por una parte, lo esencial siempre es mínimo, y por otra, sólo el mismo Ser puede tener un conocimiento adecuado y perfecto de lo que realmente es.

De esta manera, si se la compara con la sabiduría divina, se nos presenta sólo como una sombra o reflejo de ella; más si se la

confronta con lo que otras ciencias dicen constituir, fácilmente se advierte su eminencia, pues, aunque pobre en la cantidad, es, respecto de ellas, cualitativamente- más apetecible <sup>[16]</sup>.

### 3. *El origen del filosofar*

No cabe duda de que el filosofar es imposible cuando las más apremiantes necesidades comprometen al hombre, de una manera práctica, en los concretos menesteres de la vida. Para que la actividad filosófica tenga lugar se requiere una mínima dosis de ocio y de despreocupación. El puro teorizar supone una cierta holgura en nuestra vida <sup>[17]</sup> y, en tanto que es una especie de lujo existencial, es incompatible no sólo con las exigencias inmediatas de todo quehacer práctico, sino también con la inevitable serie de preocupaciones que ellas traen consigo. El filosofar, es, pues, de hecho, un paréntesis en la ordinaria vida de negocio, y sólo se realiza, tanto en la historia de la humanidad como en la singular existencia de los individuos, cuando se dan las circunstancias necesarias para que el hombre pueda recogerse en la consideración especulativa de las cosas.

Pero esto significa únicamente que el ocio y sus supuestos naturales son una imprescindible *condición* de la actividad filosófica. Cuál sea el origen y la causa propia que, de una manera eficiente, se halla en la base de esta actividad, es, sin embargo, una cuestión distinta.

Con relación a ella puede hablarse, en principio, de un impulso radical o raíz de todo impulso humano hacia el saber y, por tanto, hacia la filosofía. (Con esto no se persigue aún la esencia misma de lo que hace el origen del filosofar, pero se toca una dimensión humana sin la cual ese origen carecería completamente de sentido).

El “impulso” de que hemos hablado es precisamente la tendencia al saber, a la que ARISTÓTELES consideraba naturalmente humana. Con esta afirmación se abren, por cierto, los libros “metafísicos” del Estagirita: “todos los hombres tienden por naturaleza al saber”<sup>[18]</sup>. Por tres razones cree SANTO TOMÁS que es, efectivamente, natural esta tendencia<sup>[19]</sup>. En primer lugar, el hombre tiende al saber “como la materia a la forma”. Por materia se entiende, en esta terminología, de un modo general, todo lo que es indeterminado y necesita intrínsecamente de una determinación o perfeccionamiento; y, recíprocamente, se denomina forma a lo que perfecciona y determina de ese modo a la materia. (Por el saber, en efecto, el entendimiento, que es de suyo indeterminado y vacío, se puebla con los seres que va efectivamente asimilando.)

En segundo lugar, todo ente tiene una inclinación natural a su operación propia; y la operación propia, característica del hombre, es justamente el saber tal como arriba ha sido caracterizado, es decir, en cuanto es algo que conviene a nuestro ser específicamente intelectual -a diferencia del animal-, pero que no es tampoco la sabiduría plena y absoluta. Tal

inclinación es natural, por tanto, en cuanto expresiva de nuestra propia y peculiar naturaleza.

Por último -y aunque éste es un dato cuya perfecta comprensión supone muchos puntos del sistema tomista -, entiende el Santo que la felicidad humana sólo se alcanza por aquella unión con Dios que se realiza por el entendimiento; de donde la natural inclinación al saber, como consecuencia de su natural deseo de felicidad.

Pero con todo ello queda dicho solamente que la filosofía se encuentra, de una manera *radical*, en el hombre, o, si se quiere, que el hombre es radicalmente filósofo. Cabe, por tanto, preguntarse ahora: ¿qué es preciso, de hecho, para que también lo sea de una manera formal? Tal es el tema de la moción o impulso efectivo del filosofar.

PLATÓN Y ARISTÓTELES lo ponen en la *admiración* <sup>[20]</sup>. Según esto, el impulso determinante de la actividad filosófica no debe ser identificado a la ordinaria solicitud con que la realidad normalmente pulsa nuestra facultad sensible. El entendimiento es movido a la filosofía con una moción extraordinaria: sacudido por una “conmoción”. En el conocimiento puramente sensible, la espontánea tendencia a la aprehensión de las cosas se despliega, de una manera esencialmente fácil, sobre la realidad en torno y en ella se desliza normalmente, como en silencio de toda interna trepidación. Los datos sensibles se encuentran ahí, frente a nosotros, con nosotros, y su presencia parece

resultarnos lo más natural del mundo.

Pero de pronto algo surge que atrae nuestra atención y nos la roba de todo lo demás. Este algo “se sale de lo corriente”: es una cosa extraordinaria y que nos admira. La admiración se distingue de la mirada indiferente y distraída en que es un mirar que se adhiere a su objeto y pugna por penetrarlo. Por eso, no es nunca un mirar puramente sensible, sino que implica, por su misma esencia, una operación intelectual. Esta operación, sin embargo, no es un conocimiento positivo, algo que nos “informe” sobre la cosa admirada, sino al revés: un no “saber explicarnos” cómo ella sea posible. Nos asombramos al darnos cuenta de algo de que no podemos dar cuenta.

Conviene distinguir en la paradójica estructura de la admiración dos notas o matices que se mezclan y entrecruzan, haciendo muy difícil su análisis. Hay en la admiración un factor intelectual y otro sentimental. Lo extraordinario y sorprendente, lo maravilloso, seduce nuestro interés. Pero, a la vez, inquieta, perturba a la inteligencia. La admiración que da lugar a la filosofía no es tanto un admirar algo, como un "admirarse de" algo. Por el asombro viene a ponerse en juego el entendimiento, en una primera operación intelectual, que consiste tan sólo en darnos cuenta de nuestra propia ignorancia.

Frecuentemente, nuestra capacidad de admiración parece hallarse inmersa en una especie de sueño, del que únicamente la presencia de lo misterioso logra hacerla salir. En ocasiones, la

propia admiración se detiene en su fase sentimental y parece cohibir toda manifestación del espíritu. Sin embargo, ya en estos mismos casos existe un cierto reconocimiento de nuestra ignorancia. Lo que acontece es que este reconocimiento no es plenamente eficaz, porque se encuentra ahogado por una densa capa de sentimiento admirativo. Sólo tiene vigencia científica la admiración cuyo matiz intelectual logra imponerse, haciendo del reconocimiento de nuestra ignorancia un impulso que excite el natural deseo humano de saber.

En la base de la teoría platónico-aristotélica de la admiración como principio del saber se halla la práctica de la "ironía" socrática. La admiración, como la ironía que inspira a tantos diálogos platónicos, nos hace caer en la cuenta de nuestra propia ignorancia. SÓCRATES hace admirarse a sus contemporáneos de las cosas que tenían por más palmarias. La admiración y la ironía ponen "entre paréntesis" los mismos conocimientos del saber vulgar y mueven al intelecto a penetrarlos con una nueva mirada, que es ya, precisamente, el ejercicio del saber científico.

La admiración, sin embargo, no es la filosofía más que de una manera incoativa. Si no tiene eficacia para movernos a la aspiración de la sabiduría, carece del definitivo valor intelectual. En todo caso, la admiración es sólo el *principio* de la actividad filosófica. Esta no se limita a señalar portentos ni a formular preguntas, sino que intenta explicar aquéllos y responder a éstas. Por lo demás, en *todo* ser, justamente por "ser", está presente una misteriosa condición, fuente inagotable del filosofar.



\* \* \*

La admiración, que hace de principio de la actividad filosófica, es susceptible de muy diversas formas y puede producirse por distintos motivos. El “admirarse de” no se refiere sólo a las cosas externas, distintas del sujeto que se asombra. Puede, en efecto, ocurrir que lo que se nos vuelva problemático sea nuestra misma subjetividad, en una de sus múltiples facetas, o tal vez en conjunto, precisamente como subjetividad. Determinadas situaciones vitales, en las que el hombre parece replegarse sobre su propio ser, concentrando en sí mismo la fuerza de la atención intelectual, favorecen, sin duda, la meditación de los temas antropológicos, aunque a través de ellos puedan alcanzar una virtualidad filosófica más amplia. La consideración del tema de la muerte o la del fenómeno, profundamente humano, de la “angustia vital”, son ocasiones privilegiadas, fuentes excepcionales de admiración y, por tanto -si se sabe penetrarlas-, también de filosofía.

Tan extremoso es, no obstante, circunscribir el campo de la admiración a los solos problemas de la subjetividad humana, como entender que aquélla debe recaer únicamente sobre los demás seres. Y, por otra parte, es conveniente observar que la simple “vivencia”, por intensa que sea, de las situaciones que hemos considerado excepcionales o privilegiadas a los efectos de la admiración, no es filosofía, ni siquiera, tampoco, admiración que nos conduzca a ésta, más que en el caso de que el factor intelectual, presente siempre en el verdadero asombro, tenga la

suficiente lucidez y no esté perturbado por el predominio de los factores emocionales. La filosofía no es una sensiblería ilustrada, ni la admiración un mero estado afectivo (mucho menos, una simple vivencia patológica).

En este mismo sentido también conviene añadir que la “extrañeza” de que parte el filósofo no es el prurito, pedantesco y burdo, de fingir repugnancia a las más obvias y elementales evidencias. Y es muy necesario distinguir la auténtica vocación por la filosofía y lo que tan sólo constituye una superficial complacencia -mero esteticismo- ante el estilo, frecuentemente nervioso y paradójico, en que el filósofo plantea sus problemas. La filosofía no es un sistema de reactivos literarios, ni su función consiste en provocar "trascendentales" estremecimientos.

#### *4. Sentido y finalidad de la filosofía*

La más frecuente y divulgada objeción a la filosofía es la que insiste -desde el positivismo, sobre todo- en que se trata de una actividad perfectamente “inútil”, sin valor, por tanto, para el hombre práctico. Esta objeción afecta especialmente a la parte más noble de la filosofía, la metafísica; pues respecto de otras, como, por ejemplo, la psicología y la ética, se advierten inmediatas conexiones con lo que, en un sentido muy estricto y pragmático, se conviene en llamar “la realidad”. Tal realidad, que no es otra, en sustancia, que la de la vida de negocio en sus concretas e inapelables urgencias, no sólo quedaría fuera de la consideración más típicamente filosófica, sino que tampoco

recibiría ningún provecho de ella.

Hay ciertamente un punto de razón en todas estas consideraciones. Ante todo, es verdad que la filosofía no se dirige a esa realidad así delimitada de una manera puramente pragmática. Mejor dicho, no se refiere a ella, en ningún caso, de una forma pragmática a su vez. Y es también necesario añadir - desde el punto de vista de los hechos- que, como quiera que el filosofar es una actividad esencialmente especulativa, no sólo no se afana con esa realidad, sino que positivamente hace que nos desentendamos o despreocupemos de ella [\[21\]](#).

Esta última afirmación se presta, sin embargo, a un cierto equívoco. Es posible, en efecto, aprovecharla para asignar a la filosofía un sentido evasivo o de descanso con relación a los empeños y dificultades de la vida ordinaria. Mas todo ello, que efectivamente puede darse y hasta ser la razón ocasional del ejercicio de la actividad filosófica, no es, sin embargo, su sentido esencial. Por de pronto, es claro que lo mismo también puede obtenerse, y de un modo más fácil e inmediato, recurriendo a otras formas de llenar el ocio; y aun cuando se admitiera que la filosofía es la mas intensa, no se puede afirmar que esto constituya su sentido inmediato y directo, sino, a lo sumo, algo que realmente le acompaña o sigue.

En cualquier caso, es clara la “inutilidad” de la filosofía para la vida puramente pragmática. Pero esto, en rigor, no es una verdadera acusación. Lo sería, realmente, si el supremo valor

fuese la utilidad. Tal es, por cierto, el oculto prejuicio en que se basan quienes así pretenden descalificar la filosofía. Es indudable que la utilidad constituye una especie o forma de valor. Mas no es la única, ni la más eminente; sino, precisamente, la más baja y precaria. Lo que es útil -y en tanto que lo es- no posee un valor absoluto; vale solamente en la medida en que sirve *para* algo, y este servicio *lo subordina* a aquello mismo que mediante él se obtiene. Lo útil se comporta como un medio, y es, pues, naturalmente inferior a su fin. De ahí que no sea apetecido por sí mismo, sino -en tanto que útil- por sus resultados.

El hecho, en suma, de que algo no sea útil no significa, sin más, que no tenga valor; puede ocurrir que valga por sí mismo. Solamente en el caso de que, no valiendo por sí mismo, tampoco sirva para ningún fin, la acusación de inutilidad será expresiva de una real descalificación. E inversamente: no realza a los seres más perfectos, sino que, al contrario, los deprime, el considerarlos útiles. En este sentido puede y debe decirse, por ejemplo, que la utilidad no debe ser atribuida a Dios, pues su ser no es un medio para ningún ente, sino que todo ente se ordena al Ser Supremo como a su último y definitivo fin.

De una manera análoga, la filosofía no es propiamente descalificada porque de ella se diga que no es útil para la vida práctica. Haría falta también, para menospreciarla con derecho, que por sí misma no valiese nada. Pero acontece, por el contrario, que la filosofía es justamente el saber más apetecible por sí mismo. ARISTÓTELES consideraba a la metafísica como una “ciencia libre” (•λευθ•ρη •πιστ•μη), pues se trata de algo que

persigue el hombre, no por razón de las necesidades o conveniencias de la vida práctica, para las cuales es realmente inútil, sino como un saber que es en sí mismo la causa de su apetibilidad. Es la especulación que más conviene al hombre enteramente libre de preocupaciones; la que más se hace por sí misma, ya que, en efecto, es la que menos tiene que ver con ningún provecho diferente del que, de una manera inmediata, lleva consigo su realización.

\* \* \*

Es importante, sin embargo, advertir que la carencia de finalidad práctica no es una absoluta falta de finalidad. La filosofía, como toda búsqueda o tendencia, tiene naturalmente un objetivo o fin. Cosa muy distinta acontece en el caso de la Sabiduría. Esta ya no es una tendencia, sino la misma plena posesión de aquello a lo que en definitiva está ordenado el saber filosófico.

Al referirnos ahora a la finalidad de la filosofía, lo hacemos desde un punto de vista intrínseco y esencial. Cabe también hablar de otras “finalidades” de la actividad filosófica, pero en un sentido accidental e impropio. Sin embargo, aun desde el punto de vista esencial, se habla algunas veces en plural del objetivo o fin de la filosofía, e incluso se ha llegado hasta afirmar la imposibilidad de atribuir a la filosofía una finalidad idéntica y constante <sup>[22]</sup>. Y la razón que se suele aducir es que esta última sería contradictoria con la exigencia de autonomía y originalidad propia del pensamiento filosófico. De la misma manera que en esa

concepción, muy generalizada, la filosofía tiene el derecho y el deber de fijar su objeto, así el filósofo puede y debe señalarse su objetivo.

Esta manera de entender las cosas tiene una pretendida base en la consideración puramente superficial de la historia de la filosofía, y si se intenta justificar de una manera teórica, se ve, en último término, forzada a incurrir en la contradicción de aplicar la palabra “filosofía” a una serie de cosas que no habrían de tener nada en común, ya que si lo tuvieran siempre sería posible señalar, bajo las diferencias, una nota idéntica y constante que recogiese la aspiración o finalidad esencial de las múltiples formas de concebir la actividad filosófica. La pluralidad de fines de la filosofía es algo que conviene únicamente al plano accidental de las diversas realizaciones parciales que históricamente se han dado de ella; no al sentido esencial por cuya virtud esas realizaciones, pese a sus innegables diferencias, son encuadradas en un mismo concepto: el de filosofía.

En ese esencial sentido, la finalidad última del saber filosófico es, “objetivamente” considerada, la Verdad real, el mismo Ser, que en la absoluta sabiduría es poseído sin residuo alguno y sin necesidad de búsqueda o tendencia de ninguna especie; y desde el punto de vista “subjetivo”, la máxima integración, humanamente posible, de nuestro propio ser, que por hallarse en una esencial y constitutiva tensión a la verdad, necesita de ésta para ser plenamente.

La indigencia del hombre es el supuesto de toda especulación humana; máximamente, de la filosofía. Pero no la indigencia que se remedia con los bienes logrados en la vida práctica, sino otra más esencial y profunda: el hecho mismo de que nuestro ser, precisamente en tanto que ser, es potencial e incompleto, constitutivamente pobre, pues nuestro entendimiento, por el cual diferimos de los animales, no es una entidad que se baste a sí propia, sino que necesita de los demás seres para llenar su interna vaciedad. El conocimiento es, en rigor, una necesidad humana; la necesidad que el hombre tiene de saturar su indeterminación, de completar, con las demás cosas, su precaria entidad. De esta exigencia de nuestro ser, la filosofía se hace cargo en una forma radical y plenaria. Y por el hecho mismo de que el entendimiento humano no se limita a los fenómenos ni tampoco a un sector determinado de entes, sino que, por principio, está en tensión a todo ente y toda verdad, la filosofía, no obstante su inutilidad para la vida práctica, es, en rigor, la máxima necesidad humana.

En la teoría platónica del Eros hay a su modo, mitológicamente formulada, una profunda alusión a nuestro ser. Eros no es un dios; no tiene la opulencia entitativa; antes bien, como hijo de Penia, es un ente precario, a medias, indigente. Como hijo de Poros, sin embargo, es rico en expedientes y recursos para perfeccionar y completar su ser. Análogamente, el hombre es un ser precario; pero dispone de una capacidad de perfeccionamiento, que remedia, a su modo, esa constitutiva imperfección. En tal sentido, pues, cabe decir que la filosofía es el máximo arbitrio natural de que el hombre dispone para

remediar su deficiencia entitativa.

\* \* \*

Desde un punto de vista no esencial, puede también hablarse de las “consecuencias” que el filosofar, como por una cierta resonancia, produce en nuestra vida. No son lo que define de una manera intrínseca y directa, el “sentido” de la filosofía; pero poseen una importante significación en la economía total de la existencia humana.

El ocuparse con los temas que afectan a las ultimidades de la existencia representa, de suyo, aunque sólo alcanzara un valor meramente formal, trascender nuestra vida cotidiana, levantar el espíritu hacia un dominio en que ampliamente se desborda el condicionamiento sensible de los negocios de nuestro vivir. La admiración que da lugar a la filosofía nos hace suspender por un momento la ajetreada ocupación en que nuestro ser se dispersa y afana, y viene a colocarlo bajo un interrogante en que el hombre se torna sobre sí. La forma más frecuente de filosofar, la que en rigor no falta a ningún hombre, es la que consiste en preguntarse por el sentido total de todo eso que hacemos y deshacemos en la faena de nuestra vida. Nuestro ser necesita aclararse el valor y sentido de su propio operar. Y al recogerse en la meditación de estos temas, trasciende la dispersión de su diario vivir en el plano sensible y material y se libera, siquiera sea por un momento, del peso de nuestro cuerpo sobre la tierra.



Mientras se filosofa, la tensión del espíritu se alza eminentemente sobre el estado de propensión vegetativa y de animalidad que en ocasiones afecta a nuestro ser. Claro es que el ocio filosófico no puede cubrir la latitud completa de la vida humana. Pero un continuo negocio, al que jamás el ocio de lo filosófico venga a suspender para imprimirle un sentido, es una vida infrahumana. Ni se trata tampoco de que el filosofar eleve al hombre a una categoría superior a la que, de un modo natural, le corresponde. Sólo la gracia sobrenatural eleva nuestro ser hasta hacerle partícipe de la naturaleza divina. Pero es indudable que mientras el hombre filosofa, su espíritu, de ordinario vuelto a los sentidos, se alza hacia las cosas trascendentes y se libera, a su modo, de la servidumbre de lo sensible <sup>[23]</sup>.

\*\*\* \*\*

## **BIBLIOGRAFÍA Cap. 1**

PLATÓN: *Banquete* (especialmente el discurso de Sócrates); ARISTÓTELES: *Met.*, 1, 1 v 2; SAN AGUSTÍN: *De civit. Dei*, VIII, 2; SANTO TOMÁS: *In met.*, I, lect. 1-3; SUÁREZ : *Disp. met.*, I; KANT: *Lógica*, II; BALMES: *Filosofía fundamental*..

E.BAUDIN: *Introduction générale à la philosophie*, I; *Qu'est ce que la philosophie?*; A. BÄUMLER-S. SCHRÖTER: *Handbuch der Philosophie*; A. BRUNNER: *ideario filosófico*; M. GARCÍA MORENTE y J. ZARAGÚETA: *Fundamentos de filosofía*; J. GAOS: *Dos ideas de la filosofía* (pro y contra de la filosofía); A. GONZÁLEZ ALVÁREZ: *Introducción a la filosofía*; J. GREDT: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I; K. JASPERS: *Introducción a la filosofía*; R. JOLIVET: *Traité de Philosophie*, I; O. KULPE: *Introducción a la filosofía*; G. M. MANSER: *La esencia del tomismo*; J. MARÍAS: *Introducción a la filosofía*; J. MARITAIN: *Elementos de Philosophie*, I, *Introd. gén. À la philosophie*;

A. MUÑOZ ALONSO: *Fundamentos de filosofía*; A. MÜLLER: *Introducción a la Filosofía*; PROF. SOC. JESU FAC PHIL. HIS: *Philosophiae Scolasticae Summa*; F. PUSTET-J. KÖSEL: *Philosophische Handbibliothek*; L. DE RAEYMAAEKER: *Introduction à la philosophie*; S. M. RAMÍREZ: *El concepto de la filosofía*; J. URRABURU: *Instituciones philosophiae*, I; X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*.

Entre los diccionarios y léxicos filosóficos generales, merecen citarse: J. M. BALDWIN: *Dictionary of Philosophy and Psychology*; R. EISLER: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*; A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*; J. FERRATER MORA: *Diccionario de la filosofía*.

Aunque especializados en algún filósofo o sistema, deben citarse también, por su destacado interés, los de: H. BONITZ: *Index aristotelicus*; R. EISLER: *Kant-Lexikon*; H. GLOCKNER: *Hegel-Lexikon*; E. GILSON: *Index scolastico-cartesien*; L. SCHÜTZ: *Thomas-Lexikon*.

[1] El estudio reflejo que el saber filosófico hace de sí mismo -la filosofía de la filosofía- corresponde, de una manera formal, a la metafísica, única ciencia que, por tener un objeto enteramente universal, puede considerar adecuadamente todas las ciencias. Cf. SANTIAGO MARÍA RAMÍREZ: *El concepto de la Filosofía* (Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1954), c. 1.

Sobre la distinción entre la verdadera vivencia y la simple idea previa de la filosofía, M. GARCÍA MORENTE y J. ZARAGÜETA: *Fundamentos de Filosofía* (Madrid, 1947), c. 11.

[2] Con ese término fueron designados los "siete sabios" de la fama y - según JENOFONTE- también los filósofos naturalistas.

[3] "Es necesario que los hombres filósofos sean buenos investigadores de muchas cosas" (F. 35, DIELS).

[4] Tusc., V, e. 3, n. 7-9.

[5] *De claror. philosoph. vitis.* (edic. DIDOT), 1. 8, c. 1, n. 8.

[6] Según KRUC, (*Allgem. Handw. der philos. Wissensch.*, III, 211), el relato procede de un escrito perdido de -περὶ νόσων- de HERÁCLIDES PÓNTICO, un pitagórico que concurrió a la escuela platónica y que, en su fervor por PITÁGORAS, atribuía a éste las ideas de aquélla. A esta misma opinión adhiere ZELLER (*Philos. Der Griech.*, Einleit., I). Por su parte, RITTER y PRELLER (*Hist. Philos, graecae*, n. 3) sostienen que

HERÁCLIDES atribuyó a PITÁGORAS lo que en realidad era propio de la modestia socrática ( "*In Pythagoram transtulit Heraclides quod erat Socraticae modestiae proprium*" ).

La fidelidad del testimonio heraclídeo tiene un defensor en BURNET (*Die Anfänge der griechisch. Philos.*, p. 86; es la traduc. alemana, por E. SCHENKL del original inglés); pero W. JAEGER ha vuelto a atacarla con fuertes argumentos (*Aristóteles*, Ap. 1, p. 475 y siguientes, de la traduc. castellana de J. GAOS en el "Fondo de la Cultura Económica", México, 1946).

[7] *Hist.*, lib. 1, c. 30.

[8] II, 30.

[9] En la *docta ignorantia*, de NICOLÁS DE CUSA, y en algunas fórmulas actuales del "problematicismo filosófico" y de la "dialéctica del no-saber" hay una resonancia - en ocasiones, una extremosa amplificación- del esencial aspecto negativo que ya en su origen muestra el filosofar. (Valgan respectivamente, N. HARTMANN y K. JASPERS como los más destacados ejemplos.)

[10] En su conocida *Introducción a la Filosofía*, O. KÜLPE llega a sostener la necesidad de renunciar a toda definición de la filosofía.

[11] La definición articula a lo definido mediante dos elementos: uno común y otro diferencial (género y especie). El "hombre", por ejemplo, se define por su encuadramiento en el género "animal" y su determinación por la diferencia racional.

[12] Así como el "ser" es indefinible -aunque tenemos una cierta intuición de él-, de la misma manera el propio ser de la filosofía no es susceptible de definición, más que en la forma de referirlo a la sabiduría, que, por cierto, es el último y verdadero conocimiento del ser.

[13] ARISTÓTELES emplea ese concepto - *•νθρωπικ• σοφ•α* -, aunque a veces lo restringe a una de las partes del saber filosófico: la filosofía natural. (Apud RAMIREZ, op. cit., pag. 129, en nota).

[14] *Met.*, I, 2.

[15] *Et. Nichom.*, X, cap. VII, 8; 1.177 b.

[16] Cf. ARISTÓTELES: *De part. anim.*, cap. V; 644 b; y *De Coelo et mundo*, cap. XII, 1; 291 b. Sería demasiado fácil ironizar sobre la escasez cuantitativa del saber filosófico, y, sin duda, muy sintomático de una mentalidad de "nuevos ricos" del saber positivo (los ataques de Karl Popper a la excesiva plétora de minucias en el empirismo lógico son una prueba de la autenticidad filosófica de este autor).

[17] Esta es la inmediata significación de la conocida frase, que tanto se ha interpretado y comentado desde los más diversos puntos de vista : "Primero, vivir; luego, filosofar". Cf. PLATÓN: *Teetetos*, 155 d.

[18] *Met.*, 980 a 22.

[19] *Comm. in lib. methaphys. Arist.*, Lib I, c. 1, lect. 1.

[20] Cf. PLATÓN: "La pasión específica del filósofo es la admiración, pues no es otro el principio de la filosofía" (*Teetet.*, 155 d), y ARISTÓTELES: "Por la admiración han empezado los hombres, ahora y antes, a filosofar" (*Met.*, A, 982 b, 12).

[21] Se cuenta que ANAXÁGORAS señalaba al cielo al asegurar que se preocupaba por su patria.

[22] Cf. G. SIMMEL: *Problemas fundamentales de la filosofía* (traducción castellana en "Revista de Occidente"), c. I.

[23] Tal es el sentido de la concepción platónica de la filosofía como  $\chi\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$  (purificación).

## CAPITULO SEGUNDO

### EL ÁMBITO DEL SABER FILOSÓFICO

El sistema de los conocimientos filosóficos es susceptible de ser considerado desde dos puntos de vista: uno, por así decirlo, externo, según el cual se le relaciona y enfrenta a las demás especies de conocimientos, y otro, en cambio, interno, y que es el de la propia organización o estructura de la filosofía como un conjunto divisible en partes. Estos dos puntos de vista dan lugar a otras tantas especies de cuestiones. El primer grupo lo constituyen las relativas a las fronteras y diferencias existentes entre el saber filosófico y las actividades intelectuales que con él guardan una cierta afinidad; el segundo grupo está integrado por las que atañen a la división y articulación de la filosofía en sus partes capitales.

Ambos grupos coinciden en la consideración total del ámbito de la filosofía, y por ello serán estudiados en un mismo capítulo: no, sin embargo, con la misma extensión, pues las cuestiones del segundo grupo serán aquí tocadas en un único epígrafe -el final-, habida cuenta de que en el estudio de cada una de las disciplinas filosóficas fundamentales serán objeto del respectivo y detallado tratamiento.

#### 1. *Filosofía, fe y teología*

Por su más alta significación, la filosofía limita con la fe y la teología; en sus aspectos menos trascendentes, con las llamadas ciencias particulares y lo que suele denominarse, en un especial sentido, "concepción del universo".

Son muy frecuentes las confusiones en torno a la cuestión de la filosofía y la fe. Por ello mismo es necesario, ante todo, precisar el sentido del problema; y, por de pronto, justificar y definir su planteamiento. Para ello es menester que comencemos por una idea de la fe, que no haga superflua su comparación con la filosofía. Si la fe consistiera en algo meramente relativo a nuestra actividad sentimental, no habría por qué contraponerla o enfrentarla a la totalidad de la filosofía; bastaría estudiarla, dentro de ésta, como uno de los puntos de la psicología afectiva. Pero es el caso que la fe, aunque produzca o determine sentimientos, no es formalmente un sentimiento más. La fe concierne, de una manera propia e inmediata, al entendimiento humano. Creer y no creer son actos que sólo la facultad intelectual puede realizar.

Pero esto no significa que el entendimiento verifique el acto de creer sin necesidad de ninguna ayuda y condición. "Creer -dice SANTO TOMAS- es el acto del entendimiento que asiente a la verdad divina imperado por la voluntad, a la que Dios mueve mediante la gracia" <sup>[1]</sup>. Es el entendimiento, no la voluntad, lo que tiene la facultad de asentir o de disentir ante cualquier proposición. Pero en el caso de la verdad divina, que se propone como objeto de creencia en tanto que no es evidente, el entendimiento no puede asentir de una manera espontánea,

pues de esta manera sólo lo que es evidente despierta o produce nuestro asentimiento. El hecho, sin embargo, de que una proposición no sea evidente no significa que sea evidente su falsedad. No son iguales estos dos conceptos: "no, ser evidente que" y "ser evidente que no". Para que algo se nos proponga a título de creencia es preciso que no sea evidente, ni como verdadero ni como falso. De ahí que el asentimiento a las verdades de fe suponga una moción o impulso de la voluntad sobre la facultad intelectual. El creer es un acto del entendimiento; pero el "querer creer" concierne a la voluntad. (Y puesto que el objeto de esta fe trasciende de lo puramente natural, es preciso que la voluntad sea movida por Dios; lo cual ocurre, precisamente, mediante la gracia.)

Con esto ya tenemos no sólo planteado, sino también incoativamente resuelto el tema de las diferencias entre la fe y la filosofía. Ambas coinciden en tener su lugar en el entendimiento. Pero difieren precisamente en la manera como en él tienen lugar. La filosofía se origina en el entendimiento de una manera puramente natural y humana, pues su objeto lo son verdades asequibles a nuestra capacidad intelectual, sin la mediación de un especial socorro sobrenatural o divino. Por el contrario, la fe requiere, primero, una especial iluminación: el hecho mismo de que sus verdades sean "reveladas" y, además, que Dios mueva, mediante la gracia, a la voluntad que se determina a creer; porque su objeto lo constituyen verdades que, por trascender nuestra natural capacidad intelectual, no se nos pueden presentar como evidentes. Y, en fin, todo ello explica la diversidad de fundamentos de la filosofía y la fe. La filosofía se

basa, en resolución, sobre la propia razón humana, en tanto que la fe tiene su última y definitiva garantía en la autoridad divina.

Fe y filosofía, por tanto, no pueden encontrarse en la misma persona respecto de una y la misma verdad. Si una verdad es filosóficamente poseída, es, en efecto, algo que la razón aprehende por sus solas fuerzas naturales, lo que no puede ocurrir en el caso de la fe. Pero conviene distinguir aquí entre lo que filosóficamente es "cognoscible" y lo que de ese modo es actual y efectivamente "conocido". Lo que no puede ser objeto de la fe es únicamente lo segundo, pues las verdades filosóficamente cognoscibles puede ocurrir que, de hecho, por cualquier motivo, no sean conocidas de esa forma por alguna persona determinada. La cual, por no tener de ellas la evidencia, puede hacerlas objeto de creencia o fe sobrenatural. Y así se explica que hayan sido reveladas algunas verdades filosóficamente asequibles, pues no todos los hombres tienen, de hecho, la capacidad y el tiempo suficientes para dedicarse a las difíciles especulaciones de la filosofía, mientras que, en cambio, la "salvación", para la cual es necesaria la fe, no es asunto exclusivo de filósofos <sup>[2]</sup>.

Conviene, sin embargo, precisar que la distinción entre la fe y la filosofía no constituye una contradicción. Una verdad filosófica no se puede oponer a otra revelada <sup>[3]</sup>. Puede ocurrir -eso sí- que, de hecho, en un razonamiento filosófico se llegue a una conclusión que, por no haber sido elaborada de una manera enteramente correcta, se nos presente como contradictoria de



una verdad de fe. La elección no es dudosa para el filósofo que sea creyente, y tiene un razonable fundamento: la primacía de la autoridad divina -que es la de un Ser infinitamente inteligente y bueno- sobre el alcance y la capacidad del entendimiento humano, defectible y finito. Esto, de una manera general. En cada caso concreto, sin embargo, el filósofo creyente -que como tal creyente se somete, sin más, a la autoridad divina- debe, como filósofo, esforzarse en buscar las razones que de una manera intrínseca muestren la falsedad de aquella conclusión, en la certeza de que tales razones tienen que existir, aunque él personalmente no llegara a encontrarlas, porque es imposible que haya un verdadero antagonismo entre el entendimiento humano y el del Ser que le ha dado la existencia.

En el creyente, la fe -o mejor dicho, la proposición revelada- vale como una "norma negativa" con relación a la filosofía. Desde un punto de vista "positivo", la fe y la revelación no son, para la filosofía, norma alguna. O dicho de otra manera: la verdad de las proposiciones reveladas invalida las proposiciones filosóficas que la contradicen, pero no prueba, ni aun para el creyente, que sean verdaderas las que no están en contradicción con ella. Pero aunque la revelación no sea para la filosofía más que una norma negativa, es también, sin embargo, como "estímulo", algo positivo para el filosofar. Muchas cuestiones y enseñanzas filosóficas han sido, de hecho, posibles por la presión de la fe en la especulación de los creyentes, porque si la ocasión fue realmente un dato revelado, el tratamiento de ellas tuvo un carácter netamente filosófico. Y es éste un hecho tan notorio y claro en la historia no ya de la filosofía, sino aun de la cultura en

general, que su ignorancia por quienes se dedican a estos temas tiene una explicación sumamente difícil y embarazosa.

\* \* \*

El que la razón humana no pueda dirigirse a los artículos de la fe para demostrarlos no quiere decir que nada tenga que hacer con ellos. Puede hacer precisamente lo inverso: tomarlos como premisas, como bases, para inferir todas las conclusiones que sea lícito extraerles. Al conjunto de tales conclusiones es a lo que se llama "teología de la fe", y también teología "sagrada" o "sobrenatural". La razón de estas determinaciones y calificativos de la teología es la necesidad de distinguirla de otros conocimientos que también pueden denominarse teológicos por constituir, aunque de una manera puramente natural, una humana noticia de la entidad divina. En realidad, esta segunda especie de conocimientos teológicos no forma una ciencia, sino que es tan sólo un capítulo o parte de la metafísica, la que se dedica al estudio de la causa primera de todo ente finito, y se la designa con los nombres de "teología natural", "teología filosófica" o, más brevemente, "teodicea" [\[4\]](#).

La teología sobrenatural, a diferencia de la filosofía, supone la fe. Esto puede entenderse en dos sentidos. En primer lugar, tomando la palabra "fe" en su acepción objetiva, como el conjunto de los datos revelados; en segundo lugar, considerando la fe en su sentido subjetivo, como vivencia o hábito de creer esos datos. De una manera estricta y rigurosa, debe decirse que

la sagrada teología supone la fe en las dos acepciones. Claro está que es posible tomar los datos de la revelación y, aun sin creer en ellos, inferir las oportunas consecuencias. Tales datos, por no ser evidentes, ni tampoco creídos, funcionarán entonces a modo de postulados o meras hipótesis, y si las conclusiones obtenidas son coherentes con ellos, no cabe duda de que se logrará un "sistema" que, sin embargo, no merece el nombre de ciencia, por no ser tomados como ciertos sus principios -ni natural ni sobrenaturalmente-.

Lo que así es obtenido no es propiamente la teología sobrenatural, como ciencia enraizada en la certeza de la fe, sino únicamente -según reza la formula habitual- "el cadáver" de ella (esto es, algo a lo que falta el principio vital de toda ciencia, que es la certeza de sus puntos de partida, de la cual es deudora la de las conclusiones).

(Importa, sin embargo, no confundir la teología filosófica con esta teología, meramente sistemática, que no se apoya en la certeza de la fe. La teología filosófica tiene principios ciertos, que son los mismos de la metafísica, de la que es -como ya se ha dicho- un aspecto o parte. Lo que ocurre es que esos principios son siempre puramente naturales, a diferencia de lo que acontece en el caso de la teología sobrenatural, que se apoya en la fe tanto en el sentido objetivo como en el subjetivo. Así, pues, la teología filosófica y la sobrenatural realmente apoyada en la fe son verdaderas ciencias, cada cual a su modo, en tanto que la teología que parte de los datos revelados, mas sin prestarles fe, no es otra cosa que una especulación infundada).

Por partir del estudio de los entes finitos, la teología filosófica no llega a Dios más que bajo su aspecto de causa última o primera de ellos. El filósofo no conoce a Dios más que bajo ese título, de una manera indirecta, que no le permite, en consecuencia, penetrar el recinto de su intimidad. Conocer una cosa como causa de otra no es conocerla de una manera absoluta. Qué sea Dios independientemente de su relación a las criaturas es algo, por tanto, que escapa a la mirada filosófica. Para que el hombre sepa lo que Dios es, no en esa, por así decirlo, su exterior fachada a las criaturas, sino en su misma recóndita intimidad, es preciso que Dios se lo revele. La teología sobrenatural parte, en cambio, de esta revelación. El teólogo de la fe se aprovecha de una divina confianza, y por eso su conocimiento de Dios es infinitamente más profundo que el del simple filósofo.

La forma en que la sagrada teología se beneficia de los datos revelados es, justamente, la explotación racional de ellos. El "logos" interviene de un modo instrumental en esa especie de conocimiento teológico. Mas lo que hace -importa repetirlo- no es intentar la demostración de aquellos datos, sino al revés: aprovecharlos, precisamente para inferir sus consecuencias lógicas.

De esta manera, lo que actúa de causa principal de la conclusión teológica son los artículos de la fe, y las verdades de la mera razón valen únicamente como un instrumento a su servicio. Este es el legítimo sentido de la interpretación de la filosofía como *ancilla theologiae*. La filosofía es sierva de la sabiduría teológica,

por cuanto que es movida por la fe para la obtención de las conclusiones teológicas. En este servicio la filosofía queda eminentemente ennoblecida y la razón se instala en un horizonte al que por sí sola no podría llegar. Lo cual no significa - como con harta suspicacia se pretende- que el creyente elabore una filosofía tendenciosa, preconcebida para la teología. Por el contrario, para esta última, la filosofía más idónea es la que intrínseca y naturalmente cumpla mejor su oficio, ya que lo que el teólogo pretende no es demostrar la revelación, sino extraer de ella todas sus posibles consecuencias.

## *2. Filosofía y ciencias particulares*

Tan habituados estamos a la actual tensión de la filosofía y los demás saberes naturales, que se nos hace sumamente difícil comprender que las cosas hayan podido ser alguna vez de otra manera. Hubo, no obstante, un tiempo en que la unidad del conocimiento humano, aunque provista de órganos y establecida como un cierto conjunto de saberes, prevaleció sobre sus divisiones, y toda ella era designada con un solo vocablo: el de "filosofía". Esta palabra significaba toda ciencia humana, y no sólo cada una de ellas, sino también su íntegro conjunto o repertorio. En la Antigüedad, y sobre todo en Grecia, la división del ámbito total de los conocimientos humanos era, pues, primordial y esencialmente, la que distinguía entre el conocimiento vulgar y el conocimiento filosófico, esto es, la ciencia.

Con todo, dentro de la esfera filosófica se dio también una fundamental división: la que ARISTÓTELES estableciera al acuñar las denominaciones “filosofía primera” y “filosofías segundas” <sup>[5]</sup>. La filosofía primera, sin embargo, más que una ciencia entre otras, era, en efecto, la forma más perfecta de las ciencias -φιλοσοφία καθόλου-, la filosofía pura y simplemente dicha -philosophia simpliciter-, sin restricciones de ninguna especie, pues se ocupaba, en general, de todo ente precisamente en tanto que ente y, por tanto, según su más profundo y entrañable sentido. A diferencia de ella, las filosofías segundas eran modalidades "relativas" de la noción de ciencia, formas imperfectas, declinadas, de esta misma noción, ya que no se ocupaban de todo cuanto es apto para ser estudiado por "la ciencia", sino que restringían, cada cual a su modo, el alcance de ésta, limitándola a un tipo determinado de entes, y no indagaban, en consecuencia, las más profundas y universales causas, sino tan sólo las concernientes a sus respectivos objetos. En este sentido cabe, pues, hablar de alguna forma, ya entre los filósofos antiguos, de la distinción entre filosofía y ciencias particulares, pero no a la manera, hoy generalizada, según la cual se trataría de una propia y formal diversidad entre el conocimiento filosófico y el meramente científico, pues la filosofía primera y las segundas coincidían precisamente en eso: en ser filosofía, que era entonces lo mismo que decir que convenían en ser ciencias.

Con la aparición de la teología de la fe el organismo del conocimiento científico se reagrupó de otra manera. El saber filosófico, aun conservando sus internas divisiones, hubo de ser contrapuesto, no sólo como ciencia, a los conocimientos y

opiniones vulgares, sino también, en cuanto ciencia meramente natural, a la sabiduría teológica, fundamentada en datos revelados. La división fundamental consistió, así, dentro de la ciencia, en distinguir los conocimientos puramente racionales, de los que connotaban un origen sobrenatural y especialmente divino. Pero tampoco se llegó a un divorcio entre ambas formas de ciencia. La filosofía pudo hacer de sierva de la teología sin por ello perder sus propias exigencias naturales. En la Edad Media la mayoría de los pensadores reunían y armonizaban en sus obras -SANTO TOMÁS es el ejemplo más ilustre- la ciencia filosófica y la teología de la fe.

Frente a esta milenaria tradición de unidad la Edad Moderna ha sido el tiempo de la radical desmembración y fractura del saber humano. Cada grupo o conjunto de conocimientos recaba para sí, de una manera exclusiva, el verdadero título de ciencia, y acontece, por cierto, que las que hasta entonces lo habían sido de una manera menos rigurosa, comienzan pretendiendo un trato de igualdad con relación a las más perfectas, y acaban por creerse superiores a ellas. Tal es el caso extremo del "positivismo", donde la teología y la metafísica se entienden "superadas" por las nuevas ciencias, que se despreocupan de toda clase de intereses trascendentes.

Sin embargo, junto a estos defectos, la época moderna tiene en su haber el formidable desarrollo de los conocimientos especializados. La unidad perdida tiene una cierta compensación en el hecho innegable de la extraordinaria proliferación de

saberes parciales. Aturdido por ellos, el hombre "de ciencia" propende a olvidar o desconocer la significación de la "filosofía", que se le vuelve cada vez más problemática. Si todavía COMTE cree en la necesidad de un saber global o de conjunto, la realidad es que lo concibe como una simple síntesis de las conclusiones de las ciencias especializadas [6]. Pero esto es una cosa muy distinta de lo que antes fue la filosofía. El saber filosófico no consistía en un simple resumen de saberes parciales - algo, pues, posterior a estos conocimientos y esencialmente relativo a ellos-, sino que era, primero -en un sentido estricto-, la sabiduría del ente en cuanto ente (es decir, un conocimiento universal, no un universo de conocimientos), y además -en un sentido amplio y menos riguroso-, cualquier otro saber, las filosofías "segundas", y también el conjunto integrado por éstas y la filosofía primera; en ningún caso, por tanto, un simple esquema de las conclusiones de las ciencias especializadas.

Considerando las acepciones clásicas de la palabra "filosofía", un hombre actual no tendrá inconveniente en aplicarla al estudio del ente en cuanto ente (cualquiera sea la idea que se haga del valor de este estudio); pero se resistirá a llamar filosofía a ciencias tales como la fisicomatemática, la biología o la historia. Se ha producido, de hecho, una fundamental restricción del sentido de nuestro vocablo, con la que hay que contar para evitar equívocos. Pero lo más notable y sintomático de esta restricción, es que sin embargo, se siga llamando filosofía a ciencias tales como la ética o la psicología especulativa que se refieren a un determinado sector de la realidad, no al ente en cuanto ente. Se habla también de filosofía de la historia, filosofía del derecho, etc.



De donde resulta que la especialización del saber no es lo que hace a éste diferenciarse de la filosofía.

Precisa, sin embargo, señalar que las mencionadas disciplinas filosóficas, distintas de la filosofía primera, no constituyen ciencias enteramente independientes de ésta. Todas ellas se subordinan a la metafísica y se benefician de sus principios; para lo cual no es menester que, antes de estudiarlas, se conozca la ciencia metafísica de una manera explícita y formal: basta con la germinal aprehensión de ella que hay en el uso espontáneo de nuestro entendimiento<sup>[7]</sup>. Por el contrario, las demás ciencias particulares a las que hoy no se llama filosóficas no solamente son particulares, sino que también pretenden constituirse de una manera enteramente “autónoma”. Esta autonomía no es, simplemente, la independencia de cada una de ellas respecto de las otras. Lo que esencial y propiamente la define es la independencia respecto de la metafísica; y ello hace explicable que, siendo ésta la filosofía por excelencia, los saberes “autónomos”, típicos de la Edad Moderna, se constituyan como afilosóficos, e incluso se hallen, en ocasiones, en una esencial y constitutiva tensión u oposición con la filosofía.

De esta manera, en su presente estado, el ámbito de los conocimientos científicos viene a organizarse, en su conjunto, de la siguiente forma: 1º., la teología de la fe; 2º., la filosofía, que abarca tanto la que lo es de una manera propia y adecuada, -la metafísica-, como las que lo son por participación o de un modo analógico (las ciencias filosóficas particulares, pero no

autónomas); 3º., todas las ciencias estrictamente particulares.

Por su oposición o independencia respecto a la sabiduría metafísica, las ciencias estrictamente particulares fallan todas o algunas de las condiciones que se exigían al riguroso concepto de la ciencia, tal como ésta fue tradicionalmente concebida. Esas condiciones pueden resumirse -sobre todo a la vista de los caracteres de las ciencias modernas y comparativamente a ellos- en tres conceptos fundamentales: a) la referencia u orientación al ser -carácter "ontológico", de •v, ente-; b) la certeza engendrada por el conocimiento de las causas; c) el sentido de la "totalidad de la realidad".

a) Las ciencias filosóficas que no estudian el ente en cuanto ente -las que en la propia situación actual pueden seguir llamándose "filosofías segundas"- tienen, no obstante, una significación "ontológica" en un sentido no formal y estricto, mas sí analógico y por participación. Estas ciencias se encuentran limitadas a los respectivos modos o tipos de ser, pero no olvidan la naturaleza óntica, real, de sus objetos, y están subordinadas a la ontología o metafísica (filosofía primera), no en cuanto ciencia formalmente constituida (pues esa filosofía primera no es, sin embargo, la más inmediata en el orden de la adquisición de los conocimientos), sino -como ya se dijo- en cuanto es algo incoativamente presente en la espontaneidad del entendimiento humano.

Por el contrario, las ciencias particulares no filosóficas, aunque de hecho lleguen a ocuparse con objetos reales, se desentienden de la noción de realidad y de los problemas que esta noción,

aplicada a su objeto, podría plantearles [8]. La mayoría de ellas suele definirse precisamente como ciencias de "fenómenos", y aunque éstos no sean concebidos como contrarios a la "realidad", tampoco la connotan, sino que, simplemente, hacen abstracción de ella y, en general, de toda alusión a lo que no sea experimentable. (Téngase en cuenta, para comprender esto, que si bien conocemos por los sentidos cosas reales, no conocemos sensorialmente la realidad de las cosas. La existencia de este papel que veo no es algo que yo vea, pues no es su color, ni su figura, ni su tamaño, ni tampoco ningún trozo de él, sino algo que conviene a la totalidad de este papel que veo, y que consiste, pura y simplemente, en el hecho inefable de "estar siendo") [9].

Es cierto que las matemáticas no son ciencias de fenómenos; pero no lo es menos que se desentienden también de la realidad de sus objetos. Esto resulta especialmente claro en las geometrías no-euclidianas y en la más reciente matemática, cuyos postulados no precisan siquiera de la evidencia sensible. Pero aun la misma matemática antigua, que puede parecernos más real, versa sobre un objeto que, tal cual lo estudia el matemático, tiene una existencia inmaterial de que no goza fuera de la mente. Con esto no se quiere decir que no haya, por ejemplo, prismas reales. Lo que se sostiene es justamente que el prisma inmaterial que estudia el matemático no es sin materia en la *realidad*, lo cual, por cierto, le trae sin cuidado al matemático, pues éste estudia el prisma no en cuanto real o en cuanto irreal, sino únicamente en tanto que prisma.

b) La certeza engendrada por el conocimiento de las causas es un imprescindible requisito del saber filosófico, pero no constituye, en cambio, una condición necesaria para todas las ciencias estrictamente particulares [\[10\]](#).

Esto, en primer lugar, no significa que la filosofía esté libre de discusiones: la realidad es que en ella se dan más que en ninguna otra parte; pero estas discusiones surgen precisamente porque se busca la esencial certeza que dimana de un verdadero conocimiento de las causas y porque el empeño de la filosofía es, dentro del orden puramente natural, el más alto y difícil que cabe proponerse.

En segundo lugar, tampoco se pretende decir que los conocimientos de todas las ciencias estrictamente particulares carezcan de certeza verdadera; lo que se niega es que esta certeza sea, en todas ellas, la que procede de un verdadero conocimiento de las causas. No es éste, desde luego, el caso de las matemáticas, cuya diferencia con la filosofía ha sido anteriormente señalada. Mas si pensamos en las demás ciencias no filosóficas encontraremos, efectivamente, que la certeza que se busca en ellas es muy distinta de la que persiguen, cada cual a su modo, la matemática y la filosofía.

El caso de la historia es el más llamativo. Sin duda, el historiador prueba con testimonios fehacientes el carácter verídico de los hechos que estudia, y en este sentido su conocimiento de ellos es un conocimiento cierto. Por otra parte, la historia no se limita a

probar hechos. También, de alguna forma, los enlaza en sistema y trata de explicarlos en su íntima conexión. Pero esta explicación no produce, a su vez, certeza estricta, sino tan sólo probabilidad- El historiador no puede presentar los que son hechos libres como si unívoca y necesariamente dimanaran de sus respectivas causas; a lo más que aspira es a "entenderlos" como "verosímiles".

La ciencia fisicomatemática no tiene que habérselas con este tipo de hechos; mas como quiera que, a diferencia de la matemática pura, desciende hasta la índole empírica de sus objetos, no puede —aunque la esquematiza de algún modo— desentenderse de la compleja red de circunstancias y condiciones en que éstos se envuelven. Trata, sin duda, de reducir a leyes los fenómenos físicos; pero precisamente por limitarse a éstos no puede hablar de "causas" en sentido ontológico, sino tan sólo de "condiciones", y éstas, en principio, pueden multiplicarse y variarse de una manera indefinida. De ahí que la certeza de esta ciencia sea, a la postre, una probabilidad, alcanzada de un modo estadístico.

(Hay otras ciencias, también particulares, distintas de la historia y de la fisicomatemática; pero o bien se asimilan a los procedimientos de una de éstas, en cuyo caso su certeza tiene análogas restricciones, o bien prescinden de la explicación propiamente dicha y poseen, por tanto, un carácter meramente descriptivo.)

e) Es obvio que las ciencias estrictamente particulares se

constituyen con independencia del sentido de la "totalidad de la realidad"; por eso son, por cierto, estrictamente particulares y se pretenden autónomas con relación a la ontología o metafísica. Aun el propio problema de clasificación de estas ciencias no les compete a ellas ni puede ser tratado desde el punto de vista de ningún saber particular, sino que es una cuestión típicamente filosófica por suponer una actitud trascendente a las respectivamente especializadas de los saberes en cuestión.

No es éste el caso de las ciencias filosóficas, ni siquiera el de aquellas que no constituyen la filosofía primera o simplemente dicha. Las ciencias filosóficas particulares, aunque distintas del saber metafísico, se articulan con él en un sistema unitario atravesado en todas sus partes por una misma aspiración fundamental. Lo que hace posible esta unidad del organismo filosófico es —como ya se ha dicho repetidas veces— la subordinación de las filosofías segundas a la ontología; y, en consecuencia, lo que, en último término, da a la filosofía su esencial sentido de la totalidad de la realidad es la incondicionada orientación al ser, propia de la filosofía primera.

Por guardar el sentido de esa totalidad la filosofía tiene que plantearse las cuestiones "centrales" del saber humano. El término "central" se toma aquí en su más inmediata significación. La totalidad supone un centro, en torno al cual se da. En un sentido meramente psicológico, la totalidad de la realidad gira en torno al yo -al yo individual de cada cual-, al que también engloba, a la vez que se opone. En un sentido real, el Centro de la totalidad del ser no es más que Dios, donde la realidad se

halla efectivamente concentrada y respecto del cual el despliegue de la totalidad de las cosas tiene el sentido de una “explicación” o externa manifestación (teofanía). Tales son las razones por las que la sabiduría filosófica debe necesariamente plantearse estos temas centrales: la *subjetividad y Dios*. Merced a esta sabiduría el hombre saborea su subjetividad y atisba algo de lo que es la Realidad suprema.

### 3. *Filosofía y “concepción del universo”*

Por su dimensión de totalidad, la filosofía se relaciona con lo que se viene llamando “concepción del universo” en un sentido que no es el propiamente científico y riguroso de la palabra. “Todo el mundo” tiene su idea del “mundo”. A ningún hombre, en cuanto ser consciente, puede faltarle una representación de su contorno vital. El hombre no está en el mundo en un sentido meramente topográfico. Su estar en el mundo es, fundamentalmente, un estar humano, esto es, *ante él*. El hombre no se limita a ser tenido o cobijado por el mundo, sino que, a su vez, tiene a éste de una cierta manera: como “objeto total”.

Este radical tener *obiective* al mundo, indispensable a todos los hombres, se verifica en cada uno de ellos según su propia experiencia vital y su respectivo grado de conocimiento, estando esencialmente impregnado de sabor individual. Es un saber, por así decirlo, consanguíneo a cada subjetividad humana y como la más personal proyección de ésta sobre ese mundo objetivo, común a la generalidad de los hombres. Se dice, así, que “cada

persona es un mundo” y que “hay tantos mundos como personas”.

La filosofía no puede coincidir con esta clase de concepción del universo. Quedaría su unidad, atomizada en la indefinida multiplicidad de las personales visiones del cosmos. Por otra parte, no todo el mundo tiene, estrictamente, filosofía, aunque todo hombre se haga, con filosofía o sin ella, una visión personal del mundo. El filósofo está comprometido en la filosofía porque su propio ser y su misma conducta están ligados al resultado de ella. Pero esto es posible porque la filosofía no es una simple “expresión” de la personal subjetividad del filósofo.

Tampoco se percibe suficientemente la verdadera fisonomía del saber filosófico si éste es interpretado como una “concepción del universo” que, comenzando por ser subjetiva y personal, se vuelve luego, por un proceso puramente psíquico, universal y objetiva; algo así como si el filósofo “consagrarse” su propia experiencia, convirtiendo sus preferencias en valores y todo lo vital en doctrinal. Pues en tal caso la filosofía no sería propiamente una ciencia, y esencialmente no se distinguiría en nada de la concepción vulgar del mundo, ya que en rigor seguiría tan subjetiva como lo sea la más modesta idea del cosmos que pueda hacerse el hombre de la calle.

Debe decirse, pues, que la filosofía no es concepción del universo, en el sentido de que no representa una mera expresión o prolongación (da lo mismo vulgar que no vulgar) de nuestra



personal contextura psíquica [11]. Sin embargo, no hay inconveniente en entender la filosofía como una concepción científica del mundo, si por ello se entiende que es realmente objetiva y no simplemente “objetivada”. La filosofía es una concepción del universo, la concepción del universo que se adquiere en el ejercicio de un poder cognoscitivo, la razón humana, de valor trascendente. Sólo nuestra razón puede proporcionarnos -por medios naturales, se entiende- una verdadera, rigurosa concepción del mundo. La meramente vulgar y la que pueda proporcionarnos la poesía no son, en verdad, “concepciones”, sino imágenes, representaciones, en donde falta la claridad del verdadero conocimiento y sobran, en cambio, subjetividad y colorido.

Las ciencias particulares tampoco pueden suministrar una adecuada concepción del universo. Ninguna de las generalizaciones abusivas de ciertos especialistas puede ser tenida por una concepción científica del mundo, aunque proceda de una efectiva ciencia. Precisamente por referirse a un objeto que trasciende todos los sectores de las disciplinas especiales, necesita, científicamente, un método que no sea el propio de ninguna de ellas. Aquellas generalizaciones no pasan de ser el mero ejercicio de una propensión subjetiva a interpretar el mundo según los moldes de lo que nos es habitual.

\* \* \*

Un concepto que tiene cierta afinidad con el de concepción del

universo y, mediante él, con la filosofía, es el de "sabor de salvación" o soteriología, entendido de un modo puramente natural.

El saber filosófico se ha visto obligado a ocupar el puesto de una soteriología humana en dos ocasiones distintas de su historia. Antes de la propagación de la fe cristiana, al sustituir o penetrar, en la regulación de la conducta del hombre, a las religiones paganas. Posteriormente, en la crisis moderna que se inicia a partir del Renacimiento y llega hasta nuestros días. En ambas ocasiones el hombre ha pretendido encontrar el último sentido de su existencia valiéndose únicamente de las fuerzas naturales de su razón.

De hecho, la inspiración que ha dado impulso entonces a la filosofía para el planteamiento de este gravísimo problema no se debe a la filosofía misma, sino al peso de una tradición religiosa, a la influencia de una situación espiritual cargada de sentido trascendente. Lo que caracteriza el cambio de la soteriología religiosa por el saber filosófico de salvación es que se pida a éste, en un determinado momento de la historia (todo momento de crisis religiosa) que interprete y resuelva los misterios contenidos en aquélla. Son, pues, de hecho, las religiones quienes han propuesto a la filosofía los temas mismos para la elaboración racional de una soteriología. El problema consiste precisamente en esto: la elaboración racional. ¿Puede el hombre alcanzar con sus simples fuerzas aquel saber que le interesa más, precisamente el saber de salvación?

Hay una serie de verdades, los llamados *preambula fideí*, que, aunque han sido objeto de revelación, pueden ser alcanzados por la razón humana. Estas verdades representan un innegable depósito de saber soteriológico, un precioso repertorio de certezas que de alguna manera determinan el sentido de la existencia humana. El que hayan sido reveladas obedece -como ya se señaló- a la gran dificultad, para la mayoría de los hombres, de llegar a alcanzar por las puras fuerzas naturales. Mas como esta dificultad no llega a ser imposibilidad, puede afirmarse que la filosofía se eleva efectivamente a un cierto saber soteriológico [\[12\]](#).

Por otra parte, aunque la filosofía sea el único saber de salvación de que disponga quien no tenga o haya perdido la fe, esto no quiere decir que la filosofía, de suyo, sea una mera suplencia de la soteriología religiosa. La filosofía desemboca en un saber de salvación; pero ha de ser elaborada de una manera científica. Hay, pues, en ella una verdad de carácter estrictamente sistemático, que ha de ser recogida con la morosa y desinteresada disciplina de una pura especulación. Ni aunque se encuentren radicalmente comprometidos los mismos intereses sustanciales del sujeto que filosofa, debe ser violentada tampoco la propia contextura de la realidad, ni precipitarse la marcha natural de la investigación bajo las presiones de un interés humano que busca su solución a todo trance. De aquí también un cierto "servicio" de la soteriología de la fe para la propia filosofía. El filósofo anclado en la fe, no necesita filosofar de prisa. Inversamente, la urgencia de un saber de salvación ayuda

a comprender la deficiente factura de muchos sistemas filosóficos.

#### 4. *La estructura del saber filosófico*

La distinción, a que venimos aludiendo, entre la filosofía primera y los demás saberes filosóficos no es, en rigor, la que hay entre una parte y todas las restantes de un conjunto unívoco. El estudio del ente en cuanto ente no es, como ya dijimos, ningún saber parcial, sino la forma propia y rigurosa del saber filosófico, la filosofía simplemente dicha y sin ninguna condición o limitación). A su vez, los demás saberes filosóficos son, antes que miembros de un sistema, modos imperfectos, secundarios, de la noción de filosofía ("filosofía segunda").

La estructura del saber filosófico no es, por tanto, la del conjunto de las especies de un mismo género. Lo que se comporta como especie cumple siempre estas dos condiciones: 1.<sup>a</sup>, tiene todas las notas que definen al género; 2.<sup>a</sup>, añade algo a éste, de tal manera que lo delimita o contrae. Así, por ejemplo, el hombre, que es un animal racional, constituye una especie del género animal porque posee todas las notas que este género tiene, y le añade, a su vez, una determinación por cuya virtud lo especifica: la nota de la racionalidad. Pero esta doble condición esencial de toda especie no es cumplida ni por la filosofía propiamente dicha, ni por los modos secundarios o imperfectos del saber filosófico.

La filosofía primera reúne todas las notas de la filosofía, mas no

contrae a ésta, no la restringe a una modalidad determinada. Si se quiere decir que tiene una modalidad -en el puro sentido de que no se la debe confundir con otras formas del saber filosófico-, lo único que cabe es afirmar que su modalidad es, justamente, la de no tener ninguna que restrinja o limite el alcance total de la filosofía. Por el contrario, ninguno de los demás saberes filosóficos tiene todas las notas de la sabiduría humana. No son modos distintos de su perfecta realización, sino distintos modos de su realización imperfecta. (Es el mismo caso, por ejemplo, en que está la imperfecta bondad del ser finito con relación a la absoluta y plena bondad. Las de los entes finitos no son modos distintos de realizar a ésta íntegramente, sino distintos modos de cumplirla de una manera imperfecta. Y la bondad divina no es, en rigor, tampoco una especie o modalidad de la bondad, sino la bondad misma en su íntegro y perfecto cumplimiento.)

El organismo del saber filosófico se caracteriza, según esto, por la esencial *dualidad* que lo articula. Es la dualidad de una "tensión". Pero esta tensión, aunque supone una diferencia, puede articular a sus extremos porque uno de ellos -la filosofía primera- rige y domina al otro (ya hemos dicho antes en qué forma). La unidad de la filosofía es, por tanto, la de un sistema jerarquizado, y sus partes no son homogéneas, sino "análogas".

\* \* \*

La filosofía primera estudia el ente sin contraerlo a ninguna

especial modalidad. Cualquier otro saber filosófico debe, pues, ocuparse con alguna manera o modalidad determinada de ente. Y la que nos es más manifiesta, la que se nos presenta antes que ninguna otra, la constituyen los entes materiales de que tenemos conocimiento por medio de nuestras facultades sensibles. Estos entes tienen en común, no obstante sus innegables diferencias, el carácter de la *mutabilidad*. "Ser mutable" es un modo de ser imperfecto, deficiente. Poder cambiar es poder "dejar de ser" lo que se es. De alguna forma, pues, el ser mutable tiene algo que ver con el no-ser. No es un puro no-ser, porque lo que no es no puede cambiar; pero, precisamente por poder cambiar, puede dejar de ser aquello que es y "llegar a ser de otra manera".

De este tipo de ente afectado de negatividad se ocupa la *filosofía de la naturaleza*. El término "naturaleza" se toma aquí en un sentido muy estricto, para designar la que tienen los seres mutables, y, en rigor, ésta es su acepción más idónea desde el punto de vista etimológico, ya que *natura* viene de *nascor*, que significa engendrarse o llegar a ser. Naturaleza es, en su sentido propio, lo que en el ser mutable hace posible que éste "llegue a ser" lo que "no era" antes.

Dentro de la filosofía de la naturaleza se distingue una parte general y otra especial. La primera está dedicada al estudio de las propiedades de todo ente mutable (filosofía general de la naturaleza), y la segunda a las que pertenecen sólo al ser viviente ("psicología", del término griego  $\psi\upsilon\chi\bullet$  -en latín *anima*-, el

principio que anima y vivifica a los entes en que se halla) [\[13\]](#).

Por oposición al ser mutable, cabría pensar que otra modalidad de la filosofía fuese la relativa al "inmutable". Pero acontece que la inmutabilidad no es una modalidad "restrictiva" del ser. Es la mutabilidad precisamente lo que degrada al ser, porque le afecta de un cierto carácter negativo, inestable, precario. Mas como quiera que la filosofía propiamente dicha estudia el ente sin restricción de ninguna especie, deberá ser ella la que se ocupe con lo inmutable. (Este sólo puede parecerse deficiente como consecuencia de un simple juego de palabras. Es igual que si consideramos como una verdadera carencia el "no tener" alguna "imperfección").

Tanto el ente estudiado por la metafísica, como el que hace de objeto de la filosofía de la naturaleza, pertenecen al orden de lo puramente especulable: son entidades que la razón se limita a considerar o contemplar, pues no dependen de ella y, por tanto, no pueden ser por ella dirigidos. Pero el hombre es capaz de regular aquellas operaciones suyas que no se encuentran determinadas de una manera natural y necesaria (las que pueden hacerse de diverso modo, que está en nuestro poder prefigurar). De esas operaciones, una primera especie la constituyen los propios actos de la razón humana que, por ser reflexiva -capaz de considerarse a sí misma-, tiene el poder de conocer las leyes que determinan la validez de su ejercicio -éste, de hecho, no siempre es acertado- y, mediante tal conocimiento, regular su propia actividad. Tal es, por cierto, la finalidad de la

"lógica", la cual, más que una parte de la filosofía, es el órgano o instrumento general de ella y de todo saber. (Por ese su carácter general -y por la relación que, como en su momento explicaremos, tiene con la metafísica- constituye, a su modo, una disciplina filosófica.)

Otra especie de entes que la razón humana puede dirigir son los propios actos de la voluntad. La consideración especulativa de la dirección de los actos voluntarios a su debido fin constituye la "ética", disciplina también filosófica por apoyarse -de una manera precisamente temática y formal- en la metafísica, que le esclarece la realidad del último fin humano; y por el tipo de su certeza, así como también por la conexión que, de alguna manera, como consecuencia de su apoyo metafísico, tiene con el sentido de la realidad total.

Por último, son también dirigibles por la razón las cosas exteriores que de ella dependen en su modo de hacerse: los seres artificiales. El respectivo conocimiento o dominio de cada una de las diversas técnicas o artes -tanto las que persiguen la belleza, como las que se ordenan a la utilidad o al placer- no es (al menos en el sentido que hoy se acostumbra a dar a la palabra "filosofía") un conocimiento filosófico, pues los fines de aquéllas, en cuanto tales y determinadas artes, no son -a diferencia del que orienta a la ética- universales y últimos, sino concretos y particulares. Sin embargo, el filósofo puede considerar en general el "sentido" del quehacer técnico y artístico, su esencial significación para la subjetividad humana. Tal consideración puede denominarse, en un sentido amplio, "filosofía de la



cultura", y sus dos partes principales son la "estética" (como filosofía del Arte)<sup>[14]</sup> y la "filosofía de la técnica".

\* \* \*

Resumiendo cuanto llevamos dicho sobre la división de la filosofía, el sistema de ésta puede considerarse articulado, de un modo general, por las siguientes partes o modalidades: metafísica, filosofía de la naturaleza, lógica, ética y filosofía de la cultura.

El orden de esta enumeración, que resume el proceso de las anteriores consideraciones, no es, sin embargo, el correcto desde el punto de vista de la gradual adquisición de los conocimientos filosóficos. La metafísica debe ser preparada - subjetiva y no objetivamente hablando- por la filosofía de la naturaleza; la lógica, como instrumento del saber, conviene que preceda a las dos anteriores y, en general, a todo conocimiento filosófico; la ética ha de seguir a la metafísica, por su formal apoyo y fundamentación en ésta, y, en fin, la filosofía de la cultura ocupará el último lugar, por tener sus supuestos en las anteriores. De esta manera, la enumeración que antes se hizo puede sustituirse así: lógica, filosofía de la naturaleza, metafísica, ética y filosofía de la cultura. (Esta última, sin embargo, por estar virtualmente contenida -en lo que toca a sus principales fundamentos- en las demás ciencias filosóficas, y por no haber logrado todavía un riguroso estatuto, no será tratada en este libro, que, por su índole y finalidad, debe limitarse a lo más esencial y elaborado.)

\*\*\* \*\*

## **BIBLIOGRAFÍA Cap 2**

ARISTÓTELES: *Met.*, VI, 1; SANTO TÓMAS: *Sum. Cont.*, lib. 1, c. 3-8, y también *In Boët. de Trinit.*; SAN BUENAVENTURA: *De reductione artium ad Theologiam*; F. BACON: *De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. II; KANT: *Met. Anfängsgr. der Naturwiss.*, Pref.; A. COMTE: *Cours de Philosophie positive*, lec.13; DILTHEY: *Teoría de las concepciones del mundo*, I.

E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*; E. GOBLOT: *Le système des sciences*; J. MARITAIN: *Los grados del saber*, A. NAVILLE: *Clasificación des sciences*; F. ROMERO y E. PUCCIARELI: *Lógica*; Z. GONZÁLEZ: *Filosofía elemental*, I, 8.

---

[1] *Summa Theol.*, II-II, q. 2, a. 9.

[2] Cf. SANTO TOMÁS: *Contra gent.*, lib. I, cap. 4.

[3] Cf. SANTO TOMÁS: *Contra gent.*, lib. I, cap. 7.

[4] En realidad la palabra “teodicea” (de δ•χαιον, lo justo, la justicia) significa tan solo una determinada parte de la teología filosófica, la que se ocupa con el problema de “justificar” la bondad divina frente a la existencia del mal. Fue acuñado por LEIBNIZ (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*) y aceptarlo, entre otros, por KANT, e incluso por algunos filósofos neoescolásticos. Su significación se ha dilatado hasta el punto de convertirse en equivalente a la teología natural.

[5] *Met.*, V, 1, 1026 a 27.

[6] Cf. A. COMTE: *Cours de philosophie positive*, 1, 57.

[7] La metafísica no es sólo una ciencia, sino también una radical disposición o predisposición natural humana (el propio Kant, que no cree en la metafísica como ciencia,

usa la expresión "Naturanlage" para significar ese segundo sentido).

[8] En el conocido "*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*" -de la Sociedad Francesa de Filosofía-, publicado por A. LALANDE, la independencia respecto de toda consideración ontológica es consignada como uno de los rasgos característicos del sentido "actual" de las "ciencias" (véase el artículo Science, págs. 955-958, cit. por la 6ª edic).

[9] Ni tampoco aprehendemos sensorialmente la esencia del papel, sino sus cualidades más aparentes y externas.

[10] Especialmente a partir de KAN (*Met. Anfangsgr. des Naturwis.*, Pref.), el sentido fuerte de la palabra "ciencia", que supone la certeza causal, va siendo reemplazado por una acepción "débil" que se contenta con pedir a las ciencias un carácter sistemático, de simple coherencia interna de las proposiciones que las constituyen.

[11] En rigor, tal concepción de la filosofía es una forma de escepticismo, cuya más acabada expresión se encuentra en DILTHEY. Esto no quiere decir que no sea posible estudiar las diversas "concepciones del mundo" propias de cada época histórica y de las varias culturas humanas; pero la filosofía no consiste en ninguna de tales concepciones, ni tampoco en la simple teoría general de ellas, a menos que se crea -y en ello estriba el escepticismo a que aludíamos- que la razón no da para más.

[12] Cf. Encicl. "Humani gener." (AAS, 1950, pág. 562.)

[13] También se divide por algunos a la filosofía de la naturaleza en "cosmología" y "psicología", designando con el primer término la parte de la filosofía que estudia "el ser inerte". (Sobre este punto, véase el capítulo VIII de esta misma obra.)

[14] La estética también puede estudiar el tema de la belleza entitativa o natural (y sus supuestos se hallan entonces tanto en la metafísica como en la psicología -ésta última para los temas relativos al sentimiento estético-), pero, en cuanto parte de la filosofía de la cultura, límitase a la belleza de la obra artística.

## ***PRIMERA PARTE***

### ***EL ENTE LÓGICO***

#### **CAPÍTULO III**

### **OBJETO Y NATURALEZA DE LA LÓGICA**

#### *1. La lógica como instrumento de la ciencia*

Toda ciencia supone en el hombre la capacidad natural del entendimiento para inferir unas verdades de otras. Si el hombre no tuviera este poder, no le sería dado establecer la prueba <sup>[1]</sup> de ninguna verdad, y sus conocimientos, por tanto, no serían "científicos". A esa capacidad de deducción, sin la cual no es posible ciencia alguna, se la denomina en filosofía "lógica natural", y no es otra cosa que el poder discursivo del entendimiento, empleado lo mismo en la ciencia que en cualquier clase de raciocinio. Todo hombre, por ende, aunque no haya hecho ciencia, tiene en principio la capacidad de hacerla, gracias precisamente a esa lógica natural de su entendimiento.

No significa esto, sin embargo, que "entendimiento" y "lógica natural" sean exactamente lo mismo. Cuando se infiere una conclusión, es el entendimiento el que la obtiene; pero esto no quiere decir que la haya extraído de su propio ser. El entendimiento es el poder humano que logra inferir una

conclusión; pero esta, no obstante, de lo que resulta objetivamente obtenida es de una "premisa", es decir, de algo antepuesto y que hace de principio activo sobre el entendimiento. Por eso, con distintas premisas logra el entendimiento, que es el mismo, conclusiones distintas.

Siendo ello así, se comprende que el entendimiento, enteramente desnudo de toda noticia, no pueda elaborar ninguna conclusión. Lo único que tiene es un poder abstracto, todavía ineficaz, y que está, por así decirlo, aguardando principios sobre los cuales ejercer su fuerza. De estos principios podrá extraer una conclusión, y de estas, sucesivamente otras; pero si falta lo pri-mero, no podrá hacer absolutamente nada.

En general, se conviene en llamar "primeros principios" a las verdades enteramente evidentes en que se apoyan tanto las conclusiones de la ciencia como las de cualquier raciocinio vulgar. Y que esos principios primeros hayan de ser verdades evidentes, y además conocidas por todos, es cosa que fácilmente se echa de ver si se tiene en cuenta que, para ser primeros, no han de ser demostrables por otras, y que si de ellos han de partir las ciencias, no deberá hacer falta ciencia alguna para su posesión. De ahí que Tomás *DE AQUINO* los haya denominado "semillas de las ciencias"<sup>[2]</sup>, como gérmenes de todo conocimiento científico.

Ni el entendimiento sin los primeros principios, ni estos sin aquel, pueden dar lugar a conclusiones. Tal es la razón por la cual lo

que arriba llamamos lógica natural no se identifica estrictamente con el entendimiento, sino que es este mismo, pero en cuanto ya tiene los principios primeros. Y es claro, por lo demás, que no hay ningún problema tocante a la *necesidad* de esta lógica natural o precientífica; sin ella todo raciocinio es imposible.

Otra cosa es, no obstante, que con ella se tenga todo lo que es preciso para el difícil cometido de la ciencia. ¿No será necesaria en el quehacer científico, además de la lógica natural, otra especie de lógica *conocida* y refleja? Si la razón es el instrumento de la ciencia, ¿no será, al menos, conveniente que conozcamos este instrumento y nos aseguremos de la mejor manera de entenderlo?

Esta cuestión no se plantearla, tal como acaba de hacerse, si el poder discursivo de la mente fuese algo infalible, es decir, si por fortuna estuviera constreñido a proceder siempre de una manera ordenada, expedita y sin posibilidad de error. Mas la propia experiencia nos enseña que en muchas ocasiones caemos en involuntarios errores, o no procedemos de una manera enteramente sistemática, o tal vez nos envolvemos en dificultades que no dimanar siempre, por completo, de las cosas mismas<sup>[3]</sup>. Por todo lo cual, aunque el poder de nuestro entendimiento sea realmente bueno y efectivo, no parece que sobre, sino que sea muy conveniente rectificarlo con el conocimiento de su legalidad y de las condiciones de su empleo. De esta suerte aparece la idea de una lógica científica, que comienza por ser un *arte* lógico: una técnica, sistemáticamente

elaborada, del uso de la razón. Así ocurrió en los tiempos de ARISTÓTELES, quien concebía la Lógica como un *οργανον* (instrumento) de la ciencia.

Se ha discutido mucho acerca de si esta lógica es, o no, enteramente indispensable para el ejercicio de toda actividad científica. Pos supuesto, la lógica natural queda fuera de problema; sin ella sería imposible la misma adquisición de una presunta lógica artificial. No parece, en cambio, que esta última sea absolutamente necesaria para la ciencia; de la misma manera que tampoco el artista ha menester de reflexiones estéticas, sino que puede bastarle, de hecho, el dejarse llevar de su instinto creador. No obstante, aunque es cierto que todo lo que se hace según arte puede hacerse también de una manera natural, no lo es menos que en el último modo de proceder existe siempre riesgo, y en los largos procesos científicos este riesgo es verdaderamente serio. En tales procesos se hace con frecuencia necesario volver la vista atrás, esto es, reflexionar; de tal manera, que lo que entonces se toma en consideración no son las cosas mismas de que la ciencia en cuestión se ocupe, sino las series y cadenas conceptuales que *intelectualmente* las enlazan.

Al encontrarse en esta situación el "científico" asume de hecho el oficio y papel del "lógico". Hace lógica y la adquiere, por cuya adquisición se capacita para llevar su tarea a un grado de perfección intelectual, que no tendría si únicamente se gobernara por la lógica instintiva o natural. De ahí que la opinión más extendida, entro quienes discuten el problema de la necesidad de la lógica para la ciencia, sea la que sustenta que un arte lógico,

aunque no indispensable para la ciencia en estado imperfecto, es necesaria, en cambio, para la perfección interna de todo quehacer científico.

Como instrumento del saber, la lógica no es propiamente una ciencia al lado de las demás. Sus enseñanzas no interesan tanto por sí mismas cuanto por su servicio y utilidad para las otras ciencias [4]. Por ello, así entendida como órgano científico, no es realmente parte de la filosofía, sino una cierta ciencia precientífica o, en general, un arte de las artes o ciencia de las ciencias. Tal lógica artificial -precientífica en un sentido muy diferente del que conviene a la lógica natural- se hace posible merced a la capacidad que la razón tiene de reflexionar sobre sí misma, y por ello se dice que la lógica es ciencia racional en un doble sentido: de una manera genérica, en cuanto que, como toda ciencia o arte, ha de ser racionalmente elaborada; y de una manera específica, en cuanto que el objeto o materia de su estudio es justamente la misma razón en su ordenación a la verdad.

## 2. *El objeto de la lógica*

Hasta aquí hemos venido considerando el posible objetivo de la lógica o, lo que es lo mismo, su finalidad. Conviene ahora que procedamos a determinar su objeto, es decir, la materia sobre la cual versan las consideraciones de la lógica. Algo de esto queda establecido en lo que se ha venido diciendo, pues sabemos que el arte lógica se refiere a algo que afecta a todo arte y toda



ciencia, y que ello es justamente la razón en cuanto está ordenada a la verdad. De modo general puede afirmarse, por tanto, que la razón es el tema de la lógica.

Pero ahora se trata de precisar y profundizar esta vaga noción. Comencemos por unas consideraciones de carácter muy amplio. Todo arte o técnica se refiere a alguna actividad humana, para la cual establece normas directivas. Tales normas suponen la existencia de estas tres cosas : 1) la facultad o poder del cual emana la actividad que se trata de dirigir; 2) una finalidad, que se intenta lograr poniendo en juego ese poder activo; 3) la posibilidad de que este, aun cuando tenga capacidad para alcanzar aquel fin, sea defectible, es decir, que no llegue a veces a alcanzarlo, o que lo haga con dificultades que conviene anular. Ninguna de estas tres cosas es estudiada aisladamente por el arte o técnica que las supone, sino las tres, precisamente en su mutua relación.

De esta manera la lógica, por su parte, no ha de estudiar la razón o poder discursivo en sí mismo, sino que se interesará por la razón únicamente en la medida en que esta es un poder al que cabe fijar la finalidad de hacer ciencia. Tampoco ha de estudiar la lógica a la ciencia como algo aislado y sin conexión con la razón, sino que la tomará como algo elaborado por esta, como una cierta obra de la razón. Por último, tampoco es la lógica una simple meditación ineficaz de la posibilidad que la razón tiene de desviarse en la búsqueda de la verdad científica. La lógica cuenta con tal posibilidad; pero de lo que se trata es de evitar los riesgos consiguientes, o sea, de aproximar de una manera fácil y

adecuada la razón a su obra científica.

Es claro, en suma, que si bien la razón puede desfigurar la verdad, le es hacedero y esencial "configurarla", lo cual, por cierto, es cosa muy distinta de crearla. Tal configuración es justamente lo que la razón pone, por su parte, en la ciencia. Lo demás viene de las cosas mismas. Naturalmente, el modo de reunir y ordenar las cosas en estructuras científicas (a lo cual se reduce, en definitiva, aquella configuración) no ha de ser arbitrario y caprichoso; antes bien, deberá estar fundamentado en el modo de ser natural de las cosas mismas. Mas no depende únicamente de estas, sino que es consecuencia también del peculiar modo de ser de la razón: según reza el adagio de la Escuela, que afirma que todo lo que se recibe es recibido según el modo del recipiente [\[5\]](#).

Conviene, pues, distinguir en toda ciencia, de una manera general, lo que la razón toma a las cosas y lo que ella, por su parte, añade. Y eso que añade no puede ser, a su vez, cosa alguna real, pues en tal caso la razón no configuraría la verdad, sino que ciertamente la desfiguraría, dándole un incremento que no posee de suyo. Lo que la razón pone en la ciencia no es más - según se dijo arriba- que la ordenación y encadenamiento de las cosas en el organismo científico.

Todas las ciencias se nos presentan, de este modo, como articulaciones o sistemas de verdades. Pero aunque toda ciencia ordene sus objetos, esto no significa que estudie la ordenación

en sí misma. Lo que realmente estudia son los objetos o cosas que va enlazando en sistema. Ahora bien: no es imposible una disciplina que, en vez de estudiar las cosas mismas, se haga cargo del modo como las ordenamos en la ciencia. Tal disciplina no sería ya una ciencia como las otras, una ciencia de objetos o de cosas, sino una ciencia de las ciencias: un estudio cuyo tema sería la ordenación de los objetos en el *sistema* científico.

La lógica es precisamente ese estudio. La ciencia de la razón, de que hemos venido hablando, no pretende sustituir a ninguna otra ciencia. Su tema es la obra de la razón en el conocimiento: el artificio, que podemos llamar "lógico", por el que las cosas se organizan y articulan en estructuras científicas. Que ese artificio o dispositivo esté bien establecido, rectamente logrado, es, por cierto, la finalidad de la lógica considerada como arte o técnica de la razón. Pero es claro que esta finalidad no se puede cumplir más que teniendo el conocimiento de las leyes internas de aquel artificio: sabiendo cómo es, de qué factores y elementos se compone, cuáles sean las maneras de enlazar o reunir sus componentes. En una palabra, el arte de la razón requiere una *ciencia* del artificio lógico, la cual no estudiará los elementos reales de la ciencia (a saber, las cosas mismas), sino sus elementos racionales, es decir, los que la razón pone, fundándose en aquellos, para ordenarlos en forma de sistema.

La ciencia del artificio lógico, supuesta por el arte de la razón, no es la psicología. Esta se ocupa de la razón como algo real, siendo, por tanto, en este sentido, una ciencia como otra cualquiera de las que estudian objetos o cosas reales: y ya

hemos dicho que lo que aquí interesa no es nada "real". sino la ordenación artificial que se da en toda ciencia, hasta en la propia psicología. Se llama *psicologismo*, en el dominio de las teorías sobre la lógica, a la manera de entender a esta, según la cual es la psicología la ciencia que fundamenta al arte de la razón [6]. Si todo arte ha de fundamentarse en una ciencia, la lógica-arte estaría sustentada, según esto, por la ciencia psicológica. En definitiva, la lógica quedaría reducida a la condición de un capítulo de la psicología: el dedicado al funcionamiento normal de la razón humana.

Es, desde luego, cierto que todo arte se basa en una ciencia. En este punto convienen psicólogos y antipsicólogos. Pero el arte lógico puede fundamentarse en una ciencia lógica, que no tiene por qué ser un capítulo de la psicología. Existe, efectivamente, un conocimiento teórico del artificio u ordenación estructural que en las ciencias revisten las cosas conocidas. Y el conocimiento especulativo de esta ordenación no se refiere, según dijimos, a ninguna cosa real, sino a los elementos ideales de que se compone el sistema científico. En tal sistema no entra, de hecho, la misma razón, ni tampoco ninguno de sus actos. No se puede decir que en un sistema científico sea parte integrante la propia razón, ni que los actos de esta se hallen físicamente integrados en él. Lo que la razón pone en la ciencia, que es un sistema ideal, no son más que factores ideales. Las leyes psicológicas, empero, se refieren a hechos y procesos reales. Es cierto que, al ordenar las cosas en un sistema científico, la razón no deja de cumplir sus leyes psicológicas, pero esto ocurre también cuando las ordena mal. Las leyes psicológicas no son,

por tanto, las leyes lógicas.

Análogamente, los movimientos de la mano al desplazar una pieza en un tablero de ajedrez están indudablemente regidos por leyes "físicas", que nadie confundirá con las leyes específicas del juego. El movimiento ajedrecístico supone el de la mano o cualquier otra cosa que lo sustituya; pero esto ocurre lo mismo en las jugadas buenas que en las malas, y tanto en las que son lícitas como en las excluidas por la especial legalidad del ajedrez.

Por lo demás, ninguna falta le hace al ajedrecista la noticia científica de las leyes que rigen físicamente los movimientos de su mano, ni gana nada con ello para sus fines de jugador.

### *3. La distinción entre propiedades lógicas y propiedades reales*

Sean las dos proposiciones siguientes: 1) el hombre es un animal racional; 2) el hombre es el sujeto de la proposición 1).

No cabe duda de que podemos formar todavía proposiciones tales como: 3) el hombre es el sujeto de la proposición 2), y así cuantas se quieran. Pero inmediatamente se advierte que todas las proposiciones a partir de 2) tienen algo en común y que ello las hace esencialmente distintas de la proposición 1). En efecto: lo que del hombre se dice en 1), a saber, que es un animal racional, expresa algo que es real y efectivo en el hombre, si es verdad que el hombre es un animal racional; y en el caso de que

esta definición no fuese buena, su defecto consistiría en atribuir al hombre algo que "realmente" no es; en cambio, lo que se dice en todas las proposiciones a partir de 2), a saber, que el hombre es "sujeto" de alguna proposición, no es nada que pretenda expresar lo que realmente es el hombre, puesto que el hombre, de suyo, ni es ni deja de ser sujeto de proposición alguna. De tal manera, que si las proposiciones a partir de 2) son verdaderas, es justamente porque en ellas no se pretende decir lo que el hombre es realmente. De ahí que, aunque fuera falsa la proposición 1), seguirían siendo justas las proposiciones a partir de 2). E inversamente: todas las proposiciones a partir de 2) serían falseadas si se las concibiera provistas de la misma intención que tiene la proposición 1), aunque esta sea verdadera.

El "hombre" del cual se dice que es un animal racional no está en una situación completamente idéntica al "hombre" del que se afirma que es sujeto de una proposición. El primero es el hombre *directamente* considerado en sí mismo; el segundo es también el hombre, pero considerado *reflejamente*, según una situación que le es extrínseca: la de estar siendo objeto de un juicio. Existen, según esto, dos clases de propiedades que corresponden a dos modos distintos de referirnos a las cosas: las propiedades o predicados *reales*, que se atribuyen directamente a las cosas según su propio ser, y otras propiedades o predicados de naturaleza puramente "lógica", puesto que se atribuyen a las cosas, no en atención a su propio ser, sino en cuanto que "son conocidas".

En general, todo ser de que hablemos es un objeto de

conocimiento. Tan conocido es, así, el hombre del que decimos que es un animal racional, como el hombre del cual afirmamos que es el sujeto de una proposición. Pero aunque todas las cosas de, que hablemos tengan que ser, de algún modo, conocidas, no siempre estamos conociendo que las conocemos, ni es necesario que lo que digamos de ellas sean solamente las consecuencias que se derivan de su situación de "conocidas". Si convenimos en llamar *objetos* [7] a las cosas que conocemos, precisamente en cuanto conocidas, y reservamos la palabra *cosa* para designar con ella a lo que conocemos considerado en sí mismo y de suyo, podremos decir que las *propiedades lógicas son propiedades de objetos, mientras que las propiedades reales son propiedades de cosas*. Y así, del "hombre real" decimos que es un animal racional, y del "objeto hombre" decimos que es el sujeto de una proposición.

Cuando las cosas se ordenan en un sistema científico, adquieren propiedades que no son reales, pues estas las poseen previamente. Se trata, pues, de propiedades lógicas. De ahí que sea lo mismo decir que la lógica es la ciencia que estudia el artificio científico, y afirmar que su objeto lo constituyen las propiedades lógicas. Á estas se las designa en la Escuela con el tecnicismo de *secundae intentiones*, es decir, intenciones [8] o predicados secundarios. Son primarios los que convienen a las cosas independientemente de su situación de conocidas. De la misma manera, en efecto, que el ser de las cosas es, por naturaleza, previo a su ser conocidas, así las intenciones o predicados que se refieren a aquel ser son también naturalmente

anteriores a las que se derivan de las cosas en cuanto son objeto de conocimiento.

La lógica, pues, tiene por objeto algo que no es real. Las "propiedades lógicas" no tienen existencia más que ante y para la razón. Si esta se suprime, aquellas desaparecen. Su ser es solamente el ser objeto de conocimiento. Son, en una palabra, *entes de razón*. Pero esto nos obliga a hacer algunas precisiones.

A diferencia del ente real, el ente de razón es algo que únicamente se da en el entendimiento como objeto de este <sup>[9]</sup>. También los seres reales pueden hacer de objeto para el entendimiento; pero su ser no se agota en ello. Para un ente real, el estar siendo objeto del entendimiento es algo extrínseco y accidental. Para el ente de razón, por el contrario, ese es todo su ser: no tiene otro. No es, pues, lo mismo "ente de razón" que "ente posible". Una cosa posible es algo que de suyo no repugna la existencia real, algo que puede ejercer esa existencia, aunque no la esté cumpliendo. Su ser es justamente un "poder ser". Pero este poder ser no le viene de ser conocido; mientras que el único ser que tiene el ente de razón es el que le resulta de hacer de objeto de un conocimiento. El ente de razón, independientemente de la razón misma, es un imposible. Por consiguiente, para precisar el concepto de ente de razón conviene tener en cuenta que el ser posible es una suerte de ente real. (En general, ser real es el que tiene capacidad de ser independientemente del entendimiento, bien ejercite esa capacidad, bien la tenga en suspenso; si la ejercita, es un ente real actual; en el caso



contrario, es un ente real meramente posible. Y en verdad, todo ente real actual es también un ser posible -pues todo cuanto existe es algo que "puede" existir-, aunque no sea solamente posible, sino también actual y efectivo.)

El ente de razón se define, frente al ente real actual o posible, por su imposibilidad de verdadera existencia, ya que no merece el nombre de esta última la modesta presencia de un ser irreal ante el entendimiento. De ahí que haya tantas especies de ente de razón como maneras de imposibilidad de ser. O lo que es igual: las especies del ente de razón serán tantas cuantas sean las formas de oposición al ser real. Este último, empero, se divide, de un modo general, en absoluto y relativo. Por "absoluto" se entiende aquí, en un sentido muy amplio, todo lo que no es una relación, aun cuando tenga o pueda tener relaciones con otras cosas y aunque estas relaciones le sean necesarias. E inversamente: entendemos aquí por "relativo", no lo que tiene o puede tener relaciones con algo, sino la relación misma que, como un puente, se tiende entre dos cosas determinadas.

A las cosas que son absolutas (es decir, algo en sí mismas) lo que se les puede oponer es su *negación*, la falta de ellas. Así, a la vista se opone la ceguera, y al bien, el mal. La ceguera y el mal, en efecto, no son propiamente seres, sino faltas de ser. Esto no significa que la ceguera y el mal no existan en absoluto. Realmente existen. Pero su realidad no es positiva, sino negativa. Lo que real y "positivamente" existe es aquello que es ciego y aquello que es malo. La falta de vista y la falta de bien son justamente eso: faltas; y la ausencia de ser no puede, en

estricto rigor, llamarse ser. Sin embargo, como quiera que la falta de ser tiene una cierta realidad (aunque no sea más que negativa), no se puede decir que constituya un ente de razón. Es un ente "real deficiente". El ente de razón surge aquí cuando se *toma* la falta de ser como un verdadero ser: así cuando concebimos la ceguera como si esta añadiese algo al que la tiene, siendo la verdad que lo que hace es disminuirle.

Siempre que concebimos la falta de algo absoluto -esto es, un absoluto negativo- "como si fuese" un absoluto positivo suscitamos un ente de razón [\[10\]](#).

Una primera clase de entes de razón son, pues, las negaciones concebidas como entes positivos. Por oposición al ser real relativo surge, en cambio, la segunda especie de ente de razón: la relación de razón. Por ella se entiende toda relación que únicamente es para el entendimiento que la piensa, de tal manera, que si se la deja de pensar deja de darse. Las demás relaciones son relaciones reales. Así, la filiación que enlaza al hijo con el padre es un ejemplo de relación real, puesto que es algo en el hijo independientemente de que se la piense o no se la piense. En cambio, es una relación de razón la que, por ejemplo, tiene Pedro con el concepto "hombre" como sujeto de la proposición "Pedro es hombre"; porque si bien es cierto que Pedro sigue siendo hombre aunque no se piense en ello, también es cierto que Pedro sólo es sujeto de aquella proposición mientras alguien la piense, y aun entonces el puro hecho lógico de estar siendo sujeto de un juicio no afecta realmente a su ser ni

nos dice nada de lo que él es de suyo.

¿A cuál de las dos especies mencionadas de ente de razón (las negaciones y las relaciones de razón) corresponden las propiedades que llamamos lógicas? Si se tiene presente que estas propiedades sólo son revestidas por las cosas cuando están ordenadas en un sistema, fácilmente se advierte que no pueden ser nada absoluto, ni positivo ni negativo. Lo que se adquiere por el hecho de pertenecer a algo plural y ordenado son meramente "relaciones" con los otros miembros del todo y, por supuesto, con ese mismo todo. Tales relaciones no pueden ser reales para las propiedades de que hablamos, que, por definición, tienen una naturaleza puramente lógica (tal como ya se señaló al describirlas). En consecuencia, *las propiedades lógicas o intenciones segundas no pueden ser otra cosa que simples relaciones de razón.*

No se sigue de aquí que toda relación de razón sea una propiedad lógica. Únicamente lo son aquellas que se dan en la ordenación de los objetos en el sistema científico. Y el mismo sistema, visto ahora a la luz de las precedentes consideraciones, no es más que un tejido de relaciones de razón, mera estructura ideal, que no tiene sentido fuera del entendimiento.

La lógica-arte no hace otra cosa que aplicar las leyes que se derivan de aquellas propiedades. La lógica-ciencia es el estudio, puramente especulativo, del artificio que con ellas se establece y de las leyes que lo determinan. En suma: *el objeto de la lógica*

*son las relaciones de razón por virtud de las cuales las cosas conocidas son intelectualmente enlazadas en el sistema científico*  
[\[11\]](#)

#### 4. *Relaciones de la lógica con otras ciencias*

Se ha esbozado hasta aquí una idea de la Lógica, que asigna a esta un objetivo específico y propio, según los resultados de lo que se ha venido haciendo, desde los tiempos de ARISTÓTELES y a través de sus seguidores, en la filosofía de la Escuela. Un largo proceso de elaboración ha hecho posible esta Lógica, dotándola de un claro y riguroso perfil. Ninguna otra concepción de la lógica puede compararse a la inspirada por ARISTÓTELES, en lo que toca a la pulcritud y científico esmero en la determinación de su objeto.

Por ello mismo, conviene establecer de una manera explícita algo de lo que virtualmente está ya dicho acerca de los límites de la lógica y sus conexiones con otras disciplinas relativamente afines. Veamos, en concreto, las relaciones de la *Lógica* con la *Psicología*, la *Crítica* y la *Ontología*.

a) Ya se aludió antes a la ciencia psicológica, con ocasión de la fundamentación psicologista de la lógica. El psicologismo pierde su eficacia cuando se distingue entre la razón o sus actos, como entes reales, y artificio, puramente "de razón", que el entendimiento añade a las cosas conocidas al encuadrarlas en

un dispositivo científico.

No resulta de ello, sin embargo, que la lógica esté exenta de toda relación con la psicología. La primera se ocupa de las propiedades lógicas, las cuales no tienen sentido si no se supone que las cosas afectadas por ellas son, o pueden ser, objeto de conocimiento. Sin este último, no habría propiedades lógicas; de la misma manera que, de no haber razón, tampoco habría entes de razón. Al lógico, pues, le interesa saber acerca del entendimiento todo lo que hace al caso para el estudio de las propiedades lógicas. Así, deberá conocer la diferencia que hay entre el acto de la simple aprehensión, el de juzgar y el de discurrir, para que pueda derivar de ellos la diferencia existente, por ejemplo, entre las propiedades lógicas que se llaman “ser universal” “ser sujeto de una proposición” o “ser término medio en un raciocinio”.

De la misma manera, el ajedrecista no podría distinguir funcionalmente lo que es un “alfil” de lo que es una “torre” si no tuviese ninguna idea de la diferencia existente entre las direcciones de los movimientos. Mas no se sigue de aquí que el ajedrecista haya de conocer todas las leyes de la geometría y de la física <sup>[12]</sup>. El lógico, a su vez, tampoco necesita de la psicología sino lo imprescindible para poner en marcha el estudio de las llamadas propiedades lógicas.

Este, por así decirlo, "mínimo psicológico" que el lógico precisa no forma parte de la Lógica misma. Es, más que un fundamento,

una *condición*. Se trata de algo con lo que el lógico tiene que contar; pero esto no significa que la Lógica lo cuente entre sus partes. Una vez establecida una propiedad lógica, se la puede considerar en sí misma, independientemente de su condición o condiciones psicológicas. Algo parecido ocurre cuando se sabe que el "hombre", como objeto de la proposición "el hombre es un animal racional", reviste la propiedad de ser sujeto de ella. La lógica puede aislar esa propiedad y estudiarla en sí misma, independientemente de que sea hombre o cosa distinta lo que la esté cumpliendo. Al hacer esto, la lógica prescinde de la condición ontológica de la propiedad en cuestión, igual que antes prescindía de su condición psicológica.

b) La crítica o teoría del conocimiento no estudia la estructura lógica o artificio racional de la ciencia, sino que se hace cargo del problema de la posibilidad de esta última. No le interesa cómo es lo que la razón idealmente pone en la ciencia, ni cuáles sean las leyes de ese dispositivo, sino esto otro: ¿puede realmente el entendimiento humano alcanzar el conocimiento científico? Y si ese poder es filosóficamente reconocido, ¿cuál es su alcance?, ¿hasta dónde se extiende?

La lógica, pues, cuenta con la posibilidad del conocimiento científico, que ha de ser verdadero y cierto; pero lo que hace es determinar las *condiciones generales* para que, efectivamente, sea un conocimiento científico. Mas la ciencia se adquiere por demostración, y toda demostración es un raciocinio en el que conviene distinguir materia y forma. Por la primera se entienden los elementos, simples o complejos, que en el raciocinio se

ordenan y distribuyen. La forma, en cambio, es precisamente la ordenación o modo de disponer en el raciocinio esos elementos para que el resultado sea algo científico. De esta manera se hace patente que con idéntica materia puede obtenerse tanto un raciocinio bueno como uno malo, según que la forma a que aquella se ajuste sea o no la conveniente, y a la inversa, que aunque sea buena la forma, si no es procedente la materia, el raciocinio no termina en una conclusión verdadera.

Así, por ejemplo, el raciocinio "todo ser viviente es racional; el caballo es un ser viviente; luego el caballo es un ser racional" tiene buena forma, pero la conclusión no es verdadera. En cambio, este otro raciocinio: "Pedro es racional; Pedro es hombre; luego todo hombre es racional", aunque termina en una conclusión verdadera, es deficiente por su forma. Conviene reparar, según esto, en la diferencia que hay entre una conclusión verdadera y una verdadera conclusión. La del primer raciocinio, aunque falsa, es una verdadera conclusión. La del segundo, por el contrario, es una falsa conclusión, aunque sea verdadera.

La Lógica estudia, en general, lo que hace falta para obtener conclusiones verdaderas que sean verdaderas conclusiones. La Crítica no se ocupa realmente, ni en general ni en particular, de las conclusiones como tales. Las conclusiones son estudiadas como tales conclusiones cuando se las pone en relación con las premisas de que han sido extraídas. Si se las examina de manera que se las compare no con sus premisas, sino con la realidad misma de las cosas enunciadas por ellas, entonces no

se las estudia como conclusiones, sino como *enunciados* acerca de la realidad. Consideradas así, ya no son objeto de la lógica pues esta únicamente se ocupa del artificio científico, es decir, del modo en que las cosas han de ordenarse en el conocimiento.

No es correcto, sin embargo, decir que la lógica estudia solamente la forma del raciocinio, mientras que la crítica se ocuparía de su materia. Si la crítica no estudia las conclusiones como tales, no tiene por qué ocuparse ni de la forma ni de la materia del raciocinio, pues esta última sólo es materia *para* la conclusión como conclusión. El hecho mismo de ser materia de un raciocinio para obtener una conclusión no es nada real, sino una propiedad puramente lógica. Por consiguiente, la Lógica debe hacerse cargo de la materia del raciocinio, estudiándola, claro es, no de una manera independiente, como si no formase parte de aquel, sino de un modo precisamente lógico, es decir, en cuanto entra en el raciocinio demostrativo. De ahí lo que se llama "Lógica material", que trata, en suma, de responder a esta pregunta: ¿cómo ha de ser, en general, la materia de un raciocinio para que, si este tiene buena forma, la conclusión sea realmente una verdad científica?

Se podría contestar a esta pregunta diciendo simplemente que basta que la tal materia sea verdadera para que, si es buena la forma, la conclusión sea verdadera y sea una verdadera conclusión. Por ejemplo, el raciocinio "todo hombre es mortal: Pedro es hombre-, luego Pedro es mortal" tiene una verdadera conclusión, que es verdadera. Sin embargo, conviene observar que un resultado semejante también puede obtenerse con



materia falsa v forma buena. En el raciocinio "todos los franceses son chinos; todos los chinos son europeos: luego todos los franceses son europeos", la conclusión es verdadera y está bien extraída, aunque las dos premisas son falsas. El científico está expuesto a hacer seudodemostraciones de este tipo, Y es indudable que la ciencia no puede constituirse con ellas.

Es absolutamente cierto que con materia verdadera v forma buena no se pueden extraer conclusiones inadmisibles. Pero es preciso conocer que sea efectivamente verdadera la materia para no incurrir en el caso del raciocinio a que acabamos de referirnos. Si las premisas de una demostración son evidentes de suyo, no hay ningún problema. Pero pueden no serlo. Y entonces caben dos cosas: o que la experiencia nos permita comprobar su validez real o que ello no sea posible. En el primer caso también hay garantía de su verdad; en el segundo será preciso que ellas, a su vez, sean demostradas. Y esta nueva demostración sólo será verdadera si se apoya en una materia que lo sea, ya que no podemos fiar únicamente en la bondad de la forma. En último término será preciso apoyarse en proposiciones que no necesiten demostración, pues esta siempre se puede falsificar.

El científico, en suma, debe ser capaz de recorrer la distancia que separa a lo que ha de demostrarse de aquello que en definitiva lo demuestra. Esta distancia tiene etapas lógicas, que son las verdades en que sucesivamente se apoya lo que se trata de demostrar, hasta llegar a su última base. El recorrido gradual

de esa distancia es el "análisis material" del raciocinio demostrativo. Su diferencia con el análisis formal se advierte claramente al reparar en que este último no necesita salir de las mismas premisas de que inmediatamente está hecho el raciocinio que se examine. Al que analiza de una manera puramente formal no le interesa, en efecto, más que el juego interno de las proposiciones establecidas.

El análisis material del raciocinio constituye precisamente el tema de la "Lógica demostrativa", que es el centro de la llamada "Lógica material". Un asunto, como se ve, muy diferente del que ocupa a la Crítica, porque esta, aun cuando tomase en cuenta la materia completa de una demostración, no la referiría gradualmente a sus últimos principios lógicos, sino directamente a las mismas cosas de la realidad. Por lo demás, la Lógica sólo hace la analítica material del raciocinio de un modo general. Hacerlo en cada caso de una manera concreta no es incumbencia de la Lógica, sino de las ciencias respectivas.

c) La Lógica se ocupa de una especie de ente de razón, las propiedades lógicas o atributos puramente racionales de las cosas. La Ontología, en cambio, estudia el *ente real* en cuanto ente. Es cierto que la ontología trata también del ente de razón, pero de manera muy distinta de aquella en que la lógica lo hace. El lógico, en efecto, se ocupa únicamente de una especie de entes de razón, a saber: las relaciones de razón que las cosas adquieren en el seno del sistema científico; los demás entes de razón no le interesan. Por el contrario, la ontología, cuyo tema es el ente en cuanto ente, se ocupa del ente de razón *en general*,

como de aquello a lo que se opone el ser real, que es su objeto propio. De aquí una segunda diferencia entre la lógica y la Ontología. La primera se refiere al ente de razón (a la especie que en él considera) de una manera primaria y directa. Le interesa en sí mismo. La segunda, en cambio, se refiere al ente de razón en general, pero de una manera secundaria y derivada, o sea, no porque le interese en sí mismo, sino por su oposición y distinción respecto al ser real.

Existe una cierta semejanza entre la lógica y la ontología, fundada en la universalidad que tienen, cada uno a su modo, los respectivos objetos de estas ciencias. Así como no hay ninguna cosa a la que no se pueda atribuir el ser, tampoco la hay que no sea susceptible de revestir alguna propiedad lógica. Cualquier ser puede ser sujeto de un atributo puramente racional. En este sentido es posible decir, por tanto, que el campo de la lógica es tan amplio como el de la ontología. Y es claro entonces que, si no se distingue la diversa forma en que se atribuyen a las cosas el ser y las propiedades lógicas, ambas ciencias se identifican realmente en una sola. Así acontece en el "panlogismo", que, al identificar el ser con el "ser conocido", elimina toda posibilidad de distinguir efectivamente entre propiedades reales y propiedades que las cosas tienen únicamente por ser objeto de conocimiento

[\[13\]](#)

Otra semejanza entre la lógica y la ontología es la que proviene de la naturaleza puramente inmaterial de sus objetos. El de la lógica, que son meras relaciones de razón, no es, en efecto,

nada material, pues todo (aunque no sólo) lo material es real, mientras que aquellas relaciones de razón son, por su misma naturaleza, objetos irreales que únicamente se dan para el conocimiento y nunca fuera de él. Por su parte, el objeto de la ontología es también enteramente inmaterial. El ente, en cuanto ente, no puede ser material. Baste, por ahora, pensar que, de lo contrario, únicamente serían las cosas materiales. No obstante esta semejanza, hay aquí también una esencial diferencia entre la lógica y la ontología. La inmaterialidad del objeto de la lógica es la que corresponde a la irrealidad, en tanto que la del objeto de la ontología es la de la misma realidad del ser conocido abstractamente como ser.

La lógica aristotélica no se halla, sin embargo, enteramente aislada de la ontología. En realidad, toda esta lógica está orientada al ser y nutrida por él. Aquello a lo que, en definitiva, se subordina, y de lo cual depende como de su último fin, es el logro de la verdad, es decir, la patencia del ser al entendimiento. Y que el ser nutre y mantiene toda la lógica es algo que fácilmente se advierte si se tiene presente que las llamadas propiedades lógicas, aunque distintas de las reales, no son enteramente independientes, sino que se fundamentan en ellas. Los atributos que se derivan del "ser conocido" están condicionados por los pertenecientes al ser simplemente dicho. Así, por ejemplo, la propiedad de ser sujeto de la proposición "el hombre es un animal racional" conviene al hombre no en sí mismo, sino en su condición de conocido; pero lo que el hombre es en sí mismo hace posible que él, en su condición de conocido, sea sujeto de esa proposición.

Si se suprime el ser, quedan eliminados el último fin y el fundamento primero de toda la ciencia lógica. Esto no puede significar que lógica y ontología sean realmente lo mismo. El fin y el fundamento de una cosa son siempre distintos de ella. La ontología, por tanto, al ocuparse de[ ser, estudia en general algo que excede al objeto de la lógica y no se identifica formalmente con ella. Pero tampoco puede establecerse una tajante separación entre la lógica y la ontología, como si el mundo que estudia la primera fuese realmente autónomo y no tuviese nada que ver con el mundo real de la segunda [\[14\]](#).

d) Examinadas las relaciones de la lógica con la psicología, la crítica y la ontología, podemos añadir, a modo de apéndice, unas consideraciones sobre las diferencias entre la lógica filosófica y la llamada lógica matemática o logística. La lógica que aquí nos interesa es, por supuesto, una disciplina filosófica, no una ciencia positiva. Al estudiar el artificio científico, trata, pues, de conocer su naturaleza y su esencia, es decir, lo que esa estructura es y lo que son los elementos de que se compone. Esta investigación es muy distinta de la que tiende a hacer una ciencia "positiva" que, por definición, renuncia al conocimiento de la naturaleza entitativa de sus objetos. La lógica matemática es la ciencia positiva del razonamiento, a la cual no interesa la aclaración esencial de lo que este sea, ni la ordenación del razonamiento al ser, sino tan sólo el cálculo positivo de su validez, independientemente de todo supuesto ontológico. Las siguientes palabras de HUSSERL ilustran esta fundamental diversidad de sentido entre la lógica filosófica y la logística: "Así como el

mecánico práctico construye máquinas sin necesidad de poseer para ello una última intelección de la esencia de la naturaleza y de sus leyes, de igual modo construye el matemático teorías de los números, magnitudes, raciocinios y multiplicidades, sin necesidad de poseer para ello una última intelección en la esencia de la teoría en general y en la esencia de los conceptos y de las leyes que son condición de ella" [\[15\]](#).

Durante mucho tiempo el cálculo lógico estuvo incluido en la lógica filosófica, sin desarrollar sus posibilidades ni tomar conciencia de su peculiar significación. Aunque existen algunos antecedentes (LULIO y LEIBNIZ, entre ellos), los fundadores de la lógica matemática han sido, en el pasado siglo y desde distintas posiciones, George BOOLE y Gottlob FREGE. Los *Principia Mathematica*, de A. N. WHITEHEAD y Bertrand RUSSELL, son la obra clásica de la moderna lógica positiva, la cual en nuestros días ha logrado un notable incremento [\[16\]](#).

## 5. *La estructura de la lógica*

Hemos dicho que la lógica estudia la obra artificial de la razón en el sistema científico, o sea, lo que la razón pone, por su parte, en la ciencia; meras propiedades lógicas o relaciones de razón mediante las cuales las cosas conocidas quedan intelectualmente ordenadas y enlazadas. Todo esto lo hace la razón mediante su acto científico propio, que es el raciocinio demostrativo. Sin él, la razón no elabora la ciencia, aunque establezca otros requisitos y elementos de ella. Gracias, pues, al

raciocinio demostrativo las cosas conocidas son racionalmente encuadradas de una manera científica. De ahí que la Lógica haya de dividirse en tantas partes cuantas sean exigidas por el estudio de ese raciocinio considerado como causa de la ciencia.

La Lógica formal estudia todas las propiedades lógicas que conciernen a la mera consideración formal del raciocinio. A ella se contrapone la lógica material. Para distinguir correctamente la lógica formal y la material, conviene recordar la distinción, hecha ya más arriba, entre verdaderas conclusiones y conclusiones verdaderas. Para que un raciocinio tenga una verdadera conclusión, es suficiente que sea buena su forma. La lógica formal se hace cargo, en consecuencia, de todos los factores lógicos necesarios para el establecimiento de una verdadera conclusión. Compete, en cambio, a la lógica material el estudio de todas las condiciones y propiedades lógicas que se requieren, en general, para obtener una conclusión científicamente verdadera.

Comparando entre sí la lógica formal y la material, se advierte que la primera se ocupa en general del raciocinio, prescindiendo por completo de que este sea o no sea científico. De ahí que las enseñanzas de la lógica formal sean aplicables tanto en la ciencia como fuera de ella. La lógica material estudia específicamente el raciocinio científico. Es, para decirlo brevemente, una lógica de la demostración. No todo raciocinio es una demostración, sino tan sólo aquel que produce ciencia. Por eso, mientras la lógica formal se desentiende de la índole científica o no científica de la materia del raciocinio, la lógica

material examina las condiciones y elementos necesarios para que esa materia sea realmente científica. Es claro, por lo demás, que esto no lo hace de una manera concreta, examinando las demostraciones una por una, pues ello es incumbencia, no de la lógica, sino de la ciencia respectiva. Lo que hace la lógica material es -como también más arriba se indicó, describiendo el análisis material del raciocinio- considerar en general aquellas condiciones y requisitos necesarios para que sea científica la materia del proceso discursivo.

La lógica formal estudia las propiedades lógicas que atañen al *raciocinio*. Mas como quiera que el raciocinio implica el *juicio*, y este, a su vez, el acto de la *simple aprehensión*, el examen de las propiedades lógicas del raciocinio no puede llevarse a cabo sin el conocimiento de las que conciernen a la primera y la segunda operación del entendimiento. La lógica formal se articula de este modo en tres etapas, que son la teoría del concepto, la del juicio y la del raciocinio. Las dos primeras sirven a la última y están en función de ella.

La lógica material es esencialmente una teoría de la demostración o lógica demostrativa. Pero la materia de la demostración es doble: una compleja y otra simple. La materia compleja son las proposiciones de que consta el raciocinio demostrativo, las cuales, a su vez, se constituyen con conceptos, que son la materia simple de ese raciocinio. Al estudio de la materia compleja de la demostración se le reserva la denominación, en un sentido estricto, de "lógica demostrativa", y al examen de la materia simple se le llama, en cambio, "lógica



predicamental", por conocerse con el nombre de "predicamentos" a los conceptos considerados -materialmente como últimos elementos de la demostración. Los grandes tratadistas de la Escuela anteponían a la lógica demostrativa y a la predicamental lo que llamaban "lógica proemial", constituida por el estudio de la naturaleza de la misma ciencia lógica, el cual solían hacer, no al principio de ella, sino después de la lógica formal, cuando ya habían tomado algún contacto con las cuestiones de esta disciplina y estaban, por tanto, en las mejores condiciones de reflexionar sobre ella.

\*\*\*

En unos "Fundamentos de Filosofía" no es necesario atenerse rigurosamente a las divisiones clásicas de la lógica formal y material, ni desarrollar todas las cuestiones que serían pertinentes en un curso o tratado sistemático. Basta únicamente tomar contacto con los temas "fundamentales", abordándolos de una manera esquemática y esencial.

\*\*\* \*\*

### **Bibliografía Cap 3.**

ARISTÓTELES: *Top. I*, 18; SANTO TOMÁS: *In Anal. Post*; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars lógica*, II, q, 1-2; DESCARTES: *Reglas para la dirección del espíritu*, I-V; J. STUART MILL: *Sistema de lógica deductiva e inductiva*, 1; E. HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, I.

A. GÓMEZ IZQUIERDO: *Análisis del pensamiento lógico*; F.

GONSETH: *Qu' est ce que la Logique?*; W. S. IEWONS: *Lógica*; P. HONEN: *Recherches de logique formelle*; J. M. LE BLOND: *Logique et méthode chez Aristote*. P. FÄNDER: *Lógica*; K. PRANTL: *Geschichte der Logik im Abendlande*; A. TRENDELEMBURG: *Elementa logicae aristoteleae*; F. ÜBERWEC: *System der Logik und Geschichte der logischen Lehre*.

[1] El término “prueba” se toma aquí en un sentido estricto, a saber: como demostración que se realiza fundamentando unas verdades universales en otras. Las verdades concretas y singulares, que los sentidos captan de un modo material, se verifican o comprueban precisamente mediante la experiencia.

[2] De Veritate, q. XI, a. 1.

[3] Cf. SANTO Tomás: Comment. in Prim Lib. Analit. Poster., lect. 1.

[4] Cf. SANTO TOMÁS: *In Boët. de Trinit.*, q. 5, a 1, ad 2.

[5] “*Quicquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*”.

[6] El más caracterizado representante del "psicologismo" es J. STUART MILL (véase su *Sistema de lógica inductiva y deductiva*); y el filósofo que más insistentemente lo ha combatido, E. HUSSERL (*Investigaciones lógicas*, vol. I de la traducción castellana, en “Revista de Occidente”, de M. GARCIA MORENTE y J. GAOS).

[7] De *ob-iectum*, lo que yace o está frente a algo o alguien; como lo conocido, está ante el cognoscente.

[8] *Intentio* se toma aquí en un sentido que nada tiene que ver con la voluntad; concretamente, en la mera acepción del *intendere* o “tender hacia”, pues de esta manera todo predicado es algo tenso o referido a un sujeto.

[9] La Escuela suele definirlo: *quod est obiective tantum in intellectu*.

[10] La expresión “como si fuese” insiste en que no es preciso juzgar, creer, que una falta de ser sea un ser, sino que basta con que así se la aprehenda.

[11] Cf. JUAN DE SANTO TOMAS: *Ars logica*, 2 pars, q. 1-2.

[12] Lo mismo ocurre en otras técnicas y artes. Pueden, así, servir de ilustración las siguientes frases del célebre compositor A. CASELLA, referidas al arte pianística. “No acabo de comprender bien la necesidad, reclamada por algunos tratados pianísticos, de conocer previamente la anatomía del brazo. No creo que ni GIESEKING, ni HOROWITZ, ni ZSCCHI, hayan estudiado tales ramas de la ciencia para conseguir los resultados que todos

conocemos. Al contrario, si quisiéramos ser un tanto maliciosos, podríamos observar que los que no obtuvieron tales brillantes resultados fueron precisamente los que demostraron haber estudiado la anatomía a fondo". (Del ensayo *Il pianoforte*, cap. VI.)

[13] Esta es la concepción que inspira a la lógica de Hegel.

[14] En esa separación estriba justamente el defecto esencial de la lógica de HUSSERL, y sus discípulos (la llamada "lógica fenomenológica"). Por reacción contra el "psicologismo", que fundada la lógica en la psicología, HUSSERL pretende elaborar una lógica autónoma, y para ello trata también de independizarla de la metafísica. La lógica fenomenológica adquiere carácter de una ciencia estrictamente particular.

[15] Cf. E. HUSSERL: *investigaciones lógicas*. y, vol. 1, pág. 256 de la traducción citada.

[16] Una sumaria y clara exposición de los método, de la "lógica matemática " se encuentra en el *Précis de logique mathématique*" (Bassum, 1948), de I. M. BOCHENSKI.

## CAPÍTULO IV

### EL CONCEPTO

#### 1. *Concepto formal y concepto objetivo*

Los últimos elementos en que se resuelve la estructura lógica son los conceptos; con estos se constituyen los juicios, Y de juicios está hecho el raciocinio. Todo artificio o sistema científico y lo mismo acontece en el pensamiento ordinario es, en último término, por tanto, una ordenación o compleción de conceptos.

Con la palabra "concepto" se trata, pues, de designar aquí al factor más sencillo de cuantos intervienen en el pensamiento y en la ciencia. Si pienso, por ejemplo, que "este papel es blanco", los conceptos de "blanco" y de "papel" son los dos elementos, es decir, los dos simples factores, de que consta mi juicio. El acto de concebir o simple aprehensión no afirma ni niega nada; se limita a tomar nota de algo, sin aventurarse a enjuiciarlo.

Mediante él me represento el papel o pienso en lo blanco, pero sin afirmar que tal papel sea blanco o que este color sea el de tal papel. Sin afirmarlo, pero también sin negarlo. La simple aprehensión es puramente representativa y enteramente neutral. Por eso carece de sentido preguntarse si es verdadera o falsa una simple aprehensión. Concebir "el papel" o "lo blanco" no es más que abrir la mente a aquella cosa o a esta cualidad, poner el entendimiento ante ella; pero no dirimir si un objeto determinado es papel o no lo es, ni si es blanco o de otro color.

Esta modesta operación intelectual tiene un objeto mínimo. Lo aprehendido en la simple aprehensión era considerado por ARISTÓTELES como algo "indivisible", y por ello llamaba al acto de captarlo  $\tau\upsilon\nu\ \delta\iota\alpha\iota\rho\tau\omega\nu\ \nu\eta\sigma\iota\varsigma$  [1], intelección de los indivisibles [2]. Si simplemente me represento "el papel" o "lo blanco", cada uno de estos objetos aprehendidos constituye en mi mente una indivisible unidad. Esto no significa que los objetos de la simple aprehensión hayan de carecer siempre de estructura. El concepto de "hombre" como "animal racional" tiene una estructura, que se manifiesta al definirlo según esas dos notas. En general, toda definición expone o manifiesta una estructura conceptual. E inversamente, sólo pueden ser objeto de definición los conceptos que tienen una estructura interna, por lo cual las puras formas simples no pueden ser propiamente definidas [3]. Pero el concepto que tiene una estructura o complejidad no es la suma de varios conceptos. En el concepto "hombre" las notas de "animal" y "racional" no funcionan como otros tantos conceptos, sino como aspectos o momentos de una misma estructura unitaria; se trata solamente, y a la vez, de aquel animal que es racional o de aquel ser racional que es animal.

En cambio, el hecho mismo de la simple aprehensión es siempre enteramente simple: carece de toda complejidad. Una cosa, efectivamente, es el acto de la simple aprehensión y otra lo que en ella se aprehende. El acto de la simple aprehensión es un hecho psíquico que, o se produce enteramente, o no se produce de ninguna manera. Concebir sólo "animal" o sólo "racional" no es concebir "hombre". Y sí este es' verdaderamente pensado, el

acto por el cual se le piensa es simple y único. Para lo subjetivo del acto de concebir reservamos la denominación de concepto formal, mientras que a lo que en ese acto resulta aprehendido lo designaremos con el nombre de concepto objetivo<sup>[4]</sup>.

Es instructiva en este sentido la ambigüedad que posee el término "concebir". En una acepción muy literal y estricta, lo que concibe la mente es lo puramente subjetivo de esta operación: el concepto formal. Esto es lo que el entendimiento efectivamente verifica. Pero, de hecho, cuando decimos que algo es mentalmente concebido, no tratamos de significar la misma dimensión interna del concebir, sino lo que a través de ella se ofrece a nuestra mente: el concepto objetivo. Y así como este último no es físicamente producido --concebido- por el entendimiento, tampoco el concepto formal es objetivamente pensado. No es lo subjetivo de mi acto de pensar, sino el "hombre" a que este se refiere, lo que me represento cuando pienso en "el hombre". El concepto formal es algo real en el sujeto pensante, algo de él. El concepto objetivo, por el contrario, se opone como tal al sujeto que lo concibe: es lo que en la simple aprehensión se halla frente a él, *obiectum*, y de este modo le es ajeno. Por eso, varios sujetos pueden tener un mismo concepto objetivo, pero cada cual tiene el respectivo concepto formal. Si, por ejemplo, cuatro hombres piensan en el concepto "árbol", habrá un solo concepto objetivo, el del árbol, y cuatro conceptos formales.

La naturaleza del concepto formal y su conexión con el resto del acontecer psíquico es objeto de la psicología. La lógica, en

cambio, se ocupa con el concepto objetivo. Esta última afirmación sólo es rigurosa si se añade que la lógica formal estudia los conceptos objetivos en tanto que conceptos: en la medida en que se aplica a estudiar sus propiedades lógicas. La consideración de las propiedades reales del árbol no es una consideración lógica; el estudio del hombre en cuanto ser real tampoco es un menester del lógico en cuanto tal, etc. Lo que a la lógica importa no son las cosas reales en sí mismas, sino -según se estableció oportunamente- en cuanto conocidas o mentalmente revestidas de unas propiedades irreales, a las que hemos denominado precisamente "lógicas".

La lógica del concepto es la teoría de las propiedades irreales que las cosas adquieren al ser objeto de la simple aprehensión. ¿De qué atributos puramente mentales se revisten las cosas cuando se hacen objeto de un concepto formal? Tal es el tema de la teoría lógica del concepto objetivo.

## 2. *El universal*

Las cosas que percibimos por los sentidos son singulares y concretas. El hombre con quien trato -el que me oye y me habla- no es nunca el hombre en general, sino este concreto y determinado hombre, distinto de los otros; los libros que leo no son jamás el libro en general, sino, en cada caso, un determinado libro. Sin embargo, el hecho del lenguaje nos manifiesta la existencia de ciertos signos que tienen una intención universal <sup>[5]</sup>, Las palabras "hombre" y "libro" nos han servido en los anteriores ejemplos para designar, en general,

cualquier hombre o libro que podamos percibir con los sentidos. Cada una de esas palabras es una realidad física concreta y singular. La misma palabra "hombre", que ahora escribo en un papel, es algo tan individual como el hombre concreto que yo soy. Y, sin embargo, todas estas palabras valen para designar varios seres u objetos; es decir, que, siendo singulares y concretas, tienen algo especial que les permite la referencia a una pluralidad de cosas.

¿Qué es lo que poseen esos términos universales, por virtud de lo cual no se encierran en sus estrictos límites, sino que, desbordándolos, se abren, en general, a una pluralidad de objetos? Es evidente que eso que tienen los términos universales no lo poseen de suyo; su "universalidad" es algo recaído sobre su propia singularidad física, que ellos mismos serían incapaces de trascender. Se requiere, por tanto, una transmutación, por cuya virtud lo que es singular y concreto, sin dejar de serlo, valga para apuntar a una pluralidad de cosas. Esta transmutación no puede ser real, porque los términos en cuestión siguen siendo concretos y singulares. Se trata, en consecuencia, sólo de un cambio en nuestro modo de considerarlos, esto es, de la adquisición de una propiedad puramente lógica, que para nada afecta a su constitución extramental.

Los términos que llamamos universales no son, en sí, universales; pero se universalizan en la mente al darles esta la propiedad irreal de la significación por la que apuntan a una pluralidad de objetos. Cuando eso que en sí mismo constituye



una realidad singular, como lo es, sin duda, la del término, se toma como signo de una pluralidad de cosas, entra en juego la propiedad lógica de la significación universal; de tal manera que se puede decir que esos términos son, a la vez, entitativamente singulares y significativamente universales <sup>[6]</sup>.

No toda significación es, sin embargo, una propiedad puramente lógica. Hay también signos naturales, que son todos los que guardan una relación real con su significado. Cuando la mente observa esta relación, no la construye, sino que se limita a descubrirla; de suerte que, como nada se agrega a lo que hace de signo, y este tiene de suyo la relación real con lo significado, no puede hablarse entonces de una propiedad lógica de índole significativa. La significación es del género de las propiedades lógicas cuando sólo en la mente afecta al signo; tal acontece en el caso de los términos universales, cuya significación universal es algo que sólo en la mente y para la mente tienen. El término universal es un signo arbitrario al que se adscribe una relación de razón con una pluralidad de objetos; esta relación sólo afecta al signo en cuanto conocido y es, por ende, una propiedad lógica o segunda intención: la propiedad lógica de la significación universal.

El concepto formal correspondiente al término universal es también, a su modo, un cierto signo. Cuando pienso en lo significado por la palabra "hombre", mi acto de pensar constituye una realidad que no se queda en sí misma. Pensar en lo que significa la palabra "hombre" es dirigir el pensamiento hacia algo que no es el propio acto de pensar; nadie confunde el "hombre"

en el cual piensa, con el acto mismo de pensarlo. Según esto, el concepto formal me lleva al conocimiento de otro ser que el suyo; es esencialmente transitivo, como lo ocurre, en general, a todo signo. Es, en resolución, un signo, y no arbitrario o convencional, sino precisamente natural. El acto de pensar en lo que significa la palabra "hombre" guarda con el hombre una relación real; como quiera que no es más que eso: el acto de pensarlo, de hacerlo intelectualmente presente.

Si todo signo es algo que nos pone ante una cosa distinta de él, es indudable que el concepto formal es un signo de índole natural. Pero este signo tiene una especial fisonomía que le hace distinto de todos los otros. Para advertirlo suficientemente, basta considerar que el concepto formal no ha de ser conocido para que pueda hacérsenos presente lo que mediante él se está pensando; se trata de una mediación silenciosa que no tiene por qué hacérsenos consciente. Cuando pienso en el hombre, no pienso necesariamente en que lo estoy pensando, sino en el hombre, pura y simplemente. El concepto formal funciona, pues, sin imponer su propia realidad; antes, por el contrario, toda su función estriba en llevar al sujeto a la conciencia de un cierto objeto, por lo que, en realidad, cumple el papel de signo de una manera mucho más perfecta que todos los demás signos, los cuales exigen que previamente se reparo en ellos, para pasar a la connotación del respectivo significado.

Solamente el concepto formal cumple aquí "formalmente" el oficio de signo; todas las demás cosas lo hacen de una manera "instrumental". El humo me hace pensar en el fuego, cuyo es el

efecto, si previamente tengo noticia de él; las palabras remiten a su significado cuando se las oye o se las leo, y, en general, todos los signos instrumentales deben ser advertidos en su propia figura, precisamente para trascenderlos Y pasar a lo que ellos signifiquen. El concepto formal fluye directamente a su significado.

El concepto formal, en cuanto es representativo de algo distributivamente predicable de una pluralidad de seres, constituye un universal. Así, el concepto formal por el que pienso la naturaleza "hombre" es un universal representativo de esta naturaleza. Considerado en sí mismo, todo concepto formal es, sin embargo, singular y concreto: no otra cosa que una entidad determinada en la vida mental de un determinado sujeto. Su universalidad no es, pues, entitativa, sino exclusivamente representativa [7]. Y en esto coincide con los términos universales, aunque difiere de ellos por ser un signo de índole natural y no arbitraria.

Hemos visto hasta aquí dos clases de "universal" -los términos los conceptos formales- que no son propia y entitativa universales, sino sólo por modo de significación o de representación. Cabe todavía plantearse la posibilidad de otros universales que lo sean propiamente, es decir, en Sí Mismos: universales entitativos [8], sobre todo si se tiene en cuenta que lo que hemos llamado el concepto objetivo no ha sido aún examinado a estos efectos.

No obstante, el concepto objetivo quedó aludido anteriormente al decir que el concepto formal constituye un universal por ser representativo de "algo distributivamente predicable de una pluralidad de cosas". El concepto formal o acto de pensar, por el que me represento lo que la palabra "hombre" significa, tiene como concepto objetivo una naturaleza –hombre que es predicable de cualquiera de *los hombres* concretos y singulares, por la obvia razón de que cada uno de ellos es justamente eso: *un hombre*. Este común denominador que es la naturaleza "hombre" para todos los hombres (cada uno de los cuales tiene, por su parte, su diferencial numerador) constituye, por tanto, algo universal, algo que conviene a una pluralidad de cosas; pero un universal de muy distinto cuño que los meros términos o los puros conceptos formales, porque ni el término se predica como tal de una pluralidad de cosas significadas, ni el concepto formal se atribuye tampoco a cosa alguna, sino que se limita a ser lo subjetivo del acto de pensarla.

Lo que de cualquier hombre se predica, cuando empleamos la palabra "hombre" como recurso significativo, no es la misma estructura de esta palabra, sino su significación, que es cosa muy distinta. Ni siquiera el concepto de "palabra" puede ser confundido con la palabra que lo designa. Y por lo que concierne al concepto formal, nadie predicaría lo subjetivo del acto de pensar en el "hombre", de lo que en ese acto está pensando.

Sólo el universal, que es concepto objetivo, puede ser predicado o atribuido según su misma naturaleza. Mas esta atribución presupone una cierta identidad, que era justamente lo que faltaba

en el caso de los términos y de los conceptos formales. Es la esencial identidad que hay, por ejemplo, entre un hombre cualquiera y la naturaleza o concepto objetivo que llamamos "hombre". Merced a esta esencial identidad, la naturaleza "hombre" (no la palabra ni el concepto formal correspondiente) conviene a una pluralidad de seres de un modo especialísimo que no consiste en significarlos ni tampoco en representarlos mentalmente, sino en estar en cada uno de ellos, aunque, naturalmente, en cada caso realizada según las propias e individuales características.

La atribución de la naturaleza "hombre" a todo ser humano sería imposible y carecería de sentido, si no ocurriera que todo hombre realiza en sí mismo esa naturaleza. Por ello puedo decir que Pedro es un hombre: mientras que, en cambio, no puedo decir de él que sea el correspondiente término o el respectivo concepto formal. En una palabra: el concepto objetivo universal se encuentra realizado en una pluralidad de cosas <sup>[9]</sup> a las cuales, por tanto, es común; y de esta manera puede denominársele un universal entitativo. Mas sólo de esta forma, pues aunque todo lo universal es común, no todo lo común es universal.

La habitación en que me encuentro es algo común a mí y a los objetos que hay en ella; estamos todos en la misma habitación; pero no es cierto lo inverso. En cambio, la naturaleza común, entitativamente universal, de "hombre", es algo que se halla en cada uno de los hombres, y no al revés. La diferencia estriba en su raíz, en que lo meramente común no se realiza en los seres que de él participan, mientras que lo que es un universal

entitativo se encuentra realizado en esos seres como algo que ellos son.

Es obvio que si los seres en que se cumple el universal entitativo no son más que puros entes de razón, tampoco el universal será un ente real. Por ejemplo, el mismo concepto objetivo universal de "ente de razón" es, a su vez, un ente de razón que cada uno de los seres ficticios, a los que puede ser atribuido, viene a cumplir y ejemplificar. De estos seres puede decirse que lo realizan, en el mismo sentido en que puede decirse – impropriamente- que tienen realidad: únicamente ante el entendimiento y nunca con independencia de él.

Mas si los seres en que el universal entitativo se realiza son propiamente hablando, seres reales, entonces ese mismo, universal es también, propiamente, un ente real. De esta manera, la naturaleza "hombre", que cada uno de los hombres concretos realiza en sí mismo, es un ente real, porque es algo que en la realidad, aunque esté en cada caso cumplido de un modo individual y diferente. Ya que se trata de algo que existe en seres reales, es un ente real.

El hecho, sin embargo, de que el universal entitativo se encuentre en cada caso realizado de un modo diferente, pudiera interpretarse como una cierta prueba de que ese universal es tan sólo una pura creación del intelecto. En la realidad, lo que hay de veras es este hombre, aquel otro hombre, el de más allá pero no el hombre en general y común; este último sería, por como artificio y obra de la pura así decirlo, demasiado humano, razón-,

en suma, sería un ente de razón. Esto es lo que vienen a pensar, en sustancia, los *nominalistas y conceptualista*.

Consiste el nominalismo en entender que los únicos universales. El conceptualismo sales son los términos *-nomina-* universales, pero no conceptos objetivos universales. Según esto, ninguna naturaleza real puede ser universal, porque en la realidad extramental todo es singular y concreto. Tal es, en esquema, la tesis común al nominalismo y conceptualismo; tesis que presta un cierto servicio al análisis lógico del universal entitativo, porque hace advertir en la estructura de este dos elementos que una inspección superficial tal vez no registrara. La naturaleza universal, que está en la realidad, individualizada, se encuentra, en cambio, universalizada en la mente; es decir, que si se toma un concepto universal cualquiera, convendrá distinguir en su estructura lo que es en él una *naturaleza universal* y lo que es la *universalidad* de esta naturaleza <sup>[10]</sup>. Considerada en si misma, tal naturaleza, que fuera de la mente se reviste de singularidad y concreción, es un ser real, ya que se convino antes en denominar real (véase el capítulo anterior) a tondo aquello que no le es imposible existir, como quiera que la naturaleza en cuestión puede existir en los seres concretos y singulares similares, su índole es real. Lo que no es real es su universalidad, puesto que al existir, aquella naturaleza se contrae siempre a la singularidad y concreción. Pero conviene advertir que ni la singularidad y concreción hacen el imposible de que un ser de razón se torne real, ni, por su parte, la universalidad puede hacer quo lo que es real se convierta en un ente de razón. Si la naturaleza de que hablamos fuera absolutamente incapaz

de existir, no podría concretarse en un ser singular; mas si puede en principio existir -en las condiciones que fueren-, es ya, por su misma esencia, un ente real posible, esto es, algo que debe su posibilidad a su propia esencia, no a la concreción de que esta tendrá que revestirse cuando se haga actual y efectivamente existente. La concreción es condición de la existencia en acto, pero esta existencia en acto supone la existencia posible.

No se trata, por tanto, de que una naturaleza universal sea capaz de existir en sí misma, sino de que una naturaleza universal sea, en sí misma, capaz de existir (con una concreción). "Existir en sí misma" significaría: sin concreción. "Ser capaz en sí misma de existir" significa: por virtud de la esencia, aunque esta haya de concretarse, para existir de un modo actual y efectivo. Y en lo que toca al hecho de que esta naturaleza se revista, en la mente, de "universalidad", conviene advertir que ello no muda la índole real que por sí misma tiene; ya que ese revestimiento es sólo un accidente y un estado que no puede cambiar la índole interna de aquello a lo que afecta.

Tales naturalezas reales pueden considerarse de una doble manera: o en sí mismas, de un modo absoluto, o en cuanto son sujeto de universalidad. El primer modo de consideración va dirigido a algo puramente real, y esto en filosofía no es oficio del lógico, sino del metafísico, por lo cual el tecnicismo común se vale de la fórmula "universal metafísico" para designar las naturalezas reales universales consideradas de esta manera, reservándose, en cambio, la denominación de "universal lógico" para designar esas mismas naturalezas en tanto que sujeto de la



universalidad. Es claro, sin embargo, que lo propio y estrictamente lógico no son las naturalezas que hacen de sujeto o soporte de universalidad, sino esta última, la cual consiste en una pura relación de razón, que afecta a aquellas en cuanto abstraídas, y que tiene su término en las cosas concretas -"inferiores"-- que realizan el universal.

De ahí que se distinga también entre *materia* y *forma* del universal. La materia es aquello a lo que afecta (en la mente) la universalidad; la forma es esta última, bien entendido que se trata de forma accidental y no de una verdadera forma esencial, ya que la cosa que hace de universal tiene su propio ser, independientemente de que le afecte o deje de afectarle la relación de razón en que la universalidad estriba.

Esa relación de razón es, en efecto, una propiedad puramente lógica: sólo se da en el entendimiento, y es la relación que las naturalezas abstractas, desprovistas de concreción y singularidad, tienen con sus respectivos inferiores ante el entendimiento, que las considera como algo perteneciente a ellos. Hace falta, por tanto, que el entendimiento las conciba con ese orden o relación a sus inferiores. Si se limita a considerarlas en sí mismas, aunque prescinda de la concreción, no dará lugar a la propiedad lógica de la universalidad, sino que estará ante una naturaleza abstracta que puede ser materia de un universal lógico, pero que todavía no lo es.

Naturalmente, la universalidad se fundamenta en la abstracción. Lo que es singular y concreto no puede concebirse como algo

referible y comunicable a otros seres que no sean él mismo. Por el contrario, una vez abstraída de sus condiciones individuales, toda naturaleza puede ser concebida como algo relativo a una pluralidad de seres: todos los que la cumplen. Y de esta suerte, como toda relación tiene un sujeto, un término y un fundamento, puede decirse ahora: en primer lugar, que la relación de universalidad tiene como sujeto o soporte una naturaleza abstracta; en segundo lugar, que su término lo son todas -las cosas que realizan esa naturaleza, y, por último, que su fundamento es el mismo carácter de abstracta que tal naturaleza tiene en el intelecto. (Gracias a que el concepto objetivo de "hombre" no se refiere a ningún hombre determinado, es posible ordenarlo a cualquier hombre y entenderlo como algo pertinente a todos ellos.) Es obvio, sin embargo, que aunque ese sea su fundamento próximo e inmediato, cabe también decir que el fundamento último o remoto lo constituyen las mismas cosas reales singulares en cuanto son "abstraíbles" de sus condiciones individuantes.

### 3. *Los predicabas*

En torno a la simple aprehensión han aparecido hasta ahora dos clases fundamentales de propiedades lógicas: la "significación" de los términos universales y la "universalidad" de los conceptos objetivos que, constituyen naturalezas abstractas. (Los conceptos formales no dan lugar, de suyo, a ninguna especie de propiedad lógica, pues la relación que estos conceptos tienen con sus objetos es algo que poseen en sí mismos, en su propio ser individual, previo a todo conocimiento que de él pueda

tenerse.)

A estos dos tipos de propiedad lógica habría que añadir otras especies menos importantes; pero limitaremos el examen a la que se deriva, como una afección propia, de la universalidad, y que es la "predicabilidad" del universal entitativo. A esta propiedad se ha hecho referencia anteriormente, con ocasión del estudio de los diversos tipos del universal, por tratarse de algo que se percibe pronto cuando se advierte la diferencia entre lo universal y lo común; pero ahora conviene que se la estudie en su lugar propio, posterior al que corresponde al examen de la universalidad entitativa.

Lo que se llama "predicabilidad" no es otra cosa que la propiedad del universal entitativo, por virtud de la cual este es atribuible a una pluralidad de objetos. El universal "hombre" no sólo puede concebirse como una naturaleza realizada en todos los hombres, sino también, y justamente por esto mismo, como un atributo predicable de ellos. Si se tratase de una naturaleza singular, no podría atribuirse a una pluralidad de seres. Es, por tanto, su universalidad el fundamento de su predicabilidad; y en esto consiste el sentido de la fórmula usualmente empleada, según la cual el universal es, a la vez, *unum in multis et de multis*, es decir, algo uno que, por hallarse en varios, puede decirse de varios. Considerado sólo como *in multis*, tenemos el universal pura y exclusivamente como universal: pero advertido también como de multis, se tiene va el universal en tanto que predicable.

La propiedad de poder ser atribuido a una pluralidad de cosas

consiste en una pura relación de razón, cuyos elementos son los siguientes: 1º., un sujeto de esa relación, que es el mismo que hace de sujeto o soporte del universal, a saber: una naturaleza abstracta, 2º., un término, que son las cosas mismas a que se puede atribuir el predicable, pero concebidas ahora no tanto como lo que realiza el universal, cuanto como aquello que soporta o puede recibir la atribución; 3º., un fundamento de la predicabilidad misma, y que, como ya se ha dicho, es la universalidad con que las naturalezas abstractas son concebidas connotativamente a los seres que las realizan o pueden realizarlas.

La naturaleza abstracta "hombre", que es una naturaleza real, se convierte en el universal correspondiente cuando, sin dejar de ser real, la concebimos como algo dotado de una relación de razón por la que se aparece pertinente a cualquier hombre real, lo que no tiene sentido ni puede acontecer en la concreta naturaleza de ningún hombre determinado. Y el universal "hombre", a su vez, se torna el respectivo predicable cuando, sin dejar de ser universal, sino precisamente basándose en que lo es, lo concibe la mente como algo provisto de la relación de razón por la que se presenta como una naturaleza atribuible a una pluralidad de seres.

Más arriba se ha dicho que toda naturaleza universal tiene una materia y una forma. La materia es aquello a lo que afecta en la mente la universalidad; la forma, en cambio, es esa misma universalidad. La naturaleza universal "hombre" y la singular de "este determinado hombre" tienen la misma materia, pero su

forma es distinta, porque en el primer caso la naturaleza del hombre está afectada de universalidad, mientras que en el segundo es singular.

La división de los universales puede hacerse, en consecuencia, desde dos puntos de vista: el de la forma y el de la materia. Pero si la división se hace por la materia, el resultado no podrá ser una división de los universales en cuanto universales. Para esto último es necesario diferenciar los modos o tipos de universalidad; lo otro es una clasificación de las naturalezas reales según su propia y extramental fisonomía.

Se conviene en llamar "predicamentos" a los supremos géneros que resultan de dividir los universales por la materia, y se reserva el nombre de "predicables", según una acepción más restringida que la que antes fue tomada en cuenta, a las especies o modalidades que resultan de dividir los universales por su forma. En cambio, si la palabra "predicable" se toma en la acepción amplia, todo predicamento, por ser universal, es algo predicable o atribuible a una pluralidad de seres, y en este mismo sentido todo lo que es predicable constituye un predicamento, o puede ser inscrito en la región o departamento predicamental correspondiente.

En el sentido estricto, los predicamentos representan modos o tipos de "ser", mientras que los predicables constituyen las varias modalidades de ser universal y atribuible, de suerte que los primeros distribuyen las cosas tal cual son en sí mismas, independientemente de toda propiedad lógica que puedan

revestir en nuestra mente, en tanto que los segundos resultan de dividir las cosas o naturalezas reales, pero en cuanto están ya abstraídas y como revestidas de esas propiedades irreales que hemos denominado universalidad y predicabilidad.

Un ejemplo permitirá ilustrar la distinción. La naturaleza universal "hombre", considerada en sí misma, es una *sustancia*, o sea algo que es en sí, a diferencia de la "blancura" que realmente puede afectarle, y que es, por el contrario, un *accidente*. La diferencia entre sustancia y accidente es una diferencia predicamental, es decir, entre dos predicamentos, pues ser en sí y ser en otro constituyen modalidades entitativas que el "hombre" a la "blancura", respectivamente, convienen, según su propia realidad extramental. En cambio, la diferencia entre dos predicables tiene otro sentido. La misma naturaleza universal "hombre" puede ser considerada, en tanto que abstraída, como una *especie* del *género* animal. Es claro que en la realidad singular y concreta de las cosas ningún hombre es una especie ni ningún animal en género.

En esa realidad no hay más hombres que los hombres individuales ni más animales que los que individual y concretamente lo son, y, además, cada hombre individual es un ser animal individual. La diferencia entre el género y la especie es, pues, una diferencia entre predicables, ya que ser género y ser especie son dos propiedades que, en este caso, convienen respectivamente al animal y al hombre en cuanto son naturalezas abstractas mutuamente comparadas por el entendimiento en atención a su diverso modo de universalidad.

Los predicamentos son universales metafísicos; los predicables, universales lógicos (según la distinción que oportunamente se hizo). En consecuencia, el examen de los predicamentos puede hacerse en metafísica, pero esto no significa que la lógica no los pueda estudiar a su manera. Es cierto, desde luego, que los predicamentos representan las naturalezas reales, independientemente de toda propiedad lógica, y en esto difieren de los predicables. Pero una cosa son los predicamentos y otra su respectiva "ordenación". Ordenar un predicamento es establecer en cada grupo o género del ser real los diversos subgrupos o especies en que estos se dividen. Así, dentro del predicamento "sustancia" entran tanto las sustancias incorpóreas como las corpóreas, y en estas, a su vez, tanto las vivientes como las no vivientes, etc. Cada una de estas cosas en que el predicamento se divide es, en sí misma, una naturaleza real; pero no es nada real su misma ordenación dentro de él, ya que, de hecho, en el mundo extramental ninguna sustancia corpórea es una especie o subgrupo de la naturaleza general "sustancia", ni hay tampoco ninguna sustancia real que pueda ser indistintamente corpórea o incorpórea, sino que es tan sólo, en cada caso, una de las dos cosas. En suma, la ordenación de los predicamentos supone o da lugar a una serie de propiedades lógicas, algunas de las cuales solamente aparecen en esta ocasión.

Por todo ello, tanto la lógica como la metafísica pueden ocuparse con los predicamentos, y hasta hay en la lógica de la Escuela toda una parte que se denomina precisamente "lógica predicamental", uno de los capítulos en que la "lógica material"

se divide. Sin embargo, en parte por razones de espacio y de la índole de la presente obra, y en parte también para evitar innecesarias repeticiones, aplazaremos el examen especial de los predicamentos hasta llegar a la oportuna ocasión en el desarrollo de las cuestiones metafísicas.

Volviendo a los predicables, ¿cómo clasificar sus posibles especies o modalidades? Porque es a estas precisamente a lo que en un sentido estricto se llama predicables. Trátase, pues, de determinar los varios modos, según los cuales son atribuibles las naturalezas o conceptos objetivos universales, y como quiera que la universalidad es el fundamento de la predicabilidad, la división de que nos ocupamos exige establecer cuáles son las diversas maneras en que se relacionan con sus inferiores esas naturalezas que hemos denominado universales [\[11\]](#).

Toda naturaleza universal es algo uno que se halla *en varios* (por eso puede decirse de varios). El universal entitativo surge de concebir una naturaleza como algo pertinente a una pluralidad de cosas. De ahí que haya, en principio, tantas maneras de universalidad como modos posibles de que algo uno pueda pertenecer a varios. Y, en general, estos modos son dos. Una cosa, en efecto, puede encontrarse en varias, por uno de estos dos títulos: o por constituir la esencia de ellas, o por ser algo que a esta esencia realmente adviene. El modo primordial en que una cosa puede encontrarse en varias es, sin duda, el primero; fuera de él sólo es posible que la naturaleza universal sea realmente algo distinto de la esencia de sus inferiores.



Esta distinción da lugar a la diferencia entre la predicabilidad *esencial* y la *accidental*. En cada una de ellas puede darse una doble situación. La naturaleza universal puede constituir toda la esencia de sus inferiores, o tan sólo de una *parte*. Y por lo que respecta a la predicabilidad accidental, puede acontecer que lo que no es la esencia se relacione con esta según una conexión *necesaria*, o bien, por el contrario, de un modo *contingente*.. Si la naturaleza concebida como pertinente a la esencia de sus inferiores representa toda la esencia de ellos, se tiene el tipo de predicables que mejor cumple el oficio, y al cual se conoce con el nombre de especie. Por ejemplo, la naturaleza universal "hombre" expresa, aunque de un modo abstracto, toda la esencia de los seres humanos individuales; constituye, por tanto, la especie a la que tales seres pertenecen.

Si examinamos la naturaleza "hombre" encontraremos en ella dos partes o elementos: los que se designan, respectivamente, con las palabras "animal", "racional". En el todo específico cada una de estas partes cumple oficio distinto. El concepto objetivo de "animal" es lo que en la especie "hombre" queda determinado por el concepto objetivo "racional". Esto supone que ese concepto *puede* sufrir tal determinación o, lo que es lo mismo, que se comporta en el todo específico como una cierta parte potencial. Tal parte potencial es justamente el *genero* de la naturaleza humana; y a lo que determina o actualiza al género, constriñéndole a ser, en este caso, "hombre", se conviene en llamarlo diferencia de esa naturaleza (en este caso, el carácter de ser "racional").

En general, toda especie se encuentra articulada por un género y una diferencia. El género es la parte potencial y una la diferencia, la parte actual. Y ambos son predicables, como la especie, aunque en un grado menor de perfección. El concepto "animal" es predicable de cualquier hombre individual como algo que expresa potencialmente la esencia de este. También se puede predicar de los hombres concretos singulares el concepto de ser "racional", pero entonces se trata de algo expresivo de lo que les distingue de los restantes animales. Solo la naturaleza específica "hombre" o "animal racional" puede ser predicada de cualquier hombre real como constitutiva de su cabal esencia. Y de esta suerte son tres los predicables que poseen -cada cual a su modo- un sentido esencial: la especie, el género y la diferencia.

La predicabilidad accidental da lugar, por su parte, al propio y al accidente. El "propio" (o propiedad) representa la clase de las naturalezas universales que se relacionan con la esencia de sus inferiores de un modo necesario; como acontece con el carácter de "risible", que el hombre tiene, por ser algo que fluye o dimana de su propia esencia, sin que pueda decirse que forme parte de ella. Por el contrario, el "accidente" es el predicable o tipo de universal al que pertenecen todas las naturalezas que guardan con la esencia de sus inferiores una relación accidental o contingente, de manera que no solamente no forman parte de ella, sino que ni siquiera se derivan de su misma estructura; tal es el caso del color "blanco" que el hombre puede tener, y del que puede también hallarse desprovisto.

Los cinco predicables (género, especie, diferencia, propio y

accidente) son, en último término, modos diversos de relacionarse los universales con sus inferiores singulares y concretos. Es género toda naturaleza que expresa "indeterminadamente" la esencia de sus inferiores. Por eso, entre el género y estos se interpone la especie, la cual expresa esa misma esencia "determinadamente". De ahí que el género no sólo pueda predicarse de los inferiores singulares, sino también de las especies en que él mismo se divide [\[12\]](#). Así, el género "animal" no sólo se predica del jinete y de la cabalgadura, sino también, en general, de la especie "hombre" y de las especies de los "animales irracionales". La especie, pues, se relaciona lógicamente, por una parte, con el género y, por otra, con los inferiores individuales; se subordina a aquel y se predica de estos [\[13\]](#).

Dada esta peculiar situación de la especie como algo intermedio entre el género y los individuos, se comprende que todo género haya de tener, al menos, dos especies, porque lo que distingue a la especie del género es algo cuyo contrario es igualmente compatible con este; por eso se dice que la naturaleza genérica expresa la esencia de sus inferiores de una manera "indeterminada" o potencial, es decir, como algo que es susceptible, en principio, de recibir determinaciones distintas (aunque es obvio que, una vez recibida una, no sea ya capaz de sufrir su contraria).

Es "diferencia" toda naturaleza que expresa la esencia de sus inferiores de una manera "determinativa", como aquello que en

esa esencia nace que lo generico se contraiga a especifico. (Así el carácter de ser "racional", que hace en la especie humana que el animal se determine a hombre.) La diferencia se relaciona con el género, con la especie y con los inferiores singulares. Con relación al género, es divisiva de él; por lo que toca a la especie, es algo constitutivo o determinante, y, en fin, respecto a los inferiores (que son los mismos que los de la especie), es un universal que se predica de ellos como parte actual o determinativa de su esencia [\[14\]](#).

El "propio" coincide con la diferencia en convenir a sus inferiores de una manera determinativa; pero difiere de él por tratarse de algo que no es de la esencia de los inferiores, sino sobreañadido a ella, aunque sea de un modo necesario [\[15\]](#). El "accidente" también conviene con sus inferiores de una manera determinativa, pero su conexión con la esencia de estos es de carácter puramente accidental [\[16\]](#). (Tal conexión es accidental respecto de la esencia, aunque puede ocurrir que la posea algo inseparable del individuo en que aquella se da. Por ejemplo, el ser "macho" o ser "hembra" son accidentes del animal, pues ninguno de ellos se deriva, de un modo necesario y exclusivo, de la esencia de este; pero en cada animal individual el ser macho o ser hembra es algo inseparable.)

### ***BIBLIOGRAFÍA Cap. IV***

ARISTÓTELES: *Top.*, 1; PORFIRIO: *Isag.*, 1; SANTO TOMÁS: *De ente et essentia*, c. IV; CAYETANO: *Com. al cap. IV del De*

*ente et essentia*; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars lógica*, 11, q. 1-5; E. HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, inv. 1.1: *La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción*.

G. FAUSTI: *Teoría dell'abstrazione*; P. JANET Y J. SEAILLES: *Histoire de la philosophie: Les problémes et les Ecoles*, págs, 473574; 1. M. MANSER: *La esencia del tomismo*, cap. III, par. 1: *La doctrina de los universales a la luz del acto y la potencia*; A. MILLÁN PUELLES: *El problema del ente ideal* (Un examen a través de Hussert y Hartmann).

[1] De anima, III, 6, 430 a 26.

[2] Cf, SANTO TOMÁS: In Perih, lect. 3, n. 3.

[3] Cf. ARISTÓTELES: *Top.*, 1, 6. 103 a.

[4] Cf. SUÁREZ: *Disp. met.*, disp. II, sect. 1, n. 1.

[5] Por universal se entiende, en cualquier caso, "algo uno relativo a varios" (Cf. ARISTÓTELES: *Met.*, VII, c.13).

[6] La Escuela los conoce como universales *in significando*.

[7] Concepto formal es, en condiciones, un universal *in repraesentando*.

[8] El concepto objetivo es, así, un universal *in essendo*.

[9] Adviértase, sin embargo, que no es preciso que el universal se halle efectivamente realizado por una pluralidad de seres; basta con que sea capaz de ello. El universal es lo que es *apto* para ser en varios seres. (Santo Tomás: *In Met.*, VII, lect. 13, n. 1570).

[10] Cf. SANTO TOMÁS: *In II de Anima*, lect 12.

[11] La división de los predicables fue establecida por PORFIRIO (*Isagogé*, I) sobre la base de de unas distinciones aristotélicas, (*Top.*, I, c. IV. 101 b 17-2r).

[12] Cf. ARISTÓTELES: *Top.*, I, 5, 102 a 31; y SANTO TOMÁS: *De nat. generis*.

[13] Cf. PORFIRIO: *Isag.*, c. 2, 2 a 1.

[14] PORFIRIO: *Isag.*, 3, 3 b 32.

[15] PORFIRIO: *Isag*, 4, 4 a 14.

[16] PORFIRIO: *Isag.*, 5, 4 a 24.

## CAPÍTULO V

### EL JUICIO

#### 1. *Juicio psíquico y juicio lógico*

Si el entendimiento humano fuese perfecto tendría bastante para conocer las cosas y sus atributos con la "simple aprehensión", que le daría de una vez la posesión intelectual completa de cualquier entidad. Le bastaría entonces la representación de la naturaleza "hombre" -la pura y simple representación mental de esta naturaleza- para conocer todas sus propiedades y determinaciones, e incluso todas las relaciones que guardan entre sí y con las pertinentes a otras naturalezas o entidades.

Pero el entendimiento humano es imperfecto, y en cada simple aprehensión se limita a alcanzar un determinado aspecto inteligible -un fragmento del ser- de la cosa a que apunta, y de esta suerte va desgranando en una pluralidad de conceptos objetivos lo que en el ser extramental de aquella constituye una única e indivisible unidad<sup>[1]</sup>.

Necesita, por tanto, nuestro entendimiento, además de la simple aprehensión, otra especie de operación cognoscitiva, merced a la cual le sea posible reunir o integrar los diversos aspectos que aisladamente ha ido percibiendo en sucesivas intelecciones parciales. Esta segunda operación intelectual es el *juicio*. Mediante él, lo que realmente se halla unido en la estructura

misma de las cosas queda también intelectualmente enlazado en nuestro modo de conocerlas. Juzgar es, por tanto, lo mismo que sintetizar o relacionar conceptos objetivos: reunir mentalmente lo que entitativamente se halla unido (y claro es, correlativamente, que, también, separar en el entendimiento lo que en la realidad se encuentra separado).

En este sentido ARISTÓTELES definía el juicio: συνθεσις τις νοημάτων ὡς ἓν [2]: cierta composición de conceptos como cosas que son algo uno. La síntesis mental en que consiste el juicio responde, así, según la definición aristotélica, a la unida real que los conceptos objetivos tienen [3], y justamente es esta unidad real su más profunda y explicativa razón de ser. Ello es comprensible en la concepción realista del conocimiento que profesa ARISTÓTELES, para quien la potencia intelectual, aunque es parte del ser de un sujeto, no se limita a este, sino que se halla abierta a todo el ser, a la realidad entera, de la cual se nutre y en la que fundamenta su propia actividad. Para KANT, por el contrario, el conocimiento intelectual, incapaz de llegar a lo que realmente son las cosas, se fundamenta sólo en la constitución interna del sujeto, y de esta manera, al hacerse cargo de lo que manifiestan los sentidos (lo cual no es va la realidad misma de las cosas, sino algo en que estas han sido subjetivizadas por las formas apriorísticas del espacio y del tiempo), enlaza y sintetiza los elementos empíricos según leyes y modos de conexión que nada tienen que ver con la estructura misma de la realidad, sino que son expresivos de la pura inmanencia del sujeto. En esto consiste el esencial idealismo



kantiano, cuya teoría del juicio es, por tanto, diametralmente opuesta a la aristotélica<sup>[4]</sup>.

Sin embargo, aun en la concepción aristotélica, tampoco es lícito identificar la unidad *real* de los conceptos objetivos con su síntesis puramente *mental*. Esta última es algo que el entendimiento hace cuando juzga, si bien sobre el apoyo y fundamento de la realidad misma. Por el contrario, la- unidad real de los conceptos objetivos o aspectos inteligibles de las cosas es algo externo a la actividad intelectual y preyacente a ella. Estos aspectos inteligibles no se encuentran reunidos en las cosas, sino unidos, entitativamente compenetrados, mientras que en la síntesis mental son objetos de "re-composición", por haber sido antes aislada y respectivamente captados cada cual en sí mismo.

Se explica entonces que el estudio del juicio pueda interesar a la lógica, precisamente a causa de esa diferencia entre el modo real y el modo mental de la unidad de las cosas. Este último modo da ocasión a propiedades lógicas, pues la unidad mental de los conceptos objetivos es una relación de razón que las cosas poseen en cuanto conocidas en la segunda operación intelectual.

Una cosa es, no obstante, el acto de juzgar y otra la relación de razón entre los conceptos objetivos. El acto de juzgar es un ente real, algo tan efectivo como se vio lo era el concepto formal, porque, al igual que este, es un acontecimiento determinado en la vida de un determinado sujeto. En cambio, la relación de razón entre los conceptos objetivos es, por su esencia, un ente

de razón: algo que esos conceptos tienen sólo por obra de una comparación o síntesis que, por cierto, se hace en aquel acto.

El acto de juzgar es el juicio, psíquicamente considerado. Su realidad no es otra que la que tiene la operación intelectual, consistente en atribuir un predicado a un sujeto. Tal operación es algo simple. El entendimiento juzga que P conviene a S, o, lo que es igual, piensa que S es P, y al pensar esto su acto es unitario, carente de partes. O lo piensa por completo o no lo piensa en absoluto. Para ello es, desde luego, necesario que posea el concepto de P y el concepto de S, y, por lo mismo, que se hayan verificado los respectivos conceptos formales, que son otros tantos actos de entendimiento. Pero estos actos previos son "condiciones" de la operación judicial, no "elementos" o partes de ella. También es preciso que el entendimiento, antes de juzgar, haya comparado entre sí los conceptos objetivos de P y de S y que haya advertido entre ellos una cierta identidad o conveniencia, lo cual supone otra operación, distinta de aquella en que nos limitamos a la respectiva captación de P y de S. A esta nueva operación se la denomina "aprehensión de la predicabilidad", y, aunque distinta de los conceptos formales mediante los cuales se captaron P y S, todavía no es el mismo juicio. Este supone todos esos actos, pero no los incluye en su ser, sino que es otro acto, esencialmente distinto, y que consiste ya en aventurarse a pensar que S es P. Cuando esto ocurre, el entendimiento verifica un acto que no se fracciona en partes, sino que, al contrario, reúne y enlaza en una sola operación los datos adquiridos mediante las operaciones anteriores.

En suma: el juicio psíquico (el acto de juzgar) no es, por sí mismo, un proceso en el que fuera posible distinguir varios momentos o etapas, sino la última etapa de un proceso que se concluye precisamente así: juzgando. En cambio, el juicio lógico - la estructura S es P- tiene una interna *complejidad*, muy fácil de advertir. No es el mismo acto de juzgar, sino la relación de razón que se constituye entre los conceptos objetivos de S y P cuando el entendimiento hace el juicio. Y claro es que tampoco se identifica con la unidad real que fuera de la mente existe entre S y P. Tal unidad real, extramental, no aguarda al acto de juzgar: es independiente de él, ni tiene las propiedades puramente lógicas que se derivan del hecho de hallarse P y S en el entendimiento.

El juicio lógico es, de esta suerte, un ente de razón que se fundamenta sobre dos entes reales: el acto de juzgar (juicio psíquico) y la unidad que, fuera de la mente, hay entre dos conceptos objetivos. No existe, pues, más que ante el entendimiento que reflexiona sobre su propio acto de juzgar y que, por ello, forja la estructura "S es P" como una especie de trasunto mental de la unidad entitativa, real, que existe entre S y P. Claro es que esa misma estructura tiene también una existencia, por así decirlo, gramatical, fuera de la mente; pero nadie confundirá el sentido lógico de la proposición "S es P" con su figura gramatical o externa. (No es la palabra "Pedro" aquello de lo que digo que es hombre, sino la misma realidad significada por esa palabra.)

Si fuera de la mente no existiese la real unidad de S y P, el juicio

lógico -que pretende expresar, a su modo, esa interna unidad- carecería de base y sería, por tanto, una elaboración puramente mental. Si pienso, por ejemplo, que "el hombre es una planta" (en sentido directo, no en el metafórico), mi acto de juzgar será, sin duda, falso, porque "falla" el oficio de captar la verdad; y el juicio lógico a que aquel da lugar será una pura relación de razón sin fundamento alguno en la naturaleza de las cosas. Verdad y falsedad son, de este modo, propiedades del juicio en cuanto operación intelectual <sup>[5]</sup>. Considerado, en cambio, como juicio lógico, es decir, como una determinada especie de relación de razón, la diferencia que puede afectarle es la de ser fundado o la de carecer de fundamento.

No acontece lo mismo en el caso de la simple aprehensión. Representarse simplemente "hombre" no es afirmar ni negar que una determinada realidad sea un hombre. Pero si de algo pienso que es un hombre, mi pensamiento es, necesariamente, o verdadero o falso. El juicio requiere, en consecuencia, la afirmación o la negación; sin ellas, la mera complexión de los conceptos no sería otra cosa que un concepto complejo, no un juicio. Limitarse a pensar "hombre sabio", aunque supone ya una cierta síntesis, no-es todavía pensar que sea sabio un hombre determinado, ni que lo sean tampoco todos los hombres en general. De ahí que convenga definir el juicio, psicológicamente considerado, como aquel acto por el cual el entendimiento compone (o divide) afirmando (o negando).

El alma del juicio, considerado como actividad, es justamente el hecho de la afirmación o la negación: es decir, la "sentencia"

mental, por cuya virtud el entendimiento se pronuncia y arriesga ante el ser de las cosas. Y el juicio lógico -la estructura "S es P"- se distingue también del concepto complejo (SP), de la misma manera que una relación entre dos cosas se distingue no sólo de cada una de ellas, sino también de la misma unidad que entre ambas puedan constituir. Así, en la realidad extramental, un "hombre sabio" no es ninguna relación, sino una entidad absoluta; mientras que, en la mente, la estructura "un hombre es sabio" constituye una relación de razón entre el concepto "sabio" y el concepto "un hombre", que se unen por obra de la cópula "es".

## *2. Estructura y fundamento de la relación predicativa*

La ciencia de las propiedades lógicas se ocupa del juicio, no en cuanto operación, sino en tanto que es una determinada especie de relación de razón entre conceptos objetivos. El estudio del juicio como operación intelectual corresponde a la psicología, y si la lógica se ocupa de él, lo hace tan sólo con la finalidad de contraponerlo al juicio lógico y de aclarar el nexo que este, como quiera que es una relación de razón, tiene necesariamente con la razón o entendimiento humano.

Centrada, pues, en el examen de esta especial modalidad de relación de razón, la lógica del juicio pretende contestar a esta pregunta: ¿cuáles son las propiedades lógicas de que las cosas conocidas se revisten en el entendimiento, precisamente en tanto que son objeto del acto de juzgar?

Consiste el acto de juzgar en la predicación o atribución de un predicado a un sujeto. Pensar que Pedro es hombre es atribuir el predicado "hombre" al sujeto "Pedro". Y la relación de razón que se establece entonces entre "hombre" y "Pedro" es el juicio lógico o relación predicativo. Esta relación predicativo no es la misma que existe entre el universal "hombre" y su inferior "Pedro" y gracias a la cual se dice que el primero es en el amplio sentido de la palabra- algo predicable, no sólo de su inferior, sino también de cuantos realicen o puedan realizar la naturaleza "hombre". No es lo mismo, en efecto, ser algo predicable, que ser un predicado.

Para advertir la mera "predicabilidad", basta la simple aprehensión por la que un concepto universal se representa como algo atribuible a una pluralidad de cosas. En cambio, para que algo sea un predicado se necesita va la operación judicativa, que de hecho establece la conveniencia de una naturaleza con algo que la tiene. En ambos casos, una operación intelectual da lugar a una relación de razón: en el primero, la relación de razón que se denomina "predicabilidad", de la que ya se habló en el anterior capítulo; en el segundo caso, la relación de razón que es el juicio lógico, tema del capítulo presente. Pero estas dos especies de relación de razón no difieren tan sólo por la distinta operación intelectual que las hace posibles, sino que, gracias precisamente a ello, tienen también en sí mismas una estructura diversa.

La relación de predicabilidad que la naturaleza universal "hombre" guarda con su inferior "Pedro" tiene un sujeto (hombre)

y un término (Pedro): "hombre" es algo predicable (le "Pedro". Estos mismos elementos entran en el juicio lógico "Pedro es hombre": es decir, que los materiales de ambas relaciones de razón son los mismos. Lo que difiere es justamente la forma.

En la relación de mera predicabilidad, la forma es la pura posibilidad de atribuir "hombre" a "Pedro". En la relación de predicación, o juicio lógico, la forma es ya la atribución misma de un elemento a otro.

En toda atribución hay algo que se atribuye (*predicado*) y algo (*sujeto*) a lo que aquel se atribuye. Predicado y sujeto son la materia de la relación predicativo o juicio lógico. La forma es la cópula. El predicado se comporta respecto del sujeto como algo determinante de su ser; y en este sentido se le puede llamar "forma parcial", esto es, forma con relación al sujeto del juicio, no con relación a la totalidad de este. Por lo mismo, puede considerarse al sujeto como "materia parcial", o sea respecto del predicado solamente; ya que, en general, se entiende por "materia" lo que es determinable, y por "forma" aquello que determina o actualiza a la materia. La forma total del juicio es la cópula, y la materia total -como se ha dicho- sujeto y predicado. Estos dos últimos, en efecto, si no estuvieseis unidos precisamente por la cópula, podrían relacionarse de otra manera distinta: como elementos de un concepto complejo, o bien como los extremos -el "inferior" y el "universal"- de una misma relación de predicabilidad.

Merced a la cópula, la complexión del predicado y el sujeto da

lugar al juicio lógico, cuya materia y cuya forma son, en tanto que factores de la relación predicativo, meros entes de razón. Sea, por ejemplo, la relación predicativo "el hombre es un ser viviente". Sin duda, la naturaleza que llamamos hombre es de índole real, y lo mismo acontece a "la naturaleza ser viviente". Ninguna de ellas es un ente de razón. Pero el ser sujeto de aquella relación predicativo no expresa nada de lo que el hombre es realmente y de suyo; pues ningún hombre es, en la realidad, algo determinable por un predicado; ni tiene, entre sus propias e internas determinaciones, la de ser parte de un juicio lógico; ni, en fin, adquiere o pierde la capacidad de tener vida porque se juzgue esto o lo contrario. Y otro tanto acontece con la naturaleza "ser viviente". En la realidad, el ser viviente que todo hombre es no constituye un predicado de ningún hombre real, sino ese mismo hombre; ni hay ningún ser viviente que sea un predicado. No es, pues, la misma naturaleza de lo que hace de predicado o de sujeto lo que necesariamente constituye en el juicio un ente de razón, sino el "hacer de" predicado o sujeto. Hombre y ser viviente son, en verdad, naturalezas reales, a las que afectan, en la mencionada relación predicativo, las propiedades lógicas de ser, respectivamente, sujeto y predicado de la misma.

En general, la materia del juicio no es, necesariamente, ente de razón por su propia estructura; pero lo es, sin duda, por su oficio dentro de la relación predicativo. Puede ocurrir también que por su misma estructura sea un ente de razón; pero entonces habrá que distinguir el ser ficticio que en sí misma tiene (captable va en una simple aprehensión) y el que le sobreañade su condición, puramente lógica, de materia de un juicio. De estas dos



entidades meramente ficticias, sólo la segunda constituye una propiedad lógica-, pues como va se advirtió en su momento, el ente de razón lógico es una especie o modalidad del ente de razón en general. Sirva de ejemplo el juicio: "la ceguera (positivamente considerada) es un ente de razón". El concepto objetivo de "ceguera" y el de "ente de razón" no constituyen naturalezas reales; son, por el contrario, meros entes de razón; pero considerados en sí mismos, independientemente de que sean la materia de un determinado juicio, no constituyen atributos lógicos: no son, por su estructura, entes de razón lógicos. (Es obvio, sin embargo, que también las llamadas propiedades lógicas pueden ser materia del juicio; piénsese, por ejemplo, en lo que ocurre en estos dos casos: "el sujeto de un juicio es materia (parcial) respecto del predicado": "el predicado de un juicio es forma (parcial) respecto del sujeto".)

La índole puramente lógica de los oficios del predicado y del sujeto se manifiesta, además, en el hecho de que ninguna de estas propiedades se adscribe a un tipo determinado de naturaleza. Uno y el mismo concepto objetivo puede ser, según los casos, sujeto o predicado de un juicio; sin que por ello cambie su interna fisonomía. De esta manera, la naturaleza "hombre" que hace de sujeto en el juicio "el hombre es un ser viviente", es predicado, en cambio, en este otro: "Pedro es hombre". Y hasta es posible que, en un mismo juicio, una misma entidad -real o de razón- cumpla el doble oficio de predicado y sujeto: es el caso de los juicios tautológicos, como "A es A", donde el concepto significado por "A", siendo realmente idéntico, se hace lógicamente diverso en el seno de una relación predicativo que

es un puro ente de razón. "A", en efecto, sólo se puede distinguir de "A", como sujeto v como predicado, dos propiedades que no son reales, sino únicamente puras afecciones de razón, cuyo sentido se agota en el artefacto que es el juicio lógico.

Y por lo que hace al oficio de la cópula, conviene advertir que no se trata de otro que la misma relación de razón entre el sujeto y el predicado. En la realidad extramental, el hombre y el ser viviente que él es no están unidos por una relación, sino que son, de hecho, una sola entidad. La relación de razón entre el predicado v el sujeto sólo tiene sentido en la mente. Fuera de ella, lo que hay es, en cada caso, una unidad real que el entendimiento fracciona en aspectos inteligibles (conceptos objetivos) diversos, unidos luego en la relación de razón predicativa. Tanto el fraccionamiento como la síntesis ulterior de esa unidad real se verifican sólo en y por la mente. De ahí que en la realidad no haya nada que sea una cópula; si bien es cierto que la relación de razón en que esta consiste se fundamenta en algo extramental: la misma identidad que, fuera de la mente, tienen entre sí predicado y sujeto.

La función de la cópula es el trasunto mental de la identidad de] predicado con el sujeto. El término "es", con el cual se la expresa, no significa una relación de cualquier especie, sino precisamente una relación de identidad. Lo que se establece en "S es P" es que "S" se identifica de algún modo a "P". De lo contrario, no se emplearía para la cópula un término tan arriesgado como la voz "es", sino otro provisto de una intención menos rigurosa.

La cópula, sin embargo, no expresa la identidad del predicado y el sujeto en tanto que estos son las respectivas propiedades lógicas. El sentido de la relación predicativo no consiste en anular la diferencia existente entre el oficio del sujeto y el oficio de predicado. Cuando se afirma que S es P no se piensa que ser sujeto de una proposición sea lo mismo que ser predicado de ella; sino que lo que hace de sujeto se identifica, de alguna manera, con lo que hace de predicado. La cópula identifica mentalmente a las naturalezas o entidades que hacen de extremos de la predicación; y a ellas se refiere, no a los oficios lógicos que respectivamente desempeñan en la estructura de la relación predicativo. (Ello se manifiesta, de una manera clara, en el caso de los juicios tautológicos, en los cuales, como se vio, la identidad de una naturaleza consigo misma resalta sobre la diferencia de los oficios del sujeto y del predicado sucesivamente desempeñados por ella.)

Pero, además, la cópula tampoco significa la identidad de lo que hace de sujeto con lo que hace de predicado, si se tienen presentes la propiedades lógicas que a estas naturalezas pueden afectar en la simple aprehensión. Así, por ejemplo, "Pedro es hombre" no significa que Pedro sea el concepto universal de hombre. Análogamente, "el hombre es mortal" tampoco quiero decir que el concepto universal "hombre" sea el concepto universal "mortal", según la misma universalidad que uno y otro tienen, pues la del primero es ciertamente más reducida que la del segundo.

(La concepción de HEGEL, para quien el juicio consiste en la identidad de lo singular con lo universal, es incompatible con la distinción entre las propiedades lógicas y las propiedades reales. Sin duda, al decir "Pedro es hombre" se establece una cierta conveniencia entre algo singular -Pedro- y una naturaleza -la de hombre- que también puede hallarse en otros seres. Pero el sentido de la afirmación no es que el singular "Pedro" sea el universal "hombre". Lo que hace de sujeto conviene, no con la forma de; universal "hombre", sino con su materia -según la distinción que ya se hizo entre la forma y la materia del universal-. Ello, no obstante, la concepción hegeliana es congruente consigo misma, puesto que arranca de una posición filosófica, el paralogismo, que no hace distinguos entre el orden real y el orden lógico. En esta ocasión es necesario que lo universal y lo singular se identifiquen, y afirmar, como HEGEL, que todas las cosas son juicios: individuos que tienen en sí una universalidad, o, lo que es lo mismo, universales individualizados [6].)

El fundamento de la relación predicativo es patente en el caso de los juicios tautológicos. No cabe duda de la verdad de la proposición "A es A", puesto que "A" es idéntico consigo mismo. Aquí no hay ningún riesgo en utilizar la palabra "es". Aunque lógicamente distinto como predicado y como sujeto, "A" es realmente el mismo en ambos casos. Pero esta clase de juicios no constituyen, propiamente, verdaderas relaciones predicativas, pues en ellos no se determina con el predicado a la naturaleza de lo que hace de sujeto. Nuestro conocimiento no se incremento realmente con ellos; de manera que, aunque son indudables, no

hacen adelantar la ciencia, y su ventaja sobre la simple aprehensión es, en este caso, prácticamente nula.

Cuando el sujeto y el predicado no son uno y el mismo concepto, la relación que entre ellos establece la cópula es, en sentido propio y riguroso, una relación predicativo, capaz, por ende, de enriquecer nuestro conocimiento. ¿Cómo es posible que S sea P, siendo S y P conceptos objetivos diferentes? No parece, en verdad, sino que esto fuera una contradicción y que la única especie de juicios posibles sean los tautológicos. Aquí reside toda la dificultad, la esencia misma del problema del juicio, cuya penetración descubre íntegramente el sentido de esa estructura lógica que hemos denominado relación predicativo.

Ya en el caso del juicio tautológico había también una diferencia entre el sujeto y el predicado. El juicio "A es A" tiene sentido en la medida en que el predicado no se predica en tanto que predicado, pues de esta forma es obvio que no se puede identificar con el sujeto en tanto que sujeto. Los extremos del juicio tautológico convienen entre sí por su real identidad, considerada independientemente de los oficios lógicos que aquellos desempeñan en la relación predicativo. Por donde se confirma que la identidad entre el sujeto y el predicado, recabada por el juicio, no es completa, ni siquiera puede serlo, ya que ello equivaldría a la eliminación del mismo juicio lógico, que es, por su esencia, una compleción o estructura. Y así ocurre que en el juicio tautológico, donde la identidad de los extremos es toda la que cabe, se mantiene, no obstante, la diferencia entre las propiedades lógicas que pertenecen a la segunda operación

intelectual o juicio psíquico.

Lo que en este punto distingue a los juicios tautológicos, de los que no lo son, es el mantenimiento en los primeros de una identidad de los extremos desde el punto de vista de las formas lógicas pertinentes a la primera operación intelectual o simple aprehensión. En el juicio "el hombre es el hombre" no hay solamente una identidad real de la naturaleza "hombre" consigo misma, sino también una identidad de las propiedades lógicas que, en cada caso, corresponden a esta naturaleza, no como sujeto y predicado, sino como concepto universal captable en una simple aprehensión. O lo que es lo mismo: la naturaleza en cuestión es idéntica tanto por su materia como por su forma simplemente conceptual.

Esta última identidad es la que se suprime en los juicios no tautológicos; lo cual es compatible con la exigencia de que la cópula "es" una los extremos como cosas que son, de suyo, algo uno, esto es, idénticos no por virtud de nuestro entendimiento, sino por razón de su entidad extramental. En el juicio "el hombre es un ser viviente" las naturalezas o conceptos que lo integran son materialmente idénticos y formalmente distintos. Su forma conceptual es diversa, como lo prueba el que la naturaleza "hombre" tenga más contenido que la de "ser viviente", y esta otra, en cambio, mayor universalidad que aquella; pero en la realidad extramental que denominamos "hombre", y que es la materia sobre la cual el juicio versa, el "hombre" y el "ser viviente" que él es no son dos cosas, sino una y la misma entidad.

La naturaleza universal "ser viviente" difiere del hombre, del animal y del vegetal, sólo de una manera puramente lógica, porque en la realidad no hay ningún ser viviente que no sea una de estas tres cosas. Y puesto que en la misma realidad lo que es una de ellas es, también, un ser viviente, pueden formarse los respectivos juicios basándose en la identidad material de los correspondientes extremos. En general, la relación "S es P" es posible gracias a la identidad de S y P en aquello que es S y P independientemente del juicio. Pero esto significa que cada uno de los conceptos que se enlazan en la predicación representa lo mismo que el otro, aunque en una forma diferente.

De esta manera, el juicio lógico se nos aparece como una relación de razón por la que la mente manifiesta a su modo la real unidad de los aspectos inteligibles de una cosa <sup>[7]</sup>. El entendimiento no crea esa unidad, sino que la enuncia; pero el enunciarla no puede por menos de dar lugar a una estructura o relación enunciativa, fórmula mental que se resiente de la imperfecta condición de nuestro entendimiento.

### 3. *La proposición y sus especies*

De la misma manera que el término es signo de concepto, la proposición lo es del juicio. Trátase de signos arbitrarios, cuya realidad física se afecta de una relación de razón por la que nos llevan a algo muy distinto de las meras palabras. Entre estos signos y lo significado por ellos no hay una conexión necesaria: la significación que los términos y las proposiciones tienen es una relación de razón sin fundamento en la realidad extrarrenal.

Pero una vez establecida esta relación significativa, los términos y las proposiciones funcionan, ante el entendimiento, como expresivos, respectivamente, de conceptos y juicios.

La proposición consta de términos. Su materia, por tanto, son las mismas palabras en que estos consisten, aunque su forma no es ninguna de ellas, sino la misma compleción o estructura por la que los términos componen un todo de índole enunciativa. Se conviene en llamar "oración", en un sentido amplio, a todo conjunto de términos dotados de una unidad lógica, sea esta enunciativa o no lo sea. En este sentido la proposición es una especie o clase de oración: la oración enunciativa.

Tiene, efectivamente, la oración otras especies, ya que el entendimiento no sólo puede enunciar la verdad, sino también dirigir y ordenar las acciones humanas (para lo cual se requiere que la voluntad intervenga, pero se supone un previo juicio). De un modo general, la oración *enunciativa* o proposición se contrapone a la oración ordenativa, y como toda oración es el medio de que un sujeto se vale para comunicar algo a otro sujeto, la oración enunciativa se puede definir como aquella en que un sujeto se limita a exponer a otro su pensamiento, en tanto que la oración ordenativa es aquella en la que un sujeto recaba de alguien una cierta acción. Si lo que pide el sujeto es sólo que se le atienda mentalmente, se tiene la oración vocativa, cuando lo que se intenta es que se nos conteste, la *interrogativa*, y, en fin, si lo que se pretende es la ejecución real de alguna obra, la oración se llama *imperativa*, en el caso de ser el superior quien la dirija al inferior, y *deprecativa*, en cambio, en la situación contraria



[8]

Como teoría de la ciencia, la lógica se desentiende de las oraciones ordenativas, por no encontrarse en ellas ni la verdad ni la falsedad, como quiera que estas suponen la afirmación o la negación, que únicamente existen en las enunciaciones<sup>[9]</sup>. Hacer una llamada o una pregunta a alguien, lo mismo que mandar o pedir algo, no es propiamente afirmar ni negar cosa alguna. Es cierto que toda oración ordenativa implica una enunciación; pero esto no significa que se reduzca a ella sin perder su sentido específico, sin que se haga violencia a la intención significativa que por sí misma y formalmente tiene.

La compleción de las proposiciones da lugar a la argumentación u *oración argumentativa* cuando los juicios significados por ellas se enlazan entre sí como elementos de un raciocinio, del que aquella es, por tanto, la expresión. En un sentido muy estricto, las oraciones enunciativas se denominan "proposiciones" en cuanto partes de la argumentación, reservándose el término "enunciación" para significarías con independencia de la tercera operación mental. Consideradas en sí mismas, se las llama también proposiciones, en un sentido amplio. La enunciación o proposición puede ser clasificada considerándola, no en cuanto se articula en una argumentación o está fuera de ella, pues esto es al-o que no cambia la especie, sino según criterios que nos permitan una verdadera división, tanto esencial como accidental. La división esencial de las proposiciones es la que se hace en atención a su esencia o forma, que es la cópula. Según esta, se

pueden verificar tres tipos de divisiones, dado que es posible distinguir la clase de cópula que se utiliza, la forma (compositiva o divisiva) en que la cópula cumple su oficio y, por último, la manera (simple o modal) como lo hace. Según el primer criterio, las proposiciones se dividen en *categorías* (simples) e *hipotéticas* (compuestas). En la proposición categórica o simple la cópula es la palabra "es", mediante la cual se une un predicado con un sujeto. Cuando la cópula enlaza, no un predicado con un sujeto, sino una proposición entera con otra, resulta la proposición hipotética o compuesta, cuya verdad depende (por eso se llama "hipotética") de las proposiciones simples que la integran. La palabra que hace de cópula es entonces, en castellano, una de estas tres: "y", "o", "si" (u otras análogas). En el primer caso, la proposición se denomina *copulativa*; en el segundo, *disyuntiva*, y en el tercero, *condicional*. Un ejemplo de proposición copulativa es este: "el hombre es un animal y Dios es un espíritu absoluto". La verdad de esta proposición requiere que las proposiciones de que consta sean, ambas, verdaderas; si no lo es una de ellas, la proposición hipotética completa será, como tal, falsa, aunque su otro miembro sea verdadero. (No es preciso que haya dos sujetos y dos predicados para que se establezca una proposición copulativa; basta que exista más de un sujeto o más de un predicado, pues a cualquiera de ellos le corresponderá una proposición simple o categórica, distinta de lo que corresponde al otro predicado o al otro sujeto.)

Para que una proposición disyuntiva -"S es P, o Q es R" sea verdadera, no se requiere que lo sean también todas las proposiciones simples que en ellas se enlazan mediante la

cópula ("o"); basta que lo sea una. Esto procede de la naturaleza misma de la disyunción. La proposición condicional no requiere que sea verdadera ninguna de sus partes, sino únicamente que haya buena "consecuencia", es decir, que lo condicionado se siga lógicamente de la condición. Así, la proposición "S es P, si Q es 'R'" no significa que S sea P, ni que Q sea R, sino, simplemente, que si Q es R, S es P. Si la conexión entre ambas proposiciones es legítima, la proposición condicional que las enlaza es verdadera (aunque sus miembros sean falsos), y si es falsa, también será falsa la proposición condicional (aun que sus miembros sean verdaderos).

Las proposiciones copulativa, disyuntiva y condicional son abiertamente compuestas. Su respectiva complejidad está patente. Hay, sin embargo, otras proposiciones que, siendo realmente compuestas, no manifiestan su complejidad interna: tales las denominadas "exclusiva", "exceptiva", y "reduplicativa". La proposición exclusiva es aquella en la que el predicado se enuncia del sujeto como algo que sólo a este conviene ("el hombre es el único animal racional"), y consta realmente de dos proposiciones simples ("el hombre es un animal racional" y "los animales distintos del hombre no son racionales"), de las cuales una es afirmativa y otra negativa. La proposición "exceptiva" es aquella en la que el predicado se enuncia de un sujeto que no se toma en su posible totalidad, sino con una cierta restricción ("todo ser, excepto Dios, es finito"), y se descompone también en dos proposiciones simples, una afirmativa y otra negativa. Por último, la proposición "reduplicativa" es aquella en la que el predicado se enuncia del sujeto en tanto que este tiene la propiedad

directamente significada por la palabra que la expresa ("el que yerra, en tanto que yerra, debe ser excluido"), y es asimismo una proposición doble "el que yerra debe ser excluido por su error" y "el que yerra no debe ser excluido por lo que en él no es erróneo").

La división de las proposiciones en simples y compuestas se ha verificado -según se dijo- en atención a la clase de cópula que en ellas interviene. Otra manera de dividir las proposiciones según la cópula es la que atiende a la forma, compositiva o divisiva, en que se hace la predicación. La cópula expresa la sentencia mental y puede ser afirmativa o negativa. En el primer caso, la cópula compone, dando así lugar a una proposición afirmativa; en el segundo, la cópula divide, siendo, pues, negativas la proposición correspondiente.

La división de las proposiciones en afirmativas y negativas tiene como fundamento únicamente la índole compositiva o divisiva de la cópula, y no la naturaleza de la materia lógica del juicio. Por lo cual no sería correcto decir que la proposición afirmativa es la que dice lo que es el sujeto, y negativa la que expresa lo que este no es, aunque ello a primera vista parezca exacto. La proposición "el alma es inmortal" es una proposición afirmativa, porque su cópula tiene ese carácter; pero no dice, en rigor, lo que es el alma humana, sino más bien lo que no es. El predicado "inmortal" que aquí se le atribuye no expresa propiamente una manera de ser, sino una manera de no ser. KANT llamaba indefinidos a los juicios que se contienen en proposiciones del tipo de la de "el alma es inmortal", considerándolas como

distintas tanto de las afirmativas como de las negativas. Tales juicios *indefinidos* tendrían de común con los afirmativos la forma de la cópula, pero coinciden con los negativos en no decir lo que el sujeto es. (*Crítica de la razón pura*, teoría trascendental de los elementos, 2ª parte, 1ª div., libro 1, cap. 1, sec. 2ª)

Desde el punto de vista de la pura forma (o cópula), las proposiciones no se dividen más que en afirmativas y negativas, puesto que el hecho de que un predicado sea negativo no altera la naturaleza compositiva de aquella, y así lo reconoce el propio KANT (en el mismo lugar), por lo cual su inclusión de los juicios indefinidos, al lado de los que afirman Y los que niegan, ha de entenderse, cualquiera sea la opinión que ello pueda merecernos, en un sentido muy diferente al de la cuestión que nos ocupa ahora.

Aunque es cierto que la proposición afirmativa se opone a la negativa, no por esto consiste en oponerse a ella <sup>[10]</sup>. Afirmar que el hombre es un animal racional es, desde luego, lo contrario de la negación según la cual se dice que no es un animal racional: pero ni aquella afirmación consiste en ser lo contrario de esta negación, ni, inversamente, consiste esta en contrariar a aquella. La afirmación la negación son lo que son, y, como consecuencia de ello, son contrarias entre sí. Claro es que una proposición negativa puede haber sido formulada para oponerse a otra afirmativa, e inversamente, cabe también que la afirmativa haya sido hecha para oponerle a una negación; pero esto es accidental, y por ello conviene distinguir el sentido inmediato de las afirmaciones y las negaciones, el cual recae sobre las cosas

extramentales, y el sentido mediato o indirecto, que versa va sobre proposiciones. De ahí la deficiencia de la ingeniosa teoría de BERGSON, para quien todo juicio negativo no es más que una protesta contra un juicio afirmativo posible, por lo que tendría un carácter típica y exclusivamente social y pedagógico. (Igualmente, aunque tanto la afirmación como la negación pueden contestar a una pregunta, no consisten en ello, siendo así su valor de respuesta una propiedad enteramente sobreañadida v accidental a lo que de una manera inmediata significan.)

El fundamento extramental de los juicios negativos estriba en la misma limitación de los seres finitos, ninguno de los cuales es susceptible de otras determinaciones que las que le permite su propia naturaleza. Los juicios negativos concernientes al Ser Infinito (como también los afirmativos que se refieren a él) se fundamentan, por una parte, en la propia eminencia de este ser, v, por otra parte, en la imperfección del entendimiento humano.

Una tercera forma de dividir las proposiciones según la cópula es la que se atiene a la manera (simple o modal) de la composición y división predicativo. Tanto las proposiciones afirmativas como las negativas pueden limitarse a la simple atribución del predicado al sujeto, o dilatarse también a determinar el modo en que esa atribución se verifica. En el primer caso serán proposiciones *atributivas* (técnicamente se las llama "*de inesse*", porque sólo expresan que el predicado se halla en el sujeto), y en el segundo, modales. La proposición "Pedro es hombre" es meramente atributivo, por limitarse a enunciar el predicado

"hombre" del sujeto "Pedro", sin determinar la manera en que de este se predica aquel. En cambio, la proposición "el hombre es necesariamente racional" constituye un ejemplo de proposición modal, pues en ella se expresa el modo mismo en que el predicado se atribuye al sujeto.

Como se ve, el modo es un accidente de la cópula, algo que afecta a esta, y, en consecuencia, la distinción de los modos da lugar a una división de las proposiciones en razón de su forma. Mas como la cópula se divide esencialmente en afirmativa y negativa, la división de las proposiciones por razón de su modo es de carácter accidental, aunque también formal, o lo que es lo mismo, constituye una división según la forma accidental. Distínguense hasta cuatro modos de enunciación: *necesario*, *imposible*, *posible* y *contingente* los cuales dan lugar a otras tantas clases de proposiciones modales <sup>[11]</sup>. Puede, en efecto, ocurrir que el predicado sea la esencia misma del sujeto o algo dimanado de ella, y entonces habrá de ser atribuido como algo que necesariamente afecta a ese sujeto; o bien que no sea ninguna de ambas cosas, y entonces puede ocurrir, a su vez, una de estas dos: 1) que se trate de algo que repugne a la esencia o a las propiedades del sujeto; 2) que, por el contrario, sea compatible con ellas. En el primer caso, la atribución es necesariamente negativa, o lo que es igual, imposible (en sentido objetivo, no subjetivamente). En el caso segundo, la atribución es objetivamente posible; pero esto ocurre lo mismo cuando el predicado es algo realmente tenido por el sujeto, que cuando es solamente algo que este puede tener. Si lo último ocurre, la atribución tiene, en sentido estricto, la índole de posible, y si lo

primero, la de continente. (Ejemplos: 1º., de proposición necesaria: "Pedro es necesariamente mortal"; 2º., de proposición imposible: "Pedro no puede ser árbol"; 3º., de proposición posible: "Pedro puede estar sentado"; 4º., de proposición contingente: "Pedro está sentado") [\[12\]](#).

#### 4. *Los principios de la ciencia*

Otras divisiones hay, según diversos criterios, que no atañen la forma de la proposición, por lo que no serán examinadas aquí, pues solamente las que se hacen en atención a la cópula tienen, como se dijo, el carácter de divisiones esenciales.

Sin embargo, merece una excepción la división de las proposiciones en *inmediatas* y *mediatas*, por tratarse de una diferencia que subraya la significación del juicio en la totalidad de la estructura científica. Toda verdad científica se formula en un juicio o proposición que ha de ser demostrada. Cada ciencia no es otra cosa que el conjunto o sistema de una determinada clase de verdades científicas, lo que equivale a decir que toda ciencia es un conjunto o sistema de "conclusiones", de tal manera que las demostraciones respectivas no forman parte de la ciencia misma (aunque sin ellas esta sería imposible). Análogamente, las últimas verdades que fundamentan toda demostración tampoco forman parte de ninguna ciencia, aunque son el supuesto y cimiento sobre el que toda ciencia se edifica. Si estas verdades últimas no existieran, la ciencia en general sería imposible, ya que si todo hubiese de ser demostrado, nada se podría demostrar; pero si fuesen propiamente científicas, serían



demostrables, en cuyo caso carecerían del carácter de últimas.

Desde el punto de vista de una teoría de la ciencia, las últimas verdades en que se apoya toda demostración son los principios de la ciencia en general. Y ello en un doble sentido: en primer lugar, por tratarse de verdades que no necesitan demostración, verdades evidentes por sí mismas; en segundo lugar, por ser verdades en las que todas las demás se apoyan. A estos principios de las ciencias se les denomina, en atención a la primera de las dos notas, proposiciones "inmediatas", con lo cual se pretende significar el hecho mismo de que la relación en ellas establecida entre un sujeto y un predicado se fundamenta en estos mismos extremos, sin necesidad de tercero o medio que la justifique. Así, por ejemplo, la proposición "el todo es mayor que sus partes" es por sí misma evidente: no tiene demostración, ni le hace ninguna falta, porque la relación entre el sujeto y el predicado es inmediata, o lo que es lo mismo, no se justifica en ninguna otra cosa que no sea el mismo predicado y el mismo sujeto.

En general, una proposición es verdadera cuando el sujeto y el predicado que constituyen sus extremos son materialmente idénticos (véase el epígrafe segundo de este mismo capítulo). Pero esta identidad puede ser inmediata o mediata. El sujeto tiene una identidad inmediata con el predicado cuando lo que este es lo es el sujeto sin necesidad de una causa o razón, por así decirlo, interpuesta entre ellos. En la proposición "el todo es mayor que las partes", el ser mayor que las partes no lo debe el todo a ninguna otra causa o razón que no sea él mismo: por el

puro hecho de ser todo es mayor que sus partes. En cambio, la proposición "Pedro es músico", aunque para ser verdadera requiere que su sujeto y su predicado sean materialmente idénticos, no es inmediata, porque la identidad entre Pedro y el músico que él es tiene una causa o fundamento, que si bien está en Pedro, no es este mismo ni entra en su propia constitución.

Puede decirse, en suma, que una proposición es inmediata (no sólo verdadera) cuando lo es la relación entre el sujeto y el predicado; siendo, en cambio, mediata en todos los demás casos. En este sentido es el ser mismo de la relación predicativa lo que decide sobre el carácter de inmediata o mediata que se atribuye a la proposición: el ser y no el modo de "ser conocida". Porque puede ocurrir que una relación predicativa sea, en sí misma, inmediata y, sin embargo, tenga un cierto medio o fundamento en nuestro modo de conocerla; en cuyo caso la proposición correspondiente será inmediata en sí, pero mediata para el que tenga necesidad de evidenciarla mediante aquel fundamento. Por ejemplo, la proposición "Dios existe" es en sí misma inmediata, porque la propia esencia divina es la razón de su existencia, y, no ninguna otra: de lo contrario no sería Dios; pero es, en cambio, una proposición mediata en cuanto que, dado el modo humano de conocimiento, la existencia de Dios se prueba o se hace evidente a partir de las criaturas. Si es mediante estas como llegamos a demostrar la verdad de la proposición "Dios existe", tal proposición tendrá a las criaturas - en el plano del conocimiento- como "medio", aunque esto no signifique que las criaturas sean -en el plano del ser- aquello por lo que Dios existe (ocurre exactamente lo contrario).

En el sentido amplio, las proposiciones inmediatas son las que carecen de medio en el orden del ser; en un sentido estricto, las que carecen de medio, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer<sup>[13]</sup>. La proposición "el todo es mayor que sus partes" es inmediata en sentido estricto. (En cambio, la proposición "este papel existe", aunque evidente -inmediata en el orden de mi conocimiento actual-, no es realmente inmediata en el orden del ser, porque este papel no tiene la existencia por virtud de su propia esencia o naturaleza, sino por obra de lo que lo haya producido.) Y es claro que las proposiciones inmediatas en sentido estricto son evidentes no sólo para quienes poseen la ciencia, sino también para todos los hombres, ya que no toleran ni necesitan demostración; su verdad se aprehende sin raciocinio de ninguna clase: basta con la noticia de los extremos que la componen. Tales proposiciones son justamente los principios de las ciencias.

Gracias a ellos las verdades científicas tienen un fundamento, al que lógicamente se reducen. Pero ellas mismas no constituyen ciencias, pues toda ciencia exige la demostración. Los principios de la ciencia no son objeto de ciencia, sino de un hábito -la "inteligencia"<sup>[14]</sup> cuando se trata de principios especulativos, y la, "síndéresis", cuando de principios prácticos. Y como dichos principios están al alcance de todo entendimiento humano, los elementos que los componen (sus predicados y sus sujetos) no pueden ser nociones de difícil acceso y que requieran una esmerada elaboración intelectual, sino precisamente conceptos muy comunes, los más universales, presentes en todos los

demás conceptos como algo indeterminado o potencial, que en estos logra una ulterior actualización. Así acontece con los conceptos comunes de ser y no ser, todo y parte, conveniencia y discrepancia, etc., que dan lugar a los principios llamados de contradicción, de tercio exclusivo, etcétera, sobre los que habrá que volver más tarde para estudiarlos desde un punto de vista metafísico.

### ***BIBLIOGRAFÍA, Cap V***

ARISTÓTELES: *Perih.*, 1; SANTO TOMÁS: *In I Perih.*; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars logica*, I, *Summulae logicae*, 1-2; KANT: *Prolegom.*

P. HOENEN: *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*; J. MARITAIN : *Petite Logique*, págs. 105-177; G. RABEAU: *Le jugement d'existence*; B. REISER: *System der Philos.: Logik, der Beweisgrund*; M. D. ROLLAND-GOSSELIN: *Essais d'une étude critique de la connaissance*; SENTROUL: *Kant et Aristote.*

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS: *In Perih.*, I, lect. 3, n. 3.

[2] Cf. ARISTÓTELES: *De anima*, III, 6, 430 a 27.

[3] Cf. SANTO TOMÁS: *Summa Theol.*, I, q. 85, a. 5. ad 3.

[4] Crítica de la razón pura (Analítica Trascendental).

[5] Cf. SANTO TOMÁS: *In Perih.*, I, lect. 7, n. 5.

[6] Trátase, pues, de una identificación del universal con su fundamento real.

[7] Cf. SANTO TOMÁS: *De ente et ess.*, cap. IV.

[8] Cf. SANTO TOMÁS: *In Perih.*, I, lect. 7, n. 5.

[9] Tal es, en efecto, la razón por la que ARISTÓTELES excluye de la Lógica a las proposiciones no enunciativas (*Perith.*, c. IV, 17 a 2).

[10] Cf. ARISTÓTELES, *Perih.*, VI, 17 a 25.

[11] Cf. ARISTÓTELES: *Perih.*, cap. XII, 21 a 34.

[12] Cf. SANTO TOMÁS: *Opusc. De proposit. modalibus.*

[13] Cf. ARISTÓTELES: *Anal. post.*, I, 2, 71 b 34.

[14] Cf. ARISTÓTELES: *Eth. Nicom.*, VI, 6, 1141 a 7.

## CAPÍTULO VI

### EL RACIOCINIO

#### 1. *El raciocinio y su estructura lógica*

La distinción entre proposiciones mediatas e inmediatas alude a un tercer tipo de operación mental, irreducible a la simple aprehensión y al acto de componer o dividir. Las proposiciones inmediatas, que constituyen los principios de la ciencia, sólo necesitan de la simple aprehensión, por la que son captados sus extremos, y del acto de juzgar, en el que estos son inmediata Y directamente reconocidos como idénticos por el entendimiento. Si sólo hubiera proposiciones inmediatas, bastaría al hombre, por tanto, la simple aprehensión v el juicio psíquico.

Pero acontece que el entendimiento humano se apoya en la verdad de estas proposiciones para inferir otras, cuya verdad no es, pues, algo directamente percibido, sino, por el contrario, derivado, lógicamente secundario. Esta inferencia y derivación de verdades constituye una maniobra intelectual típica. Aunque es imposible sin la simple aprehensión y el juicio psíquico, tampoco puede identificarse a ellos; es, en suma, el *raciocinio*, tercera especie de operación mental, por cuya virtud el entendimiento humano progresa de unas verdades a otras.

Sin el poder de raciocinar, el hombre poseería el conocimiento de las operaciones inmediatas que hacen de principios de la ciencia,

pero le faltaría precisamente esta, por donde es indudable que la facultad discursiva representa en el hombre una perfección, dada la peculiar índole de su entendimiento. Claro es, sin embargo, que si este tuviese de todas las verdades la misma forma de posesión que se le alcanza respecto de las proposiciones estrictamente inmediatas, no le haría falta alguna el raciocinio, de tal manera, que inteligencia y ciencia serían en él uno y el mismo hábito. El hecho de que unas verdades sean derivadas de otras prueba que el entendimiento humano únicamente está en acto respecto de las enunciadas en las proposiciones inmediatas; con relación a las demás verdades, precisa de un cierto cambio o movimiento intelectual, en que consiste justamente el raciocinio

[1]

Una sustancia simplemente intelectual sería aquella que poseyera de una manera actual y completa todas las verdades de que fuese naturalmente capaz. Cierta reflexión de esto hay en el hombre, en la medida en que su entendimiento posee el hábito denominado "intelecto" o "inteligencia", gracias al cual los principios de la ciencia son objeto de inmediata intelección; pero se trata sólo de un reflejo y como de una cierta participación, porque existe también en el hombre una capacidad natural para otras muchas verdades, lógicamente enraizadas en aquellos principios, y a las que no se extiende el poder de ese hábito, como no sea de una manera indirecta, y que requiere, para actualizarse, la mediación del acto discursivo [2].

El raciocinio es, pues, aquella operación por la que el

entendimiento humano transita al conocimiento de una verdad mediata. Y puede, en consecuencia, definirse como el acto por el que la mente pasa de lo conocido a lo desconocido valiéndose de sus conocimientos, lo cual exige que lo alcanzado en el raciocinio se halle de alguna forma en el comienzo de este, a saber: virtualmente o en potencia. Todo lo cual, en definitiva, implica que nuestro entendimiento no sea perfecto, sino 'que pase de la potencia al acto, siendo el raciocinio precisamente el movimiento mismo en que este tránsito se verifica.

La operación discursiva no es una simple sustitución de un conocimiento por otro. Ciertamente, una tal sustitución es imposible sin un cambio en el propio entendimiento; así, es indudable que este experimenta un cambio por el hecho de pasar de la consideración de la verdad "esto es un papel" a la de la verdad "el hombre es un ser viviente", pues no piensa lo mismo en sitio v otro caso; pero este cambio no constituye un raciocinio, sino una simple sustitución de pensamientos, que no se relacionan entre sí como lo potencial v lo actual.

El raciocinio exige una ordenación lógica y, no la simplemente cronológica, por lo cual su sentido estriba en que una verdad *proceda* de otra, o lo que es lo mismo, sea extraída de ella. Lo que equivale a decir que la posteridad es en él derivación, y la "secuencia" o el seguimiento, una "consecuencia". De ahí que tampoco sea un raciocinio el tránsito intelectual desde el juicio "todos los hombres son mortales" al juicio "Pedro es mortal", si estos juicios no se relacionan entre sí como el principio y la conclusión de un discurso unitario.



Como operación mental, el raciocinio es un hecho, algo real y determinado en el curso de la vida de un sujeto, lo mismo que el juicio psíquico y que la simple aprehensión. Si dos hombres coinciden en un razonamiento, lo común a ambos no consiste en la misma real entidad de su operación psíquica, sino en algo de índole puramente lógica. Cada uno de ellos hace su propio razonamiento (su acto de discurrir), y lo que en ese acto discurre, como es lo mismo para los dos, constituye un idéntico raciocinio (contenido común para ambos actos). El acto u operación de discurrir, que es personal e intransferible, se denomina "raciocinio psíquico"; lo que en él se formula, "raciocinio lógico". Psicológicamente considerado, se trata de algo efectivo y concreto en la mente humana. Considerado, en cambio, de una manera estrictamente lógica, es un puro ente de razón, un simple nexo entre dos estructuras lógicas, una de las cuales hace de principio y otra de conclusión. El raciocinio psíquico es un acto simple, carente de partes. No es, en efecto, ninguno de los juicios que respectivamente formulan la verdad o verdades que hacen de fundamento y la que sirve de conclusión, sino la misma operación indivisible, consistente en captar la conexión entre esta, aquella. Es el acto mental que da sentido a la dicción "por consiguiente" cuando, por ejemplo, expresamos este raciocinio: "todos los hombres son mortales: Pedro es hombre; por consiguiente, Pedro es mortal". Sin este acto los tres juicios carecen de la unidad discursiva y no constituyen más que otros tantos episodios aislados en el dinamismo de la vida psíquica.

Hay, por tanto, un cierto parentesco entre el raciocinio psíquico y el acto de juzgar, merced al cual se oponen ambos a la simple

aprehensión. El acto de juzgar, aunque simple en sí mismo, tiene un carácter sintético, puesto que enlaza o une dos conceptos (el del sujeto y el del predicado). El raciocinio igualmente es conectivo, por ser el acto mismo de integrar un fundamento y una conclusión. Y ninguno de ellos (juicio y raciocinio) se componen realmente de las cosas que enlaza, sino que son, psicológicamente considerados, el puro hecho de reunir las en nuestra mente.

Por el contrario, el raciocinio lógico es algo *compuesto*. No es una operación; es la estructura, puramente ideal, que en ella se formula. Esta estructura tiene una *materia* y una *forma*. La materia son los juicios lógicos que sirven, respectivamente, de fundamento y de conclusión. En el ejemplo que anteriormente vimos, la materia son los tres juicios lógicos enlazados por el "por consiguiente". La forma es el mismo enlace especial que une a los elementos materiales, en tanto que unos son el fundamento y otro es la conclusión. En general, se llama *antecedente* a la materia que hace de fundamento, y consiguiente a lo que de ella se concluye, denominándose, en cambio, consecuencia a la unidad o conexión, puramente lógica, existente entre aquellos.

La estructura formada por el antecedente, el consiguiente y la consecuencia es una relación que no tiene existencia independientemente del entendimiento. En la realidad extramental, no existe el juicio "Pedro es hombre" como una conclusión de los juicios que constituyen su antecedente lógico. Lo que hay es el individuo real "Pedro", que es ciertamente hombre y a la vez mortal. El raciocinio correspondiente se

fundamenta en el hecho de que la propiedad de ser mortal pertenece realmente a la naturaleza del hombre, tenida por Pedro; pero esta efectiva pertenencia no constituye en el mismo Pedro un raciocinio, sino una concreta identidad de su naturaleza humana con la mortalidad que le conviene.

La relación de razón en que consiste la estructura lógica del raciocinio se constituye, pues, sobre un doble fundamento: extramental el uno y puramente psíquico el otro. El fundamento extramental es la misma real identidad del antecedente y el consiguiente de esa estructura. Aunque lógicamente distintos por su forma, ambos son realmente idénticos por su materia. Y el fundamento psíquico lo constituye la índole racional de nuestro entendimiento, la naturaleza discursiva y dinámica de este, por cuya virtud hemos de apoyar unas verdades en otras para hacer formalmente conocido lo que sólo lo era de una manera virtual e implícita.

De la estructura del raciocinio lógico derivan leyes especiales, distintas de las puramente psíquicas por las que se rige el acto de raciocinar. Este tiene sus propias conexiones con los demás acontecimientos de la vida mental; pero las leyes que se refieren a ellas tienen un sentido que no es propiamente el lógico, sino el psicológico. Tales leyes se cumplen lo mismo cuando el raciocinio es lógicamente bueno, que cuando es malo. Son las leyes reales del acto de raciocinar, no las leyes ideales del raciocinio lógico.

En general, convienen al raciocinio, independientemente de las

varias especies que posee (cada una de las cuales tiene sus propias normas), dos leyes capitales, directamente fundamentadas en la estructura lógica que se suscita en la tercera operación mental. La primera de ellas establece que de un antecedente verdadero necesariamente se sigue un consiguiente verdadero <sup>[3]</sup>. La fórmula "un antecedente verdadero" contiene, en realidad, dos precisiones. Significa, en primer lugar, que sea un verdadero antecedente, ya que puede ocurrir que una proposición sea verdadera, pero no tenga la propiedad de fundamentar a otra determinada proposición. Así, aunque es verdad que "todos los hombres son mortales", no se sigue de ello "que todos los radios de un mismo círculo sean de la misma longitud". La propia esencia del raciocinio exige que lo que cumple el oficio del antecedente sea la materia lógica de la cual pueda extraerse la conclusión. Y en segundo lugar, cuando se habla de un antecedente verdadero se significa también que ha de ser algo a lo que en sí mismo convenga la verdad, esto es, un conocimiento que, independientemente de su valor lógico en el raciocinio, sea verdadero.

La primera ley del raciocinio expresa de este modo que cuando hay un antecedente  $v$  este es verdadero hay necesariamente un consiguiente que es verdadero también. Como se ve, tratase de una ley puramente lógica, concerniente a la misma estructura del raciocinio, no al acto psíquico de razonar. Este puede faltar a esa ley, pero entonces diremos que se ha discurrido mal, porque la estructura de su contenido no se adapta a la forma exigida por la esencia lógica del raciocinio. E inversamente: se discurre bien cuando la conexión del antecedente y el consiguiente del acto de

discurrir se adapta a aquella forma.

La otra ley deducida de la estructura lógica del raciocinio es la que prescribe que el consiguiente ha de seguir la "peor parte" de su antecedente o fundamento, o lo que es igual, que si hay en este una proposición negativa o particular, la conclusión ha de ser, por lo mismo, negativa o particular. Débese ello a que el antecedente es la razón de ser del consiguiente, y como el efecto no puede ser superior a la causa, cuando hay en esta una negación o una restricción, ha de haberla también en aquel; mas siendo el consiguiente una sola proposición (no varias), habrá de constituir, por fuerza, una negación o una restricción (ya que un mismo juicio no puede ser a la vez afirmativo y negativo, o universal y particular).

## *2. El raciocinio deductivo*

De una manera esencial, el raciocinio se divide en dos especies: la deducción y la inducción. El raciocinio deductivo es el que procede de lo universal a lo particular, es decir, aquel cuyo consiguiente se fundamenta en una verdad más amplia que la que él mismo enuncia y bajo la cual esta se contiene. La inducción o raciocinio inductivo procede, en cambio, de lo particular a lo universal, ascendiendo, por tanto, desde un antecedente integrado por casos concretos hasta un consiguiente expresivo de una ley general. Cada una de estas formas del raciocinio tiene sus condiciones específicas, que habrá que examinar por separado.

Para el raciocinio deductivo se reserva usualmente la denominación de "silogismo", término que ARISTÓTELES emplea para significar la operación mental en la que, puestas algunas cosas, algo distinto de ellas se sigue necesariamente, por el mero hecho de ponerlas<sup>[4]</sup>; fórmula que igualmente conviene a la deducción y a la inducción, puesto que no expresa otra cosa que la estructura general del raciocinio en cuanto que este se constituye como una necesaria conexión entre dos partes distintas, que son el antecedente y el consiguiente. De hecho, sin embargo, se denomina silogismo sólo a la deducción o raciocinio deductivo.

Como estructura lógica, el silogismo procede de lo universal a lo particular, en el sentido de que el antecedente contiene la razón general de lo que en el consiguiente se expresa de un modo específico o determinado, pero esto no significa que la conclusión no pueda ser una proposición universal. En el silogismo "ningún animal es piedra; todo hombre es animal; por consiguiente, ningún hombre es piedra", la conclusión es una verdad universal fundada en otra que Genéricamente expresa lo que en aquella se dice de un modo específico (puesto que el animal contiene bajo sí al hombre, lo que se niega de aquel se niega cae este).

El silogismo es, pues, un raciocinio en cuyo antecedente se establece la prueba universal del consiguiente. En la medida en que es una prueba, el silogismo ha de proporcionar la evidencia mediata o indirecta de la verdad de la conclusión (no la inmediata Y directa, pues esta surge de la recíproca comparación de los

dos términos -predicado v sujeto- constitutivos de la verdad que es por sí misma evidente). Y siendo verdadera una proposición en tanto que realmente se identifican sus términos, toda prueba indirecta o mediata consistirá en la demostración de que los términos del consiguiente convienen con un tercero o "medio", ya que, identificándose con este, deberán ser también idénticos entre sí (de lo contrario, una y la misma cosa -el término que hace de medio en la comparación- sería idéntica a dos cosas distintas, o lo que es igual, no sería una y la misma cosa).

La identidad real de los dos términos del consiguiente se patentiza de una manera empírica en los casos concretos en que ambos coinciden en un mismo individuo singular. La proposición "el hombre es un ser viviente" queda concretamente verificada en Pedro, Juan, Antonio, etc., cada uno de los cuales es, a la vez, un ser viviente y un hombre. Tal verificación se hace posible porque los términos de esa proposición se identifican realmente con un tercero, que es, en cada caso, un individuo concreto. Pero se trata sólo de una verificación parcial. Cada uno de estos individuos es ciertamente un hombre, pero no el hombre. La prueba universal de la proposición "el hombre es un ser viviente" requiere que su sujeto y su predicado se identifiquen universalmente, lo cual sólo es posible si ambos se identifican con un tercero que sea universal.

E igualmente, para probar de un modo universal que dos conceptos discrepan, es preciso mostrar que no coinciden ambos con un mismo tercero universal, sino que uno de ellos se identifica con él, diversificándose, por el contrario, el otro. De ahí

que, en general, el silogismo deba ser entendido como un raciocinio en cuyo antecedente dos conceptos son comparados con un tercero para probar su mutua conveniencia o discrepancia. Esta definición pone de manifiesto los elementos lógicos del silogismo. En el antecedente, dos proposiciones expresan la respectiva conveniencia o discrepancia de cada uno de los conceptos con el tercero, que hace de medio de comparación. A estas proposiciones se las llama "premisas", dándose el nombre de "conclusión" a la que expresa o formula el consiguiente. Premisas y conclusión constituyen la "materia inmediata" del silogismo, aquello de lo que este directamente consta, siendo, a su vez, los mismos conceptos que en ellas se articulan la "materia remota" del silogismo. A esta doble materia se opone la "forma", que es la conexión que enlaza y unifica al consiguiente con el antecedente.

La materia y la forma del silogismo son, en cuanto tales, simples propiedades lógicas. Ni las verdades que enuncian las premisas, ni la que expresa la conclusión, son, en sí mismas, partes de un silogismo. El servir de premisas o el hacer de conclusión son oficios puramente lógicos, que desempeñan en el seno del raciocinio deductivo. De ahí que una misma verdad pueda ser, a la vez, premisa de un silogismo y conclusión de otro. Y lo mismo acontece con la materia remota. "Hombre" no es, de suyo término medio de ningún silogismo; pero en el que se dice que "Pedro es un ser viviente, porque todo hombre es un ser viviente y Pedro es hombre", queda afectado de esa propiedad lógica, la cual, como no es nada que en sí mismo tenga, le falta, en cambio, en este otro silogismo: "todo animal es un ser viviente; el



hombre es un animal; por consiguiente, el hombre es un ser viviente". Y por lo que hace a la forma del silogismo, es claro que lo que enlaza propiedades lógicas no puede ser una entidad o propiedad real (una cosa es el acto de raciocinar y otra la conexión interna de su contenido lógico).

Si se compara la conclusión con las premisas, fácilmente se advierte que se componen de los mismos términos, excepto uno, que es el término medio. Este aparece sólo en el antecedente, por ser aquello con lo que los extremos de la conclusión son comparados para patentizar su mutua conveniencia o discrepancia. Ira de estar, pues, en el antecedente, va que sin él no habría prueba: mas no ha de entrar en el consiguiente, porque este es, por esencia, lo que se trata de probar. Y si, a su vez, se comparan entre sí las premisas, se observará que, aunque toda proposición tiene un sujeto y un predicado, los términos de ambos no son, en total, cuatro, sino tres, repitiéndose el término medio. Débese esto a la estructura lógica de las premisas en cuanto miembros del silogismo, pues su oficio no es otro que el de comparar dos conceptos con un mismo tercero, estableciendo cada una de ellas la respectiva comparación. En el antecedente, por tanto, con tres conceptos se han de hacer dos premisas, lo cual solo es posible si uno de los conceptos se repite. Esto es lo que acontece con el término medio, doblemente presente en el fundamento de la conclusión. Claro es que esta doble presencia será, en verdad, idéntica, si en las dos ocasiones el término medio es realmente el mismo, cosa que no ocurre si en cada una de las premisas se le toma de un modo distinto (concretamente, según una distinta fracción de su área lógica). Así, de las

proposiciones "Pedro es hombre" y "Juan es hombre" no es legítimo inferir que Pedro sea Juan; porque el término medio (hombre) no es realmente el mismo en los dos casos, sino que en uno es un hombre y en otro, otro; de tal manera que aquellas dos proposiciones no contienen tres términos, sino cuatro (*quaternio terminorum*). En cambio, sería legítimo inferir de ellas que Pedro y Juan tienen la misma naturaleza específica (es decir, que son específicamente iguales), porque entonces el término medio aparece realmente idéntico en ambos casos.

El término medio no pierde su identidad real por tener en una de las premisas una predicabilidad que sea parte de la que tiene en la otra. Tal diferencia es puramente lógica. En el silogismo "todos los hombres son mortales; Pedro es hombre; luego Pedro es mortal", el término medio (hombre) es realmente el mismo, aunque lógicamente difiere por referirse en el primer caso a todos sus inferiores y en el segundo a sólo uno de ellos. Una vez por lo menos, sin embargo, el término medio ha de ser tomado en toda su predicabilidad, puesto que el silogismo es la prueba universal de una proposición, y ya quedó advertido que esta prueba requiere la identidad de dos términos con un tercero precisamente universal.

El silogismo se fundamenta directamente en el principio denominado *dictum de omni, et de nullo*, cuya fórmula es: lo que se afirma universalmente de una cosa debe afirmarse de todo lo que se contiene bajo ella; lo que se niega universalmente de algo debe negarse de todo lo que bajo este se contiene <sup>[5]</sup>. Más brevemente, este mismo principio se puede formular de esta

manera: lo que se afirma, o se niega, de un universal, debe afirmarse, o negarse, de todos sus inferiores. Y la razón de ello no es, en definitiva, otra que la misma "real" identidad entre el universal y sus inferiores. (La teoría del concepto advierte va esta identidad real por cuya virtud el universal es predicable de sus inferiores, siendo de índole puramente lógica la diferencia entre estos y aquel.)

De una manera menos directa, el silogismo se apoya en el principio "de conveniencia y discrepancia": son idénticas entre sí dos cosas que se identifican con una tercera; discrepan entre sí dos cosas de las que, con relación a una tercera, la una es idéntica y la otra distinta <sup>[6]</sup>. Lo cual no es más que un giro del llamado principio "de contradicción": una y la misma cosa no puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto. Si fuesen entre sí distintas dos cosas idénticas a una tercera, esta sería idéntica a dos cosas distintas: es decir, sería y no sería bajo el mismo respecto.

Son, pues, tres los principios en que se fundamenta el silogismo; pero estos tres principios están subordinados entre sí, de tal manera que el último de ellos es el de "contradicción" y el más próximo el *dictum de omni, et de nullo*, ocupando un lugar intermedio el de "conveniencia y discrepancia". La necesidad de interponer el segundo para fundamentar completamente al silogismo procede de la naturaleza de este, que, como se dijo, es la prueba universal de una verdad, para lo cual se requiere la mediación de un concepto universal con el que se comparan los extremos del consiguiente y cuyos atributos convienen

igualmente a sus inferiores.

Fundamentado sobre estos principios, el silogismo es una estructura lógica impecable. Su valor, sin embargo, ha sido muy discutido. En la Antigüedad SEXTO EMPÍRICO<sup>[7]</sup> y en la Edad Moderna J. STUART MILL<sup>[8]</sup>, han sido sus principales detractores, por entenderlo como un "círculo vicioso". En el silogismo, en efecto, el consiguiente se deduciría, según ellos, de un antecedente que para ser verdadero exige, a su vez, que aquel lo sea, pues todo silogismo procede de lo universal a lo particular, siendo la verdad de lo segundo una parte y condición de lo primero. Así, el silogismo "todo hombre es mortal; el duque de Wellington es hombre; luego el duque de Wellington es mortal" tiene una conclusión que, en realidad, sería previa a la premisa "todo hombre es mortal". Porque si no se sabe si es mortal el duque de Wellington, no se puede afirmar que sean mortales todos los hombres. De suerte que, o ya se sabe la conclusión, o todavía no se la conoce; y en el primer caso, el silogismo es inútil; y en el segundo, ilegítimo, por asentarse sobre una premisa infundada.

Esta crítica al valor del silogismo tiene como supuesto la imposibilidad de conocer lo universal sin la previa noticia de "todos" sus inferiores; lo que, a su vez, se fundamenta en una concepción del universal como conjunto o colección de las cosas que caen bajo él. Así, el universal "hombre" sería, no la naturaleza o esencia respectiva, tenida por cada uno de los hombres, sino el esquema o resumen de la totalidad de ellos. Es

ciaro entonces que, sin el previo conocimiento de todos y cada uno de los hombres, nada puede decirse de aquel universal. Y las proposiciones cuyo sujeto es de esta misma índole no tendrían realmente una unidad estricta, sino que habrían de ser consideradas como proposiciones compuestas, precisamente copulativas.

Pero conviene advertir que es imposible la fórmula "todos los hombres" u otra cualquiera en la que varias cosas sean unitariamente mentadas, si no hay algo común a los miembros del respectivo conjunto. "Todos los hombres" significa: todos los seres que son hombres, esto es, un grupo en el que no falta ningún ser que sea hombre, pero en el cual tampoco puede entrar ninguno que no lo sea. Para formar este grupo se necesita, por tanto, saber qué es "hombre", es decir, conocer la naturaleza o esencia respectiva, la cual no es, a su vez, un grupo o colección, sino algo unitario, que se halla realizado en una pluralidad de seres. La naturaleza universal es lo que da unidad al conjunto de sus inferiores: por consiguiente, no puede identificarse con este mismo conjunto. "El hombre" no es "todos los hombres", sino la esencia o naturaleza que cada uno de estos realiza a su modo y por virtud de la cual todos ellos pueden ser recogidos en una fórmula unitaria, de la que son excluidos todos los seres que no son hombres.

No es preciso, por tanto, conocer todos los inferiores de un universal para decir de este algo aplicable a cualquiera de ellos en la medida en que esté contenido bajo el universal. Lo que se dice de la naturaleza "hombre", tenida por Pedro, puede decirse de Juan, Antonio, etc., en tanto que estos tienen esa esencia o

manera de ser. O lo que es lo mismo: lo que se atribuye a una naturaleza puede atribuirse a todos los seres que la poseen y en la medida que la poseen. Y no es preciso ver cómo es cada uno de ellos en particular, pues si realizan la naturaleza en cuestión deben realizar sus propiedades, aunque además, particularmente, tengan otras.

Ni es inútil tampoco el silogismo, puesto que el simple conocimiento de una verdad es inferior a su demostración. No es lo mismo conocer una proposición verdadera que saber demostrarla. El silogismo añade al conocimiento de una verdad el de su fundamento o prueba, y hace que aquella se nos presente así como una verdad necesaria. De esta manera, lo que se hallaba virtualmente presente en una verdad resulta explícita y actualmente formulado como parte de ella, siendo este tránsito de lo virtual a lo actual un progreso innegable.

### 3. *La inducción*

Por inducción se entiende -en oposición al silogismo- el raciocinio que procede de lo particular a lo universal<sup>[9]</sup>. Trátase así de un raciocinio cuyo antecedente contiene de una manera más explícita lo que en el consiguiente se formula de un modo general. No es, por tanto, la demostración universal de una verdad, sino una prueba que se hace por partes. Fuera del silogismo no cabe, en absoluto, otra manera de probar la verdad de una proposición universal. De ahí que el antecedente de la inducción sea una enumeración de casos particulares, que se contienen en la ley general representada por el consiguiente.

En la estructura lógica de la inducción precisa distinguir -como en la del silogismo- una materia y una forma. La materia se halla constituida por las proposiciones y por los términos que dan lugar al antecedente y al consiguiente. Materia próxima son las proposiciones; remota, los términos. La conclusión tiene como predicado el mismo que todas las premisas, y como sujeto el concepto universal del cual son inferiores los sujetos de estas. A diferencia del silogismo, el número de premisas no puede establecerse por virtud de una ley estructural, ya que no todos los universales tiene bajo sí la misma cantidad de inferiores o casos particulares. Y por lo que toca a la forma, esta es en la inducción la conexión misma por la que antecedente y consiguiente integran una unidad lógica (como en el caso del silogismo, también hay que distinguirla del acto respectivo por el que la mente afirma esa conexión).

El oficio del término medio en el silogismo lo realiza aquí la enumeración de casos particulares. Como se trata de una prueba, la verdad que la inducción manifiesta no es objeto de evidencia directa, sino de una evidencia indirecta o mediata; mostrándose la identidad de los extremos de la conclusión por la que ambos tienen con los inferiores del sujeto de ella. De esta manera, si se prueba que todo raciocinio tiene un antecedente y un consiguiente, porque lo tienen tanto la deducción o silogismo como la inducción, los dos extremos de la verdad probada se identifican con un tercero constituido por los inferiores (deducción e inducción) del sujeto de aquella (el raciocinio). Puede, por tanto, decirse que en la inducción hay también un cierto término

medio -algo con lo que se comparan los extremos de la conclusión-, merced al cual se hace posible mostrar, de una manera indirecta, la identidad real de dos conceptos. Pero el término medio de la inducción difiere del que aparece en el silogismo por no ser un concepto universal donde unitariamente se hallen mencionados todos sus interiores, sino una enumeración de estos, equivalente a un concepto universal.

Este peculiar término medio no se repite en todas las premisas del raciocinio inductivo. El predicado de la conclusión es identificarlo en cada premisa con un sujeto distinto. Lo que permite identificarlo con el sujeto de la misma conclusión no es otra cosa que la identidad real que un concepto universal tiene con sus inferiores (el sujeto de la conclusión es realmente idéntico a los sujetos de las premisas, aunque difiera lógicamente de ellos).

Materia y forma de la introducción son en cuanto tales, puros entes de razón. En la realidad extramental ninguna verdad es, por sí misma, parte de una enumeración de casos, enderezada a probar una ley general. E inversamente, ninguna ley general se cumple en la realidad como consecuencia de una inducción, sino que es algo que se realiza en cada caso de un modo particular y concreto, independiente del oficio lógico que alcanza en nuestra mente. De ahí también que una misma verdad pueda ser, a la vez, conclusión de una prueba inductiva y elemento o factor en el antecedente de otra inducción distinta. En general, toda verdad, cuyo sujeto se comporta como una especie respecto de sus inferiores, puede ser conclusión de un raciocinio inductivo cuyas



premisas tienen a estos por sujetos y premisas, a su vez, de otra inducción en la que se pruebe una verdad cuyo sujeto se relacione con el primero como el género con las especies.

Como todo razonamiento, la inducción se apoya en el principio de "contradicción" y en el de "conveniencia y discrepancia". Su conclusión se identifica realmente con sus premisas, aunque difiera de ellas de una manera lógica. Gracias a esta diferencia, tiene sentido probar la conclusión por las premisas; pero merced a aquella identidad real se hace posible la prueba. Ahora bien : lo que se trata de probar en la inducción no es la identidad real de su antecedente y su consiguiente, sino lo que en este se formula, esto es, la identidad existente entre los dos extremos de la conclusión.

En el silogismo, ello era posible aplicando el principio *dictum de omni, et de nullo*. En cuanto inversa a aquel, la inducción tiene un fundamento próximo también inverso a dicho principio. Si en el principio próximo del silogismo se descendía del universal a los inferiores, en el de la inducción será preciso ascender desde los inferiores al universal: lo que se afirma (o se niega) de cada uno de los inferiores debe ser afirmado (o negado) del universal o superior. También aquí es la identidad "real" del universal con sus inferiores la razón de tal tránsito, el cual sería imposible si la diferencia entre los inferiores lo universal fuese algo más que puramente "lógica". Lo que se dice de Pedro, Juan, etcétera, puede decirse de "hombre" en la medida en que Pedro, Juan, etc., son inferiores de él, de tal manera, que si algo se dice de ellos con independencia de su carácter de hombres, las

proposiciones respectivas no pueden ser premisas de una inducción cuya conclusión tenga por sujeto al hombre y por predicado el que ellas mismas tienen. En suma: lo que se dice de los inferiores debe decirse del universal, en tanto que este es el universal bajo el que aquellos se contienen.

También como en el silogismo, el fundamento de la inducción es triple, siendo el principio de contradicción el que últimamente sustenta la prueba inductiva, directamente apoyada en el principio inverso al *dictum de omni, et de nullo*, y tiene como fundamento intermediario el de "conveniencia y discrepancia". En general, toda prueba se apoya en la inflexión o giro que el principio de contradicción asume como principio de conveniencia y discrepancia, capaz de mostrar, de una manera indirecta, la relación entre un sujeto y un predicado. Pero así como el raciocinio deductivo aplica ese principio a través del *dictum de omni, et de nullo*, el raciocinio inductivo se vale, a los efectos, del inverso a este último, pues la única forma de demostrar inductivamente la conveniencia o discrepancia de dos conceptos es la que se sirve del recurso lógico según el cual, establecida una enumeración de particulares, lo que se dice respectivamente de los inferiores debe decirse universalmente del universal o superior.

Conviene advertir, dada la estructura de la inducción, que para que esta tenga una conclusión universalmente negativa se requiere que todas las premisas sean también negativas, lo cual no puede acontecer en el silogismo. De dos premisas negativas no se infiere silogísticamente nada, pues de la respectiva

discrepancia de dos conceptos con un tercero no se desprende, sin más, que ambos se identifiquen entre sí, ya que es posible que, siendo entre sí distintos, cada uno de ellos sea también diferente del término medio.

La enumeración de casos particulares, verificada en el antecedente del raciocinio inductivo, puede ser incompleta o completa, según que entren en ella todos o sólo alguno de los casos universalmente contenidos en la conclusión. Un ejemplo de inducción completa es este: "las proposiciones copulativas dependen del valor de las proposiciones categóricas que las integran; lo mismo ocurre a las disyuntivas, y otro tanto a las condicionales; por consiguiente, toda proposición hipotética depende del valor de las proposiciones categóricas que la componen". En esta inducción el antecedente enumera todas las especies de proposición hipotética, siendo el concepto universal bajo el cual se contienen lo que hace de sujeto de la conclusión.

Una inducción incompleta sólo puede ser fundamentada y válida si hay razón suficiente para pensar que lo que ocurre en algunos casos debe ocurrir en todos. Se la denomina entonces inducción incompleta suficiente, y la razón o fundamento de ella no puede ser otra cosa sino que aquello mismo que se predica en los casos enumerados constituya realmente una propiedad dimanada de la naturaleza de sus sujetos, pues *a priori* puede establecerse que, poseyendo todos la misma naturaleza, han de tener idénticas propiedades, ya que estas fluyen naturalmente de aquella. Si lo que en las premisas se predica no es una propiedad de sus sujetos, no habrá razón bastante para hacer

una generalización de lo que ha sido observado sólo en determinados casos. La inducción sería entonces, además de incompleta, insuficiente, y aunque su conclusión fuese verídica, no tendría ningún valor de prueba, por faltar los motivos que nos garantizaran su valor.

Todo el problema de la inducción incompleta se reduce, de esta manera, a la dificultad de distinguir, de hecho, cuándo un predicado es propiedad y cuándo no lo es, supuesta ya una determinada naturaleza. No todo lo que se puede atribuir a una cosa es, en el sentido estricto de la palabra, propiedad de ella; hay también predicables que convienen de un modo accidental a sus sujetos (véase el tema de los predicables en el capítulo dedicado a la teoría del concepto). La diferencia entre la propiedad y el accidente es, en principio, clara y rigurosa. Mas no es lo mismo distinguir en principio, de un modo general, la propiedad y el accidente, que discriminar en concreto si un determinado predicado es accidente o propiedad de una naturaleza determinada. Un solo caso no basta para saber si la relación entre un sujeto y un predicado es esencial y constante, a menos que esto ya se conozca por otro conducto distinto de la mera observación. Es preciso aumentar la experiencia, y no de cualquier forma, porque puede ocurrir que en ciertas circunstancias lo observado en un caso, o en varios, deje de realizarse por ser estas distintas de las que acompañaron a la experiencia primera. La propiedad ha de ser algo permanente a través de las varias circunstancias. Los predicados que poseen este carácter son, efectivamente, "propiedades" en el sentido estricto, esto es, algo dimanado de la naturaleza respectiva y que

se halla, por tanto, en todos los sujetos que la tienen.

La inducción incompleta supone, pues, el principio de razón suficiente: todo lo que acontece tiene una causa proporcionada. Un efecto constante pide una causa constante. Variando las circunstancias, esta causa no puede ser otra que la naturaleza misma del sujeto al que el efecto se atribuye, y, en definitiva, el predicado será una propiedad. La inducción incompleta se fundamenta así sobre el principio de razón suficiente, no en tanto que inducción, sino en tanto que es incompleta. Y ese principio no debe ser confundido con las leyes que rigen el procedimiento a seguir para determinar la constancia de un efecto o de una causa bajo circunstancias diferentes.

BACON DE VERULAMIO y J. STUART MILL son los autores de unas célebres leyes ("tablas" y "cánones") discriminativas de la relación causa-efecto en los fenómenos de la experiencia sensible. El método de Bacon se denomina "de las coincidencias" y formula tres tablas: 1) tabla de la presencia, donde se registran las circunstancias vigentes cuando ocurre el hecho; 2) tabla de la ausencia en la que se anotan las circunstancias que faltan cuando el hecho no ocurre, y 3) tabla de los grados, en la que se consignan las circunstancias que varían al variar el hecho. De todas las circunstancias señaladas, tendrá el valor de causa aquella que, estando presente en la primera tabla, falte en la segunda y varíe en la tercera <sup>[10]</sup>.

El método de MILL se denomina "de las exclusiones" y contiene cuatro cánones: 1) canon de la concordancia: si dos o más casos

del fenómeno investigado tienen una sola circunstancia en común, esta circunstancia, en la que coinciden todos los casos, es la causa (o el efecto) del fenómeno dado; 2) canon de la diferencia: si un caso en que el fenómeno investigado se produce y otro en que no se produce tienen todas las circunstancias en común, excepto una que únicamente se da en el primero, la circunstancia solamente en la cual los dos casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno; 3) canon de las variaciones concomitantes: si dos o más casos en que el fenómeno ocurre tienen únicamente una circunstancia en común, mientras que dos o más casos en que aquel no se produce no tienen nada en común, salvo la ausencia de aquella circunstancia, la circunstancia en la cual solamente las dos series de casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno; 4) canon de los residuos: sustraída de un fenómeno la parte que por previas inducciones es conocida como efecto de una parte del grupo de antecedentes, entre el residuo del grupo de antecedentes y el residuo del fenómeno existe un nexo de causa y efecto <sup>[11]</sup>.

El sentido de todas estas leyes consiste en la pretensión de orientar la experiencia o conocimiento de los fenómenos para que sea científicamente fecunda y no se limite a la observación ordinaria y no controlada. Esta experiencia así dirigida (experiencia *liberata* la llama BACON) muestra las relaciones constantes entre los hechos y sus causas, haciendo posible la inducción científica, también denominada estrictamente "inducción física", por ser la que se emplea en las ciencias físicas experimentales para formular leyes a partir de los hechos

concretos. En la gran mayoría de los casos requiere una amplia y muy cuidadosa observación de los casos singulares bajo las circunstancias más diversas. La estadística se halla constituida por esas observaciones multiplicadas al máximo, tanto espacial como temporalmente. Y no siempre concluye la experiencia científica en una certeza estricta, sino tan sólo en una mera probabilidad, fundamento de una conjetura o hipótesis, la que a su vez puede ser confirmada o desechada mediante el experimento (experiencia provocada, cuyas condiciones se determinan de antemano, siendo así conocidas). Aunque distinta del raciocinio deductivo, la inducción contiene un silogismo susceptible de ser formalmente expuesto. Basta advertir que el predicado de la conclusión inductiva es algo con lo que convienen tanto el sujeto de ella como los que lo son de sus premisas, lo cual sólo es posible porque estos y aquel se identifican realmente como entre sí lo hacen el universal Y los correspondientes inferiores. De ahí que toda inducción sea reductible a este silogismo: "lo que se predica de los inferiores debe predicarse de; universal bajo el cual se contienen; es así que S es el universal bajo el cual se contienen los inferiores, de los cuales se predica P; por consiguiente, S es P"; o también: "lo que se predica de los inferiores debe predicarse del universal correspondiente; es así que P es el predicado de los inferiores que se contienen bajo S; luego P debe ser predicado de S".

La premisa inicial de este silogismo no es otra cosa que el fundamento próximo de la inducción, virtualmente presente en el raciocinio inductivo. Mas como este tiene dos especies -la inducción completa y la incompleta-, aquella premisa adquiere,

respectivamente, dos fórmulas distintas. Para la inducción completa, esta: "lo que se predica de *todos* los inferiores debe predicarse del universal bajo el cual se contienen". Para la inducción incompleta, en cambio, la siguiente: "lo que se predica, *con razón suficiente, de algunos inferiores*, debe predicarse del universal bajo el cual se contienen".

La validez de la argumentación inductiva ha sido objeto de interpretaciones muy diversas. No plantea problema la inducción completa, por ser su antecedente (la íntegra enumeración de los casos particulares) perfectamente equivalente y adecuado a su conclusión. Pero en el caso de la inducción incompleta surge la dificultad de la innegable diferencia existente entre una conclusión universal y una premisa en la que sólo se enumeran ciertos casos.

No es de extrañar, así, que con frecuencia se haya reducido el valor de la inducción incompleta al de una argumentación que únicamente engendra probabilidad, no auténtica certeza. Así piensan los mismos empiristas y positivistas (HUME, COMTE, STUART MILL, etc.), quienes, por otra parte, como no admiten el valor objetivo de los conceptos universales, no reconocen tampoco una vía distinta para alcanzar el conocimiento de leyes generales. Y aun sin ser empiristas ni positivistas, igual piensan BRENTANO y, en general, los que estiman que el conocimiento, empíricamente fundamentado, de leyes generales alcanza una probabilidad generalmente mayor, conforme aumenta el número de las experiencias. sin que llegue a lograrse nunca una plena certeza, aunque de hecho lo que se opone a las leyes así



fundamentadas sea prácticamente incierto.

Para KANT, por el contrario, la inducción incompleta es legítima fuente de conocimientos de leyes universales que gozan de estricta y plena certeza, en cuanto son absolutamente necesarios. Esta necesidad les viene de la que tienen las formas apriorísticas que el entendimiento aplica a la experiencia (por tanto, de algo que no es objetivo, sino puramente subjetivo). Igual certeza y análogo origen conceden a la inducción quienes, como GRATRY<sup>[12]</sup>, la conciben a modo de un tránsito infinito que necesariamente se nos impone por la misma fuerza de su fecundidad. En todas estas concepciones la inducción se fundamenta, no en algo objetivo, sino en una razón de índole meramente subjetiva, externa a la naturaleza misma de las verdades que la inducción habría de probar,

La fundamentación objetiva de la inducción incompleta sólo se hace posible por intervención del principio de causalidad y de razón suficiente. La mera experiencia no basta para dotar de certeza a leyes que trascienden el número de los casos observados. Esto es lo que empiristas y positivistas señalan, sin duda, con todo rigor. Y si no hubiese algo que fecundase la experiencia, permitiendo pasar de sus estrechos límites al amplio marco de la ley general, la fórmula en que esta se contiene sólo tendría un valor puramente probable, nunca el de la certeza auténtica. Pero el valor de la plena certeza no puede fundamentarse tampoco en una base meramente subjetiva (formas apriorísticas del entendimiento, inclinación natural, etc.). Se requiere algo más: la misma validez real del principio de

razón suficiente, por cuya virtud un efecto constante postula una causa constante. Y el hecho de que en concreto sea difícil discriminar cuándo un efecto es constante (bajo las más diversas circunstancias), no entraña nada contra la validez de ese principio, cuyo sentido es independiente de las vicisitudes de su aplicación.

### ***BIBLIOGRAFÍA, Cap. VI***

ARISTÓTELES: *Anal. pr.*, I; SEXTO EMPÍRICO: *Hip. pirr.*, 2; SANTO TOMÁS: *In Anal. post.*, I, lect. I; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars logica*, I, *Summulae*, 3; F. BACON: *Nov. Org.*, II; DESCARTES: *Reglas para la dirección del espíritu*, regla 10; J. STUART MILL: *Sistema de log. deduct. e inductiva*, II, c. 8.

P. HOENEN: *Recherches de logique formelle*; KEYNES: *Studies and Exercises in formal Logic*, III, 4; 1. LACHELIER: *Le fondement de l'induction*; A. LALANDE: *Les théories de l'induction et de l'experimentation*; RICHARD: *La philosophie du raisonnement dans les sciences*; WILDSCHREY: *Die Grundlage einer vollständigen Syllogistik*.

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS: *In Anal Post.*, I, lect. 1, n. 4.

[2] Cf. SANTO TOMÁS: *Summa Theol.*, I, q, 14, a. 7.

[3] Cf. ARISTÓTELES: *Anal. pr.*, I, cap. 2, 53 b 7.

[4] Cf. ARISTÓTELES: *Anal. pr.* I, 1, 24 b 18.

[5] Cf. ARISTÓTELES: *Anal. pr.* 1, 1, 24 b 28.

- [6] Cf. ARISTÓTELES: *Phys.*, III, 3, 202 b 8.
- [7] *Hyp. pirr.*, 2, 13.
- [8] "A Syst. Of Log. racioc. and induct.", II, 3.
- [9] Cf. ARISTÓTELES: *Top.*, c. 12, 105 a 13.
- [10] Cf. Fr. BACON: *Nov. Org.*, II, 10-13.
- [11] Cf. J. STUART MILL: *A Syst. of Log...*, II, c. 8.
- [12] *Logique*, t. 2, 1. 4. c. 7.

## CAPÍTULO VII

### ***LA DEMOSTRACIÓN Y LA CIENCIA***

#### *1. La demostración y sus especies*

La lógica del concepto, la del juicio y la del raciocinio estudian en general las propiedades puramente lógicas que se suscitan respectivamente en cada una de las tres operaciones del entendimiento. La lógica, sin embargo, estudia estas propiedades en la medida en que su conocimiento es necesario para determinar o dirigir la estructura del sistema científico. Como teoría de la ciencia, la lógica se ocupa únicamente de las relaciones de razón que dan lugar a ese sistema o que son necesarias en él. Pero el propio sistema no es estudiado como tal en la lógica del concepto, ni en la del juicio, ni en la del raciocinio, ya que si bien la ciencia supone el raciocinio (y, por tanto, el juicio y el concepto), no todo raciocinio engendra ciencia.

Requiérense especiales condiciones para que una argumentación, además de correcta y verdadera, sea también científica. La simple lógica del raciocinio (y de sus elementos: el juicio y el concepto) no examina las condiciones propias de la argumentación científica, sino tan sólo las propiedades y leyes generales de toda argumentación.

Se llama "demostración" precisamente al raciocinio científico. Su

estudio es indispensable en una teoría de la ciencia, en la medida en que esta teoría debe esclarecer la causa de su objeto. De ahí la necesidad de hacer en el presente capítulo unas consideraciones relativas a la demostración y sus especies y requisitos, a las que seguirán las concernientes a la ciencia misma y su distinta especificación.

De dos maneras puede ser considerada, en principio, la demostración: según su finalidad y según su estructura. De ahí la doble definición aristotélica del raciocinio demostrativo: a) "silogismo científico"<sup>[1]</sup>; b) "silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, y que, respecto a la conclusión, son anteriores, más conocidas y causas de ella"<sup>[2]</sup>. Examinemos separadamente cada una de estas definiciones.

La fórmula "silogismo científico" requiere la precisión de sus dos términos. En primer lugar, la demostración estricta y propiamente dicha tiene la forma de un silogismo categórico, por ser este la prueba universal de una verdad. Las demás especies de argumentación únicamente prueban en la medida en que se reducen al silogismo categórico (así, por una parte, el silogismo "hipotético", una de cuyas premisas contiene una proposición hipotética, y por otra, la inducción, realmente válida en la medida en que, de una manera implícita, contiene un silogismo). En segundo lugar, se denomina "científico" al silogismo demostrativo, por ser ciencia su efecto. En la concepción aristotélica, el saber se distingue del mero conocer, siendo ciencia tan sólo el primero. La demostración es, según esto, el

silogismo que hace saber, es decir, el que produce, no un conocimiento cualquiera, sino precisamente aquel que es *etiológico y necesario*. El saber es un conocer en el que existe "conocimiento de causa" (*etiología*, de causa) y en el que se percibe una relación necesaria entre ésta y su efecto.

Conocer etiológicamente una cosa no es sólo percibir la causa de ella. Puede, en efecto, ocurrir que se conozca una causa sin aprehender su relación con el efecto. Lo que es realmente causa de una cosa puede ser conocido en sí mismo, independientemente de su causalidad respecto de esta. Para que una cosa sea etiológicamente conocida se necesita, por tanto, que lo que es su causa sea formalmente conocido en su relación y condición de causa de ella. Dicho brevemente: el conocimiento etiológico no es tanto un conocimiento de las causas cuanto un conocimiento *por ellas*. Se trata así de conocer la cosa "E" por su causa "C", no de estudiar o conocer solamente "C"; de tal manera, que, una vez conocida esta, se requiere mostrar cómo aquella es su efecto. En el conocimiento etiológico las cosas son conocidas a la luz de sus causas.

Si de las mismas causas cabe, a su vez, que haya ciencia, es sólo en la medida en que dependen de otras causas superiores, a cuya luz se las puede explicar. Conviene, sin embargo, señalar que aunque una cosa no sea realmente efecto de otra, basta con que lo sea en el orden de nuestro conocimiento para hacerla un objeto de ciencia. Ocurre muchas veces que los efectos son más conocidos que sus causas, de tal manera, que el conocimiento de ellos nos conduce al de estas. Lo que es efecto en el plano real puede ser causa en el plano intelectual, naturalmente, causa

explicativa, no entitativa o real. En un sentido muy estricto, la ciencia se limita a aquellas cosas a las que pueden asignarse causas entitativas (*in essendo*). En un sentido más amplio, la ciencia se dilata a las entidades de las que sólo pueden ser determinadas las causas lógicas o puramente explicativas (*in cognoscendo*).

A la vez que produce un conocimiento etiológico, la demostración ha de proporcionar un conocimiento necesario. Para ello es preciso que lo que se demuestra quede manifiesto como no pudiendo ser de otra manera, sino precisamente tal y como es. Si el efecto en cuestión no aparece como "habiendo de ser" lo que es, el respectivo conocimiento no es científico. Pero ello se logra precisamente merced al conocimiento etiológico. La necesidad y certeza de la conclusión es algo que, en el sistema científico, dimana del conocimiento etiológico de aquello mismo que se trataba de demostrar. Para lo cual es imprescindible que el nexo entre la causa y el efecto sea, como tal, necesario y no contingente, o lo que es igual, que la causa como tal sea necesaria, indefectible. Cuando ello ocurre el conocimiento es, a la vez, etiológico y necesario, esto es, ciencia, a la cual, en una fórmula compendioso, se define como "el conocimiento cierto por las causas", fórmula en la que el doble carácter (necesario y etiológico) de la demostración aparece unitariamente manifiesto.

La certeza engendrada por la demostración depende de la que tienen las causas en su manera de producir el efecto, por lo cual se distinguen dos maneras o especies de demostración, pues hay causas de las que el efecto dimana con necesidad absoluta,

y otras, en cambio, de las que se sigue únicamente con una necesidad condicionada o hipotética. La necesidad absoluta se fundamenta directa y exclusivamente en la naturaleza misma de las cosas, con independencia de las condiciones a que estas se encuentran sometidas; en tanto que la necesidad hipotética supone esas condiciones y se deriva de ellas. Así, la necesidad por la que el todo es mayor que las partes es absoluta, pues en cualquier caso, y bajo cualquier condición y supuesto, la mencionada proposición es necesariamente verdadera. Por el contrario, la necesidad de la caída de los graves abandonados en el espacio es condicionada, porque supone un determinado orden físico, es decir, unas condiciones, sin duda reales, pero que podían haber sido distintas. (Sin embargo, conviene advertir que, dados esos supuestos y condiciones, la certeza hipotética es realmente infalible, o sea, una verdadera certeza que hace posible el conocimiento científico -a diferencia de la simple conjetura-).

Por lo que toca a la segunda definición aristotélica de la demostración (silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, etc.), es fácil advertir que, en rigor, constituye un análisis, más que una estricta definición. Este análisis pone de manifiesto la estructura y condiciones de la argumentación demostrativa, cuyas premisas, consideradas en sí mismas, han de ser *verdaderas, primeras e inmediatas*; y con relación a la conclusión, *anteriores, más conocidas* y, en fin, *causas de ella* <sup>[3]</sup>.

Oportunamente se examinó la posibilidad de obtener una conclusión verdadera a partir de premisas falsas. Pero se vio



también que ello sólo acontece de un modo accidental, pues de suyo lo falso no puede producir lo verdadero, ni siquiera lo verosímil. La ciencia no se puede apoyar sobre cimientos vanos, y las conclusiones de que consta no sólo han de derivarse de la "acertada" combinación de sus premisas, sino también de la "certeza" objetiva de estas. Ni basta que las premisas sean verdaderas. Se requiere también esa certeza o necesidad objetiva que nos garantiza su verdad. Tal certeza objetiva la poseen, sin duda, los "primeros principios" o proposiciones estrictamente inmediatas. Cuando una demostración no se establece de una manera directa sobre proposiciones de este tipo, su certeza únicamente puede dimanar de que las premisas de que consta sean, a su vez, demostrables, y en último término, de que descansen, a través de todas las demostraciones necesarias, sobre la base incommovible de los primeros principios. En definitiva, toda demostración se nutre de ellos, aunque explícitamente no sean imprescindibles. Y esto es, en suma, lo que se quiere significar cuando se dice que han de ser *primeras e inmediatas* las premisas de toda demostración (vale decir, de una manera formal o de un modo virtual). El sistema científico consiste justamente en la conexión y serie de verdades por la que cada una de las conclusiones se basa en otra, siendo todas ellas dependientes de unas pocas verdades iniciales.

Los principios primeros en que se apoya toda demostración tienen, por tanto, un doble carácter; son, a la vez, originales y originarios. Por inmediatos, o exentos de medio demostrativo, son originales; no se derivan de otros. Y por basarse en ellos todas las conclusiones de las ciencias, son originarios. Tal es su

radical prioridad en el conocimiento, y por cuya virtud no hay demostración que no les sea deudora, mediata o inmediatamente, de la certeza que su conclusión tiene.

Respecto de la misma conclusión, las premisas del raciocinio demostrativo deben ser "anteriores" y "más conocidas", precisamente por ser sus "causas". La conclusión, realmente, es un efecto de las premisas, pues de ellas depende, no como de una simple condición, sino como de aquello que es su razón de ser. Y en cuanto que la causa precede naturalmente al efecto, las premisas son "anteriores" a la conclusión, y "más conocidas" que ella en la medida en que constituyen el fundamento sobre el cual se sustenta la manifestación de su verdad.

Las propiedades enumeradas han de ser poseídas por toda demostración, ya que dimanan de la propia esencia de esta. Caben, no obstante, grados diversos, de mayor o menor perfección, en el modo efectivo de tenerlas. Cada uno de estos grados da lugar así a una cierta especie de raciocinio demostrativo. Y como este es necesariamente (por su efecto) una argumentación científica, su especie más perfecta será aquella de la que, sin reserva de ninguna clase, pueda decirse que da lugar a un conocimiento de las cosas por sus causas.

Una primera reserva quedó ya de algún modo aludida cuando se señaló la diferencia existente entre causas entitativas y causas puramente explicativas. El verdadero sentido de la causa está indudablemente aminorado en las últimas. La verdadera y rigurosa causa es la que lo es en el plano real de las cosas, no la

que solamente tiene ese carácter en el plano, Meramente relativo, de nuestro modo de conocerlas. Una demostración perfecta debe tener, por tanto, como condición primera, la de valerse de causas reales o entitativas, y no de las puramente explicativas.

Pero, a su vez, la demostración por causas entitativas es susceptible de diversos grados, dada la jerarquía existente entre estas causas. No es lo mismo, en efecto, la causa "propia" que la inadecuada o "impropia". Si, por ejemplo, decimos que "el árbol carece de excitaciones nerviosas porque no es un animal", habremos hecho, indudablemente, una demostración en la que algo queda, en verdad, probado, pues sólo el animal es capaz de semejantes excitaciones; mas como quiera que no todos los animales tienen la posibilidad de experimentarlas, no es posible decir que el "no ser animal" sea la causa propia de que los árboles no las padezcan, ni que esta sea tampoco, en los que puedan sufrirías, el mero hecho de ser animales. Lo que hace que ciertos animales sean capaces de tales excitaciones es algo que sólo ellos poseen -un sistema especial, denominado nervioso-, y cuya falta en el árbol es la razón propia de que este sea incapaz de tenerlas.

La demostración contenida en este ejemplo es de carácter puramente negativo; pero hay también demostraciones positivas que se sirven de causas impropias o inadecuadas. Si se dice que "Dios es eterno porque es omniperfecto", la eternidad divina queda demostrada por una causa o razón impropia, ya que no es la omniperfección, sino la inmutabilidad, lo que directamente la

fundamenta. Y siendo el conocimiento por la causa propia más perfecto que el que sólo procede por la remota o impropia, la demostración que realiza el ideal científico deberá hacerse por aquella y no por ésta. Así verificada, la demostración no se limita a probar la verdad de su conclusión, sino que da también el "porqué" de ella, su estricta razón; de ahí que la Escuela la haya denominado demostración *propter quid* (versión del aristotélico  $\delta\bullet\tau\iota$  oponiéndola a la demostración *quia* ( $\delta\tau\iota$ ) esto es, a la que únicamente prueba que algo es o que es verdadero, sin asignar la razón propia de que lo sea [\[4\]](#).

En la medida en que la demostración "quia" proporciona certeza a su conclusión, constituye realmente una demostración verdadera, y, por ende, la ciencia puede establecerse sobre ella. No es, sin embargo, el modo más riguroso de demostrar. El conocimiento por la causa logra su completa perfección únicamente cuando nos da lo que es (no sólo en la intelección, sino también en la realidad misma) la causa de un determinado efecto, y precisamente, la causa adecuada y propia.

La demostración "propter quid" se basa en el "quid" o esencia del sujeto del que en la conclusión se establece una propiedad. Es esta esencia la verdadera causa inmediata y real de la propiedad atribuida al sujeto en la conclusión. En rigor, sólo hay demostración perfecta cuando es estrictamente necesaria la relación entre el sujeto y el predicado de la conclusión. Pero esto ocurre sólo cuando el predicado es una propiedad (un "propio") que, como dimanada de la esencia misma de su sujeto, tiene en este su causa real y propia. Por el contrario, la demostración

"quia", menos rigurosa, tiene tantas especies como modos existen de no cumplir, de una manera estricta, las condiciones de la prueba perfecta. Y de esta suerte, una *primera especie* la constituyen las demostraciones que se valen de causas entitativas impropias. Como en ellas se apela a una causa real y esta es, naturalmente, anterior a su efecto, las argumentaciones respectivas poseen el carácter de la prueba *a priori*.

Toda demostración "propter quid" es también "a priori". La esencia de una cosa es, en efecto, la causa real de sus pasiones o propiedades. Pero no toda demostración apriorístico es una demostración "propter quid". Para ser lo primero basta con que la prueba se beneficie de una causa entitativa, esto es, de algo realmente anterior al efecto: prioridad que igualmente conviene a la causa propia y a la impropia. Sólo las causas meramente explicativas son posteriores a su efecto. Una *segunda especie de* demostración "quía" será, en consecuencia, la que apele a ellas: demostración *a posteriori*, en la que el efecto prueba la causa; por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios a partir de las criaturas. Esta clase de pruebas sólo demuestra que una cosa es, sin decir nada sobre qué sea esa cosa, independientemente de su condición de causa para el efecto mediante el cual se la ha demostrado.

Por último, se conviene en llamar demostración *a simultáneo* la que prueba una cosa por otra que no es realmente causa ni efecto de ella, sino algo correlativo a su verdad y que tiene con esta una implicación mutua. Trátase de una demostración "quia", pues no prueba el efecto por la causa, limitándose, así como la

demostración "a posteriori", a evidenciar la existencia de algo. La mutua duplicación del antecedente y el consiguiente de esta prueba se da entre cosas correlativas o entre las que difieren de una manera puramente lógica y sin fundamento alguno en la realidad. Y es verdaderamente una demostración *directa*, en la que algo queda positivamente probado. (En general, son directas o positivas todas las especies de demostración hasta aquí examinadas. Indirecta o negativa es la que patentiza una verdad manifestando la falsedad de la que se le opone, por lo que también se la llama demostración "por reducción al absurdo".)

## 2. *Naturaleza de la ciencia*

La voz castellana "ciencia" deriva de la latina "scientia" y alude, ya desde su misma acepción común, a un tipo de conocimiento distinto del espontáneo y vulgar. En su más estricto sentido, la ciencia es el conocimiento cierto por causas, adquirido mediante demostración. Como efecto de esta, no es mero conocer, sino precisamente un saber (según la distinción que antes se hizo). La certeza lograda demostrativamente, de una manera etiológica, hace del conocer un verdadero saber, esto es, un conocer científico.

Como todo conocimiento, la ciencia tiene un aspecto subjetivo y otro objetivo. Considerada subjetivamente, es un acto o un hábito. La ciencia es acto en el sujeto que aquí y ahora realiza la operación intelectual en que un conocimiento científico consiste. El hecho mismo de la demostración como operación cognoscitiva es el acto científico realmente ejercido por un sujeto

determinado. Las verdades científicas son el objeto de las demostraciones respectivas efectuadas por un sujeto que igualmente podía no efectuarlas; y en consecuencia, el acto mismo de la demostración, aunque realmente no añade nada a esas mismas verdades, perfecciona de hecho al sujeto, que de este modo logra conocerlas de una manera científica. Tal acto deja también en el sujeto una disposición, sobreañadida a su potencia intelectual, por la que esta se inclina a la demostración, adquiriendo, por tanto, de un modo incoativo, la virtud de inferir conclusiones en la misma materia. Cuando esa disposición se perfecciona mediante nuevas demostraciones deja de ser mera disposición y se convierte en *hábito*. Este, a su vez, puede ser más o menos perfecto. El hábito científico perfecto hace que el sujeto que lo tiene sea capaz de discurrir por sí mismo en la respectiva ciencia y de advertir y eliminar los errores que puedan entremezclarse a la posesión de ella. (En tanto que el hábito de discurrir en una materia determinada supone el de discurrir en general, la Lógica es necesaria para la interna perfección de cualquier hábito científico.)

Considerada objetivamente, toda ciencia es un *sistema* (de  $\sigma\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon$  con; y  $\tau\iota\theta\eta\mu\iota$ , poner) o composición de verdades científicas. Mientras que el acto y el hábito científicos son algo simple, tenido por el sujeto, el sistema es el mismo conjunto o repertorio de las verdades demostrativamente adquiridas. Este conjunto es un puro ente de razón. Aunque las mismas verdades que en él se ordenan sean concernientes a un ser real, la ordenación y la articulación de ellas es un tejido de relaciones de razón, una estructura puramente lógica. En la realidad extramental, lo que la

ciencia estudia tiene una unidad que fundamenta a la que posee el sistema. Esta unidad, sin embargo, no es idéntica a aquella. Las cosas conocidas se revisten, en tanto que conocidas, de propiedades puramente lógicas, que no poseen de suyo. Y el sistema científico, elaborado por la razón, no es la unidad real, extramental, que su objeto posee, sino un trasunto lógico de ellas, condicionado, pues, por esas propiedades irreales. El sistema despliega, de una manera *lógica*, lo que en la cosa es una unidad real.

La unidad del sistema es, por tanto, la relación de razón entre sus miembros. Cada uno de ellos se integra en un sistema como parte de un todo irreal que posee, sin embargo, un sentido científico. En este todo no se introducen los actos de la simple aprehensión, del juicio y del raciocinio, realmente existentes como acontecimientos subjetivos, sino las mismas conclusiones demostrativamente conocidas. Los miembros del sistema son justamente esas conclusiones. Ninguna de ellas es un ente real. La conclusión es un juicio lógico, esto es, una relación de razón entre conceptos. Y la demostración por cuya virtud ese juicio lógico se integra en el sistema no es el puro acto de demostrar u operación intelectual demostrativa realmente verificada por un sujeto, sino la relación entre una verdad científica y aquella otra que la hace lógicamente necesaria. A la unidad total del sistema corresponde, fuera de él, la de la cosa acerca de la cual versan sus conclusiones. El sistema científico sólo tiene sentido como expresión v correlato lógico de una entidad distinta de él. No es esta entidad ni puede sustituirla, pero ha de fundamentarse en ella. Tal entidad es la *materia* externa, del sistema, o lo que es lo



mismo, su sujeto o supuesto. Hay, además, un sujeto psíquico de los actos y del hábito demostrativos, pero este sujeto no se confunde con el anterior. Para evitar equívocos, suele convenirse en denominar *objeto* al sujeto o supuesto externo del sistema científico, es decir, a la materia sobre la cual versan las conclusiones de este.

Un mismo objeto puede ser estudiado por una pluralidad de ciencias; de ahí la distinción entre el objeto material y el objeto formal del sistema científico. Es *objeto material* de una ciencia la materia de que esta se ocupa, pero considerada en sí misma, independientemente de su captación científica. Es el supuesto mismo del sistema, íntegramente dado en la plenitud de sus aspectos y dimensiones. *Objeto formal* es el aspecto a cuyo través la ciencia considera el objeto material; por tanto, aquello que da unidad al respectivo sistema y lo que es directa y previamente captado en cada ciencia; siendo, en cambio, el objeto material algo alcanzado de una manera indirecta y secundaria. Es así como una y la misma realidad, por ejemplo, la de los actos humanos, puede ser objeto de dos ciencias, la psicología y la ética, en tanto que esos actos son el objeto material que cada una de esas ciencias trata desde un punto de vista u objeto formal distinto. (La psicología estudia los actos humanos -aunque no se limite a ellos- en su condición meramente subjetiva, como acontecimientos dimanados de un principio vital y de cuyo alcance o sentido moral se hace abstracción; la ética, por el contrario, estudia esos mismos actos en cuanto son moralmente calificables.)

El objeto formal no se reduce a una simple actitud subjetiva. Es algo radicado y presente en el objeto material que a su través se alcanza, constituyendo así una de las formas o dimensiones propias de este. Tal forma o dimensión entitativa carece de existencia fuera de la unidad en que se halla integrada con otros aspectos de su supuesto o soporte. Pero el entendimiento tiene el poder de representársela, y, dada la imperfección del modo humano de conocer, sólo mediante ella le es posible alcanzar el objeto material, cuya interna riqueza desborda la inevitable parcialidad de la intelección.

Todo lo que una ciencia alcanza mediante el objeto formal respectivo es objeto material de ella. La lógica, por ejemplo, tiene, en cuanto ciencia, por objeto material tanto las relaciones de razón que se suscitan en la simple aprehensión, como las concernientes al juicio y al raciocinio, pero únicamente las estudia en la medida en que ordenan la adquisición científica de la verdad. Por su parte, la ontología tiene por objeto material todos los entes, pero no los estudia bajo cualquier aspecto, sino precisamente en tanto que entes, siendo así la "entidad" el objeto formal a cuyo través una cosa cualquiera es estudiada por la ontología. Entre las cosas que constituyen el objeto material de una ciencia puede existir una cierta jerarquía, según el modo o la perfección con que posean la forma en que el objeto formal consiste, por lo que se llama "objeto material principal" al que la tiene o realiza de una manera más evidente. Así, por ejemplo, el objeto material principal de la ontología es la sustancia (lo que es capaz de ser en sí), y no el accidente (lo que sólo puede ser en otro), porque únicamente lo que es capaz de ser en sí realiza la

"entidad" de una manera adecuada (el accidente, más que una entidad, es una determinación o modo de ella). En la lógica, el objeto material principal son las propiedades lógicas del raciocinio, ya que las concernientes al concepto y al juicio sólo interesan en función de aquellas.

Las ciencias especulativas no versan sobre los seres singulares materiales en tanto que singulares; y la razón de ello es que las propiedades que a estos seres convienen en cuanto singulares no les afectan necesariamente. La individuación es, en lo singular material, algo distinto de la esencia de este, y a lo que conocemos sólo por medio de las notas individuantes, cuya conveniencia con el respectivo sujeto tiene un carácter puramente accidental. La ciencia, en suma, en tanto que es un conocimiento necesario, no puede tener por objeto lo individual material, que es, como tal, contingente. Y de este modo el conocimiento científico, aunque se refiere también a los seres singulares materiales, hace abstracción de lo que en estos hay de individual y contingente, quedándose con lo que les conviene de un modo universal y necesario <sup>[5]</sup>.

Pero existen también ciencias prácticas. Esencialmente, el entendimiento humano es especulativo: por sí mismo y de suyo no posee otro oficio que la contemplación. Sin embargo, de un modo extensivo, como por una cierta prolongación, se hace práctico en tanto que es capaz de dirigir u ordenar la actividad de otras potencias humanas. El hombre no sólo puede conocer las cosas, sino también dirigir sus personales acciones, y esta dirección es el objeto del uso práctico de nuestro entendimiento,

el cual se aplica entonces a algo por hacer y no a una realidad independiente de la actividad humana. El entendimiento dirige las actuaciones humanas en cuanto estas dependen de él. Mientras que el ser de las cosas simplemente especulables descansa en sí mismo y hace frente a nuestro entendimiento, el de las acciones por este dirigidas se nos presenta como algo operable. En este sentido son dependientes del entendimiento, no porque sea este la potencia que las lleva a la práctica, sino porque es la que las configura y proyecta, determinando su modalidad. En general, las ciencias especulativas versan sobre lo especulable; las ciencias prácticas, sobre lo operable.

Las dos especies de lo operable determinan dos modos de conocimiento práctico. Lo operable, en efecto, puede ser *factible* o *agible*. "Factible" es lo que se puede hacer, en tanto que técnicamente calificable. La actividad del arquitecto, por ejemplo, puede calificarse técnicamente de buena o mala. "Agible", en cambio, es la actividad que puede ser calificada de una manera moral. Aunque el arquitecto cumpla bien su oficio, su intención puede ser mala. En un sentido estricto, se conviene en llamar *arte* al conocimiento de lo operable en tanto que factible; denominándose, en cambio, *prudencia* al conocimiento de lo agible en cuanto tal<sup>[6]</sup>.

Aunque el arte versa sobre algo singular y concreto -todo lo operable tiene, en cuanto tal, este carácter-, las normas que suministra son universales y necesarias. Establecida una finalidad, estas normas determinan, de un modo general y enteramente cierto, la actividad precisa para su cumplimiento. La

prudencia también se refiere a algo concreto y singular, pero no da reglas generales, pues su oficio consiste justamente en aplicar las normas de la *sindéresis* (hábito de los supremos principios prácticos) a la acción singular, concreta y determinada por su respectiva circunstancia. La prudencia dilata al entendimiento hasta su última posibilidad práctica. De ahí su diferencia con la ética. Esta examina los actos humanos en su aspecto moral, pero de un modo abstracto y especulativo. La prudencia, en cambio, los considera prácticamente, es decir, como algo que hay que hacer aquí y ahora, en unas determinadas circunstancias. Y constituye un conocimiento cierto por causas -esto es, una ciencia, bien que sólo en sentido analógico y no en el más estricto,-, porque nos dicta lo que hay que hacer, habida cuenta tanto de los principios supremos de la moralidad, como de las concretas circunstancias de cada caso.

### *3. La división de las ciencias especulativas*

El problema de la división de las ciencias tiene un carácter netamente filosófico, aunque no todas las ciencias que han de ser distinguidas sean filosóficas a su vez. Ninguna ciencia especializada, cuyo objeto es tan sólo un determinado aspecto de la realidad, puede ocuparse de este problema. Para abordarlo es necesaria una actitud trascendente a la particular de cada ciencia, pues desde el seno de cada una de ellas sólo es posible hablar de su respectivo objeto. Plantear el problema de la división de las ciencias es ya salir de toda actitud especializada y abrirse a un panorama inteligible de índole superior. Es, en una palabra, hacer filosofía.

Como toda división, la de las ciencias debe ser regida y fundamentada por un cierto criterio. Del distinto criterio propuesto depende la variedad de divisiones de la ciencia, históricamente dadas. Tiene un carácter puramente *subjetivo* la formulada por el Canciller BACON de Verulam<sup>[7]</sup>. Según el respectivo predominio de las tres facultades humanas por él señaladas (memoria, imaginación, razón), distingue tres ciencias: la "historia", la "poesía" y la "filosofía" (entendida esta última en un sentido muy amplio). La primera se limita a registrar hechos o datos, y puede ser natural, civil o religiosa, según la índole de estos. La poesía no se ocupa de lo real, sino de lo ideal, y se divide en narrativa, dramática y parabólica. Por último, la filosofía o ciencia propiamente dicha estudia las cosas de un modo racional, dividiéndose en "teología natural" (que no excluye la fe, aunque es distinta de ella), "física" (de la que es un simple anejo la "matemática") y "ciencia del hombre" (tanto individual como social). La física se subdivide en "especulativa" y "operativo", perteneciendo a la primera la "física especial", que estudia las causas eficientes y materiales, y la "metafísica", que examina las causas finales y formales. Todas estas divisiones se continúan y precisan en cada uno de los tres grupos básicos de un modo minucioso, no exento de frecuentes aciertos parciales.

Un criterio *objetivo*, en cambio, tiene la división, menos afamada, de AMPÉRE (el creador de los estudios electromagnéticos), que, distinguiendo el mundo material y el mundo moral --en correspondencia con la oposición entre lo sensible y lo espiritual-, establece dos grandes grupos de ciencias: las "cosmológicas" y

las "noológicas"<sup>[8]</sup>. Las primeras se dividen en cosmológicas propiamente dichas y "fisiológicas"; y, análogamente, se distinguen también las ciencias noológicas propiamente dichas y las "sociales". Más elaborada que este esquema es la conocida distinción entre "ciencia del espíritu" y "ciencias de la naturaleza" (DILTHEY, RICKERT, etc.)<sup>[9]</sup>. Lo que en ellas se entiende por "naturaleza" no corresponde exactamente al mundo material, sino al de la explicación causal objetiva y necesaria, la cual se opone al de la "compresión" (*Verstehen*) de los fenómenos humanos libres. De esta manera los fenómenos psíquicos, en cuanto son objeto de leyes puramente naturales, son estudiados por una ciencia natural, que es la psicología explicativa. La "compresión", en cambio, se refiere a lo que, por ser fruto de una libertad, no puede examinarse a la luz de un estudio etiológico estricto, sino tan sólo de una interpretación (hermenéutica) que trate de entenderlo mediante sus "valores" y no a través de conexiones naturales fijas. La intelección de la historia, por ejemplo, tiene un sentido muy diferente a la que corresponde a la ciencia física. Para reconstruir el pretérito humano son ineficaces los métodos de la pura ciencia natural; se necesita una penetración y como "simpatía" que nos haga posible asimilarnos al espíritu o genio propio de cada época o de cada concreta manifestación histórica, y una disposición mental capaz de rescatar en estas manifestaciones lo que no es en ellas mera realidad física, sino el valor y el sentido mismo de lo que hizo ponerse en marcha a una libertad. No se entiende tampoco lo mismo una obra de arte que una verdad matemática, etc.

La distinción entre las ciencias naturales y las del espíritu (o

culturales) responde, en suma, por parte del objeto, a la diferencia entre la simple naturaleza -física o psíquica- y la libertad. Y por parte del método, a la que hay entre la "explicación" y la comprensión". Conviene, sin embargo, advertir y aclarar algunos posibles equívocos. Aunque esta clasificación de las ciencias es admisible y muy valiosa en algunos puntos, tiene el inconveniente de ir acompañada de algunas adherencias positivistas no indispensables.

En DILTHEY, por ejemplo, es patente la eliminación de la metafísica como ciencia y la interpretación de las naturales y las del espíritu como conocimientos meramente positivos, que versan sobre fenómenos y nunca sobre el ser. En este sentido, puede afirmarse, por tanto, que se trata tan sólo de una división de las ciencias positivas. Por otra parte, la expresión misma "ciencia del espíritu" es confusa. Por lo expuesto se ve que no se la refiere al ser del espíritu o al de la libertad como tal, sino a sus obras y manifestaciones; pero en sí misma puede también tornarse en el primer sentido, siendo precisa la admisión de una determinada teoría filosófica para restringirla necesariamente a la segunda de las acepciones (esa teoría no es otra que aquella según la cual el espíritu y la libertad sólo se entiende a través de sus obras, o no consisten en otra cosa que ellas: historicismo absoluto).

También supone una restricción positivista del concepto de ciencia la división formulada por AUGUSTO COMTE (y que es históricamente anterior a la que acabamos de examinar)<sup>[10]</sup>. Los



miembros de esta división son: matemática, astronomía, física, química, biología y sociología. Su fundamento pretende ser doble: a la vez sistemático e histórico, pues estas ciencias se ordenan, tanto en el plano de su aparición cronológica como en el de su fundamentación lógica, en una serie que empieza en la matemática (la más temprana y primordial de ellas) y concluye en la sociología (la más reciente y necesitada de supuestos).

En esta serie, por tanto, cada una de las ciencias supone la precedente y fundamenta a la que le sigue, con excepción de la matemática, que carecería de supuestos, y de la ciencia sociológica, que no fundamentaría a ninguna. De un extremo a otro de la serie hay -según su autor- un doble e inverso orden: de abstracción decreciente y complicación creciente. La física, por ejemplo, es menos abstracta que la matemática y más compleja que esta, y así hasta llegar a la sociología, ciencia de la mínima abstracción y de la máxima complicación, justamente al revés de la matemática, que es máximamente abstracta y mínimamente compleja.

El defecto esencial de esta clasificación -por lo demás, perfectamente congruente con el positivismo que la inspira- es la completa ausencia de disciplinas filosóficas que en ella se advierte, pues aun la propia sociología queda entendida de una manera simplemente positiva y positivista. La metafísica es expulsada por creerla un saber ya caduco, lo mismo que la teología, ciencias ambas que prestaran un día sus servicios al perfeccionamiento de la humanidad y hoy ya anacrónicas y hasta nocivas para el espíritu positivo que representa su madurez. Tal

es la ingenua concepción de la ciencia propugnada por el positivismo, y cuyo núcleo doctrinal -la negación del conocimiento del "ser"- olvida las últimas y más radicales exigencias de la naturaleza humana.

\*\*\*

Las clasificaciones hasta aquí examinadas tienen aciertos de indiscutible valor parcial, pero adolecen de una fundamental insuficiencia. Todas ellas dividen el conocimiento científico por criterios distintos al del "objeto formal", que es precisamente lo que confiere a cada sistema un sentido homogéneo y le permite diversificar de cualquier otra ciencia que pudiera versar sobre un objeto material idéntico. Una rigurosa y estricta división del conocimiento científico debe ser congruente con la propia noción de la ciencia y con sus exigencias esenciales. Las cosas constituyen un objeto de ciencia en la medida en que son científicamente cognoscibles y en las diversas formas en que hay lugar a ello. De esta manera, una y la misma cosa (objeto material) puede ser estudiada por distintas ciencias según la diversidad de sus aspectos inteligibles (objetos formales). El "objeto formal" es, así, el medio a cuyo través -como más arriba se ha indicado- se hace científicamente inteligible el objeto material, y lo que únicamente, pues, hace posible la división *esencial* de las ciencias.

La finura y rigor analíticos de la Escolástica exigen, para dividir las ciencias, la distinción, en el objeto formal, de dos sentidos o modalidades. Aunque el objeto formal es el medio de que se vale la ciencia para alcanzar su respectivo objeto material -es decir, lo que permite que algo sea científicamente cognoscible-,

su entidad no se agota en esta función; por el contrario, el objeto formal es algo en sí frente al sujeto: un aspecto real de lo conocido, que está presente en él y no tan sólo en su conocimiento. De ahí la distinción a que aludíamos. El objeto formal -siendo el mismo- puede entenderse como el aspecto o dimensión real que la ciencia aprehende en la cosa, o como aquello que hace posible la intelección científica de esta. En el primer caso, el objeto formal se considera por lo que en sí mismo es. En el segundo, por su oficio o función de hacer científicamente inteligible a una cosa, lo cual supone que él también lo es. Se denomina "objeto formal *quo*" a lo que hace a aquel científicamente inteligible; es decir, a lo que en el objeto *formal quod* permite la intelección científica, y gracias a lo cual esta es también posible, en último resultado, respecto del objeto material.

Esta distinción se coordina con la teoría escolástica sobre la inmaterialidad de lo inteligible. El conocimiento intelectual -a diferencia del meramente sensible- es abstractivo. Así como el entendimiento es una facultad o energía inmaterial, sus objetos, que han de guardar con él la proporción o adecuación debida, son análogamente inmatrimales (no siempre en sí mismos, pero necesariamente en cuanto inteligidos; esto es, inmatrimales no en cuanto cosas -aunque ello también es posible-, sino en cuanto objetos del entendimiento, lo que significa que este prescinde siempre de algo material en las cosas realmente materiales). Y de esta suerte las cosas son tanto más inteligibles -adecuadas al entendimiento- cuanto mayor es su inmaterialidad<sup>[11]</sup>.

De ello se sigue el *criterio esencial* para una división, jerárquicamente organizada, de la pluralidad de las ciencias. Siendo, en efecto, la inmaterialidad lo que hace posible la intelección científica, sus varias formas son otras tantas clases de "objeto *formal quo*", y como este es lo que hace científicamente viable al "objeto *formal quod*", que diferencia a una ciencia de otra, aquellas varias formas de inmaterialidad determinan las varias modalidades del conocimiento científico. Dicho brevemente: la división esencial de las ciencias es una división por lo que hace a las cosas científicamente inteligibles, o lo que es lo mismo, según las formas de sus respectivas inmaterialidades.

Hay, en primer lugar, cosas que dependen de la materia según el ser: seres entitativamente materiales, que no pueden existir si no es en materia. Pero esta clase de seres tiene una doble especie: la de los que no sólo han de existir en materia, sino que no se pueden concebir sin ella, y la de los que, teniendo la condición existencias primera, no incluyen la materia en su propia esencia o definición. La naturaleza "animal", por ejemplo, es material en el doble sentido, porque ningún animal puede ser sin materia ni ser definido con absoluta abstracción de esta. En cambio, la figura geométrica, aunque no puede ser sino en un cuerpo, no incluye la materia en su propia definición o esencia.

Y hay, en segundo lugar, cosas entitativamente inmateriales, en el sentido de que pueden existir sin materia, las cuales son también de doble especie: las que nunca son en materia y las que unas veces existen en ella y otras veces no. La naturaleza

divina pertenece a la primera especie. El ser divino es absoluta y positivamente inmaterial. Por el contrario, la naturaleza "sustancia" unas veces se halla realizada en la materia y otras sin ella (puesto que hay sustancias materiales y sustancias inmateriales). La misma naturaleza universalísima del "ente" pertenece también a esta segunda clase, si no se admite que únicamente existen los entes materiales.

Se denomina, en un sentido muy amplio, "física" toda ciencia que se ocupa de entes materiales tanto en su existencia como en su esencia o definición. Como se ve, el término "física" está empleado aquí en un sentido muy diferente del usual en la terminología contemporánea de las ciencias particulares. Lo importante es el hecho de que existe una clase de ciencias que, filosóficamente examinadas, se nos aparecen versando sobre un objeto que tiene cierta inmaterialidad, precisamente la más baja, va que siendo este objeto algo material, tanto en su existencia como en su esencia, sólo se torna inteligible en la medida en que se prescinde de su materia singular o individual. Ninguna ciencia especula sobre lo singular en cuanto tal. (La zoología puede estudiar el caballo, mas no ningún caballo singular y concreto - sobre el que, en cambio, puede versar el entendimiento de una manera práctica si aplica, por ejemplo, el arte de domarlo-.)

Una segunda clase de ciencias es la que corresponde a las cosas existencialmente dependientes de la materia, pero que no la incluyen en su esencia. En ellas no se prescinde sólo de la singularidad, sino también de lo que constituye la "materia sensible". El geómetra, por ejemplo, se desentiende del color de

las figuras geométricas, de las sensaciones táctiles que las cosas provistas de estas figuras puedan despertar, etc., y se queda con algo que, aunque únicamente en la materia puede existir, es concebido de un modo inmaterial, por no incluir a esta en la interna estructura de su esencia. Como los matemáticos antiguos únicamente se ocupaban de la cantidad, y esta posee la inmaterialidad según la esencia (no la que corresponde a la existencia), se denominó "matemática" a todo conocimiento científico cuyo objeto tuviese la inmaterialidad puramente esencial. Y nuevamente hay que Añadir aquí que lo que importa no es el puro nombre, sino el mismo hecho de un tipo o modo de conocimiento científico que, filosóficamente examinado, aparece versando sobre un objeto de inmaterialidad determinada, sin duda superior a la que corresponde a las ciencias cuyo objeto es, tanto esencial como existencialmente, de índole material.

Por último, un tercer tipo de conocimiento científico es el que versa sobre las cosas entitativamente inmateriales, es decir, las que puedan existir sin la materia, y se denomina *metafísica* a esta clase de ciencia, por ser naturalmente posterior a un cierto conocimiento de las cosas "físicas" (en el amplio sentido que se asignó antes a este término); a lo que puede añadirse que, siendo lo físico, en esa misma acepción, algo entitativamente material, será, en cambio, metafísico aquello que lo supera y trasciende: por tanto, lo entitativamente inmaterial, lo que no necesita ser en la materia. Ya se señaló arriba cómo esto es posible de una doble manera: por tratarse de un ser positiva y absolutamente inmaterial, o porque sea una naturaleza que unas veces exista en la materia y otras sin ella (lo cual demuestra que

la materia no le es en modo alguno necesaria). Pero en estos dos casos es un ente real el que posee la inmaterialidad entitativa. Puede todavía considerarse otro caso, que es justamente el de las propiedades irreales de que trata la lógica, y cuya inmaterialidad, como oportunamente se aclaró, es sólo la inmaterialidad de lo irreal.

Posee también un supremo grado de inmaterialidad el objeto de la *teología de la fe*, la deidad misma, que no sólo carece de toda materia, sino aun de toda potencia o indeterminación, siendo puro acto.

### ***BIBLIOGRAFÍA, CapVII***

ARISTÓTELES: *Anal. Post.*, I, 2; SANTO TOMÁS: *In Boët. De Trin.*; F. Bacon: *De dign. Et augm, scientiarum*; COMTE : *Cours de philosophie positive*; DILTHEY : *Introducción a las ciencias del espíritu*.

E. GOBLOT : *Essai sur la systematisation des sciences* ; A. GÓMEZ IZQUIERDO : *El raciocinio y la experiencia* (Vol. II de "Análisis del pensamiento lógico"); J. MARITAIN: *Los grados del saber*; A. NAVILLE: *Clasification des sciences*; H. POINCARÉ: *La ciencia y la hipótesis*.

---

[1] *Anal. post.*, I, 2, 71 b 17.

[2] *Anal. post.*, I, 2, 71 b 20, 23.

[3] Cf. SANTO TOMÁS: *In Anal. post.*, lect. 4, n. 1.

[4] Cf. ARISTÓTELES: *Anal. post.*, I, 13, 78 a 22.

[5] Cf. ARISTÓTELES: *Anal. post.*, I, 31.

[6] Cf. SANTO TOMÁS: *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 2 ad 3.

[7] *De dign. el augm. scient.* (desde el libro II hasta el final).

[8] *Philosophie des sciences* (1834).

[9] La distinción de DILTHEY es entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la naturaleza*, y la de RICKERT, entre *ciencias culturales* y *ciencias naturales*.

[10] *Cours de philosophie positive, leçon 1.*

[11] Cf. SANTO TOMÁS: *in Boét. de Trin.*, q, 5, a. 1.



## **SEGUNDA PARTE**

### **(Filosofía Real)**

## **COSMOLOGÍA: EL ENTE MÓVIL EN GENERAL**

### **CAPITULO VIII**

#### ***EL TEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA***

##### *1. El sentido de la física filosófica*

En el capítulo precedente se señaló la posibilidad de un tipo de conocimientos, denominados "físicos", cuyo objeto tuviera tan sólo la inmaterialidad individual. Tanto en el orden de la existencia como en el de la esencia, tal objeto sería realmente algo material, y en sí mismo estaría dotado de la concreta y respectiva individuación; únicamente en cuanto objeto de especulación científica se hallaría desprovisto de esta individuación, ya que las ciencias especulativas no consideran lo singular en cuanto tal, sino en tanto que es portador de una esencia o valor universal.

Sea, por ejemplo, la naturaleza "hombre" como materia de

conocimiento físico. En sí misma y con independencia de toda especulación, esta naturaleza se encuentra realizada, fuera de la mente, en unos individuos que denominamos hombres. Cada uno de ellos es un ser singular, irreductible a sus semejantes; cada cual tiene su privativa y peculiar entidad, en la que ningún otro lo puede sustituir. Pero hay en todos ellos, sin embargo, una naturaleza o dimensión común, algo en lo que todos participan y por cuya virtud se constituyen como miembros de una única especie, denominada humana. La ciencia especulativa, que no logra captar la intransferible singularidad de cada hombre, se adueña, no obstante, de esa dimensión común a todos ellos y la hace el objeto de sus indagaciones. Este "objeto", por tanto, carece de materia individual; se halla desnudo de la singular concreción que realmente tiene fuera de la ciencia; es, en definitiva y bajo tal aspecto, algo inmaterial. Mas sólo en ese aspecto. Porque la misma realidad de la naturaleza "hombre", aun desprovista de la individuación, sigue siendo algo en lo que hay materia, o lo que es lo mismo, algo que en la materia es.

Todo hombre, en efecto, tiene un cuerpo, al que hace de algún modo referencia la idea universal (le hombre como especie del género "animal". Este lastre corpóreo sitúa al hombre, íntegramente considerado, en el plano de la inmaterialidad simplemente "física", por oposición a los objetos (le la matemática y los de la metafísica.

En general, todos los seres que, como el hombre, dependen de la materia, por incluirla, en alguna dosis, aun en su misma esencia y definición, son, en cuanto tales, objeto de ciencia

"física"<sup>[1]</sup>. De esta manera, la voz "física" se nos presenta en la terminología filosófica con una especial significación, muy diferente de la que se le asigna en el idioma de las ciencias particulares. En el ámbito de estas vale para designar el conocimiento de un determinado tipo de fenómenos: los fenómenos físicos. En la filosofía, en cambio, denomina a la ciencia de lo que es constitutivamente material (sea o no sea fenómeno). Las realidades no fenoménicas -es decir, no observables, no aprehensibles por los sentidos- constituyen también para el filósofo objeto de ciencia física en la misma medida en que sean materiales, esto es, en cuanto de algún modo incluyan la materia en su interna estructura o naturaleza.

Si merced a la luz del entendimiento -que toma el material suministrado por los sentidos, pero lo penetra y clarifica, descubriéndonos algo que ellos no aprehenden- captamos un objeto de índole material, tal objeto será para el filósofo precisamente "físico", aunque, sin duda, por trascender la capacidad de las facultades sensoriales, ya no sea un fenómeno. Y es claro que aquí no se entiende por fenómeno únicamente lo que los sentidos por sí solos manifiestan, sino también lo que estos alcanzan cuando están ayudados por los instrumentos de que la ciencia experimental se sirve para acrecentar el humano poder de observación. En suma, para la filosofía es físico todo aquello que tiene una estructura entitativamente material.

La física de los antiguos era, a la vez, filosófica y meramente

científica (en el sentido estricto de ciencia particular que hoy damos a este término). Pretendía reunir, de una manera indiferenciada, toda suerte de conocimientos relativos a los seres constitutivamente materiales, bajo la única condición de que estos conocimientos fuesen efectivamente científicos (en el amplio sentido de; término). Mezclábanse, así, en ella problemas filosóficos con otros que no lo son, pues las ciencias llamadas particulares aún no habían tomado conciencia de sí mismas y de su propia índole y sentido, con lo que, a veces, la unidad del saber filosófico y el meramente científico -por otras razones, provechosa en principio- degeneraba en ciertas confusiones de los respectivos campos y procedimientos.

En estas circunstancias no era raro que se estudiaran de un modo filosófico asuntos que por su misma naturaleza pedían un tratamiento muy distinto, y que, como gráficamente dice J. MARITAIN, una y la misma ciencia hubiese de explicar tanto la sustancia de los cuerpos --entendida de un modo filosófico-, como el fenómeno del arco iris. La Edad Moderna, en cambio, vino a establecer una situación enteramente opuesta. Separada de la filosofía, la ciencia fisicomatemática, de índole experimental, busca sus propias explicaciones para sus propios asuntos, limitándose así al conocimiento de los fenómenos y tratando de eliminar todas las conexiones con los problemas de índole filosófica. Esta delimitación de campos y procedimientos - en sí misma, legítima y conveniente- no siempre se ha mantenido, sin embargo, dentro de los límites correctos, y así es frecuente en nuestros mismos días que hombres eminentes en el cultivo de alguna técnica particular dogmaticen, sin el menor

asomo de preparación, acerca de problemas cuyo sentido puramente filosófico se evade al tratamiento y metodología propios de las ciencias positivas. Es el error inverso al de los antiguos, que pretendían resolver problemas puramente "científicos" con métodos de índole filosófica. Y así como la moderna ciencia de los fenómenos resultó incomprensible para muchos filósofos, que llegaron incluso a negarle el valor de verdadero conocimiento científico, de la misma manera, y como en compensación, muchos hombres "de ciencia" han pretendido que el único conocimiento realmente válido de las cosas materiales es el que se elabora por los procedimientos de la ciencia experimental fisicomatemática, siendo ilusoria toda pretensión de establecer una física propiamente filosófica.

La causa de este enojoso pleito entre la física filosófica y la meramente científico-particular se halla, en último término, en un fundamental equívoco, apoyado también en razones de índole secundaria, pero no menos eficaces, tales como las propias dificultades que ordinariamente se originan cuando, desde el hábito mental engendrado por el cultivo de una determinada ciencia, se trata de enjuiciar o comprender la naturaleza de otra especie o modalidad de conocimientos. La historia abunda en ejemplos de estas dificultades. La interpretación psicologista de la lógica, de la que ya se hizo la oportuna mención, vale como uno de ellos.

Pero el equívoco fundamental a que aludíamos no se reduce a este tipo común de dificultades. Lo que, en definitiva, ocasiona y

promueve todos los roces y confusiones entre la física filosófica y la meramente científico-particular se resume en el hecho de que, en un cierto sentido, ambas se ocupan de *un mismo tipo de objetos*, a saber: la realidad constitutivamente material, el mundo perceptible por nuestras facultades sensoriales y que estas manifiestan continuamente sometido al cambio. De esa coincidencia en el objeto surge, como desde su más honda raíz, toda la serie de obstáculos que ambas disciplinas mutuamente se oponen. Es lo que acontece, en general, cuando se advierte alguna especie de colisión entre el saber meramente científico y el filosófico. (Por ello mismo, la cuestión de fronteras no es tan grave -no se plantea, al menos, de un modo tan enérgico- entre la metafísica y la moderna física experimental], cuyos objetos pertenecen a esferas esencialmente distintas.)

Aquella coincidencia, sin embargo, tolera una cierta *diversidad de los aspectos* respectivamente tratados por una y otra física. El ser constitutivamente material es susceptible de una doble especie (de conocimiento: el puramente físico -en el moderno sentido *de la palabra-*, esto es, aquel que se limita a la captación de los aspectos *fenoménicos* de la realidad material, y el físico-filosófico, es decir, el que, por el contrario, se levanta hasta la aprehensión de los aspectos *entitativos*, inteligibles, que hay en esa misma realidad. Uno y el mismo objeto material, por tanto; pero, a la vez, dos objetos formales o ángulos de visión distintos.

La reducción al plano fenoménico, tal y como la ejerce la física científica, estriba justamente en la renuncia a todo conocimiento de esencias. Por el contrario, la actitud filosófica, típicamente

enderezada al ser, quiere nutrirse de ellas, captarlas en su íntima estructura, subyacente a los simples fenómenos. Mientras que el puro científico hace una lectura meramente formal de los datos sensibles, el filósofo intenta aprehender el contenido inteligible de la realidad material; y de esta suerte los respectivos campos quedan libres para una y otra actitud, despejados de mutuas injerencias. Solamente un reparo puede hacerse a esta manera de formular el tema de la física filosófica: el que consiste en estimar que una tal captación de aspectos entitativos perteneciera al campo de la metafísica. Tal objeción, no obstante, pierde toda su fuerza si se considera que la física filosófica no se desentiende de la índole material y sensible de su objeto; antes por el contrario, a ella se atiende y dirige, siendo de esta manera un conocimiento de los aspectos entitativos de la realidad material, es decir, de lo que en esta existe fuera del alcance de las ciencias fenoménicas, pero que sólo en el mismo objeto de estas ciencias puede ser encontrado.

Si se plantea, por ejemplo, la cuestión del espacio, la física filosófica tratará de indagar la naturaleza inteligible de este, interrogándose, en consecuencia, por el "ser" que conviene a tal noción. Su pregunta, por tanto, irá dirigida a los aspectos entitativos –no a los puramente fenoménicos- de la espacialidad, y en ello se distingue esencialmente de las correspondientes investigaciones de la física científico-particular. Pero a pesar de esa dirección, no es una pregunta metafísica, ya que la misma realidad del espacio es intrínsecamente material, y a título de tal es indagada.

Análogamente, no cabe duda de que son cosas distintas, estudiar los fenómenos vitales y plantearse el problema de "en qué consista" la vida. La ciencia meramente fenoménica se desentiende de este problema. Nos dice *cómo* es la vida, cuáles son sus fenómenos o manifestaciones sensibles, e incluso trata de reducirlos a leyes regulares y constantes. Lo que no intenta es averiguar qué sea la vida. Este problema, planteado en la física filosófica, tiene por objeto una determinada especie de entidad sensible; por tanto, tampoco es metafísico. Cualquiera que sea su esencia, la vida es algo que poseen ciertos seres dotados de materia, y aun cuando cabe hablar, en un sentido eminentemente y análogo, de la vida divina, es posible también preguntarse cuál sea la esencia de la que poseen ciertos seres provistos de materia. De esta vida orgánica y material la metafísica no se ocupa, mas tampoco ninguna de las ciencias de fenómenos en la medida en que se desentienden del "ser" de sus objetos, limitándose sólo a la captación de los aspectos puramente empíricos de la realidad.

## *2. El ente físicamente móvil*

La denominación "física filosófica", que hasta aquí hemos venido empleando, es extraña al léxico filosófico usual. La voz "física" aparece en ARISTÓTELES<sup>[2]</sup> para designar la ciencia cuyo objeto es el ente constitutivamente material, tal como arriba fue caracterizado; pero esta ciencia no se escindía, para el Estagirita ni tampoco para sus seguidores y discípulos, en dos modalidades diferentes, filosófica una y meramente científica la



otra. Una y la misma clase de saber, la ciencia o filosofía física, se ocupaba --como antes también se indicó- del ser esencialmente material, sin distinción entre las dimensiones fenoménicas y las entitativas. Sólo cuando esta distinción surge, tiene sentido hablar, en acepción restringida, de "física filosófica", por oposición a la ciencia de los fenómenos naturales.

La falta de abolengo, sin embargo, de esa misma expresión hace aconsejable el empleo de otros términos ya consagrados en la terminología usual: tales las denominaciones "filosofía natural", "filosofía de la naturaleza". La palabra latina *natura* traduce, en efecto, al vocablo griego  $\phi\sigma\iota\varsigma$  del que deriva el término "física". De ahí el frecuente uso que alcanzara en la Escuela la expresión "philosophia naturalis" como designativa del estudio del ser constitutivamente material. Igualmente correctas en principio, para la traducción al castellano de esta última fórmula, son las dos mencionadas: filosofía natural y filosofía de la naturaleza. La primera de ellas, no obstante, se presta en nuestra lengua a un cierto equívoco: el adjetivo "natural" puede tomarse, no como referido al objeto o materia de esa filosofía, sino como una especie de interno calificativo de ella; de tal suerte, que entonces filosofía natural sería cuanto se opone a toda clase de conocimiento sobrenatural, con lo que el término perdería su acepción restringida y no valdría para designar específicamente las ciencias de las realidades materiales.

Es frecuente también en la Escuela el uso del sustantivo "filosofía", sin calificativo alguno, para designar la ciencia de esas mismas realidades; pero también la equivocidad del término

resulta aquí patente, por lo que es preferible valerse de la fórmula completa "filosofía de la naturaleza", a falta de otra expresión más simple y de análoga precisión significativa. Por último, el término "cosmología", frecuentemente empleado para denominar a una parte de la filosofía de la naturaleza, tiene sobre ello el inconveniente de ser demasiado vago, sobrepasando acaso la órbita concreta de la realidad material puramente física.

Limitándose a esta realidad, la filosofía de la naturaleza constituye un saber de perfil definido y que goza, por tanto, de una relativa autonomía. Su "objeto material" lo constituye así *el ente corpóreo*, o lo que es lo mismo, el *cuerpo natural*. Todas las realidades materiales son, en efecto, corpóreas. Mas la naturaleza material, justamente por ser efectiva en la realidad misma de las cosas, no es nada puramente matemático. El cuerpo natural a que nos referimos es un ente real, de índole sensible, y no una mera abstracción geométrica. Hállase dotado de todas las cualidades y determinaciones empíricas que los sentidos nos manifiestan y carece tan sólo, en cuanto objeto de conocimiento científico, de la real individuación que fuera de la mente le conviene. La filosofía de la naturaleza no trabaja, por tanto, sobre un puro esquema matemático, vacío de contenido, sino que tiene ante sí todo el haber y la policromía empírica de las realidades materiales.

Hay ya en esto, por cierto, una notable diferencia entre filosofía de la naturaleza y ciencia fisicomatemática experimental. Esta última, aunque distinta de la matemática simplemente dicha, está regida y determinada por ella. El fisicomatemático tiene

condicionada su tarea por la exigencia de formular "matemáticamente" los objetos físicos. En consecuencia, sólo podrá expresarnos lo que en esos objetos sea susceptible de tratamiento y formulación matemáticos, debiendo, por tanto, prescindir de cuanto no tolere la reducción a estos moldes. De ahí que tal saber, aunque rico en detalles y descripciones de los fenómenos, sea, sin embargo, "esencialmente" menos amplio que la filosofía de la naturaleza, abierta por principio a la plenitud sensible de la realidad material.

El "objeto formal", empero, de la filosofía de la naturaleza no puede consistir en ninguna de las concretas propiedades sensibles en que abundan los cuerpos. Objeto formal de una ciencia es, en general, siempre, algún aspecto de índole universal contenido en el respectivo objeto material.

Ello no obstante, se podría pensar que la condición de "ente sensible" que el cuerpo real tiene fuera, por cierto, el objeto formal de la filosofía de la naturaleza, ya que esta condición es en sí misma algo inteligible. Una cosa, en efecto, es lo captado por los sentidos y otra la propiedad que este mismo tiene de ser captable por ellos. Tal propiedad ya no es, a su vez, algo que los sentidos aprehendan, sino una dimensión inteligible de que se halla provisto el ser sensible, el cual, por tanto, y en la misma medida en que la tiene, manifiéstese ya como un objeto que trasciende el dominio de lo puramente sensorial.

Paradójicamente, lo que es sensible es, por ello mismo, algo más que sensible: inteligible (ya que es el entendimiento, y no los sentidos, quien "se hace cargo" o torra conciencia de la

operación de estos).

Ocurriría, pues, que el objeto formal de la filosofía de la naturaleza, no estribando en ninguna propiedad sensible de la realidad corpórea, sería, no obstante, la misma propiedad de ser sensible que tal realidad tiene, o si se quiere, esa misma realidad en tanto que dotada de tal propiedad. Fácilmente se advierte, sin embargo, que el giro, dialécticamente impecable, que nos ha conducido a esta conclusión se limita a poner como objeto formal de la filosofía de la naturaleza una dimensión que los seres corpóreos poseen sólo de una manera relativa. Son, sin duda, los seres corpóreos los que *son* sensibles, pero este su "ser sensibles" los dirige y vierte a algo distinto de ellos -no son sensibles para sí mismos, sino para otros-. La misma propiedad de ser sensible, aun entrañada en la realidad corpórea, no es en esta un valor absoluto, algo poseído de una manera enteramente intrínseca, sino una cualidad por la que el mismo ser que la posee se orienta al exterior, siendo denominado en función de otros entes.

Si el filósofo de la naturaleza ha de lograr un conocimiento de la estructura intrínseca del ente corporal, no podrá, en consecuencia, tener el "ser-sensible" por objeto formal o ángulo de visión de su horizonte. Y ello a pesar de que la propiedad de ser sensible que su objeto posee es realmente algo, sin lo que no cabría conocimiento alguno de los seres corpóreos. Si por su misma naturaleza tales realidades no tolerasen ser aprehendidas por los sentidos humanos, nada, en efecto, lograríamos saber acerca de ellas -y, según lo que prueba la psicología, de ninguna

otra cosa-. Pero esto no demuestra ni que la propiedad de ser sensible sea lo que los sentidos aprehenden en las cosas corpóreas (antes bien, es el mismo entendimiento quien se hace presente una tal cualidad), ni que esa propiedad constituya en los cuerpos nada más que una simple *condición* de su conocimiento sensitivo. Para el conocimiento intelectual quedan en ellos otras propiedades que los sentidos captan en concreto y en las que, por su parte, el entendimiento ve, en principio, un valor absoluto e intrínseco. Son justamente todas las propiedades que los sentidos, a su modo, aprehenden, las cuales, intelectualmente esclarecidas, aparecen como algo propio del ser corpóreo constituido o radicado en él. Y aun este mismo ser, en tanto que afectado de semejantes determinaciones, como sustrato o portador de ellas, goza también de una interior cognoscibilidad, que se escapa al alcance de la noción, tangente y relativa del mero "ser sensible".

Como objeto de la filosofía de la naturaleza se requiere, pues, algo a cuyo través puedan ser alcanzadas -intelectualmente aprehendidas- todas las propiedades empíricas de los entes corpóreos, y aun estos mismos en la medida en que se revisten de ellas; algo, por tanto, en suma, que internamente afecte al ser corpóreo en su plenaria realidad. Mas como quiera que el objeto formal de una ciencia, al especificar su condición, la distingue asimismo de las demás ciencias, la noción que se busca no solamente habrá de convenir a *todo* el ser corpóreo, sino también, y muy precisamente, a *sólo él*. Este común y privativo denominador interno del mundo corporal es conocido en la terminología de la Escuela con el nombre, sumamente expresivo,

de *ente móvil*.

En su sentido más obvio, la fórmula "ente móvil" equivale a la de ente capaz de movimiento. El objeto formal de la filosofía de la naturaleza es, en consecuencia, lo que es susceptible de moverse, aquello a lo que afecta tal posibilidad<sup>[3]</sup>. Pero con estos giros no queda suficientemente caracterizado en nuestro idioma todo lo que la Escuela comprendía en el objeto formal de la filosofía de la naturaleza. Ante todo, el "movimiento" suele entenderse, en la más usual acepción, en un sentido meramente topográfico, esto es, como cambio de lugar o simple locomoción, -mientras que en lenguaje filosófico el movimiento se toma en la acepción más amplia, por virtud de la cual se identifica a la noción de cambio en general, o lo que es igual, a la de mutación. Movimiento es así no sólo el puro cambio de lugar, por el que se recorre una distancia, sino también cualquier otra especie de mutación real, tanto de índole cuantitativa como cualitativa. Una alteración de las cualidades cromáticas, por ejemplo, de un objeto físico es, en este sentido amplio y filosófico, un movimiento.

Junto a esta ampliación de su sentido, la idea de movimiento debe, no obstante, ir acompañada, para su empleo en la filosofía de la naturaleza, de una cierta restricción o precisión. El movimiento o cambio que en general conviene a los seres corpóreos es de naturaleza divisible, imperfecta, lo que equivale a decir que tiene partes, etapas, sucesivamente recorridas por la cosa que cambia, siendo de esta manera un tránsito gradual y

continuo de un estado a otro. Este cambio, llamado precisamente "físico", se opone al movimiento "metafísico", que es el que se produce sin transición o fases, y por ende, enteramente perfecto e indivisible. La creación y la aniquilación son ejemplos de movimiento metafísico u operación perfecta y subitánea. Tales actos, en los que entra en juego todo el ser de las cosas, no pueden tener partes: o se producen en su plenitud, o son en absoluto inexistentes, ya que no hay medio alguno ni posibilidad de graduación entre el puro ser y la absoluta nada.

Es, pues, el "ente físicamente móvil" el objeto formal de la filosofía de la naturaleza<sup>[4]</sup>. Y si en esta se estudian actos metafísicos -tales como el conocimiento y la apetición- es porque estas operaciones tienen por sujetos ciertas realidades en las que la materia está animada por una energía o forma capaz de suscitarlos. El filósofo de la naturaleza considera las mencionadas operaciones en la medida en que pertenecen - *actiones sunt suppositorium*- a entidades dotadas de naturaleza material y, por tanto, físicamente móvil, pues la más noble de ellas, que es el hombre, aunque provistas de un poder espiritual, se encuentra realizada en la materia, de la que depende como de una interna dimensión constitutiva de su propio ser.

\*\*\*

Estudiar el ente físicamente móvil no es, por cierto, lo mismo que estudiar la movilidad física. Aquel es el sujeto o fundamento en que esta enraiza. El ente, en tanto que susceptible de mutación física, se encuentra así en el objeto formal de la filosofía de la

naturaleza, por donde resulta que al ocuparse esta de las entidades materiales o cuerpos físicos -que constituyen su objeto material- conserva, sin embargo, su índole filosófica, precisamente por referirse al "ente", siquiera sea tomado en su flexión más precaria: la de los entes físicamente ¡notables.

Es el carácter de ente que se presume en las cosas físicamente móviles lo que sustenta en definitiva la índole filosófica de éste departamento del saber, distinguiéndolo así de la física meramente científica, que tiene el mismo objeto material. La filosofía de la naturaleza se fundamenta sobre el supuesto de que los entes físicamente móviles son, en efecto, *entes*, y no tan sólo meros objetos de aprehensión fisicomatemática. Justamente desde este supuesto se plantea la cuestión capital de la filosofía de la naturaleza: ¿cómo es posible el ente físicamente móvil?; o dicho de otra forma: ¿cuál es la estructura entitativa que hace posible la movilidad física?

Trátase, según esto, de indagar la manera de ser de lo que es físicamente móvil para que, sin dejar de ser *mutable*, sea, sin embargo, un *ente*. Desde ARISTÓTELES, la filosofía de la naturaleza parte del supuesto de que los cuerpos físicos son una verdadera realidad. Frente a PARMÉNIDES, que excluye por completo del ser a los objetos sensibles y cambiantes<sup>[5]</sup>, esta postura filosófica se arriesga a conocer las condiciones entitativas del ser físicamente móvil. Cree, en una palabra, que este es un ente real, mas trata de ver cómo. Un "cómo", sin embargo, no de sentido puramente extrínseco, sino esencial y



fundamental, esto es, capaz de esclarecernos la entidad de las cosas físicamente móviles en su carácter de raíz y principio de su mismo cambiar.

### *3. Filosofía de la naturaleza, metafísica, ciencias positivas de fenómenos*

Todo el sentido del objeto formal de la filosofía de la naturaleza estriba en la conexión de dos extremos que PARMÉNIDES había separado: la entidad y la mutabilidad física. Por lo mismo, la denominación "ente físicamente móvil" es para el filósofo el esquema de un objeto unitario, provisto, sin embargo, de una esencial estructura y composición. La pregunta "¿cómo ha de ser, en general, un ente para que pueda tener la movilidad física?" significa, de esta manera, algo a la vez distinto de un interrogante metafísico y de un problema puramente físico.

El metafísico considera los entes, aun los que son físicamente móviles, sólo en tanto que entes. No niega que haya seres aptos para cambiar de un modo físico. Ni elimina estos seres del campo de la ciencia; antes, por el contrario, los subsume o incluye en él, de la misma manera que incluye todo ser bajo su objeto. Pero esto lo hace precisamente "de la misma manera", por igual razón que la que justifica la admisión, bajo un tal objeto, de otros entes distintos a los que tienen la movilidad física. El metafísico, en definitiva, estudia todos los entes bajo la razón común del "ente", no según los aspectos privativos de cada modo peculiar de ser. De aquí la diferencia capital entre la metafísica y

la filosofía de la naturaleza. La primera, en efecto, puede considerar el mismo objeto -materialmente hablando- que estudia la segunda, pero lo hace en muy distinta forma. El ente físicamente móvil no se presenta ante el metafísico bajo las especiales restricciones que limitan su ser a una modalidad determinada de ente. No es por ser físicamente móvil por lo que aquel lo estudia, sino precisamente por ser ente, o si se quiere, simplemente por ser.

El carácter de ser de tal objeto es, de esta manera, inteligido por el metafísico en sí mismo y de suyo, y aunque este carácter va acompañado en aquel mismo objeto de la aptitud para el cambio físico, no es percibido por la metafísica como la condición de esa aptitud. Por el contrario, la filosofía de la naturaleza estudia el ente físicamente móvil en tanto que sujeto y fundamento de la movilidad que le conviene. Su aprehensión del ente no solamente no es universal, sino que está limitada, en los mismos objetos en que se recluye, a examinar tan sólo una dimensión del ser: la posibilidad que a este conviene de ser soporte y, a la vez, principio de la mutación física. Otros aspectos y dimensiones entitativas yacentes en las cosas físicamente móviles son, por tanto, omitidos.

Esta unilateral mirada al ser, que no lo ve en sí mismo sino en tanto que es el principio posible de una aptitud restricta, difiere, sin embargo, de las ciencias de meros fenómenos. Tales ciencias, ocupadas también con objetos de naturaleza material y mutable, tratan el cambio físico a través de sus manifestaciones empíricas concretas, buscando formular leyes y conexiones

regulares que nos permitan su explicación. Mas esta explicación es, por así decirlo, periférico: no se dirige a lo entrañablemente entitativo del mundo material, no lo examina bajo su condición de realidad; se limita a sus puros fenómenos, a su externa fachada sensible. Al investigador de estos objetos no le interesan los "fundamentos" mismos de la posibilidad del cambio físico, la estructura real que permite que haya tal mutación. Se reduce a los hechos y a las posibilidades meramente fácticas del mundo material; lo que tras ellos hay, como principio y condición inteligible de su posibilidad esencial, no le importa ni atañe.

La filosofía de la naturaleza difiere, pues, por una parte, de la mera ciencia positiva, y por otra, de la sabiduría metafísica. Enclavada entre ambas, no se confunde con ninguna de ellas. Frente al mero conocimiento de fenómenos, ostenta, con toda legitimidad, el título de disciplina filosófica, por modesta que sea, ya que en todo caso representa una cierta aprehensión de algo entitativo. En cambio, frente a la metafísica manifiesta un objeto de naturaleza peculiar, que no se identifica con el ente en su universal acepción ni en toda su profundidad inteligible. La posibilidad de ser físicamente cambiantes, aunque compete sólo a ciertos entes, no es en ellos nada metafísico, sino una determinación precisamente física, bajo la cual la filosofía de la naturaleza considera los cuerpos naturales. Y de esta suerte, mientras lo que hay de entitativo en el objeto de la filosofía de la naturaleza diversifica a esta de las ciencias de meros fenómenos, lo que en el mismo existe de movilidad física le distingue, a su vez, del ente pura y simplemente dicho que constituye el objeto de la metafísica.

\*\*\*

Sobre la base de este esquema diferencial es posible el examen de algunas concepciones en las que las fronteras de la filosofía de la naturaleza no están correctamente definidas. En unos casos la metafísica, por su ámbito universal, parece absorber a la filosofía de la naturaleza. En otros no se distingue con suficiente claridad entre el objeto de esta y el de las ciencias positivas de fenómenos. Examinemos por separado ambas especies de confusión:

a) Entre filosofía de la naturaleza y metafísica existe, por de pronto, una conexión en lo tocante a los respectivos objetos materiales. El de la metafísica es toda la realidad sin restricción alguna. Todo ente, en efecto, cae bajo la razón común del "ente", que es el objeto formal del metafísico. A su vez, el objeto material de la filosofía de la naturaleza es el cuerpo natural; en consecuencia, algo que se comporta como una cierta parte respecto de aquel todo que es la materia total de la metafísica. Puede pensarse así que la filosofía de la naturaleza sea, por tanto, un fragmento o capítulo de la ciencia ontológica.

Para ello, no obstante, se necesitaría que el objeto formal de la metafísica y el de la filosofía de la naturaleza fuese uno y el mismo. Las partes de una misma ciencia no poseen un objeto formal distinto al de estas, ya que, en general, es el objeto formal lo que distingue a unos saberes de otros. Los diversos capítulos y secciones, en que una ciencia se halla organizada, corresponden, en todo caso, a diferencias en su objeto material. Siendo ello así, la concepción de la filosofía de la naturaleza

como parte integrante de la metafísica exigiría que el ente físicamente móvil fuese idéntico al ente en cuanto ente, lo que supone no sólo una mutilación de la realidad, vino también, y de una forma presupositiva, la concepción del ser como pura aptitud de cambio físico. Tal concepción del ser sería empero violenta, pues el poder cambiar, lejos de constituir al ser, lo supone y exige.

Otra manera de incluir la filosofía de la naturaleza en la metafísica es la que se advierte en la división que de esta última hace KANT<sup>[6]</sup>. La metafísica sería un conocimiento enteramente apriorístico y puro, es decir, independiente de la experiencia, exclusivamente racional. Mas como quiera que la ciencia exige la unidad de razón y experiencia, la síntesis de lo formal lo material, tales conocimientos no tendrían, en rigor, valor científico, no serían, en verdad, conocimiento auténtico, sino más bien una condición del mismo, sin la que la ciencia no puede establecerse, porque estaría falta de lo que da a sus leyes la universalidad y necesidad formales. La metafísica comprendería entonces, además de la Crítica, que nos ha permitido llegar a estas conclusiones, todas las condiciones apriorísticas, puramente racionales, de las distintas ciencias (con excepción, por tanto, de la matemática, que es un conocimiento fundamentado no en un *a priori* racional, sino en un *a priori* sensible: el espacio y el tiempo como formas puras, meramente subjetivas, de la sensibilidad humana). Entrarían así en la metafísica la ontología, la fisiología racional (física y psicología racionales), la cosmología racional y la teología racional.

La expresión misma "filosofía de la naturaleza" no aparece expresamente consignada en esta enumeración, pero el objeto de ella está, sin duda, presente, a costa, claro es, de su sentido y valor real. En cuanto miembro de un sistema puramente formal, que no merece para el propio KANT la denominación de verdadera ciencia, la filosofía de la naturaleza tendría un objeto desprovisto de significación entitativa. No sería tampoco un conocimiento de fenómenos, sino, por el contrario, de las condiciones puramente apriorísticas de tal conocimiento; es decir, ni siquiera sería una mera ciencia positiva. Su sentido radicaría más bien en constituir una cierta "pre-ciencia" o simple esquema de presupuestos formales, enteramente vacíos de contenido.

A tan precaria situación llega, en efecto, el tema, de la filosofía de la naturaleza en la concepción kantiana de la metafísica, como resultado de una teoría del conocimiento que niega a este la capacidad de aprehender nada que sea ultrafenoménico, esto es, real o entitativo. El criticismo kantiano, a diferencia del positivismo, que constituye respecto de él como una cierta simplificación un tanto ingenua, reconoce en el hombre, además de un entendimiento confinado a la mera legislación de los fenómenos, una facultad racional de índole supraempírica; pero no cree que esta facultad superior sea verdaderamente cognoscitiva, sino que la entiende como algo puramente formal, sin objeto posible: mero poder regulador y abstracto por el que el hombre no sale de sí propio. En esta situación, el conocimiento humano se halla, en definitiva, igualmente tarado para captar el

ser, tan inhábil para aprehender la realidad, como más tarde y con menor aparato gnoseológico vendrá a creerle el positivismo. Bloqueado en el mundo de los fenómenos, teniendo sólo a estos por objeto de ciencia, es forzoso que el hombre renuncie tanto a la metafísica, como presunto conocimiento del ente como ente, cuanto a todo aquello que pueda referirse a algún aspecto o determinación de índole entitativa; por tanto, también a una filosofía realista de la naturaleza, por modesto que sea su sentido ontológico.

No corresponde a la filosofía de la naturaleza entrar en lides epistemológicas, cuyo alcance rebasa las dimensiones particulares de su objeto formal. En consecuencia, no hay por qué hacerse cargo, por ahora, de la valoración de la teoría kantiana del conocimiento. La filosofía de la naturaleza *supone* su objeto, no lo demuestra; pero en esto coincide con las demás ciencias, si se exceptúa de algún modo la metafísica, no porque esta demuestre positivamente la realidad del ser, que sería empeño vano y tautológico, sino porque rebate y desvirtúa los argumentos que se proponen contra la misma cognoscibilidad de aquel ("metafísica defensiva").

Y por razón esencialmente análoga no se debe tampoco confundir la filosofía de la naturaleza con una simple epistemología de las ciencias positivas. El estudio de los métodos y de las estructuras peculiares que corresponden a esta modalidad de ciencias ya no es filosofía del ente físicamente móvil; no es una indagación que se mantenga en la línea espontánea y directa que va desde el entendimiento a la realidad

de las cosas mismas; es, por el contrario, una reflexión gnoscológica paralela a esta línea y cuyo objeto lo constituye, no aquella realidad, sino una serie de expedientes cognoscitivos enderezados al mundo de los fenómenos. Por donde ocurre que la concepción de la filosofía de la naturaleza como una simple teoría del saber positivo adolece de un defecto análogo al que invalida su interpretación positivista como una síntesis de las conclusiones de ese saber.

b) Dada la coincidencia "material" de sus objetos, filosofía de la naturaleza y ciencias positivas de fenómenos son entendidas, en ocasiones, como si la primera fuese una cierta síntesis de las conclusiones o resultados de las segundas. Según esto, el filósofo de la naturaleza no podría elaborar sus conceptos ni realizar sus propias indagaciones sin que las ciencias de los fenómenos hubiesen elaborado un sistema previo de conocimientos positivos acerca de estos. Sólo tras ello sería lícito al filósofo teorizar, arriesgándose, con cierta garantía de éxito, a interpretar los materiales que el puro hombre de ciencia le presentase. Y tal interpretación no sería, en rigor, otra cosa que una síntesis, un esquema unitario y global de las conclusiones científicas de mayor importancia o envergadura.

En la mentalidad positivista no es otra la misión que se confiere a la totalidad del saber filosófico (no ya tan sólo a la filosofía de la naturaleza), cuando no es que en absoluto se la niega. Para el positivismo originario, tal cual COMTE lo entiende, el conocimiento científico no debe reducirse a un estudio analítico de los fenómenos, sino que, tras haber realizado esta tarea



previa, debe también hacer una labor sintética por la que se recoja en unidad lo que dispersamente se ha ido elaborando. Este positivismo es totalmente adverso a la especialización cerrada; la considera como la negación misma de uno de los más típicos rasgos del "espíritu positivo": el afán de unidad. En nombre de esta última pide, por tanto, que la obra científica llegue a coronarse con una cierta filosofía, que no es otra cosa sino el resumen o integración en un cuadro final y de conjunto de las más importantes conclusiones parciales positivamente elaboradas <sup>[7]</sup>.

Es indudable, en efecto, que la reflexión sobre las conclusiones del saber fenoménico y la articulación de estas conclusiones - especialmente las de carácter más universal--- tiene un alto sentido científico, cuyo valor no es posible ignorar. De ellas depende, en máxima medida, la posibilidad del progreso en las ciencias, pues las grandes hipótesis de conjunto, formuladas sobre la base de un crecido número de datos, son el mayor estímulo de tal progreso y lo único que permite una efectiva y verdadera intelección de los resultados adquiridos. Sin ella, en cambio, todos los materiales que analíticamente se hayan obtenido continuarían informes o estarían desprovistos de significación en el conjunto de la enciclopedia positivista.

Pero tales hipótesis de conjunto y concepciones científicas de gran alcance *no son filosofía*. Surgidas del estudio de los fenómenos y enderezadas a la explicación de estos, nada tienen que ver, formalmente, con los problemas y los aspectos

entitativos de la realidad. Una filosofía que se dirija a la naturaleza de las realidades materiales no puede consistir en un puro epílogo a la ciencia positiva. La diferencia entre el objeto de esta y el de aquella no es solamente la que se da entre la parte y el todo, entre el aspecto analítico y la unidad sintética. Trátase de una diferencia de envergadura muy superior. La síntesis de las conclusiones científicas sobre fenómenos no trasciende del plano fenoménico en que estos se inscriben, mientras que, en cambio, la entidad de las cosas físicamente móviles, de que se ocupa la filosofía de la naturaleza, es, en cuanto tal, algo de carácter metempírico, irreductibles al tratamiento de las ciencias positivas. Sólo una forma cabe de reducir la filosofía de la naturaleza a la síntesis propugnada por el positivismo, y es la que este ha empleado, en general, para negar a la filosofía su sentido propio, independiente de las ciencias de fenómenos, a saber: la que consiste en negar que los aspectos entitativos de la realidad material sean algo captable por el entendimiento humano. El positivismo se fundamenta sobre la reducción del oficio del entendimiento a la mera aprehensión de leyes relativas a conexiones interfenoménicas, sin alcance ninguno sobre la entidad misma de las cosas. Justamente por ello es perfectamente consecuente al rebajar la filosofía hasta el nivel de una mera síntesis del saber positivo. Pero la monstruosa humillación del alcance de nuestro entendimiento que hay en la base de esta teoría es intrínsecamente contradictoria. La propia tesis en que se formula -"sólo lo sensible es cognoscible"- sería una excepción a su misma validez, ya que esta tesis no es algo sensible, sino un pensamiento inteligible.

Aunque distinta de la metafísica y de las ciencias de los fenómenos, la filosofía de la naturaleza guarda con ellas ciertas *conexiones*, que también es preciso señalar. Así lo exige, por una parte, la unidad del saber filosófico en su articulación o complejidad interna, y por otra, la que, sin mengua de su bifurcación en una rama propiamente filosófica y otra meramente positiva, debe tener la integridad del conocimiento humano.

Filosofía de la naturaleza y metafísica se relacionan y condicionan mutuamente, en un peculiar sentido, dentro de la esfera del saber filosófico. No, por supuesto, de una manera tal que sea imposible el aprendizaje de una de ellas sin el conocimiento exhaustivo y perfecto de la otra, sino de una forma por cuya virtud, vistas desde el conjunto y la unidad de la filosofía, la primera aparece, en su total figura y significación -no en sus elementos y detalles-, como una cierta causa predispositiva que condiciona la posibilidad de la segunda, e inversamente, esta se manifiesta, no a través de sus partes y flexiones concretas, sino según su misma unidad de sentido, como una cierta norma por la que aquella se determina y rige. Trátase, pues, de una mutua y total *implicación*, no de una concreta explicación, por la que cada parte de una de ellas fuese separable del respectivo conocimiento de un aspecto o sección de la otra.

El saber filosófico, en efecto, no se reduce a una enciclopedia de disciplinas simplemente agregadas en un todo mecánico. A semejanza del organismo vivo, todos sus miembros se hallan animados por una fuerza o energía común. Una fundamental

inspiración idéntica recorre la integridad del organismo filosófico y mantiene sus partes mutuamente solidarias en una misma unidad de sentido. Así se explica la muchedumbre y disparidad de los sistemas filosóficos, cada uno de los cuales, animado por una peculiar inspiración, difiere de los otros, a la vez que posee un interno sentido homogéneo. Ello hace que sus partes, en tanto que órganos de una misma entidad, mutuamente se presten servicios, colaborando así, cada cual a su modo, al dinamismo entero del sistema.

La filosofía de la naturaleza no necesita, para constituirse, de un conocimiento temático de la metafísica, como disciplina cabalmente organizada, mas sí una cierta aprehensión germinal de ella, como la hay, de hecho, en el uso espontáneo de nuestro entendimiento. El "ente" asoma en el objeto mismo de la filosofía de la naturaleza. Esta no lo capta en toda su plenitud, enteramente limpio de determinaciones adjetivas, pero ya lo vislumbra en tanto que sujeto y fundamento de la posibilidad del cambio físico. La filosofía de la naturaleza viene de este modo a constituirse en el primer estatuto científico de aquella germinar aprehensión del ser naturalmente latente en el entendimiento, y de esta suerte representa un anuncio y como una cierta prefiguración de la metafísica <sup>[8]</sup>.

De ello se desprende que, si la filosofía de la naturaleza no fuese viable, tampoco la metafísica sería posible. Si nuestro entendimiento no tuviese poder para captar el ente físicamente móvil, tampoco lo tendría para aprehender el ente en toda su

pureza y plenitud, como quiera que el conocimiento humano, anclado en la realidad de las cosas sensibles y cambiantes, sólo a través de estas se levanta a un plano inteligible. No corresponde hacer aquí el desarrollo y la justificación de este último aserto, cuyo sentido fundamental estriba en la articulación de las facultades sensibles con las intelectuales; pero puede bastarnos por ahora el considerar que la misma unidad del conocimiento humano, basada en la que tiene su sujeto, parece requerir una conexión semejante, en la que lo inferior sirva de apoyo a lo superior y este se valga de aquel para ascender hasta su propia esfera (de lo contrario, nuestro conocimiento estaría escindido en dos mundos dispares y nuestra propia subjetividad internamente desgarrada).

Claro es que así como la filosofía de la naturaleza no requiere un conocimiento perfecto de la metafísica, inversamente tampoco esta exige para su propia constitución todas las precisiones y determinaciones que temáticamente se hacen en aquella. Pero elaborar la metafísica sin un previo contacto con la filosofía de la naturaleza es tarea ardua y que corre el peligro de convertirse en una pura lucubración o de verificarse de un modo improvisado y prematuro.

Entre filosofía de la naturaleza y ciencias de fenómenos no hay, a su vez, una conexión semejante a la que existe entre aquella y la metafísica. Las ciencias de fenómenos son, en cuanto tales, distintas de todo conocimiento filosófico: pertenecen a una modalidad cognoscitiva diferente. Ello hace explicable que, a pesar de encontrarse en el mismo nivel abstractivo, las ciencias

de fenómenos y la filosofía de la naturaleza muestren las diferencias que ya se han consignado. A pesar de lo cual, y dada la exigencia de unidad que radica en la propia naturaleza del conocimiento humano, sería violenta una tajante división de este en dos departamentos enteramente extraños.

Sin confundir sus respectivos oficios, la física filosófica, y la meramente positiva se complementan en lo que toca al conocimiento total de la realidad sensible. Esta no es abarcada suficientemente ni por la sola filosofía de que es objeto, ni por las simples ciencias fenoménicas. Ninguna de estas modalidades cognoscitivas excluye en modo alguno la posibilidad de la otra; por el contrario (no en cuanto sistemas objetivos, sino como especies de actitud científica), se estimulan y excitan mutuamente por virtud de su propia complementariedad. La inteligencia no puede satisfacerse con el exclusivo conocimiento de los fenómenos, pero también precisa de la ciencia de ellos, y sobre todo, a menos de cercenar arbitrariamente el dominio total de su objeto, debe reconocer que también tiene en los mismos fenómenos y en las ciencias que de estos se ocupan un campo de especulación apto para su propio desarrollo, aunque no suficiente para llevarla a su plenitud. El saber de las leyes fenoménicas, no interpretado al modo del positivismo, que lo erige en la única forma de conocimiento para objetos sensibles, es, en efecto, una manera de conocer, un modo de ejercitar y dirigir la mente hacia el mundo concreto en que el hombre se encuentra situado; por tanto, algo más que un recurso pragmático para el mejor gobierno de nuestra existencia. Mas de la misma forma que la filosofía de la naturaleza no es suficiente

para satisfacer la plena cognoscibilidad de las cosas sensibles, las ciencias de fenómenos son, a su vez, insuficientes para colmarla.

La unidad del saber fenoménico y la filosofía de la naturaleza no es, sin embargo, la de una mutua "explicación" de ambas. Carece de sentido pretender resolver problemas filosóficos con técnicas meramente positivas, e inversamente, es ineficaz y absurdo intentar dirimir cuestiones de la ciencia positiva mediante un tratamiento específicamente filosófico. Ello, no obstante, y sin confundir los respectivos procedimientos, cabe hablar de una cierta "implicación", aunque en grado inferior a la existente entre filosofía de la naturaleza y metafísica. Las ciencias de fenómenos se valen para sus mismas explicaciones no tan sólo de ideas meramente formales, tomadas en préstamo a la matemática, sino también de conceptos que tienen un sentido germinalmente filosófico. Es cierto que estos conceptos no los toman a la filosofía de la naturaleza como disciplina formalmente organizada, y hasta que intentan esquematizarlos y como vaciarlos de toda alusión a lo entitativo. Nociones tales como las de "tiempo", "sustancia", "propiedad", "cantidad", "espacio", "movimiento", son empleadas por la ciencia positiva en acepción distinta de la que tienen en el idioma filosófico. Pero a pesar de esta reducción de sentido, por virtud de la cual se atenúa y diluye su densidad o concentración óptica, esas nociones siguen conservando una conexión con el valor semántica que poseen en el uso espontáneo de nuestro entendimiento, desde el cual se constituyen. Y este uso espontáneo del intelecto no es enteramente afilosófico (de lo

contrario, la filosofía no podría partir de él), no está absolutamente desprovisto de intención ontológica; antes bien, se necesita un especial esfuerzo, nunca íntegramente logrado, para aliviar de su carga óptica a esas mismas nociones de que el saber positivo le es ordinariamente deudor. De esta forma las ciencias de fenómenos, aunque distintas de toda filosofía, se relacionan, a través de sus propios conceptos explicativos, con la filosofía de la naturaleza: en la medida en que esta se halla prefigurada de un modo embrionario en la espontaneidad de la razón.

Y, por su parte, la filosofía de la naturaleza no puede establecerse sin relación alguna con el conocimiento de los objetos de las ciencias fenoménicas. Aunque su técnica sea muy distinta, la filosofía de la naturaleza parte del mismo objeto que el saber positivo: necesita apoyarse en la concreta base de los hechos; y si el conocimiento de estos es, en principio, válido en la modalidad rudimentaria de la simple experiencia precientífica, mucho más debe serlo en la forma de una observación sistemáticamente elaborada. Este aprovechamiento que el filósofo debe hacer de los datos científicos requiere, sin embargo, una considerable dosis de cautela, tanto en lo que concierne a su sentido como en el modo mismo de ponerlo en práctica. No se trata de una verdadera subordinación formal de la filosofía de la naturaleza a las ciencias puramente fenoménicas, sino, en todo caso, de una simple subordinación material, que tampoco consiste en que el filósofo únicamente pueda partir de la experiencia científicopositiva de los hechos, pues en tal caso no habría existido filosofía de la naturaleza con anterioridad al



establecimiento del moderno saber de los fenómenos. Tal subordinación material -esto es, en cuanto a los datos o materiales que constituyen el punto de partida- es de carácter meramente extrínseco y accidental, perfecciona a ese punto de partida y favorece el diálogo con el hombre de ciencia, pero no es estrictamente necesario para la posibilidad esencial de la filosofía de la naturaleza.

Por lo mismo, no se requiere tampoco que el filósofo tenga un conocimiento de aquellos hechos de la ciencia positiva completamente pormenorizado y tan copioso y circunstanciado como el que conviene al especialista. Más bien, por el contrario, le interesa olvidar el detalle en beneficio del conjunto mismo y del sentido fundamental de las grandes líneas sistemáticas. Los hechos capitales, principales, son los que han de atraer su atención. Mas para que estos hechos puedan ser manejados con plena garantía se necesita, por cierto, que en verdad gocen de la condición de tales, de manera que no se encierre en ellos alguna confusión, frecuente a veces, entre lo que es realmente un hallazgo seguro de la ciencia y lo que sólo tiene un valor simplemente hipotético.

#### *4. División de la filosofía de la naturaleza*

Bajo el objeto formal de la filosofía de la naturaleza cae una multitud de realidades de muy diversa índole y desigual jerarquía entitativa. Entes físicamente móviles son todos los cuerpos naturales en la muchedumbre y profusión de sus distintos

géneros y especies, y aun las propiedades o accidentes sensibles, con toda la riqueza de sus matices y gradaciones. Todo este enorme cúmulo de objetos sirve de materia a la filosofía de la naturaleza, pero no, por supuesto, de una manera singularizada y respectiva, sino en su universal aprehensión, bajo el concepto de entes físicamente móviles. Ello no obstante, la filosofía de la naturaleza deberá organizarse de acuerdo con las fundamentales líneas divisorias de su objeto material, acomodando así su interior estructura científica a la distribución real de los seres por ella conocidos.

La más comprehensiva y esencial división del ente físicamente móvil es la que diferencia a los seres inertes de los que tienen vida. Tal discriminación está provista de un sentido jerárquico, ya que los seres vivos añaden sus determinaciones y cualidades propias a las que existen en el ser inerte. La vida misma, como forma suprema de la realidad físicamente móvil, está condicionada por factores que positivamente determinan a los seres carentes de vitalidad. Requiere, pues, un cierto conocimiento de estos para abordar el estudio de aquellos; de donde se desprende que la filosofía de la naturaleza no se limita a una simple suma o agregado de partes, sino que constituye una verdadera progresión y un sistema perfectamente articulado y coherente.

Para designar el estudio filosófico del ser inerte suele emplearse el término "cosmología", que, como arriba se señaló, tiene un sentido demasiado amplio. También los seres vivos forman parte del cosmos. Sin embargo, a falta de otro mejor, podemos

emplear este vocablo, cuyo uso parece haber alcanzado cierto éxito en los actuales tratadistas. Con la palabra "psicología" se denomina, en cambio, la parte de la filosofía de la naturaleza que estudia al ente vivo. En su acepción más estricta y literal, el término significa el estudio del alma, esto es, de lo que internamente anima o vivifica a los seres vivientes; pero por extensión se la utiliza para expresar la parte de la filosofía que tiene a estos por su objeto adecuado y total. No es menos cierto que la misma palabra suele ser empleada para designar específicamente el conocimiento del alma humana y de sus operaciones propias; pero con todo, hechas las oportunas salvedades, aún es preferible, por ejemplo, a la denominación de "biología filosófica" u otro giro cualquiera no consagrado por el uso común.

Tanto cuando se hace esta división de la filosofía de la naturaleza, como cuando se siguen otras maneras de organizarla, suele anteponerse al estudio *especial* del ente físicamente móvil un tratado común o *general* en el que este ente es abordado con independencia de sus varias especies o modalidades. Para esta suerte de introducción de índole universal se reserva la denominación de "filosofía general de la naturaleza".

La oportunidad de tal preámbulo no puede ser negada desde un punto de vista rigurosamente científico. Toda ciencia, en efecto, procede siempre, en sus demostraciones, pasando de lo más universal y común a lo más específico y particular. Pero conviene recordar ahora lo que antes se dijo sobre el carácter

jerárquico de la división del ente-físicamente móvil en inerte y vivo. Los seres vivientes tienen las propiedades de los que carecen de la vida, y a ellas añaden otras de su exclusiva pertenencia. Todo cuanto de una manera positiva se diga del ser inerte deberá convenir, por tanto, al ente vivo, aunque lo inverso no es cierto. De este modo la cosmología, entendida tal como aquí se la ha caracterizado, se constituye en un cierto preámbulo para la psicología<sup>[9]</sup>.

A esto hay que añadir otra observación. Lo que se suele hacer en la filosofía general de la naturaleza es un estudio de la estructura fundamental del ente físicamente móvil. Es cierto que esta estructura es indiferente a la división de la realidad físicamente mutable en sus dos grupos, inerte y vivo, ya que en ambos se da. Pero esta estructura fundamental -cuyo conocimiento responde a la pregunta temática de la filosofía de la naturaleza: ¿como ha de ser, en general, un ente para que pueda tener movilidad física?- puede ser también examinada cuando ya se posee un cierto repertorio de datos filosóficos acerca de otras dimensiones más superficiales de su mismo sujeto o portador. Y no solamente cabe decir que ello es posible, sino que hasta es muy conveniente posponer el estudio de esa estructura fundamental al de otras accidentales y secundarias, ya que si bien la ciencia se constituye objetivamente pasando de lo esencial a lo accidental, el proceso intelectual o de hallazgo se verifica, en cambio, en el orden inverso.

Tiene un justo sentido, por tanto, comenzar la filosofía de la

naturaleza por su capítulo cosmológico, examinando las propiedades más inmediatas de esa realidad material en que por de pronto consiste el ser inerte. La *cantidad* y la *cualidad* sensible, en tanto que según ellas es susceptible de cambiar el ser inerte, son los aspectos más generales bajo los cuales cabe considerar la totalidad de los objetos cosmológicos, si se exceptúa la estructura fundamental que les corresponde en tanto que entes físicamente móviles. Tal estructura puede ser estudiada con anterioridad a la psicología; es decir, inmediatamente después del examen de la cantidad y la cualidad sensibles, ya que, por una parte, este examen prepara suficientemente aquel estudio, y por otra parte, los seres vivientes, aunque dotados de propiedades específicas, convienen con los inertes en su condición de realidades físicamente mutables.

### ***BIBLIOGRAFIA, Cp. VIII***

ARISTÓTELES: *Phys.*, I; *Met.*, VI, 1; SANTO TOMÁS: *In Phys.*, I; *De Verit.*, q. 14, a 8, ad 16; CAYETANO: *Tractatus de subiecto naturalis Philosophiae, unica quaestione contentus*; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Nat. Phil.*, I, q. 1, a. 1; KANT: *Crítica de la razón pura*, "Metodología trascendental", cap. III.

H. ANDRÉ: *Urbild und Ursache in der Biologie*; G. BACITELARD: *Le nouvel esprit scientifique*; DARIO: *Praelectiones Cosmologiae*; P. DUHEM: *Le système du monde*; HOENEN: *COSMologia*; J. MARI : *La filosofie de la nature*; A. MANSION: *Introduction á*

*la Physique Aristotélicienne*; A. MEYERSON: *De l'explication dans les sciences*; D. NYS: *Cosmologie*; R. PANIKER: *El concepto de naturaleza*; C. PARIS: *Física y Filosofía*; F. RENOIRTE: *Eléments de Cosmologie et de critique des Sciences*; REMER: *Cosmología*; X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios* (págs. 83-136).

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS: *in Boët. de Trin.*, q. 5, a. 1.

[2] *Met.*, VI, 1, 1.026 a 18.

[3] Cf. SANTO TOMÁS: *In Phys.*, I lect. 1, n. 1-4

[4] CF. JUAN DE SANTO TOMÁS: *Natur. Philos.*, 1ª pars, q. 1, a 1.

[5] Para PARMÉNIDES, ser y devenir se oponen contradictoriamente, y si los sentidos manifiestan un mundo cambiante es porque sólo tienen por objeto las meras apariencias.

[6] *Crítica de la razón pura*, "Metodología trascendental", cap. III.

[7] *Cours de philosophie positive*, lec. 13.

[8] Cf. J. MARITAIN: *La philosophie de la nature* (el más sugestivo de los ensayos hasta ahora publicados sobre el objeto del presente capítulo).

[9] Pero únicamente en la medida en que la cosmología se identifica, de hecho y de derecho, a la filosofía general de la naturaleza. No hay una filosofía especial de la naturaleza dedicada al ser inerte, pues lo que de este positivamente se sabe es algo que conviene también a los seres dotados de vida. (Tal es el reparo principal que debe hacerse a la merítísima *cosmologie*, de D. Nys.)

## CAPÍTULO IX

### LA CANTIDAD

#### *1. Naturaleza de la cantidad*

La forma más elemental y primaria de la movilidad física es la que se manifiesta en la traslación o simple movimiento topográfico. Mediante este, el cuerpo natural, permaneciendo idéntico en todos sus aspectos absolutos, se limita a cambiar de posición: toma un nuevo lugar en el conjunto de las realidades materiales. Tal movimiento, pues, no afecta a las estructuras más hondas de las cosas mutables; en sí mismo las deja completamente intactas, y esta es la razón por la que el filósofo de la naturaleza, procediendo de un modo gradual en el estudio de su objeto propio, debe plantearse en los comienzos el problema del ente físicamente móvil, sólo como problema de la movilidad local del ser.

Según lo cual, la pregunta primera -no la temática y fundamental- de la filosofía de la naturaleza es la que consiste en proponerse esta simple cuestión: ¿qué es menester, en general, para que un ente sea susceptible de cambio topográfico? O dicho de otra forma: ¿cuál es el presupuesto entitativo de la posibilidad misma de la traslación?

Fácilmente se advierte que estas preguntas se parecen poco a

las de la física llamada positiva. Al puro hombre de ciencia no le importa otra cosa que el "fenómeno" del cambio topográfico en tanto que es matemáticamente expresable. La misma realidad del ser cambiante, en el que aquel fenómeno tiene su asiento, se halla desdibujada para él. Mucho menos, por tanto, puede preocuparle cuál sea la estructura entitativa que hace posible la movilidad local. Acaso interpretara esas preguntas como una interrogación por lo que hace que un cuerpo se ponga en movimiento, y entonces su respuesta sería esta: una fuerza o sistema de fuerzas por las que el cuerpo en traslación es impulsado. Lo que *en el mismo cuerpo* hace posible que mediante esa fuerza o sistema de fuerzas la traslación se dé no entra como tal en el dominio de la ciencia física. Y, sin embargo -tal vez por ello mismo-, es algo real. Es lo que en el ente localmente movable constituye, en principio, la posibilidad misma de su locomoción; algo sin lo que ningún ente puede ser trasladado en el espacio. Tal condición o propiedad real es, en último término, lo que en filosofía se llama *cantidad*, por virtud de la cual los seres corpóreos ocupan un lugar en el universo de las cosas sensibles.

El cambio topográfico, en efecto, supone en su sujeto la posibilidad de ocupación (no simultánea, sino sucesiva) de diversos lugares, lo que a su vez requiere que, en general, le sea lícito ocupar un lugar, es decir, que se trate de algo apto para estar localizado. Semejante aptitud no se halla en los seres carentes de extensión o dilatación en el espacio, y en los que la poseen es justamente una consecuencia de tal extensión. De tal manera que si pudiera darse un ente corporal carente de ella, no



podría hablarse de un lugar del mismo. Pero, a su vez, semejante extensión en el espacio que envuelve y rodea al cuerpo es consecuencia de la interior *distensión* que este posee. Para que algo pueda ocupar o "llenar" un lugar se necesita, en efecto, que sus partes no estén compenetradas, sino que sean, por el contrario, mutuamente difluentes. El filósofo denomina entonces "cantidad" a lo que hace que el cuerpo tenga esa difluencia o distensión de partes, de la que dimana la localización en el espacio, y que a través de esta es la condición imprescindible para el cambio local.

El tema de la cantidad se plantea, pues, en la filosofía de la naturaleza como una exigencia del conocimiento de los supuestos entitativos del cambio topográfico. Este último implica que su sujeto sea realmente apto para localizarse en el espacio; lo que, a su vez, exige que posea una interna distensión o dilatación de partes, pues si estas se hallasen confundidas, el todo que integraran no podría ocupar un ámbito espacial. La cantidad es así el -accidente por el que los cuerpos se constituyen en todos provistos de partes difluentes; o lo que es igual: aquella propiedad por la que los cuerpos tienen una estructura que no implica de suyo diversidad cualitativa interna.

En un sentido estricto, la cantidad no puede definirse. Pero la cantidad, en su condición de idea elemental y primaria, es intelectualmente aprehendida, y, por tanto, ya que no de definición estricta, es susceptible, al menos, de una cierta descripción. Antes la hemos caracterizado como una propiedad' por la que el cuerpo tiene la distensión o interna difluencia de sus

partes. Para expresar esta propiedad, la Escuela se sirve de la fórmula *ordo partium in toto* <sup>[1]</sup>, entendiendo este orden en un sentido exclusivamente posicional.

Orden se opone, aun en el lenguaje ordinario, a confusión. Implica, pues, la idea de una cierta pluralidad o multitud -lo que se llama "cantidad trascendental", que no se limita a los entes corpóreos-; pero añade algo más, a saber: la idea misma de que tal multitud tiene sus partes organizadas de una cierta forma, relacionadas en algún sentido. Una multitud dispersa y sin ninguna articulación no es un conjunto "ordenado" de partes. La idea de orden equivale, así, a la de estructura u organización, en el sentido más amplio de la palabra. En ella se reúnen la diversidad y la unidad, la multitud de partes y la conexión o relación entre estas. En el caso del orden posicional, se trata, por tanto, de que las partes del todo cuántico se relacionan entre sí por virtud de una cierta conexión que respeta su misma pluralidad de posiciones. Ahora bien: una pluralidad meramente posicional de partes sólo puede encontrarse conexa, sin dejar de ser pluralidad, merced a una vinculación que también sea estrictamente posicional; en resolución: uniéndose las partes de tal modo, que donde una acabe empiece otra.

Cuando ello acontece, hay realmente una pluralidad, pues cada parte tiene su posición y no se confunde con ninguna, pero hay a la vez una unidad que reviste la forma de la continuidad. El orden posicional de las partes en el todo es la relación que entre estas hay, por la que unas *continúan* a otras. La unidad es aquí

precisamente la negación de una solución de continuidad. Si el corte se produce, ya no hay, en rigor y propiamente hablando, una cantidad, sino dos cantidades, cuyo conjunto puede denominarse "cantidad discreta". La propiedad por la que la cantidad continua puede ser escindido, dando lugar a una cantidad discreta, recibe el nombre de "divisibilidad", y es un efecto de la estructura u ordenación interna de que venimos tratando. Pero esta divisibilidad no la tiene precisamente la cantidad, sino el sujeto afectado por ella, el cual es uno - constituye un todo- en la medida misma en que es continuo. La continuidad es, de esta suerte, la unidad de la cantidad.

La idea de "difluencia" expresa también esta relación interna de las partes del todo cuantitativo. Difluencia significa, por de pronto, una cierta distinción o diferencia, que aquí se toma en un sentido estrictamente posicional. Dado un todo homogéneo, sus partes son difluentes en tanto que posicionalmente distintas: cada cual tiene su posición. Pero esta misma idea contiene también la de una "fluencia" por la que las partes de aquel todo se prolongan y enlazan las unas a las otras. Merced a esta fluencia, la continuidad se distingue de la simple "contigüidad" por la que dos miembros de un conjunto se encuentran posicionalmente presentes, esto es, en contacto. La ordenación llamada "cantidad" es otra cosa que un simple contacto. Cuando este se produce entre dos cuerpos, hay una relación, que no se encierra en ninguno de ellos: ese mismo contacto por el que cada cual se halla presente al otro. La cantidad es, por el contrario, algo que cada cuerpo tiene, independientemente de los demás. Tanto el contacto como la distancia necesitan dos

cuerpos para constituirse. La cantidad, en cambio, sólo requiere uno. Cabe hablar, sin embargo, de una cierta distancia interior entre las partes de un mismo cuerpo; pero esta no es otra cosa que el resultado de la distensión cuantitativa y se halla compensada por la fluencia o continuidad.

Naturalmente, el término "fluencia" tiene aquí un sentido puramente formal y nada tiene que ver con la idea de producción. La mutua difluencia de las partes no significa que cada una de ellas sea un efecto real de la que le precede. Hay, desde luego, un orden de precedencia y posterioridad entre las partes, pero no en un sentido realmente genético, como si la simple secuencia de posición fuese una relación de causa a efecto. Ninguna parte es causa real de otra, sino que cualquier parte es, para la siguiente, algo en cuyo final esta comienza. No hay, en suma, recepción del ser, sino tan sólo *inceptión o comienzo de la posición*. La parte "B" no recibe su ser de la parte "A", pero comienza a estar donde esta acaba.

\*\*\*

La cantidad no es el cuerpo al que distiende, sino un accidente o propiedad real presente en él. Si se reduce el cuerpo a su cantidad, como hace DESCARTES<sup>[2]</sup>, sin distinguir entre el sujeto (la sustancia corpórea) y lo por él tenido o sustentado (en este caso, la propiedad de la cantidad), se hace imposible fundamentar la diferencia entre cuerpos contiguos. Dos discusiones o cantidades puestas en contacto, sin espacio o

distancia que las separe, forman una sola cantidad, si no es que pertenecen cada una a un cuerpo diferente. Lo que real y entitativamente las distingue es su respectiva pertenencia a distintas sustancias. Puede ocurrir que dos cuerpos se hallen en tan estrecho contacto que nuestros medios de observación no permitan llegar a distinguirlos; sin embargo, realmente y en sí mismos, siendo dos entidades diferentes, tendrán tan sólo un mero contacto, no una verdadera identidad. Pero, a su vez, si las diversas partes de una determinada cantidad carecen de sujeto, el conjunto integrado por ellas no será ya un sistema, sino una arbitraria colección que puede adicionarse a otra colección cualquiera. Toda distensión es realmente un sistema en la medida en que hay un sujeto que unifica sus partes y las refiere a una misma unidad entitativa. En cada cuerpo las partes dispersas se relacionan entre sí en la forma de la continuidad: se continúan las unas a las otras; pero además de esta "unidad de continuidad" se necesita una previa "unidad de sustentación", que es, por cierto, la que hace posible a aquella, pues si las partes se sustentasen a sí mismas y no estuvieran, en consecuencia, referidas a un mismo sujeto, no' habría razón alguna para que integrasen un sistema unitario en el que la distancia entre sus miembros es, a veces, mayor que la que existe entre uno de estos y la parte contigua de un sistema distinto. De ahí que sea lícito decir que la continuidad de la distensión es un reflejo y como traducción accidental de la interna unidad sustantiva de todo ser corpóreo.

La consecuencia más rigurosamente filosófica de la eliminación de un sujeto o soporte entitativo de la cantidad es la que termina

considerando a esta como algo irreal, meramente existente en nuestro espíritu. En esta interpretación se niega la existencia de un sujeto real de la cantidad, pero se reconoce la necesidad de algún sujeto que centre y unifique a la pluralidad cuantitativa; lo que ocurre es que ese sujeto, no siendo nada que se dé fuera de la mente, lo constituye nuestro propio espíritu, que hace un sistema y una estructura con lo que por sí mismo no tiene ningún orden. Tal es la posición de LEIBNIZ<sup>[3]</sup>, renovada por LACHELIER<sup>[4]</sup>. Pero es indudable que si la cantidad no es nada real, tampoco puede serlo la localización en el espacio, que es efecto de ella; y, en consecuencia, el movimiento local será irreal también.

## *2. El problema del continuo*

La cantidad es algo real *en* el sujeto que la posee. Ello no obstante, puede ser estudiada en sí misma, independientemente del sujeto en que inhiere; es lo que hacen las matemáticas, desentendidas de la condición entitativa de sus objetos, y que por ello no se hacen cargo de los problemas filosóficos concernientes a estos. La filosofía, por el contrario, estudia la cantidad como algo real presente a una cierta clase de entidades, y más especialmente la filosofía de la naturaleza viene a considerarla en tanto que constituye la estructura de la cual formalmente depende la posibilidad del ser locomovible.

Ya se ha mostrado antes cómo la cantidad hace, en efecto, apto, al ser que la posee, para la propiedad del cambio topográfico.

Pero, a su vez, la misma cantidad debe ser algo apto para encontrarse en un sujeto real. Para que en realidad haga de este un ser locomovible es preciso, primero, que "pueda hallarse" en él, esto es, que se trate de algo compatible con el carácter de "ente" que su sujeto tiene y que además no se da en este de cualquier manera, sino precisamente como una propiedad suya.

La concepción subjetivista de la cantidad, señalada al final del anterior epígrafe, también sostiene la presencia de ella en un sujeto real, el espíritu humano; pero no en el sentido de que se halle en él como una dimensión constitutiva de su propia entidad, sino únicamente como algo que el espíritu mismo elabora o construye y a lo cual objetiva. Mas si la cantidad es algo real, su presencia en el ser no puede consistir en "ser objeto" de conocimiento para el ser que la finge; se requiere algo más, y es, justamente, que esa presencia sea entitativa, de tal manera que lo que tiene la cantidad la posea, por cierto, como una forma o determinación de su realidad misma.

Ello, a su vez, supone que la cantidad así tenida sea compatible con el carácter de ser de su sujeto. Y esto es lo que entra en juego cuando se habla filosóficamente del llamado "problema del continuo", porque la propia continuidad, que el ente "cuanto" tiene, se torna de algún modo problemática si se la compara con la esencial unidad que semejante ente -en tanto que es real ha de tener. ¿Hay, tal vez, una cierta repugnancia entre tal unidad y la pluralidad, aunque ordenada y fluidamente coherente, que se halla supuesta en la continuidad?; ¿no representaría la cantidad,

en vez de algo real en un sujeto, un cierto tipo de relación que hay entre *varios*?

El capital problema de lo uno y lo múltiple -que ya surgió en la lógica de los universales- hace aquí una segunda aparición. La cantidad hace de su sujeto algo continuo; en consecuencia, algo en lo que hay una pluralidad posicionalmente distribuida. ¿Cómo hacer compatible esta pluralidad con la unidad del ser que la sustenta? Por otra parte, el continuo es un ente que puede ser objeto de división indefinidamente reiterada. Cabe, en efecto, discernir en él una serie de partes que, a su vez, se dividan en un mismo número de porciones iguales, sobre cada una de las cuales puede llevarse una nueva división, etc.; lo que equivale a decir que el continuo es infinitamente divisible. ¿Cómo se explica -habrá que preguntarse- que algo realmente uno pueda ser el objeto de una división infinita? He aquí otra perspectiva del problema de la continuidad, que no hay que confundir con la anterior. En la primera lo que está en cuestión es el nexo posible entre la unidad del continuo y la pluralidad inmediatamente determinada en él por la estructura que hemos llamado cantidad. En la segunda perspectiva, en cambio, el nexo por el que se pregunta es aquel que enlaza la unidad del continuo con la mediata y sucesiva pluralidad que en él se determina gradualmente por una división indefinidamente reiterable. Cada uno de los aspectos del problema pide el tratamiento respectivo.

Antes de dividirlo, el continuo posee una estructura u orden posicional de partes, ya que de lo contrario la distensión determinada por la cantidad no tendría sentido. Por ello mismo,



no es posible decir que el continuo esté exento de partes. Estas se dan en él, aunque de una manera coherente y por virtud de una cierta recíproca difluencia. Si más tarde se hace una división del continuo, no se puede decir que su resultado sean las partes de este, sino unos cuantos todos que pueden funcionar cada cual por su cuenta, lo que no es, en efecto, propio de las partes. Estas, por el contrario, sólo tienen sentido, como tales partes, en la unidad del todo por ellas integrado; si esta unidad se rompe, las que eran partes devienen todos mutuamente ajenos.

Por consiguiente, lo correcto es decir que las partes se encuentran "actualmente" en el todo continuo, coexistiendo con él, o mejor dicho, coexistiendo en él. Esta coexistencia de las partes en el todo continuo no significa que cada una de ellas sea un "ente en acto". Lo que posee realmente este carácter es el todo que de ellas se compone. De ahí que cuando este se divide no se produzcan partes, sino, a su vez, otros nuevos todos, cada uno de los cuales es un ente en acto, que antes lo era en potencia.

Para salvar la unidad del continuo, HOENEN -tal vez el más agudo de los recientes tratadistas del problema- sostiene que las partes en cuestión no son entes en acto, pues si así aconteciera cada una de ellas sería un ente, y el continuo, por ende, no uno sólo, sino un conjunto o agregado de entes. Conviene, sin embargo, distinguir entre ser ente en acto (lo que, sin duda, es propio del todo) y encontrarse actualmente como parte dentro de lo que es un todo real. Las partes del continuo no son entes en acto, pero coexisten actualmente en el continuo, en la medida en

que este, merced a la cantidad, es un todo posicionalmente distribuido. Para el mencionado tratadista, las partes del continuo son "entes en potencia próxima al acto", fórmula indudablemente atinada y certera, porque mediante ella se salvan a la vez dos propiedades fundamentales del continuo: su esencial unidad, que sería desgarrada si las partes del mismo fuesen entes en acto, y por otro lado, la especial situación en que el propio continuo se halla respecto de los entes que de él surgen por virtud de una simple división. El continuo, en efecto, no necesita ser sustancialmente alterado para que surjan de él, por división, nuevos entes continuos. Su potencialidad o predisposición respecto de estos es la mayor que cabe, y la causa eficiente que de él extrae las entidades nuevas tiene, por el contrario, una intervención mínima. No ha de hacer otra cosa que escindirle en ellas.

De ahí que sea oportuna la consideración de las partes del continuo como entes en potencia *próxima* al acto. Pero esa misma fórmula no sería, sin embargo, enteramente correcta si, por virtud de una cierta equivocidad que puede deslizarse, viniera a significar que las partes del ente continuo se dan en él, no de un modo actual, sino tan sólo potencialmente, aunque sea con la mayor proximidad posible al acto. Porque si es cierto que como entes completos las partes sólo son en potencia propinqua, no lo es, en cambio, que como tales partes se hallen en esa misma situación en el continuo. La semilla, que es en potencia árbol, actualmente es semilla, y, en general, para ser algo en potencia se necesita también ser algo en acto. Las partes del continuo son, pues, en potencia, "todos", pero actualmente son "partes",

esto es, no entidades perfectas, no verdaderos entes capaces de existencia por sí mismos, sino ingredientes de un ser plenario con el cual y en el cual "coexisten". Sin esta coexistencia en el continuo, no se puede decir que las partes sean entes (completos) en potencia próxima al acto; no serían absolutamente nada; pero entonces no podría aplicárselas la mencionada fórmula, y lo único correcto sería la afirmación de que el continuo (no, por cierto, sus partes), aunque ente uno en acto, es en potencia propinqua una pluralidad de entes <sup>[5]</sup>.

Por lo que toca a la segunda perspectiva del llamado problema del continuo (al que LEIBNIZ, consciente de su extremada dificultad, denominaba *laberythus continui*), importa precisar desde el comienzo mismo de su planteamiento lo que se quiere decir con el concepto de "infinitamente divisible", que es, por cierto, el que se halla en colisión -al menos aparente- con el de la unidad del ente al que la cantidad afecta. Los cuerpos naturales realmente existentes no pueden dividirse y subdividirse sin llegar a un límite, a partir del cual pierden su específica naturaleza. El agua, por ejemplo, deja de ser agua cuando se la divide hasta aquel límite en que surgen hidrógeno y oxígeno. Ya en este sentido los antiguos filósofos emplearon el término *minima naturalia* para significar los cuerpos físicos en tanto que provistos de dimensiones no disminuibles sin pérdida de la respectiva especificidad. Tal conexión de lo cualitativo y lo cuantitativo es, por otra parte, un argumento más en favor de la existencia, en los cuerpos físicos, de un sujeto o sustancia (contra la tesis cartesiano y las que de ella derivan). Importa, sin embargo, reparar en que al ser dividido un cuerpo físico más allá de sus

límites naturales, lo que resulta, aunque específicamente distinto de lo que antes había, son igualmente cuerpos, y si estos, a su vez, se dividieran, sobrepasando sus dimensiones mínimas, la consecuencia, como anteriormente, serían distintos *cuerpos*. Por consiguiente, es preciso distinguir dos clases de divisibilidad en los seres corpóreos: una finita y, por así decirlo, intraespecífica, regida en cada caso por la naturaleza respectiva del cuerpo en división, y otra infinita y genérica, que afecta a todo cuerpo en cuanto cuerpo, independientemente de su manera peculiar de ser. Solamente esta última interesa cuando lo que se estudia no es otra cosa sino la cantidad en cuanto tal, y es pura ignorancia del asunto pretender negar la infinita divisibilidad genérica del cuerpo aduciendo en contrario la finitud de su división intraespecífica.

Por otros motivos, sin embargo, son llevados algunos filósofos a la negación de la infinita divisibilidad del ser corpóreo, aun reconociendo la necesidad "matemática" de ella. Hay para algunos un cierto divorcio entre filosofía y matemática, pues mientras en esta debe pensarse que *toda* cantidad es divisible, parece haber razones de índole filosófica para pensar que la cantidad real ha de tener un límite en su división, independientemente de toda referencia a la condición específica de su sujeto. No en tanto que es un determinado cuerpo real, sino, en general, en cuanto cuerpo real, el continuo tendría forzosamente un límite en su división, del cual los matemáticos pueden dispensarse porque su objeto no es la cantidad real, sino la abstracta; no el cuerpo natural, sino el matemático, y este se reduce a una pura extensión, siempre divisible, por pequeña que

sea; mas un cuerpo real, ¿cómo podría ser uno siendo, al tiempo, infinitamente divisible?

Escolásticos tales como ARRIAGA, OVIEDO, ULLOA y LOSSADA<sup>[6]</sup> entienden que la infinita divisibilidad del ser corpóreo conduciría a la admisión, en él, de una multitud actualmente infinita de partes integrantes. (Una posición análoga sustenta el neokantiano RENOUVIER.) Frente a este argumento no basta pensar que no es lo mismo ser infinitamente divisible que estar infinitamente dividido, pues podría replicarse -si no se precisa el exacto sentido de la distinción- que lo que está en potencia para algo, justamente lo está en la medida misma en que es capaz de ser en acto ese algo; de lo contrario se daría una potencia para un término respecto al cual se es impotente. Según esto, la afirmación de un ente infinitamente divisible sería lo mismo que la admisión de una realidad que alguna vez estaría actualmente dividida en una infinita multitud de partes, lo cual es imposible. Y, en consecuencia, lo acertado es juzgar que los cuerpos reales sólo son divisibles hasta un cierto límite, lo que equivale a considerarlos como integrados, en definitiva, por partes inextensas, ya que tan sólo estas son absolutamente indivisibles.

A idéntica conclusión llega LEIBNIZ por otro camino<sup>[7]</sup>. Partiendo de la base de que en la realidad las partes son anteriores al todo, infiere, con una lógica impecable, que este, en último término, debe constar de partes inextensas, ya que no siendo el todo más que el agregado de sus partes, debe, en

resolución, haber algunas que sean "las primeras" (es decir, que no sean, a su vez, "todos", porque estos, para existir, necesitan de la previa existencia de sus partes), y esas partes primeras sólo pueden ser tales si son indivisibles, esto es, inextensas. Como en el caso de los mencionados escolásticos, también aquí se llega a la construcción (!) de lo extenso con lo inextenso, extremo en que asimismo incurre CANTOR, dentro del campo de la matemática, por su concepción del "conjunto" como multitud de puntos actualmente infinita. (Tal concepción dentro del campo matemático fue ya atacada por POINCARÉ y ha sido abandonada e impugnada también por los dos máximos representantes de las escuelas matemáticas vivientes: el formalista HILBERT Y el intuicionista BROUWER). La posición leibniziana, sin embargo, no se extiende hasta el campo matemático, donde, por el contrario, reconoce la infinita divisibilidad del continuo.

La posición aristotélica, y con ella la de la Escuela en la casi totalidad de sus representantes, es totalmente opuesta a la finitud de la división potencial del cuerpo en cuanto cuerpo. Es de ARISTÓTELES el lapidario esquema que define el continuo:  $\tau \bullet$   $\delta\iota\alpha\iota\omicron\epsilon\tau\bullet\upsilon \ \epsilon\bullet\varsigma \ \delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\alpha$  *lo divisible en siempre divisibles* <sup>[8]</sup>. La teoría filosófica del continuo no contradice, así, a la geometría, sino que está de acuerdo y en conformidad con esta. Pero ello no significa que pueda sustentarse con las mismas razones en que los matemáticos se apoyan. Las teorías filosóficas deben ser filosóficamente elaboradas Y mantenidas. En este sentido, la concepción aristotélica ha sido objeto de un largo desarrollo por

parte de los más eminentes filósofos de la Escuela, desplegando un trabajo en el que pueden apreciarse, en ocasiones, ciertas diferencias de matices y de opiniones parciales, pero cuyo núcleo fundamental es esencialmente homogéneo. Reducida a sus líneas esenciales, esta teoría comienza por la afirmación de que las partes de un ser extenso deben asimismo ser extensas. La inextensión no puede ser la causa de lo que es precisamente su contrario, e inversamente: lo que es extenso se divide también en extensiones, ya que en el caso opuesto no habría división, sino una aniquilación de la cantidad.

Pero si esto es así, si todo ser extenso, por pequeño que sea, es infinitamente divisible, ¿cómo salvar su unidad?

Antes se dijo que no es lo mismo ser infinitamente divisible que estar infinitamente dividido; mas también se añadió que si esta distinción no se aclara, puede levantarse desde ella una grave objeción a la unidad del continuo. Son, en efecto, posibles, en principio, dos modos de entender la infinita divisibilidad del ente extenso. Habría, en primer lugar, un modo de entenderla, según el cual la infinita potencia de división sería una potencia de división en infinitas partes actualmente dadas (todas en algún momento). De esta manera conciben la infinitud potencial del ser continuo los que con razón la consideran como algo incompatible con la unidad de este mismo ser. Pero hay también otro modo distinto de entenderla, compatible con tal unidad, y que no consiste en una potencia para la división en infinitas partes actualmente dadas, sino en una potencia para la infinita división en sin número siempre finito de partes actuales.

En el primer caso, la división se "agotaría" al aparecer la multitud infinita de partes; en el segundo, la división sería infinitamente reiterable, y de esta suerte lo infinito estaría constituido, no por el término de la división, sino por la misma posibilidad de esta. En cada momento se habría hecho un número finito de divisiones reales, pero siempre cabría la posibilidad de efectuar otra. De donde se desprende que el número de partes convertidas en todos actualmente existentes sería, en cada momento, el determinado por la última división hecha hasta entonces; las anteriores ya han desaparecido al ser subdivididas, y las futuras no existen todavía. No podría decirse, en consecuencia, que esta infinita divisibilidad reiterativa diera lugar al conjunto infinito de los grupos finitos de "subtodos" establecidos en cada división, porque este conjunto habría de ser la suma de unos sumandos totalmente heterogéneos: los subtodos reales actualmente existentes y los que no poseen actualidad por haberla perdido o por estar aún privados de ella. Sería, en una palabra, pretender sumar algo existente con algo inexistente.

La célebre "aporía" de ZENÓN DE ELEA, según la cual, por pequeña que fuese la distancia entre Aquiles y una tortuga, nunca lograría el primero alcanzar a esta, por ser toda distancia algo infinitamente divisible y, por tanto, una infinita suma de subdistancias o distancia total infinita, se desvanece si se tiene en cuenta que no hay tal suma de infinitas subdistancias, sino en cada momento y a cada división un número finito y determinado de ellas, que por lo mismo puede ser recorrido, como quiera que para obtener aquella infinita suma --que sería algo puramente



mental- habría que añadir a las subdistancias actuales las que ya no existen (por haber sido divididas) y las que no existen todavía (por no haber sido divididas aún las actuales). Lo contrario puede ejemplificarse con el absurdo de que un todo estuviese integrado, pongamos por caso, por seis subtodos, apoyando esta afirmación en que los *dos* primeros en que se le hubiera dividido *v los cuatro* que surgen de desdoblar a estos suman seis en total. Por la misma razón (o falta de ella) podría decirse, tras una nueva dicotomía, que el número de subtodos es el de  $4+8=12$ , siendo así que el número de subtodos actualmente existentes a la tercera dicotomía es solamente el de ocho. (Aquel "seis" y ese "doce" serían tan necesarios como la "infinitud" de la distancia que haría inalcanzable a la tortuga.)

### 3. El "*ubi*" y el lugar

Uno de los efectos de la cantidad -el de mayor significación para el estudio del cambio topográfico- es la "localización" del ser corpóreo. Cuando esta varía se produce, por cierto, el movimiento local, la realidad del cual supone, en consecuencia, que sea también real la localización.

Tal propiedad, que se conoce en la terminología filosófica con el nombre de *ubi*, no es en los cuerpos una determinación absoluta, de carácter completamente intrínseco. El *ubi* no es el lugar donde está un cuerpo, sino el mismo <sup>[9]</sup> accidente por el que este se halla en tal lugar. No es para el cuerpo su "donde está", sino precisamente su "estar" mismo. Sin relación al lugar, el *ubi* no se

puede constituir, y es asimismo cierto que cada nuevo lugar viene a determinar un nuevo *ubi*, aunque el cuerpo sea el mismo. En este sentido no se puede dudar que el *ubi* es un accidente extrínsecamente determinado; pero no se reduce a una pura denominación extrínseca, irreal para su sujeto, como lo sea para este papel el hecho de "ser visto". Si así ocurriera, el movimiento local, condición de cualquier otro movimiento, no tendría verdadera realidad, ni habría, por tanto, diferencia entre el que considero un movimiento efectivo de mi cuerpo al aproximarse a alguien que me espera, y el desplazamiento, indudablemente ficticio, puro modo de hablar, que el que me aguarda sufre cuando voy hacia él.

Aunque dependiente de algo extrínseco, el *ubi* es un accidente real del ser corpóreo, y para cuya efectiva privación se necesitaría, en la ordenación natural de las cosas, la ausencia misma de la cantidad (el punto separado, en cuanto niega toda dimensión, carece de lugar y, por tanto, de *ubi*) o la falta de cuerpo circunscriptivo, localizante (tal es el caso de la totalidad del universo). El *ubi*, en efecto, resulta de la presencia de un ser corpóreo en un lugar. Y esta presencia exige, por parte de lo que está localizado, que se trate de algo posicionalmente distenso; y en lo que concierne al lugar mismo, que este se encuentre determinado, como efectivo ámbito localizante, por una realidad, que no puede ser la de aquello que en él está presente. Pero esto nos lleva a transitar de la consideración del *ubi* a la del lugar que externamente se halla supuesto en él.

El lugar es definido por ARISTÓTELES como "el primer límite

inmóvil de lo circunscriptivo"<sup>[10]</sup>. Ante todo, se trata de algo que no radica en el cuerpo localizado; antes bien, es justamente este el que se encuentra en él. La presencia del cuerpo en el lugar no significa, sin embargo, que el lugar mismo sea un cierto sujeto que entitativamente soportase la realidad de lo localizado; es decir, algo en lo que este sea, como el accidente cantidad es en la sustancia corpórea. Ya el hecho del movimiento topográfico nos advierte que el cuerpo continúa siendo, pese a la diferencia de lugar; lo que sería imposible si el cuerpo se encontrara sustentado, y no meramente localizado por cualquiera de ellos. Y aunque no es falso decir que el cuerpo es en el lugar, la realidad de aquel no se anota en su "ser cabe" éste. La flexibilidad verbal de nuestra lengua se alza aquí a un punto de filosófica precisión: habida cuenta de la mencionada diferencia, no decimos que el cuerpo es en el lugar, sino que *está en él*. En dos sentidos, no obstante, permanece ideológicamente correcta la afirmación de que el cuerpo es en el lugar: de un modo negativo y enteramente obvio, ya que, en efecto, el cuerpo no deja de ser por encontrarse localizado; pero también de un modo positivo, con el que puede ser significada la condición real del accidente ubi, pues no es tan precaria su entidad que deje de añadir a su sujeto una peculiar determinación. "Estar en el lugar" es, en efecto, algo, si es que es algo el cambiar de lugar.

La manera en que el cuerpo se halla en el lugar es una especie o modalidad de presencia, que tampoco consiste en la parcial contigüidad realmente existente entre un grave y su apoyo, y es, desde luego, ajena a toda idea de gravitación. Trátase solamente de aquella clase de contigüidad por la que un cuerpo se contiene

o aloja en un recinto. No hay entre el lugar y lo localizado una relación de continuidad: se tornarían partes de una misma sustancia corpórea. Pero el contacto de ambos es de tal especie que ni una sola parte de lo localizado puede quedar fuera del lugar de ahí el concepto de lo "circunscriptivo", incluido en la fórmula aristotélica.

El lugar circunscribe y envuelve a lo localizado, siendo algo en lo que este se aloja. Mas así como el cuerpo no tiene nada "fuera del lugar", inversamente, tampoco este ha de tener "dentro" nada que no sea el solo cuerpo localizado. En consecuencia, no es propiamente lugar el ámbito común a varios cuerpos; por ejemplo, el estante respecto de los libros colocados en él, pues tal "colocación" es una vaga localización que afecta a todos y a ninguno de ellos en concreto. El ámbito en que varios cuerpos se contienen es el "lugar común" de una cantidad discreta, no el "lugar propio" de una cantidad continua, y en la medida en que el lugar es el correlato del *ubi* propio de cada cuerpo en un determinado momento, debe ser también un lugar propio.

Justamente por ello ha de ceñir a lo localizado, circunscribiéndolo sin residuo alguno. Tal condición únicamente puede cumplirla la superficie del cuerpo localizante contigua o inmediata al que es localizado, la cual es como un *límite* entre ambos, y *el primero* o más próximo del cuerpo contiene con relación al que hace de contenido.

Se podría pensar que semejante límite primero fuese algo irreal. Así ocurre, de hecho, cuando el lugar se entiende como una posición en el espacio puramente ideal de los geometras. Pero

aquí hablamos no del simple cuerpo matemático, sino del cuerpo real, que si realmente tiene el accidente *ubi*, también debe tener un lugar real. De lo contrario el cambio topográfico estaría asimismo desprovisto de términos reales, como no fuera que el *ubi* constituyese una propiedad absoluta tenida por los cuerpo independientemente de toda relación a un "donde" locativo, lo que es contradictorio con su misma esencia, La superficie, pues, que constituye el límite primario de lo circunscriptivo, es algo que termina un cuerpo real, cabe el cual se cobija o alberga lo localizado. Toda la realidad de esta superficie estriba en su carácter de ser terminativa de algo real, aunque su misma función locativa no consiste en ello, sino en determinar *una* posición en la totalidad del universo corpóreo.

Si se supone ahora un cuerpo dentro de otro, en perfecto contacto locativo, se nos presentan dos posibilidades. Puede ocurrir que el sistema completo esté en reposo, o que, por el contrario, se halle en traslación. Cuando muevo la mano enguantada, pongo en marcha el "conjunto" de la mano y el guante. Aquella se halla en este, pero ahora *ambos* cambian de lugar. ¿Puedo decir entonces que es el guante -o su más inmediata superficie- lugar de mi mano? En él, sin duda, "está"; pero no es menos cierto que se "está moviendo", y no precisamente dentro de él, sino *con él*. Tal movimiento es de índole local, esto es, un cambio de lugar, pero el guante -o su más interno límite- continúa siendo el mismo; por consiguiente, no se puede decir, en un sentido radical y último, que en verdad constituya el lugar de mi mano. Cuando esta se mueve no está en ningún lugar: "pasa por" varios, y no es, por cierto, el guante

nada por lo cual la mano pase, sino algo, a su vez, en movimiento por los varios lugares por que pasa.

De aquí se sigue que lo que está en movimiento no puede ser lugar, o lo que es igual, que el lugar ha de ser, como pide la fórmula aristotélica, algo inmóvil, por relación a lo cual el cuerpo se desplaza. Lo contrario sería interpretar la fórmula "cambio de lugar" como si el lugar mismo se moviera, llevándose consigo a lo localizado. El movimiento se determina como cambio local, no en sentido "subjetivo", sino "terminativo", lo que equivale a decir que no es el lugar su sujeto, sino su doble término o extremo, inicial y final (respectivamente, "desde" y "hacia"). En el movimiento, el lugar se representa realmente no como el móvil, sino como algo que a este atañe bajo un doble título: en cuanto término que se abandona y en cuanto término que se llega a alcanzar; nada de lo cual ocurriría si el lugar mismo fuese, a su vez, movido en la traslación de lo localizado.

En el caso de un cuerpo que estuviera fijo en el seno de un flúido en traslación (agua o aire, por ejemplo), tendríamos un lugar común (ese aire o agua) sometido al cambio topográfico, y cuyo límite próximo al cuerpo localizado estaría renovándose de continuo; tal límite, pues, como superficie determinativa del *flúido* en movimiento, no sería inmóvil y, por ende, tampoco un lugar, ya que el correr del flúido le apartaría de lo localizado. Pero tan cierto como ello es que, mientras el cuerpo permanece en quietud dentro del flúido, existe *siempre una* superficie de este que circunscribe y envuelve a aquel. Si comparamos lo que aquí ocurre con lo que acontece en el caso de un cuerpo inmerso en

un flúido y que con este se halla en traslación, no podremos por menos de advertir una singular diferencia. En el segundo caso, la superficie del flúido en contacto con el cuerpo inmerso es *materialmente la misma*, como en la hipótesis de la mano enguantada que cambia de lugar, pero en cada momento tiene una *posición distinta*, como le ocurre al guante que envolviendo la mano se traslada con ella. Por el contrario, la situación es justamente la inversa en el caso del cuerpo quieto en el flúido que se traslada. La superficie de este, que circunscribe a aquel es *materialmente distinta*, puesto que a cada instante se renueva, pero posee, en cambio, la *misma posición*.

En dos sentidos puede, por tanto, hablarse de la inmovilidad de la superficie locativa: de un modo material y de una manera formal o posicional. Cuando un cuerpo se encuentra cabe otro que no se traslada, la superficie del segundo, que localiza al primero, es, a la vez, material y formalmente inmóvil. Si el cuerpo continente se halla en tránsito, y con él, asimismo, el contenido, la superficie que localiza a este es materialmente inmóvil, puesto que es la misma -no se cambia en otra-, pero formal o posicionalmente móvil, con la movilidad del cuerpo a que pertenece. Pero si el contenido permanece quieto, aquella superficie es materialmente móvil -a cada momento se renueva-, y formalmente, en cambio, idéntica o inmóvil. Por último, cuando el contenido se desplaza dentro de un continente flúido con movimiento diferente al de este, la superficie por la que ambos se hallan en contacto es, a la vez, material y formalmente móvil o distinta.

De las dos clases de inmovilidad cuyas distintas combinaciones acabamos de ver, únicamente la posicional o formal es requerida por la naturaleza del lugar. Este, en efecto, aunque no es el cuerpo contenido, tampoco se identifica al continente materialmente considerado (es decir, con independencia de su oficio o papel locativo). Todo lo que en el cuerpo continente es ajeno a este oficio resulta indiferente para el ser del lugar. Lo único que aquí importa es la determinación de una posición fija, y para ello es igual que el continente cambie sus propiedades materiales y hasta que se renueve por completo, no siendo uno determinado y permanente, sino "una serie" indefinida de ellos. La pluralidad o la unidad del cuerpo locativo es algo que a este afecta, independientemente de su oficio formal con relación a lo localizado. Y así como es posible que un mismo cuerpo ocupe, no simultánea, sino sucesivamente, una pluralidad de lugares, inversamente también puede ocurrir que sean varios los cuerpos que circunscriban y determinen un mismo lugar, pero no, por supuesto, al mismo tiempo, sino uno tras otro, como es el caso cuando, permaneciendo fijo en la corriente, el cuerpo en ella inmerso va sufriendo el contacto de la flúida serie de sus partes.

\*\*\*

La presencia de un cuerpo en un lugar, vista desde lo que hace de continente, es una cierta medida o circunscripción por la que resulta en lo localizado el accidente *ubi*. Considerada desde el cuerpo circunscrito, esa misma presencia se manifiesta como *tina ocupación* por la que un ser corpóreo "llena" un cierto espacio, aplicando sus propias dimensiones a las que determinan el lugar. Existe, pues, una esencial correlación entre



el lugar y lo localizado, cada uno de los cuales es formalmente tal, por referencia o comparación al otro. Cabo, no obstante, plantear el problema de si un mismo lugar puede estar ocupado simultáneamente por dos cuerpos distintos. Naturalmente, ello dejaría de ser problema si por lugar se entiende lo que hemos llamado un "lugar común". Y tampoco tendría dificultad, si la ocupación de un lugar propio por dos cuerpos distintos fuera sucesiva y no simultánea. La cuestión surge cuando se pregunta si el lugar totalmente ocupado por un cuerpo puede ser, a la vez, lugar de otro, o lo que es lo mismo, si puede darse la *compenetración local* entre dos cuerpos.

La mayoría de los filósofos coinciden en que, dentro del orden natural, la compenetración es imposible <sup>[11]</sup>. Por de pronto, es completamente imposible la compenetración interna de las partes de un mismo cuerpo, ya que lo que hace la cantidad es ordenarlas según la posición. Pero si esto acontece entre las partes de un mismo cuerpo, dentro del cual existe una continuidad, con mayor razón ha de ocurrir entre dos cuerpos distintos, provistos, cada uno, de su cantidad propia. Para DURANDO, la compenetración no sólo es naturalmente imposible, sino que lo probable es que también lo sea incluso en el supuesto de una sobrenatural intervención de la potencia divina.

La sentencia común de los teólogos -que aquí interesa en la medida en que contribuye a aclarar, filosóficamente también, la manera de ser del accidente "cantidad"- es que, si bien en el

orden puramente natural la compenetración entre dos cuerpos es por completo imposible, no repugna, en cambio, su existencia en el supuesto de una especial intervención divina, lo cual infieren, *a posteriori*, de hechos sobrenaturales, tales como el nacimiento de CRISTO, o su salida, tras la resurrección, del sepulcro cerrado, sin que en ninguna de estas circunstancias se produzca fractura de materia; o también, del hecho mismo de la presencia del cuerpo eucarístico en el lugar ocupado por las cantidades de las especies del pan y del vino.

Para que tales hechos hayan sido posibles, se necesita que ninguno de ellos sea esencialmente contradictorio en el supuesto de una intervención sobrenatural. Algunos teólogos estiman que lo que hace impenetrable a los cuerpos es una cierta fuerza de resistencia, suspendida la cual por la potencia divina, no hay obstáculo de la compenetración. Mas si el efecto primario de la cantidad no es una fuerza de resistencia, sino la ordenación forma de las partes de un todo (de la que se sigue, cuando hay un cuerpo circunscriptivo la impresión de un lugar), la explicación no vale, ya que tal orden posicional se sigue dando aun cuando e cuerpo no tenga aquella fuerza.

Conviene, sin embargo, distinguir el efecto primario de la cantidad y lo que es sólo un efecto secundario de ella. Lo que el accidente "cantidad" determina propia y formalmente es la districidente u ordenación de las partes de su sujeto de una manera posicional, es decir, la difluencia posicional de estas parte, dentro de un mismo todo. Sin necesidad de fuerza alguna, tales partes son entre sí impenetrables, pura v simplemente

porque cada cual tiene su propia posición

Para que esta recíproca y puramente pasiva impenetrabilidad de las partes fuese suprimida se necesitaría también la supresión de la cantidad que la determina. Pero este no es el caso en los hechos sobrenaturales que hemos aducido. En todos ellos el cuerpo de CRISTO conserva su cantidad, y en consecuencia, ni la especial intervención divina puede suprimir la mutua impenetrabilidad de sus partes, es decir, el efecto primario y absoluto de la cantidad.

La ocupación de un lugar no es, sin embargo, nada que convenga a los cuerpos de una manera absoluta, sino precisamente con relación u orden a un cuerpo circunscriptivo, de tal manera, que si este se suprime también aquella desaparece. Y así es posible que un cuerpo tenga realmente cantidad y no se halle localizado, por ausencia de cuerpo circunscriptivo (la totalidad del universo material se encuentra en este caso). En semejante situación, hay una ordenación interna de las partes del todo, mas como este no toma contacto con un continente, no hay localización ni puede hablarse de ella como no sea de una manera enteramente imaginativa.

De todo lo cual se desprende que tener cantidad no es lo mismo que ocupar un lugar. Y si es posible que, por la falta de continente, se produzca ya en el orden puramente natural la pérdida absoluta de toda ocupación de lugar, debe serlo también el que, aun existiendo el continente, por modo sobrenatural se

suspenda en un cuerpo, no su completa capacidad de ocupación con relación a todo lugar posible, sino tan sólo el efectivo ejercicio de la que tiene respecto de un lugar determinado.

La situación inversa a la compenetración sería la multilocación o presencia de un mismo cuerpo en varios lugares con efectiva y propia ocupación de todos ellos. La multilocación sin ocupación efectiva y propia de ningún lugar, o con la de uno solo, no plantea problema. Y por lo que toca a la multilocación propiamente dicha, debe afirmarse su absoluta y total imposibilidad si se repara en que aquello que efectivamente se encuentra en un lugar nada puede tener fuera de este, mientras que un cuerpo que estuviese ocupando dos lugares tendría, por cierto, *toda su cantidad fuera* de cada uno: justamente por haber de tenerla *también toda en* el otro.

#### 4. *El espacio*

El orden posicional o distensión de las partes del todo continuo establece entre estas un doble tipo de relación, que no tendrían, en cambio, si estuviesen confusas, reducidas a una simple unidad sin estructura. Merced a la cantidad hay, en efecto, dentro de un mismo cuerpo, relaciones de proximidad y de distancia, que tienen por extremos a las partes de un todo continuo.

Aunque enlazadas y reunidas en el sistema que este constituye, esas partes mantienen entre sí aquella doble especie de relación por la que son vecinas o distantes en diferente grado. Por otra parte, se da también una relación de distancia --que, a diferencia

de la anterior, puede llamarse "externa"- entre dos cuerpos no continuos. Esta distancia no se determina por una cantidad sola; necesita de dos, respectivamente pertinentes a cada uno de los cuerpos distantes. Por último, los extremos del ámbito locativo en que puede instalarse un ser corpóreo fundan también una relación de mutua distancia, que, como la primera, sólo requiere una cantidad -en este caso, la del continente- para ser sustentada.

En todos estos casos, pese a sus diferencias, la distancia aparece de la misma forma: a modo de intervalo que hay entre dos extremos, sean del mismo *cuerpo*, sean de cuerpos distintos. ARISTÓTELES la define precisamente así: como un "medio entre ex-tremos" δι•στη μ α τ• τ• μ εταξ• τ•ν •σχ•τυ <sup>[12]</sup>. Tal es precisamente la significación de la palabra "espacio" en el uso idiomático común cuando nos referimos, por ejemplo, a cuerpos "espaciadas" entre sí, con lo que quiere decirse que estos cuerpos sustentan, en uno u otro grado, la *relación* de una distancia mutua. Con el verbo "espaciar" no se pretende, en efecto, expresar para cada *cuerpo* su efectiva y *real* ocupación de una determinada parte del "Espacio", ni menos la actividad *por* la que la entendiésemos ser causa de una porción al menos de este último, sino tan sólo aque-llo que se hace cuando se determina entre dos entes —de un modo topográfico o de una manera cronológica— la relación de una cierta lejanía.

No importa por ahora la alusión cronológica que la palabra "espacio" pueda contener. Por el momento es de más urgencia

recoger el equívoco latente en ese ejemplo y que ha sido la causa de que, líneas atrás, haya sido escrito con mayúscula. El espacio-intervalo entre dos cuerpos (o entre dos partes de uno y el mismo cuerpo) no es otra cosa que una relación de distancia; en consecuencia, algo necesitado, como se ha dicho antes, de dos extremos en mutua relación. Pero el término "espacio" significa también el ámbito universal del ser corpóreo, la infinita extensión cabe la cual se hallan todos los cuerpos reales y podrían encontrarse los posibles. Más que el *alejamiento* entre dos cuerpos, diríamos -si se permite el juego de palabras- que connota la idea de un absoluto *alojamiento* de ellos. Esta universal vivienda de los cuerpos no es ya una relación que ellos sustenten; antes, por el contrario, son los cuerpos lo que requiere hallarse en aquel ámbito, de tal manera, que, suprimido el espacio, no tendrían "donde" ser, mientras que, en cambio, totalmente desierto de sustancia corpórea, este seguiría siendo como el esquema, puramente formal, de una incondicionado distensión.

A diferencia del espacio-distancia, que constituye una magnitud finita (por ende, mensurable), este otro espacio se nos aparece como algo infinito, por modo de una absoluta inmensidad en la que se contiene cualquier cantidad dada, por extensa que sea. Ello es consecuencia de su propio carácter absoluto. El espacio-distancia se "termina", es decir, tiene límites, por ser una relación que se halla sustentada por dos "términos". Por el contrario, el espacio infinito no es una relación entre dos cuerpos algo, por tanto, que estos sustentasen-, sino precisamente al revés: el ámbito absoluto en que se dan los cuerpos, y, con ellos, todas

sus relaciones de distancia. Y hay, en fin, otra fundamental disparidad entre ambas suertes de espacio. La idea de una distancia finita puede ejemplificarse, apoyarse en los casos concretos que la experiencia muestra de parejas de términos más o menos remotos entre sí; tal vez, si la distancia es muy considerable, no sea posible su íntegra percepción en un único acto, mas queda siempre la posibilidad de aprehender sensiblemente todas y cada una de sus partes. El espacio infinito, en cambio, no puede ejemplificarse con nada sensorialmente aprehendido en la realidad. Nadie ha visto el espacio infinito ni puede recorrer la totalidad (¡e sus partes; ¿cómo se forma entonces tal noción?

La idea universal de distancia finita, como quiera que es predicable de toda distancia determinada y concreta, puede obtenerse a partir de una cualquiera de ellas. Basta con universalizar sus términos. Si una distancia concreta es la determinada por una concreta pareja de extremos, la idea de cualquier distancia es la determinada por la de cualquier pareja de ellos. Pero la idea del espacio infinito no se puede obtener a partir de un determinado espacio infinito que fuera uno de sus inferiores lógicos. Se trata de algo que no es predicable de varias entidades. Si es posible, en efecto, un espacio infinito, ya no es posible otro, porque la dualidad de estos espacios limitaría la respectiva extensión de cada uno de ellos. Mas si el espacio infinito no es objeto de una aprehensión sensible ni tampoco de una abstracción intelectual a partir de un inferior concreto, ¿de dónde viene al hombre su noción?, ¿cómo puede pensarlo?

No es correcto tampoco decir que la imaginación lo representa. Quien así lo creyese tendría un concepto demasiado optimista del poderío de la imaginación y muy pobre realmente del espacio infinito. Se "imaginan", por cierto, con frecuencia cosas excesivamente extraordinarias sobre el alcance de la imaginación, cuando la realidad es que esta ni siquiera es capaz de acompañar al entendimiento en algunas de sus más modestas audacias matemáticas. Si ni siquiera es posible imaginarse simultáneamente las unidades de una cantidad relativamente crecida, ¿cómo podríamos imaginarnos el espacio infinito, esto es, tener una imagen de él? La denominación "espacio imaginario", que con frecuencia se usa como sinónimo del espacio absoluto es en este sentido, y en tanto que sinónimo, completamente desafortunada. La infinidad del espacio absoluto no es imaginable ni siquiera de un modo sucesivo. Por muchas ampliaciones que se hagan de una extensión finita, la inmensidad espacial las trascenderá siempre. Y la imaginación hará muy pocas ampliaciones, porque se pierde pronto, mucho más pronto de lo que se suele creer.

Tan cierto como esto es que la idea de "ampliación de una cantidad dada" se nos presenta siempre como intelectualmente posible, por muy grande que sea esa cantidad. Ocurre en esto justamente lo mismo que en el caso de la infinita divisibilidad del

ser corpóreo. De la misma manera que la extensión, por pequeña que sea, puede siempre disminuirse, así también, por grande que pueda ser una extensión, siempre cabe *pensar* otra mayor que



ella (aunque no la haya en realidad). De esta manera, las extensiones que van resultando de las ampliaciones sucesivas nunca son infinitas. Lo que aquí es infinito es la posibilidad misma de ampliar *con el pensamiento* una extensión finita, cuyo tamaño escapa ya tal vez a la imaginación. Pero tal infinito nunca es una extensión actualmente dada, sino la infinitud potencial del pensamiento para pensar en algo mayor que cualquier extensión. No se trata, por tanto, del espacio, sino del pensamiento, y no de una infinitud actual, sino potencial y sucesiva, cuyas partes no pueden sumarse.

El espacio infinito, por tanto, no es visto, ni abstraído, ni imaginado, ni alcanzado jamás por el pensamiento, por muchas "ampliaciones" que este haga. Cuando se quiere probar que el espacio es infinito lo que se hace no es otra cosa sino la demostración de que siempre es posible pensar una amplitud mayor que cualquier otra dada. Pero lo que esto prueba es la potencial infinitud del pensamiento, no la actual existencia de un espacio infinito, ya que, si esta fuese alcanzada por la demostración, se habría llegado a una amplitud tal, que no podría pensarse otra mayor que ella. La conclusión, en suma, sería contradictoria con su mismo principio. La idea de una amplitud absolutamente máxima carece de valor, porque siempre se puede pensar en una cantidad superior a otra dada, por muy grande que sea la que se ponga, y si esto es, por cierto, lo que quiere decirse con la fórmula "el espacio es infinito", hay que reconocer que la expresión es muy poco feliz: se asemeja lo menos posible a aquello mismo que trata de expresar.

Para KANT<sup>[13]</sup>, ese espacio no es objeto de conocimiento sensorial (nadie ve una extensión infinita), ni de concepto intelectual (porque todo concepto es común a varias sensaciones, y no hay más que un espacio). Por consiguiente, no siendo nada conocido (ni tampoco el cognoscente), debe ser algo "mediante lo cual" este conozca, un a priori del conocimiento, y como quiera que sólo interviene en las sensaciones exteriores, es, en definitiva, una forma pura de la sensibilidad externa. La irrealidad del espacio absoluto queda así establecida, pero también la incapacidad del conocimiento para captar realmente cosas exteriores, ya que jamás se las vería en sí mismas, sino a través de un a priori sensorial que velaría su verdadero aspecto.

Para salvar este inconveniente sin incurrir en la afirmación de la existencia del espacio infinito<sup>[14]</sup>, la única solución posible es considerar a este como un ente de razón. El ente de razón únicamente existe ante el entendimiento que lo piensa, mas no es un a priori del conocimiento, sino un objeto de él; no constituye algo a cuyo través las cosas se conozcan, sino una entidad fingida, cuyo único ser es ser objeto de pensamiento. El espacio infinito se da pensado así de un modo negativo, como el término inalcanzable por la indefinida ampliación de las extensiones reales. Y en efecto, un término en el que nunca es posible terminar no es otra cosa que un ente de razón, ya que no existiendo realmente (pues nunca en él se termina), el entendimiento lo concibe comparativamente con los términos reales, precisamente para negarlo. No por ello, no obstante,

puede decirse que el espacio infinito potencial se halle desprovisto de todo fundamento. Tiene, por el contrario, un fundamento doble: la finitud de las extensiones reales y la potencial infinitud del entendimiento para ampliar sucesivamente estas extensiones.

No existe, pues, ese inmenso recipiente de la totalidad de los cuerpos que sería el espacio infinito. La idea de un "dónde" universal de las cosas corpóreas es contradictoria, porque el lugar supone la cantidad, no sólo en lo que está localizado, sino también en el ser localizante, que es, de este modo, un cuerpo, al que también compete estar en un lugar, etc. Hallarse en un lugar es consecuencia, y no causa, de la circunscripción de lo localido por la superficie de un cuerpo locativo. Y por tanto, si este cuerpo falta, no ocurre más sino que también falta la localización de lo anterior. Exigir un lugar para cada cuerpo es invertir el orden de las cosas, a la vez que iniciar un proceso infinito, contradictoriamente terminado por un espacio que no tiene fin.

Pero son realidades, en cambio, los espacios finitos o distancias concretas que hay entre cada dos cuerpos. Tales distancias son relaciones que sin duda se dan entre los cuerpos reales que constituyen sus términos. Y la idea general de un espacio finito, predicable de toda distancia, no se confunde, pese a su universalidad, con la del espacio infinito. Pensar "espacio finito" no es concebir determinadamente ninguna dimensión; mas tampoco es pensar una dimensión infinita, sino determinada de una forma o de otra. De esta manera, mientras que el espacio

infinito sólo permite la predicación tautológica, la idea universal de "espacio finito" puede ser predicada de todo intervalo y distancia real.

### ***BIBLIOGRAFÍA Cap IX***

ARISTÓTELES: Categ., VI, 4 y 5; Phys., 1, 2; SANTO Tomás: In Boët. de Trin., Sum. Theol., 1, 50, 2; SUÁREZ: Disp. met., disp. 40, sect. 4, n. 6 y 9; JUAN DE SANTO Tordas: Nat. Philos., 1, q. XVI, a. 1-5; q. XX, a. 1-2; DESCARTES: Principia Philosophiae, II, c. IX y c. XXI; LEIRNIZ: Philos. Schrift. (ed. Gerhardt), II, pág. 144; KANT: Crítica de la razón pura, "Estética trascend.", sección 1.º (del espacio, pars. 2 y 3); Met. Anfangsgr. der Nat., II, 2; BEROSON: Essai sur les données immédiates de la conscience.

BALMES: Filosofía fundamental; O. BEGRER: Mathematische Existenz; VAN BIEMA: L'espace et le temps chez Leibniz et Kant; L. DE BRÉGLIE: Continu et discontinu en Physique moderne; FRAENKEL: Einleitung in die Mengenlehre; A. MAIER: An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft; D. NYS: La notion d'espace; A. POIRIER: Essai sur quelques caractères des notions d'espaces et de temps; O. WEYL: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft.

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS: *Summ. Theol.*, q. 14, a. 12, ad 1.

[2] *Principia Philosophiae*, 1 p., c. LXIII.

[3] *Philosophische Schriften*, (ed. Gerhardt). B, II, pag. 435

[4] Le fondément de l'induction, pilg. 128.

[5] La posición sustentada por JUAN DE SANTO TOMÁS, y que comparte y esquematizada J. Greda (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, edit. Cit I págs. 263-65), no es propiamente la de que las partes sean entes, en acto, sino que se dan en acto, como tales partes, en el continuo; lo que no es tan incompatible, como HOENEN piensa, con la tesis de que las partes son entes en potencia próxima al acto (al menos, si se aclara que estos entes no habrían de ser completos y totales).

[6] Pertenecientes a la escolástica española del Siglo de Oro: no se les tome, pues, por neoescolásticos.

[7] Philosophische Scrifte, III, pág. 622.

[8] *Phys.*, VI, 2, 232 b, 24. No supera a esta fórmula la del matemático FRAENKEL: "La propiedad fundamental del continuo es la de tener partes, cuya división puedo ser infinitamente reiterada." (*Einleitung in die Mengenlehre*, 3ª ed., pág. 39.)

[9] Cf. SANTO TOMÁS: *In Met.*, XI, lect. 10.

[10] *Phys.*, IV, 4, 212 a 20.

[11] Cf. SANTO TOMÁS,: *in Boët*, de Trin., q. 4, a 3.

[12] *Phys.*, IV, 4, 211 b 7.

[13] *Crítica de la razón pura*, "Estética trascendental", sec. 1ª, pars. 2 y 3.

[14] Ya LEIBNIZ habla negado la existencia real del espacio, considerán-dolo como el orden, puramente ideal, de los cuerpos coexistentes, algo tan fenoménico como lo son estos mismos cuerpos dentro del sistema leibniziano. Esta teoría anuncia la de KAM, prefigurando el espacio como la forma en que el sujeto cognoscente se representa y ordena los fenómenos corpóreos.

En un sentido completamente opuesto entiende el espacio DEMÓCRITO, que lo considera como el vado absoluto en el que los cuerpos se mueven (algo que no sería espíritu ni tampoco materia); NEWTON, que vagamente lo asemeja a la inmensidad de Dios, no dejando en claro lo que por esta semejanza entiende: CLARKE, que resueltamente lo identifica a la inmensidad divina (confundiendo la Infinitud simplicísima del Ser Supremo con la di-visible de una extensión absoluta), y Descorres, que lo reduce a una pura extensión, representada imaginativamente como algo indefinido. (A la tesis de DEMÓCRITO se adhiere el atomista GASSENDI, y a la de LEIBNIZ—no ata de DESCARTES, como algunos afirman—, BALMES.)

## CAPITULO X

### LA CUALIDAD

#### 1. *La mutabilidad cualitativa del cuerpo natural*

Nuestra experiencia del mundo físico registra, además del movimiento topográfico, cambios de índole cualitativa en los seres corpóreos. Estos cambios suponen la respectiva "mutabilidad", la que, a su vez, exige la existencia en aquellos de algo según lo cual se determine tal posibilidad de mutación.

Mientras la cantidad hace posible que los cuerpos ocupen un lugar, y es, por tanto, la condición del cambio topográfico, la cualidad es lo que permite que el cuerpo natural sea realmente apto para otro tipo de mutación que todavía es de naturaleza accidental, pero distinta de la simple traslación. De aquí que la filosofía de la naturaleza deba tomar en cuenta; además de la cantidad, la cualidad, no limitándose así a la movilidad meramente topográfica, sino dilatándose también hasta la posibilidad de más íntimas mutaciones de los cuerpos.

Ya el cambio topográfico si no se entiende el *ubi* como algo puramente extrínseco plantea de algún modo el problema de la mutabilidad real del ser corpóreo. Si ocupar un lugar no es una pura denominación extrínseca, sino algo efectivo, aunque relativo, en lo localizado, el cambio de lugar es una mutación real en el ser móvil y, por ende, su posibilidad está afectada por el mismo problema que conviene a la transformación cualitativa en cuanto cambio real. Pero este problema se hace más patente en

el segundo caso, porque la cualidad no sólo es, como el *ubi* un accidente real, sino también, y a diferencia de él, un accidente absoluto. Mientras que el *ubi*, para constituirse en un cuerpo, requiere otro que haga de continente, la cualidad sensible se halla en cada cuerpo de una manera totalmente intrínseca, sin referencia a orden a algo distinto de él. En consecuencia, la mutación cualitativa es de efectos más íntimos al cuerpo natural que el simple movimiento topográfico. La transformación que constituye es, por así decirlo, más profunda, repercute más hondo en la entidad del móvil. Y por lo mismo, plantea en una forma más aguda la cuestión general del movimiento físico, es decir, el problema de cómo sea posible que los cuerpos cambien. Este problema, que ya pudo haber sido abordado en el anterior capítulo, será objeto de examen en el presente, donde el estudio de la mutación cualitativa permite plantearlo de una manera más rigurosa y amplia.

La negación de la mutabilidad intrínseca del cuerpo es justamente la causa de que, aun admitiendo el cambio topográfico, niegue el "mecanicismo" la posibilidad de toda mutación cualitativa. La concepción mecanicista del ser físico afirma entre otras cosas, que no son del caso la intrínseca inmutabilidad del ser corpóreo. No tiene inconveniente en admitir el cambio de lugar porque lo juzga como una mutación puramente extrínseca, pero rechaza la posibilidad del cambio cualitativo, por entenderlo como una verdadera mutación.

Es claro que al restringir de este modo la mutabilidad del ser corpóreo, la tesis mecanicista se opone abiertamente a la experiencia. Nuestro conocimiento del ser físico pone de manifiesto cambios cualitativos, mutaciones distintas a la simple traslación.

No sólo vemos que los cuerpos se desplazan; percibimos también que modifican sus propiedades sensibles,

incrementando o disminuyendo su intensidad, y aun cambiándolas por otras muy opuestas; y así acontece que no sólo advertimos, por ejemplo, mutaciones del grado del color que un cuerpo tiene lo que era azul intenso se hace de un azul pálido, sino también de un color a otro distinto lo que era rojo se torna azul. Al oponerse de este modo a la experiencia, el mecanicismo se ve forzado a interpretar el cambio cualitativo como un simple "fenómeno" del movimiento local, como una apariencia reductible a este, y que no debe, pues, ser tomada como algo entitativo.

Tamaño descalificación de la experiencia únicamente puede justificarse si la razón se ve obligada a ello, como en efecto creen los mecanicistas. La afirmación de la inmutabilidad intrínseca del cuerpo tiene sus más lejanos y profundos motivos en la concepción del ente por PARMÉNIDES. No ha sido el desarrollo de las ciencias lo que ha llevado a negar que los cuerpos sean susceptibles de verdadera a intrínseca mutación. Por el contrario, hay en esto una clara influencia de la filosofía sobre el saber científico particular: primero, de la filosofía presocrática, que, a partir de las tesis parmenídicas, admite solamente cambios de índole cualitativa; más tarde, de la filosofía cartesiana, que, por otras razones, llega a una conclusión idéntica<sup>[1]</sup>.

#### a) El *mecanicismo antiguo*

Ante todo, la tesis parmenídica no se limita, en rigor, a la negación de la mutabilidad intrínseca del cuerpo. Para esta doctrina es imposible toda especie de cambio, incluso el movimiento topográfico. El cambio —cualquier cambio— supondría la aparición de un nuevo ente, y este sólo podría venir o del ente o del no ente. Pero del ente no se puede decir que sea lo que se ha transformado en ente, puesto que ya existía antes del cambio, y del no-ente nada puede devenir, ya que no existe. Toda mutación será, por tanto, una simple ilusión de los



sentidos, sólo un puro fenómeno<sup>[2]</sup>.

De aquí al mecanicismo hay todavía una gran distancia, que no se puede salvar si se mantiene de una manera estricta la tesis parmenídica. Pero esta no solamente descalifica a la experiencia, sino que no da razón alguna de ella. El problema que entonces se plantea es precisamente el de poder dar cuenta del conocimiento sensorial o, lo que es lo mismo, el de hacer comprensibles de algún modo las apariencias de mutación que los sentidos manifiestan, o bien abandonar la teoría inmovilista en beneficio del conocimiento empírico.

Un poco de cada cosa es lo que hace, por cierto, el mecanicismo, que de este modo se presenta tarado con un vicio de origen, intelectualmente seducidos por el inmovilismo parmenídico, LEUCIPO y DEMÓCRITO<sup>[3]</sup> a (los representantes más conspicuos del viejo mecanicismo) quieren a toda costa explicar los fenómenos, y para ello fuerzan una doble corrección a los extremos en choque. De acuerdo con PARMÉNIDES en admitir la inmutabilidad del ente y su esencial unidad, hacen, sin embargo, una excepción en beneficio del movimiento local y de la pluralidad meramente cuantitativa. Conformes, de este modo, con el conocimiento sensorial en lo que toca al cambio topográfico y a la diversidad cuantitativa, se separan de aquel en lo que atañe a la mutación y a la diversidad de cualidades. Y de esta suerte, fragmentando el ente que concebía PARMÉNIDES y dotando a sus piezas de movimiento local, tratan de reducir las diferencias cualitativamente aparentes de las "cosas" a distintas maneras de estar combinados entre sí los mismos elementos. Los fragmentos, esencialmente idénticos, del ente formulado por PARMÉNIDES intervienen así en todos los seres, y la apariencia de la diversidad y la mutación cualitativas quedan explicadas (1) por la diversidad cuantitativa y el simple movimiento de lugar.

Este ingenioso procedimiento para salvar la distancia entre la

teoría de PARMÉNIDES y el mundo de los sentidos no llega más allá de ser un expediente de compromiso entre ambos, que igualmente lesiona los respectivos derechos. Por una parte, el ente que concebía PARMÉNIDES es *absolutamente* inmutable e indivisible; por otra, la validez del conocimiento sensorial no puede mantenerse si las diferencias y variaciones cualitativas que él nos muestra son reducidas a diferencias y variaciones meramente mecánicas (cuantitativas). Bajo una apariencia de solución, el mecanicismo no hace otra cosa que urgir la profunda antinomia que hay entre la idea parmenídica del ente y los datos concretos de la experiencia humana.

Para salvar la fundamental unidad de las exigencias intelectuales y los hechos sensibles, ARISTÓTELES, superando el esquema parmenídico, hace entrar en juego la idea de *ente en potencia* (  $\delta\upsilon\nu\bullet\mu\epsilon\iota\bullet\nu$  ) como algo irreductible al ente y al no ente. "Poder ser", en efecto, no es propiamente ser, ni tampoco no ser en absoluto. Pero el ente no excluye el "poder ser". Por de pronto, hay un sentido del poder ser, que el ente necesariamente cumple. Lo que es puede ser aquello mismo que es; si no pudiera serlo, no lo estaría siendo. Mas no es este el sentido del poder ser aristotélico como distinto del ente y del no ente., Un ejemplo permitirá aclarar la situación.

La semilla puede ser semilla, el árbol puede ser árbol; pero la semilla puede ser árbol. Este poder ser árbol la semilla ya no es, por su parte, tautológico. Su diferencia con el poder ser árbol que corresponde al árbol no es, sin embargo, la que hay entre el puro no ente y el absoluto ente. Entre estos dos extremos no hay nada de común. En cambio, entre el poder ser árbol que corresponde al árbol existente y el que pertenece a la semilla precisa señalar una fundamental coincidencia: los dos tienen *sujeto con* que es imposible en el no ente. La "posibilidad arbórea" de la semilla no es un puro no ser, porque se apoya, está sustentada en el ser mismo de la semilla; es, en una palabra, algo *de* ella.

De la misma manera, el no ser árbol que atañe a la semilla tampoco es un no ser en absoluto. Para el segundo es indispensable la falta de sujeto; para el primero, en cambio, hay un sujeto real. De un modo general, habrá que decir, pues, que el "poder ser" no se identifica ni con el ser ni con el no ser, y en consecuencia, que el "ente en potencia" no se deja reducir ni al ente ni al no ente parmenídeos. De lo cual se desprende que el dilema en que el inmovilismo se basaba tiene como supuesto una disyunción incompleta. PARMÉNIDES entendía que del ente no se puede decir que venga el ente, porque no tiene en cuenta el "poder ser", que no es incompatible con el ente, sino que tiene a este por sujeto.

Si lo que es no solamente es sujeto de su ser actual, sino también de un poder ser en él fundamentado, el movimiento o cambio no tendrá por principio el no ente, sino el ente que hace de sujeto de ese poder ser. Y si PARMÉNIDES no creía que el ente pudiera ser principio de movimiento es porque lo entendía sólo como sujeto de su ser actual, sin referencia alguna a un ser posible.

Ahora bien : para justificar en general el aislamiento del ente en una pura actualidad sería precisa la demostración de que el oficio de sujeto de la actualidad es incompatible con el de sujeto de la potencialidad; demostración que sería viable si el acto y la potencia del sujeto se refiriesen a idéntica modalidad entitativa (una y la misma cosa no puede estar, a la vez, en acto y en potencia respecto de lo mismo : la semilla no puede estar a la vez en acto y en potencia de su ser semilla), mas no en el caso de que se entienda al sujeto estando en acto respecto a una modalidad entitativa y en potencia con relación a otra (la semilla es en acto semilla y en potencia árbol).

La mutabilidad intrínseca es, por ende, posible si aquel ente a que afecta no es ya en acto cuanto puede ser. El cuerpo físico puede cambiar de un modo cualitativo, en la medida en que teniendo en acto alguna cualidad, se halla en potencia con relación a otra, lo que sin duda es viable, y aun necesario, porque las cualidades se oponen entre sí de tal manera, que el cuerpo físico nunca tiene en acto todas aquellas que le son posibles (de la misma manera que nunca se halla en acto en todos los lugares que podría ocupar).

## b) El *mecanicismo moderno*

Este otro mecanicismo tiene su inicio en DESCARTES y procede de un doble motivo, relativo el primero a la entidad según la cual se cambia, y concerniente el otro a la cognoscibilidad de las cualidades. Por virtud del primero, lo que se llega a negar es, en general, todo movimiento a excepción del meramente topográfico, de suerte que no sólo serían imposibles los cambios cualitativos cuya naturaleza es accidental, como la cualidad misma, sino también los cambios sustanciales (no habría transformación de un cuerpo en otro). Por su segundo motivo, el mecanicismo cartesiano viene a hacer especialmente imposible la mutabilidad cualitativa de los cuerpos al afirmar que las cualidades sensibles son irreales, por no ser objeto de un conocimiento claro y distinto. Este último motivo es ya tópico de la filosofía mecanicista y deriva, a su vez, de la pretensión de que todo objeto de conocimiento tenga la misma cognoscibilidad que corresponde a los objetos de la matemática. Pero antes de examinarlo conviene reparar en aquel otro motivo, de índole general, y que se relaciona de una manera directa con las dificultades del mecanicismo antiguo.

La explicación aristotélica del cambio había consistido en entender que el término de este no se deriva ni del no ente, ni tampoco de un ente que ya fuera cuanto pudiese ser, sino, por el

contrario, de algo positivo, provisto de una cierta actualidad, pero también sujeto de un poder ser o potencialidad. Lo que antes del movimiento hacía posible el término era, pues, un *sujeto* capaz de revestir diversas "formas". De la que tiene en acto antes de cambiar, este sujeto pasa, con el cambio, a tener otra en acto. Pero no es la forma lo que cambia, sino el sujeto de ella. La forma misma no puede cambiar en un sentido estricto y riguroso, por no poder tener otra forma distinta de sí propia; en tanto que el sujeto, como no es la forma que posee, puede sustentar otra distinta, con la única condición de abandonar aquella. (Tal condición sólo es precisa para el cambio que supone dos formas mutuamente incompatibles; fuera de él, es posible también que uno y el mismo sujeto tenga a la vez dos o más formas que recíprocamente se toleren una y la misma cosa es, a la vez, salada y blanca .)

Una superficial atención a ciertos modos lingüísticos puede inducir a error en este punto. Al decir que un sujeto ha cambiado "de" forma, o al emplear el término "transformación", cabe pensar que sean las formas mismas lo que cambia, como entes completos y mutables. Mas el cambio de forma o la transformación es algo "de" un sujeto, en el sentido de ser este el móvil que pierde y toma formas. De la misma manera que el cambio de lugar no consiste en que el propio lugar se ponga en movimiento, así el cambio de forma o transformación tampoco estriba en que la misma forma sea lo que cambie. Y de análogo modo a lo que ocurre en el movimiento topográfico, la mutación de forma sólo es cambio "de" esta *terminative*, no *subjective*. La forma constituye un doble término (inicial y final) tenido por el sujeto en movimiento, y por cierto de un modo respectivo: antes y después de su moción, nunca durante ella, como en el caso de la locomoción, en la que el ente móvil, precisamente por hallarse *in via*, no "está" en ningún lugar al desplazarse, sino que "se traslada" de uno a otro.

Entendiendo las formas terminativas del movimiento como si

fuesen entes completos, DESCARTES<sup>[4]</sup> rechaza la posibilidad de la mutación intrínseca del ser corpóreo. Y con toda razón: porque si el dinamismo de los cuerpos no tuviese a estos por sujeto, sino a unas formas cuya mutación, suficientemente analizada, es, a su vez, impensable, ¿cómo puede decirse que los cuerpos cambian?

Pero no es este el modo en que la explicación aristotélica supone formas en los seres cambiantes. La conclusión a que DESCARTES llega es legítima y la única posible, si las formas se entienden como las entiende DESCARTES; mas no es así como las concebía ARISTÓTELES, para quien las formas no eran entes completos cuya transformación repercutiese no se sabría cómo en lo que las posee, sino entes incompletos, o mejor dicho, "principios entitativos", determinaciones del respectivo sujeto, al cual únicamente se concede la posibilidad de mutación. Y se explica también que, habiéndolas creído entidades plenarias, rechazase DESCARTES las formas aristotélicas no sólo como elementos de la mutación, sino también como factores reales de la entidad corpórea (¿cómo un ente completo podría formar con otro una sola entidad?).

Pero el mecanicismo cartesiano rechaza también la posibilidad del cambio cualitativo por un segundo tipo de argumentos, que se refiere a las cualidades de una manera estricta (no sólo en cuanto formas). Partiendo del principio de que sólo es real lo susceptible de idea clara y distinta, DESCARTES mantiene la inexistencia de las cualidades sensibles, por ser estas confusas. A diferencia de los objetos de la matemática, que pueden ser definidos y acerca de los cuales se saben juicios ciertos a priori, las cualidades sensibles (color, olor, sonido, etc.) no pueden definirse ni cabe acerca de ellas otro tipo de juicios que el que se fundamenta en la experiencia. Mientras que, por ejemplo, se define el triángulo y se establecen a priori sus propiedades, no es posible, en cambio, definir un color ni hacer una deducción a partir de su esencia. En todo lo cual DESCARTES se apoya para

eliminar de su teoría del cuerpo todo lo que no tenga la misma plena inteligibilidad de los objetos de la matemática.

Ya por el hecho de identificar el cuerpo con la extensión (véase el capítulo anterior) no podía afirmar otras propiedades corpóreas que las que admite como tal la extensión misma, y su "física" no podía ser otra cosa que simple "geometría". Por lo que toca, sin embargo, a la anterior argumentación, importa señalar ciertos defectos que invalidan también esta otra instancia del mecanicismo.

Y el primero que debe señalarse es que la misma extensión, a cuyas propiedades la teoría cartesiana limita las de los cuerpos, tampoco es definible. De ella cabe una cierta descripción, mas no una definición estricta y rigurosa; a pesar de lo cual existe de ella un verdadero conocimiento, del que se benefician tanto el filósofo como el geómetra. Mas si así se procede respecto a la extensión, no hay por qué hacer lo contrario con las cualidades sensibles. En segundo lugar, aunque las propiedades y accidentes de la extensión matemática sean más inteligibles que las cualidades en cuestión, no hay razón alguna para exigir a todos los objetos el mismo modo de ser inteligibles que corresponde a los de la matemática, ni es preciso siquiera, para que algo exista, que su modo de ser sea absolutamente comprensible por el hombre (a menos que se erija al entendimiento humano en medida absoluta de la realidad). Por otra parte, las cualidades sensibles son lo suficientemente aprehensibles por el entendimiento para que de ellas pueda decirse que hay un conocimiento verdadero.

No confundimos esas cualidades con las propiedades de la mera extensión ; distinguimos también, dentro del género que ellas constituyen, géneros subalternos, tales como color, sonido, etc., y aun en estos mismos diferenciamos especies (los diversos colores, sonidos, olores, etc.), que a su vez tienen distintos grados de intensidad. Tal articulación en géneros y especies es

ya un conocimiento lógicamente organizado, que sería imposible si estas cualidades carecieran de toda significación intelectual<sup>[5]</sup>.

## 2 La "alteración"

Si no hay verdadera razón para excluir la posibilidad de la mutación según cualidades sensibles y, por otra parte, la experiencia nos muestra que de hecho se dan, la filosofía de la naturaleza debe hacerse cargo de ella y tratar de explicarla. Tal es, por cierto, el objeto de la teoría de la "alteración".

Por "alteración" se entiende un cambio de cualidades sensibles *en un mismo cuerpo*. Aunque distinto del movimiento local, aseméjase a este en ser una mutación accidental. Su sujeto se hace no *aliud*, sino *alter*; esencialmente el mismo, tórnase accidentalmente distinto<sup>[6]</sup>. Pero la alteración difiere del movimiento local por ser el accidente, según el cual se hace no relativo, sino absoluto. De esta manera, trátase de un movimiento de sentido intermedio entre la simple locomoción y el cambio sustancial.

No toda aparición, en un sujeto, de una cantidad nueva, es una alteración. Es preciso, ante todo, que el sujeto sea un cuerpo.

Las cualidades sensibles, terminativas de la alteración, tienen un substrato mecánico, que estriba en el movimiento local, el que, a su vez, supone la cantidad y, en consecuencia, la entidad corpórea. Pero además de ello, la alteración requiere que el surgimiento de la cualidad sensible se verifique en el cuerpo de un modo sucesivo. Un cambio de figura no es propiamente y en sentido estricto una alteración, porque se realiza de una forma instantánea (lo que es triángulo no puede poco a poco dejar de serlo), dada la falta de continuidad entre unas figuras y otras. Tampoco es alteración la instantánea mutación por la que un



cuerpo, que no recibe luz alguna, pasa de pronto a estar iluminado (caso muy diferente al de un cuerpo que estando oscurecido, en cuanto receptivo de una luz muy escasa o sumamente débil, pasa a ser luego objeto de una "mayor" iluminación).

La alteración se define como *el movimiento a una cualidad sensible media o contraria*. Entre la cualidad que poseía el sujeto antes de alterarse y la que después llega a tener ha de existir una "distancia" cualitativamente transitable, una oposición que al propio tiempo admita la "continuidad". Cuando la oposición es la mayor posible, la alteración es un movimiento hacia una cualidad contraria; en los demás casos, sólo hacia una cualidad media, es decir, interpuesta entre esa y aquella.

En la medida en que las cualidades sensibles tienen por substrato al movimiento local, la alteración que las exige de una manera terminativa se asemeja a este cambio en el modo continuo, gradual, de verificarse. El cambio de figura, la iluminación de un cuerpo previamente en tiniebla total, no pueden concebirse como movimiento en el sentido estricto de la palabra. Son "generaciones" de un accidente, modos de aparecer una cualidad que, aun cuando se realizan en un cuerpo que poseía otras cualidades, no se "derivan" de esta. Hablando propiamente, la luz no surge de la tiniebla, ni el cuadrado del triángulo. La alteración es, por el contrario, el surgimiento en un cuerpo de una cualidad que positivamente implica otra, la que el cuerpo tenía antes de cambiar y respecto a la cual decimos que ha cambiado. Hay, de este modo, en la unidad del proceso alterativo, una cierta dualidad, por la que el hacerse de su término último es, al propio tiempo, un deshacerse de su primer término: una cualidad se va adquiriendo al paso que otra se pierde. La alteración es en este sentido una mutación doble y, sin embargo, un movimiento único.

La unidad esencial de la alteración supone la que tiene su sujeto. La doble mutación que en ella hay no se da en dos sujetos distintos, sino en uno y el mismo. No es uno el cuerpo que pierde una cualidad sensible y otro el que adquiere otra; de la misma manera que en la unidad de un cambio topográfico no es uno el móvil que se retrae del punto de partida y otro el que se aproxima al de llegada. Y como ocurre en el movimiento topográfico, la doble mutación es un proceso unitario para el sujeto, porque ninguna de ellas se realiza independientemente de la otra, sino en virtud de su conexión mutua.

Aun cuando el sujeto fuese el mismo, no existiría un solo movimiento si primero perdiera su inicial cualidad y sólo después de esto se proveyese de otra, siendo las respectivas mutaciones dos episodios totalmente aislados. Análogamente, la traslación es una unidad por cuanto el móvil no se separa del lugar inicial sin acercarse al que constituye la meta. De donde se desprende, para nuestro caso, que para que dos mutaciones sean un solo movimiento, la unidad del sujeto es necesaria, pero no suficiente. Sobre su unidad "fundamental", que estriba en poseer un mismo sujeto o fundamento óntico, aquellas mutaciones deben tener una unidad "efectiva", la cual consiste en que, no obstante ser formalmente distintas, se efectúan o realizan simultáneamente.

Tal simultaneidad es compatible con la índole sucesiva del movimiento. La alteración no consiste en que un mismo cuerpo sea el sujeto de dos mutaciones simultáneas, verificadas en un solo instante. El deshacerse de una cualidad va acompañado del hacerse de otra, en el sentido de un "sincronismo", no en el de un "acronismo". Y, sin embargo, ambas mutaciones no son "realmente" dos procesos distintos. De la misma manera que el cuerpo en traslación con un solo movimiento se separa de un sitio y se aproxima a otro, así el cuerpo alterado en un único cambio pierde una cualidad y adquiere otra. De donde se infiere que las dos mutaciones de que hablamos no son otra cosa sino

recíprocas formalidades de una misma entidad sucesiva: la alteración en que se halla el cuerpo. Esta alteración es, relativamente a la cualidad inicial, un cierto deshacerse, y un hacerse, en cambio, para la cualidad final.

El carácter recíproco y complementario de sus formalidades es la causa de que la alteración únicamente se dé entre cualidades de una cierta especie: las que se oponen entre sí de, tal manera, que el hacerse de una sea un deshacerse de la otra. A esta modalidad de cualidades así relacionadas se aplica

exclusivamente la denominación *qualitas patibilis*<sup>[7]</sup>, en el sentido de ser aquello según lo cual el cuerpo sufre o experimenta la alteración. (La figura, por tanto, no es "qualitas patibilis", ni, en general, lo es ninguna de las cualidades que se adquieren o pierden de un modo discontinuo). Conviene, sin embargo, precisar que la alteración no tiene por sujeto ninguna cualidad, sino el cuerpo en el que esta se halla. Sólo así se comprende que siendo la cualidad una forma indivisible, pueda constituir el término de un proceso continuo, sucesivo. Y precisa aclarar que mientras el cuerpo está alterándose no tiene propiamente ninguna de las cualidades según las que, en efecto, se realiza su cambio ni la inicial, ni la final tampoco, sino que "pasa por" las intermedias, tal como ocurre cuando un cuerpo se desplaza, pues al ir trasladándose ya no ocupa el lugar de que partió ni se halla todavía en el que ha de hacer de término final, mas va pasando por los intermedios, sin que realmente llegue a "ocupar" ninguno de ellos.

### 3. *El movimiento en general*

Examinadas las condiciones fundamentales tanto del movimiento topográfico cuanto de la llamada alteración, importa dilucidar de una manera genérica qué sea el movimiento esencialmente considerado y en su aceptación más universal. Con ocasión de la crítica del mecanicismo se aludió ya a la explicación aristotélica

del movimiento, fundamentada en la idea del "poder ser" como factor irreductible al ente y al no ente parmenídicos. Pero ahora se trata de profundizar en la esencia del movimiento y de alcanzar una definición de ella, filosóficamente elaborada.

Frente al inmovilismo parmenidico, la fundamentación del movimiento había estribado en considerar al ente como sujeto, a la vez, de actualidad y potencialidad. El "poder ser" se entiende, de este modo, como algo apoyado en un sujeto de cuya realidad se beneficia. Mientras no cambia, el sujeto se encuentra "en potencia", no de un modo absoluto y total, sino con relación a lo que puede ser; respecto a lo que ya es, se encuentra "en acto". Pero entre ser en acto lo que es ya y ser después en acto lo que podrá ser hállase en un ser intermediario, que es el del movimiento. Cuando el sujeto cambia, todavía no es lo que podrá ser; sigue, pues, en potencia, pero no está lo mismo que antes de cambiár. Con anterioridad al movimiento hallábase en potencia, tanto respecto a él cuanto a su término. El movimiento es, pues, cierto acto para el sujeto móvil.

La misma conclusión puede obtenerse si se examina la situación del sujeto que ya ha obtenido el término del movimiento. Hállase en acto entonces respecto de este término, mas no en potencia del movimiento que le ha llevado a él. Por el contrario, mientras se está moviendo el móvil actualiza su potencia respecto al hecho mismo de cambiar. El movimiento es, por tanto, un acto distinto de los que el móvil tiene antes y después de estar cambiando. Tal acto, sin embargo, no es perfecto. Mientras el móvil cambia, su potencia de hallarse en movimiento sigue existiendo en una cierta forma. No es tampoco la misma que tenía con anterioridad al movimiento, pues en tal situación no estaba actualizada en modo alguno. Mas no puede decirse que, al cambiar, el móvil la actualice por completo, ya que ello equivaldría al mismo cese de la transición.

La potencia del móvil para su movimiento sólo se satura plenamente cuando se alcanza el término del cambio, esto es, cuando se hace actual la nueva forma. Mientras esto no ocurre, lo que se mueve sigue estando en potencia de moverse. Y en este sentido es preciso decir que el movimiento es un acto imperfecto (en tanto que acto).

No son, sin embargo, idénticas la forma en que es imperfecto el movimiento y la manera en que se dice tal un acto estático (por relación a otros superiores). Una y la misma cualidad, por ejemplo, puede ser más o menos intensamente poseída, según que la potencialidad de su sujeto esté actualizada de una manera más o menos perfecta. Pero la posesión más deficiente de una determinada cualidad, aunque no excluya la posibilidad de un incremento de esta, no la incluye tampoco de un modo necesario. Lo que es de un azul pálido no es necesariamente lo que todavía no es de un azul intenso. Por el contrario, si algo cambia de uno a otro matiz, su movimiento al último sólo es concebible si aún no lo ha alcanzado. Ser de un azul pálido es, por tanto, un cierto acto imperfecto en un sentido muy diferente de aquel según el cual es imperfecto el acto por el que un sujeto pasa a intensificar su azul. En el caso primero, la imperfección es sólo relativa, y aquello a lo que afecta está "en potencia" de acrecentamiento. En el segundo caso, la imperfección conviene al acto mismo de cambiar y el sujeto de este se halla "en acto" de intensificación cualitativa.

El movimiento es así un acto que se tiene en la misma medida en que respecto de él se está en potencia. Lo cual sería una perfecta contradicción, si el movimiento no poseyera una estructura y división de partes. Lo que se mueve se halla en acto y potencia de moverse, porque ya se ha movido parcialmente y porque parcialmente ha de moverse aún. Respecto de una y la misma parte de su transición, el móvil no se encuentra a la vez en acto y en potencia. No es, pues, el movimiento la "realización" de una contradicción, es decir, una forma dinámica de resolverse

y actualizarse un imposible estático. El movimiento es un acto imperfecto, pero no un acto contradictorio.

Lo que se está moviendo se halla en potencia sólo con relación a aquella parte de su movimiento que no se ha efectuado todavía. Ello no obstante, tampoco debe concebirse el cambio como una suma de actos parciales, independientes los unos de los otros. No hay solución de continuidad entre la parte ya actualizada y la que todavía está en potencia. La parte ya actual del movimiento es un acto imperfecto, precisamente por no haberse agotado con ella la potencia que el móvil poseía con anterioridad a su moción y en relación a esta. Lo que equivale a decir que el movimiento, cuando se realiza, siempre es acto parcial; sólo es acto total cuando ya se ha acabado.

Inversamente, la potencia del móvil para su movimiento sólo es total mientras no se da el cambio. Habida cuenta de ello y de lo que se ha dicho anteriormente, se hace comprensible la definición aristotélica del movimiento: acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia<sup>[8]</sup>. El movimiento es acto por ser algo real en un sujeto que con él logra una determinación. Este sujeto es un ente que se encuentra en potencia, de tal manera, que ello es imprescindible para la actualidad del movimiento. Hay otros actos que "coexisten" en su sujeto con una potencia. El acto que el móvil poseía con anterioridad al movimiento era simultáneo a la potencia misma de moverse en que aquel se encontraba. Mas ese acto no era tenido en tanto que el sujeto se hallaba en tal potencia, sino más bien al revés: si se hallaba en potencia de moverse, era porque aún continuaba en la posesión de aquel acto. Por el contrario, el movimiento tiene actualidad en la medida en que su sujeto sigue estando en potencia, tanto respecto a un término final cuanto con relación al movimiento mismo (su parte aún no cumplida). De ahí que no sea suficiente la consideración del movimiento como acto de un ente en potencia, sino que se requiera el añadido "en cuanto está en potencia", pues de este modo el sujeto que cambia se nos

aparece estando en movimiento precisamente por no haber saturado su poder cinético. (Naturalmente, la potencia sobre la cual se insiste en la definición del movimiento es la que en cada caso tiene el móvil para cada moción.)

SANTO TOMÁS caracteriza el movimiento, sobre la base de la definición aristotélica, como *actus imperfectus et imperfecti*<sup>[9]</sup>. Es, en primer lugar, acto imperfecto, por no agotar totalmente en el sujeto la potencia de este para la moción. También es imperfecto en cuanto está ordenado a algo distinto de él. No es, en efecto, el movimiento nada que en sí mismo se termine, sino que tiene naturaleza o condición de medio "para" un cierto fin (la forma que tras él adquiere el móvil). Y es, en segundo lugar, acto de algo imperfecto, en cuanto su sujeto ha de encontrarse, mientras el cambio dure, precisamente en potencia respecto al mismo cambio y a su término. Lo que posee una determinada forma no puede, en cuanto tal, ser movido hacia ella. Para que vuelva a alcanzarla se necesita que antes la haya perdido; pero en tal caso lo que reincide en esa misma forma ya no es estrictamente lo que la poseía (en cuanto estaba actualizado por ella). Por lo demás, un ser enteramente perfecto, sin mezcla alguna de potencialidad, o lo que es lo mismo, un acto puro, sería necesariamente inmutable (ni le haría falta alguna la moción, pues ya tendría cuanto puede tener).

#### 4. *El tiempo*

Con la noción del movimiento se halla intrínsecamente relacionada la del tiempo. Ya en el uso común de ambas nociones llegan a establecerse ciertos nexos de muy frecuente empleo. Nos preguntamos así "cuándo" ha ocurrido un acontecimiento, "cuánto tiempo" duró. La idea de duración se complica también con la del tiempo. Y, sin embargo, este, aunque con ella relacionado, tiene un cierto matiz irreductible, de cuyo examen surge un difícil problema. En este sentido se ha

hecho tónica la frase de SAN AGUSTIN, ya preludiada por SIMPLICIO, según la cual nuestra noción del tiempo, espontáneamente inteligida, se torna problemática en cuanto pretendemos definirla: *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio* <sup>[10]</sup>.

Sin encubrir las verdaderas dificultades del asunto aunque algunas de ellas no son de este lugar <sup>[11]</sup>, tal vez sea conveniente un cierto punto de moderación frente a cierta retórica al use en el planteamiento del problema. La frase agustiniana, aunque muy atinada y oportuna, también puede aplicarse a otros muchos conceptos. Justo es, no obstante, reconocer que no son los filósofos los únicos en incurrir en tales ponderaciones. (Hay todo un género de énfasis "precientífico" en las divagaciones populares sobre el tema del tiempo, más o menos ligados a ciertos escauceos sobre la efímera condición de nuestra vida.)

Concebimos el tiempo como algo *sucesivo*, dotado de la propiedad de *medir* tanto los movimientos cuanto los reposos o quietudes. Hablamos efectivamente no sólo del tiempo que una transición dura, sino también del que sigue "pasando" mientras que algo permanece inmóvil. De una manera propia y rigurosa, el fluido temporal no determina a lo que es incapaz la transición. Lo sucesivo no puede medir a lo absolutamente inmóvil, ya que entre lo medido y la medida debe existir una homogeneidad. Esta última existe, sin embargo, cuando la permanencia que se mide es la de un ente móvil actualmente en reposo. Medir tal permanencia no es, en último término, otra cosa sino determinar a dicho ente como algo "privado" de moción (lo que no es lo mismo que ser incapaz de ella).

El tiempo mide en tanto que es una sucesión o movimiento precisamente a causa de esa homogeneidad con lo medido, a que antes hemos hecho referencia. Mas lo que actúa de medida



de algo debe hallarse presente en su totalidad, es decir, debe encontrarse enteramente dado, pues sólo de esta forma es susceptible de comparación con lo que va a ser medido. El metro mide en tanto que es completo. Si sólo existe una porción de él, es esta porción no el metro mismo lo que puede actuar de medida, y no cabe decir que, aun así, sea en definitiva el metro la medida, pues para ello habría que conocer la relación entre el metro y la parte mencionada, lo cual es imposible si de ninguna forma está presente aquel en su totalidad.

Una sucesión infinita no puede, según esto, medir nada, porque nunca está dada por completo: es una sucesión que nunca acaba, y por lo mismo no puede estar presente en su totalidad. La idea de un "tiempo infinito" no es, en rigor, la de una medida, y en consecuencia, tampoco es verdadera y propiamente tiempo, ni constituye nada real, sino que se limita a ser un puro ente de razón, por el cual se aprehende como si fuese enteramente dada una sucesión que nunca puede darse por completo.

Una sucesión finita es, por el contrario, la que en algún momento se halla íntegramente realizada. Tal clase de sucesión es apta para medir; pero se trata de algo que, por haber sido realizado, no está ya realizándose. La sucesión el movimiento es un acto imperfecto: únicamente existe mientras no se ha logrado por completo. Hablar de una sucesión finita como totalidad es referirse a un acto que ya alcanzó su fin. O lo que es lo mismo: la totalidad de una sucesión sólo está presente, como tal, ante el entendimiento que la piensa; fuera de él no existe.

Lo que realmente existe de un modo extramental, cuando una sucesión se ha concluido, es el "término" de ella. Pero este término no es la totalidad de la sucesión, sino su acabamiento. La sucesión no finaliza en una suma o conjunto. Para ello sería necesario que sus elementos se conservaran, cuando es lo cierto que la sucesión va haciéndose en la misma medida en que se va

deshaciendo. No hay, pues, en ella una acumulación o síntesis como la que se da, por ejemplo, en la operación de contar. El "número" que finaliza esta operación no es solamente el término de ella, sino también la totalidad de sus elementos (simultáneamente presentes en la entidad numérica). El término de la sucesión es, en cambio, meramente terminativo, porque los elementos de la sucesión misma no pueden darse simultáneamente.

El "darse por completo" una sucesión finita no significa, por tanto, que haya un momento el último en el que "toda" la sucesión esté presente. Antes bien, en el momento último la sucesión está totalmente ausente: ha dejado de ser. Pero este dejar de ser ha sido precedido de un gradual deshacerse. Ni en el último momento ni antes de él existe entera la sucesión. Y cuando esta era totalmente en potencia, no era en potencia de existir "totalmente", sino "por partes", de tal suerte que el ser de cada una implique el no ser ya de la que le precede y el no ser todavía de la que le subsigue. ¿Cómo es posible entonces cabe preguntar que una sucesión se halle íntegramente realizada?

Cuando afirmamos que una sucesión se da completamente no queremos decir otra cosa sino que está acabada lo cual distingue a la sucesión finita de la infinita, pues de esta última nunca puede decirse que logre terminarse. Lo *real* es aquí el acabamiento (al que puede llamarse total, por relación al parcial deshacerse que acompañaba al "fieri" sucesivo). Pero sobre la base de esta realidad puede fingirse el *ente de razón* "totalidad de la sucesión" como una suma o número mental de lo que fuera del entendimiento nunca se da sumado, sino por partes. Este ente de razón se constituye aprehendiendo el término del proceso como si fuese el de una adición, y de este modo, al considerar que la sucesión ha terminado realmente, venimos a pensarla como una totalidad. En una palabra: la idea de totalidad de una sucesión es, formalmente, un ente de razón; fundamentalmente, sin embargo, supone una realidad: la del

término mismo del proceso.

La integración mental de la sucesión que sirve de medida es un conjunto en el que las partes extramentalmente sucesivas se hallan, como en el número, simultáneamente presentes al entendimiento. Este adquiere la idea de tal conjunto considerando *en un solo acto* el estado inicial y el estado final de lo que se movía, lo que supone la intervención de la memoria [12]. Si solamente se considera uno de estos estados si verdaderamente se le aísla con absoluta falta de connotación al otro, no puede haber idea de la sucesión ni, menos, de la totalidad de ella. Y esto es lo que acontece cuando no hay una simultánea representación de los extremos de un movimiento. Por el contrario, cuando esa representación se da, el movimiento surge como algo completo, a la manera de una entidad intermediaria o de una distancia entre sus dos extremos. Es claro, por lo demás, que aunque sea la memoria lo que permite esta integración, no es ella lo que la hace, sino el entendimiento, que compara los términos del cambio.

Esa entidad intermedia no es concebible sin una cierta distensión de partes de lo contrario, no establecería distancia alguna entre aquellos extremos ni sería una suma o conjunto de las etapas de la transición. La totalidad de estas etapas es algo en lo que pueden distinguirse partes más próximas y partes más distantes con relación a cada uno de los términos. Llamamos "anteriores" a las que están más cerca del estado inicial de la sucesión, y "posteriores" a las más remotas. La integridad de la sucesión se constituye así como una magnitud en la que existe una ordenación de partes, simultáneamente presentes (ante el entendimiento). Y como quiera que toda suma determina un número, y los sumandos de la totalidad de la sucesión son distinguibles como anteriores y posteriores, es posible abarcar cuanto llevamos dicho sobre el tiempo (sucesión mensurante) en la compendiosa definición aristotélica: *número del movimiento*

*según lo anterior y lo posterior* <sup>[13]</sup>.

A esta definición del tiempo suele oponerse el reparo, ya atribuido por los antiguos a GALENO, de ser precisamente circular, esto es, de suponer lo mismo que con ella se intenta definir. Las ideas de lo anterior y lo posterior serían, por cierto, determinaciones cronológicas, imposibles sin una idea del tiempo como algo sobreentendido. Tal objeción, que quiere ser sutil, es posible tan sólo cuando se olvida o se desconoce el verdadero alcance de lo anterior y lo posterior en la definición aristotélica del tiempo. En esta definición, "posterior" y "anterior" son referidos al movimiento, no en tanto que la sucesión mensurante puede, a su vez, ser medida, sino en cuanto que dicha sucesión es una realidad distensa, una entidad articulada en partes, de las que unas están más próximas a un cierto extremo y otras, por el contrario, más remotas de él.

La idea del tiempo supone, pues, indudablemente algo: el movimiento o la sucesión como realidad distensa, ordenada por ello mismo según un "más" y un "menos" de proximidad al estado totalmente potencial del móvil respecto á su movimiento. Proximidad y lejanía no son aquí, a su vez, determinaciones cronológicas. Adviértase, en general, que estos términos no significan siempre una relación temporal. También se los emplea para designar relaciones puramente espaciales, y este es su sentido originario y más obvio. Pero en el caso del movimiento no es posible entenderla de una manera espacial, como tampoco en otras muchas acepciones.

Hablamos, por ejemplo, de una proximidad o lejanía en el parentesco, en la posición social, en las concepciones ideológicas, etcétera; y empleamos también estos términos para significar el grado de semejanza o diferencia que se da, por ejemplo, entre dos cuerpos según el color a otra cualidad sensible. Si se recogen todas las acepciones en una de carácter

general, encontraremos que proximidad y lejanía significan siempre un más y un menos una graduación relativos a un término dado. Y en el caso concreto del movimiento, lo anterior y lo posterior son expresables, sin metáfora alguna topográfica, en ideas puramente entitativas, de la siguiente forma: anterior es la parte del movimiento en la que el móvil tiene más potencia de moverse; posterior, en cambio, aquella en la que el móvil tiene menos potencia (o más actualidad) de movimiento.

\*\*\*

El tiempo como medida es, en resolución, un movimiento o sucesión finita, mentalmente sumado como un conjunto de partes cuya plenitud cinética es graduable. Tales partes no se hallan separadas en la realidad, porque el movimiento es una entidad, aunque no simultánea, continua (mientras se cumple). Pero el entendimiento, forjando el ente de razón "totalidad de la sucesión" como algo simultáneamente dado, distingue en ella partes anteriores y partes posteriores (de la misma manera que el viajero una vez recorrido su camino puede distinguir en él ciertas fracciones, las cuales, si realmente hubiesen sido entre sí discontinuas, no serían propiamente fracciones, sino otros tantos todos a los que corresponderían los respectivos movimientos). Así es posible distinguir en una misma totalidad de sucesión un número variable de partes (dos mitades, tres tercios, etc.).

La sucesión finita a integrada, en que consiste el tiempo como medida, es lo que en cada caso se toma por unidad. Puede elegirse una como canon constante: por ejemplo, la sucesión o movimiento del planeta Tierra en torno a su eje, a lo cual convenimos en denominar "día"; pero puede tomarse otra cualquiera. La idea general de sucesión finita, como es predicable de cualquier serie finita dada, es indeterminada en su magnitud, pero lo es en tanto que idea o concepto universal abstraído por la mente, lo cual es lo contrario de ser una realidad

a la que hubiese que llamar "tiempo infinito", de la misma manera que "el hombre en general" sólo es universal en nuestro entendimiento. En definitiva, la idea general de sucesión finita es, por general, indefinida, y así se comprende que jamás hayamos presenciado una sucesión infinita; siempre puede añadirse mentalmente algo a cualquier sucesión determinada. Mas esto no demuestra que haya realmente un tiempo infinito (mayor que el cual, por tanto, ningún otro tiempo puede ser pensado), sino precisamente lo contrario: que por grande que sea el tiempo en que pensemos, siempre puede *pensarse* otro mayor que él. (Como se ve, la situación es análoga a la que examinamos en el caso del espacio, y las varias teorías que allí se analizaron tienen, *mutatis mutandis*, una correspondencia de sentido y valor semejantes en el problema del tiempo).

### BIBLIOGRAFÍA, Cp X

ARISTÓTELES : *Peri gen . . .*, I, 8 ; *Phys.*, IV, 10 14 ; SAN AGUSTIN : *Confess.*, XI, 4 ; SANTO TOMÁS : In I *de gener. et corrupt.*, I ; SUÁREZ: *Disp. met.*, disp. 46, sect. 1; disp. 50, sect. 9; JUAN DE SANTO TOMÁS : *Nat. Philos.*, I, q. 14 ; III, q. 3 y 4 ; DESCARTES: *Principia philosophiae*, II; KANT: *Crít. de la raz. pura*, "Estética trasc.", sec. 2.<sup>a</sup>, pars. 4 7.

S. ALEXANDER: *Space, Time and Deity*; G. BACHELARD: *La dialectique de la durée*; VAN BIEMA: *Le temps et l'espace chez Leibniz et Kant*; E. GILSON: *Recherches sur la formation du système cartésien*, I, *De la critique des formes substanciels au doute méthodique* (en "Révue d'Histoire de la Philosophie", 1929); J.. GUITTON: *Justification du temps*; L. LAVELLE: *La dialectique du monde sensible; Du Temps et de l'Eternité*; A. MAIER: *Die Impetustheorie der Scholastik*; SESMAT: *Le système absolu classique et les mouvements réels*.

- [1] Todo este epígrafe es ampliamente deudor a las ideas de HOENEN y su ya citada Cosmología sobre el particular; pero contiene una exposición didácticamente original del concepto del "ente en potencia" en su relación con el problema del cambio.
- [2] Cf. H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I, 18 B, fr. 5 y 6.
- [3] Cf. H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. II, 55 B, fr. 11.
- [4] Principia Philosophiae, II (hacia el final).
- [5] Por lo demás, el mecanicismo, que pretende explicar la totalidad de los fenómenos valiéndose únicamente de las propiedades cuantitativas y del movimiento local, admite de hecho cualidades activas (energía cinética, elasticidad, fuerzas electromagnéticas, etc.). Y por lo que toca a la pretendida reducción de las cualidades sensibles a puros movimientos mecánicos, es preciso aclarar que no es lo mismo una *relación* que una estricta *identidad*. El hecho de que el color tenga como "sustrato" las vibraciones del éter no significa que consista en ellas, o como justamente dice R. JOLIVET: "*No hay derecho a identificar a priori las cualidades sensibles con las fuerzas que las acompañan*" (*Traité de Philosophie* 3.º ed., Lyon, Paris, 1949, I, pág. 359).
- [6] Cf. ARISTÓTELES: *Peri genes*. I, 4, 319 b, 10.
- [7] Cf. SANTO TOMÁS: *In Phys.*, VII, lect. 10, n. 2
- [8] *Phys.*, III, 1, 201 a. 10.
- [9] *In Met.*, XI, lect. 9, n. 2.305.
- [10] *Confess.*, XI, 14.
- [11] Las referencias "metafísicas" al tiempo (tales, por ejemplo, las de BERGSON y HEIDEGGER) no corresponden a la filosofía de la naturaleza.
- [12] En la música, por ejemplo, este apoyo menemónico se hace perceptible, si se advierte que se trata de un arte eminentemente temporal. "La *música* dice I. STRAWINSKY *se establece en la sucesión del tiempo y requiere, por tanto, el concurso de una memoria vigilante.*" (Véase la *Poética musical* del mencionado compositor; traducción castellana de E. GRAD, 2ª ed., Buenos Aires, 1952, pág. 40.)  
Sin la memoria, en efecto, la sucesión musical no se hallaría presente como totalidad inteligible, pues gracias al recuerdo, las fracciones del fluido sonoro, que gradualmente van suplantándose, son susceptibles de articulación en una unidad de sentido.
- [13] *Phys.*, IV, 11, 219 b. 1.

## CAPÍTULO XI

### LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DEL ENTE MÓVIL

#### 1. *La teoría hilemorfista del cambio sustancial*

La alteración o movimiento cualitativo coincide con el cambio topográfico en ser una moción de índole accidental. Aunque se verifica según algo absoluto en la entidad del móvil la cualidad, a diferencia del *ubi*, no es, como ya se dijo, una entidad relativa, la alteración es inferior, como movimiento, a otro tipo de cambio que también atestigua la experiencia: el cambio sustancial, una modalidad de movimiento en la que el ente móvil se modifica radicalmente, porque deja de ser, en tanto que sujeto de determinada especie, para convertirse en otro de índole específica distinta.

Mientras que en el movimiento topográfico, y aun en la alteración, el ente móvil continúa siendo el mismo, decimos que hay un cambio sustancial cuando no son los meros accidentes, sino su propio sujeto, aquello según lo cual la mutación se realiza. El cambio sustancial exige, pues, que un *nuevo sujeto* llegue a ser, precisamente por el dejar de ser de otro sujeto. La ceniza que surge al quemarse el papel es ya otra sustancia, no el mismo papel con accidentes nuevos.

De dos maneras puede ser, en principio, explicado el surgimiento de una sustancia. Cabe, en efecto, pensar que la sustancia nueva es resultado de una *creación* o que procede simplemente de un *cambio*.

En el primer caso, no se requiere la desaparición de otra sustancia, y si de hecho tal desaparición se da, nada tiene que ver con el hacerse de la sustancia nueva, porque esta, al ser



"creada", procede sólo de la potencia activa que es capaz de implantarla íntegramente en la realidad. Si la ceniza que va apareciendo al quemarse el papel es resultado de una creación, igualmente podría haber surgido sin que el papel se extinguiese y sin necesidad, en general, de que ningún otro ser desaparezca.

La efectiva extinción del papel y la aparición de la ceniza son de este modo dos episodios independientes, cada uno de los cuales es un "movimiento metafísico": el papel se *aniquila* (pierde "todo su ser", sin que "nada" de él se conserve) y la ceniza es creada (totalmente extraída de la nada, sin que su ser se beneficie en forma alguna del que el papel tenía).

Por consiguiente, para que pueda decirse que el acabamiento del papel y la aparición de sus cenizas se integran en la unidad de un cambio físico es preciso que ni el papel se aniquile ni la ceniza sea creada. Pero esto supone que en el papel hay algo que no desaparece, y que, por tanto, existe algo en la ceniza previamente existente en el papel.

En general, el cambio sustancial supone, como movimiento físico, algo sustancial *común* a sus dos términos y que es permanente en la mutación.

Los términos del cambio sustancial son, pues, por una parte, diferentes (ya que no hay cambio sin distinción entre sus extremos), mas por otra coinciden en un factor común (sin el que el cambio es igualmente impensable). Ello sólo es posible si cada uno de los términos es un *compuesto* en el que intervienen ese factor *común*, que sistematiza el cambio, y un factor *propio*, que especifica a cada extremo del mismo.

Lo común a los términos del cambio sustancial es justamente aquello "de lo que" se hace sustancia nueva. Esta, en efecto, no

puede beneficiarse de lo exclusivo y propio de lo que se extingue, porque ello es, por cierto, lo que en el cambio deja de ser. En la medida en que el factor común a los extremos del cambio sustancial es aquello de lo que se hace la sustancia nueva, se conviene en denominarle *materia*, por oposición a la *forma* que en cada una de las sustancias desempeña el oficio del elemento propio. Un ente es, en consecuencia, sustancialmente mutable si se compone de materia y forma como principios de su entidad sustancial. El término "hilemorfismo" (de •λη, materia, y μορφ, forma) no significa, en suma, otra cosa sino la concepción del cambio sustancial como algo que supone un ente móvil esencialmente constituido por los mencionados elementos.

Tal es la última y fundamental estructura del ente móvil, la que explica sus cambios más profundos: una hilemórfica articulación de su sustancia<sup>[1]</sup>. Pero es claro que si esta constituye una unidad, su materia y su forma no pueden ser entidades completas. La materia y la forma de lo que es sustancialmente móvil deben entre sí relacionarse de tal manera que su unión resulte una entidad "esencialmente una", no dos entidades superpuestas.

Este problema de la unidad y la complejidad del ente móvil no se plantea, sin embargo, sólo para el cambio sustancial, sino que afecta a todo movimiento. El ente móvil es, en cuanto tal, algo compuesto de potencia y acto. Lo puramente actual es inmutable, porque el ser que aparece al concluirse la mutación no viene de la nada, sino de la potencia de lo que ha cambiado. Potencia y acto, sin embargo, no son dos entidades, sino únicamente dos "principios" entitativos. Esto compuesto de ellos lo que realmente es.

Cuando algo, en efecto, consta de acto y potencia, su ser es tal, que aunque actualmente tiene una modalidad, puede, no obstante, llegar a tener otra. Lo que consta de acto y de potencia

es, por tanto, algo *determinado*, en lo que existe un elemento *determinable* y otro *determinante*. Dos factores, pues, que sólo tienen sentido en mutua conexión y referencia, constituyendo una unidad entitativa.

La materia y la forma del ente sustancialmente móvil componen, así, una misma entidad sustancial, en cuanto se comportan, respectivamente, como potencia y acto. La materia es aquí lo sustancialmente determinable, y la forma lo que hace de determinante sustancial. A esta conclusión se llega no sólo en virtud de la esencial unidad de la sustancia, sino también reflexionando sobre el sentido en que las nociones de materia y forma han sido aquí propuestas. La sustancia que surge por un cambio no viene de la nada. Su ser se beneficia de algo común a los extremos de la mutación. Pero este algo común a ambos extremos se encuentra en cada caso revestido de una distinta modalidad de ser, informado de uno a otro modo, pues en sí mismo es lo determinable por las respectivas modalidades o informaciones. Es, en una palabra, algo potencial, de lo que surge, por el movimiento, una sustancia nueva. Si esa potencia no se diera realmente, no habría un cambio físico, sino una aniquilación y una creación, que serían posibles también por la virtud de otra potencia, mas no pasiva o determinable, sino plena y radicalmente activa. La potencia pasiva que hay en el móvil no excluye antes, por el contrario, reclama para el cambio la intervención de una potencia activa; pero en el caso de la "creación" de una sustancia, esta potencia activa debe ponerlo todo, mientras que en el simple movimiento la potencia pasiva sirve de sustrato material para la producción de la sustancia nueva.

También el ente accidentalmente mutable consta de acto y potencia, pues estos elementos son necesarios para todo cambio. Mas lo que permanece en la mutación accidental es precisamente la sustancia, de suerte que lo que hace de potencia de la entidad surgida en esa mutación es un ente completo. El

cuerpo que varía de color es ya una sustancia, esto es, una entidad esencialmente íntegra y que sólo en un plano accidental se perfecciona o completa por el color<sup>[2]</sup>.

La diferencia entre el cambio accidental y el sustancial obliga, en consecuencia, a distinguir dos órdenes de acto y de potencia. Mientras que la mutación accidental tiene como supuesto una potencia que ya es un ente sustancialmente determinado, la mutación sustancial requiere una potencia que no es un ente, sino sólo un principio entitativo. Esta última potencia no es un compuesto de potencia y acto como la que interviene, a título de íntegra sustancia, en la mutación accidental, sino, en cuanto principio o factor sustancial, algo meramente potencial: potencia pura. Y de una manera análoga, el acto que corresponde, pues, a un ente accidentalmente mutable supone ya el que determina al mismo ente como sustancia, mientras que este otro acto es original y primario. A la potencia pura corresponde, por tanto, en la sustancia, un acto primero; a la potencia que ya es ente completo la sustancia, que consta de acto y potencia corresponde, en cambio, en el ente integrado por la sustancia y el accidente, un acto secundario.

La materia y la forma de la sustancia son, por lo mismo, respectivamente, potencia pura y acto primero<sup>[3]</sup>. Y puesto que, en un cierto sentido, cabe hablar también de forma y de materia en la explicación de las mutaciones accidentales, es conveniente hacer una distinción de sentido análogo a la que acaba de verificarse en torno a los conceptos de acto y potencia. En el cambio meramente accidental, la sustancia que sirve de potencia pasiva es una cierta materia de lo que adviene por la mutación, y el accidente según el cual esta se realiza en una cierta forma. Mas como esa materia y esta forma suponen las que tiene la sustancia, para no confundirlas con ellas se las denomina, respectivamente, "materia segunda" y "forma accidental", por oposición a "materia prima" y "forma sustancial". En definitiva,

pues, la teoría hilemorfista explica al ente sustancialmente móvil como algo dotado de una estructura de materia prima, que es pura potencia, y forma sustancial, que constituye el acto primero, la forma originaria de una esencia.

La materia primera es el último *sujeto* de las determinaciones y propiedades del ente móvil. No se limita a constituir aquello de lo que se extrae mediante el movimiento una nueva sustancia. Como algo permanente en la mutación sustancial sigue existiendo en lo que tras esta llega a ser, y desempeña en todos los casos el oficio de un soporte o término de inherencia de cuanto posee la entidad en que se halla. La materia prima es, de este modo, principio ex quo y principio in quo de la sustancia. En sí misma es informe, a diferencia de la materia segunda, que es la sustancia constituida entre ella y la forma sustancial. En cuanto se distingue de esta última, no puede tener forma, es el sujeto de ella, y lo que realmente tiene forma es el compuesto o sustancia. Como pura potencia, no es ni puede ser entendida más que en relación a los actos primeros o formas sustanciales que con ella componen entidades plenas.

De ahí que por sí sola, enteramente aislada, no posea contenido inteligible de ninguna especie y que ARISTÓTELES dijera que, considerada en sí misma, no es "qué", ni "cuándo", ni ninguno de los modos determinativos del ente<sup>[4]</sup>. Tampoco está sujeta a movimiento físico, porque incluso en el cambio sustancial continúa siendo como algo permanente que hace posible la unidad misma de la mutación. Para ser algo móvil habría de constar de acto y de potencia, y todo su ser es, por el contrario, pura y simplemente potencial. No es, en resumen, ni generable ni corruptible, sino algo necesario en toda generación y corrupción. Por lo mismo, únicamente puede llegar a ser por creación y dejar de ser por aniquilación: movimientos metafísicos que, por cuanto el ser de la materia prima exige siempre una forma sustancial, no afectan sólo a aquella, sino a la íntegra entidad de una determinada sustancia (la materia prima no puede ser, en rigor,

creada, sino "concreada", ni aniquilada, sino "coaniquilada").

La forma sustancial es el acto primero: la determinación originaria y más radical de las que existen en cada ente corpóreo. Por ella tiene este su específico ser sustancial; lo que equivale a decir que la forma sustancial es lo que da el ser a la sustancia, siempre que por "ser" se entienda, no la existencia, sino la peculiar esencia o "manera de ser" del compuesto. De aquí la distinción entre "acto entitativo" la existencia y "acto formal" sustancial, forma que da al compuesto una determinada esencia. El compuesto, a su vez, es susceptible de otros actos formales accidentales, pero estos ya suponen la esencia completamente constituida. La forma sustancial no es, sin embargo, la esencia del compuesto. En esta entra también la materia primera. Mas como tal materia es por sí misma informe, la forma sustancial es el factor actual o determinativo de aquella esencia.

Por lo mismo, la forma sustancial es lo que sustancialmente distingue a una entidad de otra (precisamente por su carácter determinante, mientras, en cambio, la materia prima es algo determinable común a entes distintos). Y es asimismo la raíz de la actividad corpórea, pues los entes que constan de materia prima y forma sustancial no pueden ser activos en razón de su elemento material, que es como se ha visto una potencia pasiva. Dada su índole de "acto primero", la forma sustancial sólo puede ser una en cada ente (a diferencia de lo que ocurre con las formas accidentales, que ya suponen constituida la sustancia). De donde se desprende que una nueva forma sustancial implica una sustancia nueva, para lo que es preciso que otra sustancia se haya corrompido: *generatio unius, corruptio alterius*<sup>[5]</sup>. Generación y corrupción se dicen, sin embargo, propiamente sólo de la sustancia entera, no de la misma forma sustancial, ya que esta es acto, no algo a su vez compuesto de potencia y acto<sup>[6]</sup>.

## 2. *Atomismo y dinamismo*

La pregunta que originariamente da sentido a la teoría hilemorfista es, en esencia, esta: ¿cómo ha de ser, en general, un ente para poder cambiar de un modo sustancial? No es, pues, el hilemorfismo una concepción temáticamente explicativa de la estructura de los cuerpos físicos. Lo que primaria y esencialmente constituye su objeto es el problema del cambio sustancial; pero, al resolver este problema, da de hecho también una teoría filosófica de la composición del ser corpóreo.

La estructura de materia prima y forma sustancial, a la vez que hace explicable al ente sustancialmente móvil, nos presenta a los cuerpos como provistos de una esencial composición interna. Este giro hacia el ente corpóreo se fundamenta en que sólo tal ser es susceptible de cambio sustancial, puesto que el cambio de la sustancia supone y requiere algo en lo que se dé como potencia pasiva que hace posible la transformación—una materia prima, la cual no existe en las entidades espirituales, que son Auras formas.

Como teoría de la estructura sustancial del cuerpo, el hilemorfismo se opone a los sistemas que consideran esencialmente simples a las realidades materiales. Esos sistemas son dos: el "atomismo filosófico" y el "dinamismo". Ambos niegan la composición esencial sustancial de los cuerpos, en el sentido de que pretenden explicarlos como entidades absolutamente indivisibles, que a título de tales son completas, y cuya mutua agregación o síntesis sólo puede tener un valor puramente accidental.

Toda estructura o sustancia corpórea sería, en último término, algo desprovisto de verdadera significación entitativa, ya que lo primario y esencial estaría dado en el ente corpóreo por

elementos totalmente simples. Hay, sin embargo, una fundamental diferencia entre el atomismo filosófico y el dinamismo. El primero interpreta el mundo material prescindiendo de toda diversidad específica de formas o principios activos. Comparándolo con el hilemorfismo, se nos presenta como un sistema que niega toda forma sustancial y únicamente admite la materia y sus distintas configuraciones accidentales. En este sentido el atomismo filosófico es una teoría estrictamente mecanicista. Por el contrario, el dinamismo pretende explicar los cuerpos como sustancias provistas de fuerzas o principios activos, pero carentes de materia extensa. Mientras que el atomismo sólo admite a esta como principio entitativo de los cuerpos, el dinamismo únicamente reconoce formas, principios de actividad. Desde el punto de vista hilemorfista, se trata, por tanto, de dos teorías inversas y recíprocamente complementarias.

\*\*\*

El atomismo filosófico tiene como principales representantes en la Antigüedad, por una parte, a LEUCIPO y DEMÓCRITO (que siguen la orientación mecanicista, inspirada en el intento de conciliar la filosofía parmenídica con la experiencia sensible)<sup>[7]</sup>, y por otra, a EPICURO<sup>[8]</sup>, cuya cosmología, calcada en la de aquellos, sirve a intereses de significación primordialmente ética.

En la Edad Moderna, DESCARTES<sup>[9]</sup> y GASSENDI<sup>[10]</sup> renuevan el atomismo antiguo sobre las bases de un mecanicismo que insiste, sobre todo, en los motivos epistemológicos a que ya se hizo referencia. Este atomismo, elaborado con más pormenor y surgido en la época en que la ciencia física va formulando su peculiar metodología, sirve de conexión entre el de los antiguos y el que domina a lo largo del siglo XIX y se prolonga en el XX bajo diversas formas de mecanicismo explícito o larvado.



Los nombres de PROUST, DALTON, DUMAS son significativos de una concepción atomista en la que se unen los progresos reales de la investigación positiva con los prejuicios filosóficos del mecanicismo de todas las épocas. De aquí la conveniencia de distinguir entre el atomismo como teoría científica (en el sentido actualmente más generalizado de la palabra ciencia) y el atomismo como teoría propiamente filosófica, siendo la última forma la que realmente importa contrastar con el sistema hilemorfista. Previamente a ello, sin embargo, queda todavía por recoger, dentro de esta sumaria clasificación de posiciones, la distinción que también suele verificarse entre atomismo adinámico y dinámico. El primero es el que ha sido anteriormente caracterizado como teoría que niega la existencia de toda suerte de principios activos en los seres corpóreos, en tanto que el segundo admite alguna clase de fuerzas o energías, sin que por esto llegue a reconocer en los cuerpos verdaderas formas sustanciales que entren en esencial composición con una materia prima.

La diferencia fundamental entre el atomismo científico y el filosófico estriba en la diversa intención y finalidad explicativa de una y otra teoría. El atomismo científico no pretende hacer ninguna clase de afirmación acerca de la esencia de los cuerpos. Es una teoría relativa a la composición fenoménica del mundo material, y en sí mismo no tiene por qué hacerse solidario con las teorías ontológicas y epistemológicas en que se ampara el atomismo mecanicista filosófico. Bajo la forma de atomismo dinámico, no entra realmente en pugna con la concepción hilemorfista, pues aunque no establece en las realidades corpóreas la presencia de formas sustanciales, tampoco se fundamenta sobre bases de las que deba desprenderse la negación de ellas. En realidad, el atomismo dinámico científico no se plantea este problema, ni tiene siquiera por qué plantearse, ya que escapa a sus métodos y a la finalidad y significación del saber meramente positivo. En cambio, el

atomismo filosófico entra ya en la cuestión de la esencia del cuerpo, reduciendo esta esencia a la materia, que únicamente admite determinaciones accidentales de índole cuantitativa. Trátase, pues, de una concepción que, a diferencia del atomismo científico, tiene que ser necesariamente mecanicista y que, por ende, no es sólo distinta, sino opuesta a la teoría hilemórfica de la esencia del cuerpo natural.

Aunque surgido en un contacto real con el atomismo filosófico, el atomismo científico es separable de él. No sólo no lo supone, sino que incluso llega a contradecirlo en la misma medida en que, frente al mecanicismo, reconoce en el mundo material precisamente para la explicación de los fenómenos energías o principios activos (cuyo alcance óptico no determina, porque no es una teoría filosófica, sino exclusivamente un sistema científico "positivo").

El hilemorfismo y el atomismo científico no están, por tanto, en pugna, antes, por el contrario, se complementan y perfeccionan mutuamente como conocimientos de los cuerpos, siendo el primero una teoría filosófica de la estructura sustancial de estos, y el segundo una hipótesis, suficientemente confirmada en sus principales líneas, acerca de la composición fenoménica, meramente física, del mundo material. Por lo demás, la teoría hilemorfista no pretende imponer límite alguno a la investigación empírica positiva. La estructura de materia prima y forma sustancial no es de índole empírica y, en consecuencia, ningún experimento puede hacerla patente y "terminar" así la labor de la ciencia fenoménica.

\*\*\*

El término "dinamismo", frecuentemente empleado para significar el movimiento hablamos así, por ejemplo, de dinamismo sustancial, por oposición al accidental, se utiliza también para

designar el sistema filosófico que concibe a los cuerpos como entidades inextensas provistas de energías o principios de acción. En rigor, la voz griega δυναμις, tiene el sentido de la latina *potentia*, en su doble acepción, pasiva y activa. Cuando se habla de dinamismo en el sentido de una teoría, sólo se hace alusión, sin embargo, a las potencias activas que reconoce aquel en el mundo corpóreo. Tales son, en efecto, los únicos accidentes que el dinamismo advierte en las entidades constitutivas de la realidad física. La extensión es considerada como algo irreal, puramente subjetivo, y cada uno de los cuerpos, un ser carente de composición esencial, pura fuerza o sistema de fuerzas que subsiste en sí mismo, sin necesidad de sustrato o apoyo de índole pasiva. No es explícita y clara en todos los dinamistas la negación absoluta de la materia, sino tan sólo la de la extensión; pero, de una manera implícita, y por la misma lógica de su sistema, la materia es ajena a la concepción dinamista, llevada hasta sus últimas consecuencias.

Los principales representantes de esta concepción, que se da íntegramente en la filosofía moderna, son : LEIBNIZ, en reacción contra el mecanicismo cartesiano, por lo que toca al mundo real, pues en el plano de los fenómenos acepta, en lo sustancial, la teoría mecanicista; WOLFF, que sistematiza el pensamiento leibniziano; BOSCOVICH, tal vez el más caracterizado defensor del dinamismo realista puro ; KANT, en el período "precrítico", cuando escribe *su Monodología physica* bajo la influencia leibniziana y wolffiana; el neokantiano HERBART; CARBONELLE, que también sigue la orientación del dinamismo realista puro, cuya influencia fue muy acusada en el XIX; BALMES, cuya posición es semejante a la del dinamismo leibniziano, aunque formula su pensamiento sólo a título de hipótesis y con ciertas reservas, y, por último, PALMIERI, secundado por UBAGHS, ambos muy próximos a la concepción kantiana del período precrítico.

Todos estos pensadores coinciden, no obstante sus diferencias

de matiz, en una cierta concepción realista de la entidad corpórea. Admiten, como sustancias de donde surgen las apariencias de la extensión, seres realmente distintos del sujeto cognoscente. (Frente a tal dinamismo "realista" se hallan, por tanto, las teorías de E. DE HARTMANN y de G. OSTWALD, que niegan la existencia de los cuerpos no sólo la de la extensión en tanto que entidades independientes de la subjetividad intelectual).

El flanco más vulnerable de la teoría dinamista y el más explícito de ella es la negación de la extensión como propiedad real del cuerpo. Los esfuerzos de esta teoría para hacer explicable la "aparición" de la extensión no llegan a su término, porque se valen siempre de recursos que ya suponen a la extensión como realidad. De esta manera, el dinamismo entiende que los cuerpos extensos, objeto del conocimiento sensorial, son realmente sustancias indivisibles que, como puntos "distantes" entre sí, producen la ilusión de la extensión. El vicio de esta fórmula reside, efectivamente, en que para explicar la extensión ilusoria se vale del concepto de una distancia real, que supone, a su vez, la misma realidad de la extensión.

La tesis dinamista tiene, no obstante, frente a la teoría cartesiana, que identifica con la extensión real a la sustancia corpórea, la indiscutible ventaja de distinguir entre el sujeto o soporte de la extensión y lo que esta formalmente es. Mas para ello no es necesario reducir la extensión a una simple aparición: basta con que sea un accidente de los seres corpóreos. Por lo demás, la concepción dinamista de los cuerpos surge, de hecho, como resultado de una deficiente solución al problema de la divisibilidad del continuo.

Si se piensa que un ente infinitamente divisible es algo contradictorio (porque sería un todo cuyas partes nunca podrían sumarse), es preciso admitir que los cuerpos constan, en definitiva, de partes no susceptibles de división, y por ende,

inextensas. Para salvar la realidad del cuerpo se niega, pues, la de la extensión, ya que esta no puede derivarse de lo que en sí mismo es inextenso en tanto que indivisible. Todo el error de esta concepción estriba en confundir la idea de lo "divisible" con la de lo "dividido" y en no advertir que la potencia de división del cuerpo extenso es infinita, precisamente por no actualizarse nunca más que de un modo finito.

### *3. El problema de los cuerpos mixtos*

El cambio sustancial se explica en la teoría hilemorfista mediante dos potencias: una pasiva la material primera, que en cada caso se halla determinada por una forma sustancial y otra activa, perteneciente a un ser distinto del que se corrompe. De esta manera, el cambio sustancial exige un paciente y un agente: dos entidades, de las cuales una recibe el influjo de una potencia activa y otra lo ejerce o realiza gracias a la pasividad de la primera.

Puede, sin embargo, acontecer que estas dos entidades obren mutuamente. No es imposible, en efecto, que un cuerpo reaccione sobre otro. Dada su hilemórfica estructura, existe en todo cuerpo, junto a un elemento de índole pasiva, otro que es raíz de actividad, y si por el primero puede recibir alguna acción, por el segundo está en condiciones de ejercer otra, de donde se desprende que no es contradictorio cuando se trata de cuerpos que dos sustancias lleguen a corromperse mutuamente.

Para que de hecho se produzca la mutua corrupción de dos sustancias son necesarias ciertas condiciones, que no siempre se dan. De ellas se ocupó la ciencia antigua (con los únicos medios a su alcance) y ha logrado alcanzar fórmulas muy precisas la moderna ciencia positiva. Pero lo que aquí importa es el hecho mismo o la posibilidad en general de que dos cuerpos se corrompan mutuamente. Pues como quiera que todo cambio

sustancial es, a la vez, una generación y una corrupción, se hace necesario distinguir dos especies o modos de aparición de una sustancia nueva.

Según el primer modo, un nuevo cuerpo llega a la realidad por la sola extinción de otra sustancia, o lo que es lo mismo: el cambio sustancial se verifica con un solo paciente y un solo agente. Según el otro modo, el nuevo cuerpo surge por mutua corrupción de dos sustancias, cada una de las cuales tiene, por tanto, respecto de la otra, un doble oficio, pasivo y activo. Habida cuenta de esta doble especie de cambio sustancial, se denominan cuerpos "mixtos" a los que se engendran de la segunda forma. El agua, que surge por mutua corrupción de hidrógeno y oxígeno, es en este sentido un cuerpo mixto.

No toda unión de dos elementos o de dos entidades corpóreas da lugar a un cuerpo mixto, en el sentido más riguroso del término. Aunque este se puede utilizar en una acepción amplia, la idea filosófica de un cuerpo que se engendra por mutua corrupción de otras dos entidades sólo se significa en la acepción restringida por la que el cuerpo mixto se contrapone al simple *agregado* de dos o más elementos.

Tal diferencia era ya conocida de los antiguos. En los escritos aristotélicos acerca de la generación y la corrupción se encuentran argumentos contra los que intentaban reducir toda unión entre cuerpos a la única forma de mera agregación<sup>[11]</sup>. La Escuela habla de dos sentidos amplio y estricto de la palabra *mixtio*. Y, en fin, la química moderna distingue la idea de "mezcla" de la de "combinación". Desde el punto de vista puramente científico, la combinación se verifica según la ley de las "proporciones constantes y definidas", mientras que la mezcla puede establecerse de una manera arbitraria. Desde el punto de vista filosófico, que no se opone al de la ciencia positiva, sino que lo completa en otra dirección, el problema es este: ¿cómo se

relaciona la *entidad* del mixto con las de los cuerpos que lo engendran?

La solución más simple es la del atomismo filosófico, según el cual el mixto se relaciona con los elementos como la suma con los sumandos. Pero esta solución confunde al mixto con el puro agregado y no se apoya en el atomismo científico, sino que lo interpreta desde una concepción mecanicista.

Más sutil es la tesis de AVICENA<sup>[12]</sup>, que, distinguiendo entre las formas y las cualidades de los elementos, sostiene la permanencia en acto de las primeras y una recíproca atemperación de las segundas, por virtud de la cual se obtiene un nivel medio, una coordinación de las cualidades elementales en la nueva entidad del cuerpo mixto. También para AVERROES las formas sustanciales de los elementos permanecen en acto; pero es en ellas, antes que en sus propias cualidades, donde se da la mutua corrección que hace posible al mixto como nueva entidad.

El defecto, no obstante, de ambas teorías es, en rigor, idéntico: uno y el mismo ser no puede poseer una pluralidad de formas sustanciales; dejaría de ser un cuerpo mixto; sería un puro agregado; ni cabe que las formas sustanciales se "disminuyan" recíprocamente, por la misma razón según la cual es imposible también que puedan ser intensificadas o aumentadas, a saber: porque este tipo de forma, esencialmente determinativo de la sustancia, no es susceptible de grados. En un plano esencial, lo que algo es lo es enteramente, o en absoluto deja de serlo, y, por tanto, aquello que esencialmente lo califica se halla en él por completo y sin graduación.

Un paso más hacia la explicación del cuerpo mixto representa la tesis de SCOTO, para quien las formas de los elementos, no hallándose en acto en el mixto, permanecen, no obstante, como

absorbidas y subsumidas en la capacidad de una forma nueva y más eminente; lo que equivale a decir que la forma del mixto es superior a las de sus elementos, y que estas se hallan virtualmente en aquella, de la misma manera que en lo que es superior hay tanto y más poder que el que tiene lo que es inferior.

La virtualidad de las formas elementales y la superioridad de la forma del mixto se implican, pues, mutuamente. Pero esta solución, más perfecta, sin duda, que las anteriores, no está de acuerdo con la realidad. El cuerpo mixto, que, como superior (precisamente a causa de la forma) a sus elementos, debería ser capaz de producir los mismos efectos que ellos además de tener otros más eminentes, no los produce realmente. El agua carece de las virtudes elementales del hidrógeno y del oxígeno; no es superior a ellos; es, simplemente, distinta.

TOMÁS DE VIO, más conocido como el Cardenal CAYETANO, habla también de una permanencia virtual de las formas elementales, mas no como tales formas, sino en razón de sus cualidades, y únicamente en el sentido de que estas se encuentran recíprocamente atemperadas en las que dependen de la forma del mixto. En este, pues, hay una forma *nueva*, y las cualidades que de ella se siguen no son ni más ni menos eminentes que las derivadas de las formas de los elementos.

Según lo cual: 1 °, las formas de los elementos no se hallan en el mixto, ni conservadas ni subsumidas; 2 °, por tanto, el nuevo cuerpo tiene una forma nueva (es la *forma del mixto*, no una *forma mixta*); 3 °, las cualidades que de esta forma dimanar son las mismas que tenían los elementos, pero mutuamente corregidas o atemperadas (*redactae ad mediocritatem*). Es lógico que específicamente coincidan con las de los elementos, ya que de ellos procede el mixto, y como este resulta de la mutua acción de las sustancias elementales, nada más explicable sino que sus virtudes o cualidades sean el efecto de la recíproca moderación



de las que poseían esas sustancias.

En este sentido cabe, pues, decir que la estructura del cuerpo mixto es la *coordinación cualitativa* de los elementos a diferencia de lo que acontece en la operación por la que un ser viviente se asimila una nueva sustancia. Esta asimilación no es coordinativa de las cualidades del viviente y de la sustancia asimilada, sino que constituye una verdadera *subordinación* del alimento al viviente.

### ***Bibliografía del Cap. XI***

ARISTÓTELES : *Peri genes . . .*, I ; SANTO TOMÁS : *In Met.*, VII ; SUÁREZ: *Disp. met.*, disp. XII, disp. XXXVI; DESCARTES: *Principia philosophiae*, II.

E. BECHER: *Naturphilosophie*; M. BORN: *Moderne Physik*; P. DESCOQS: *Essais critique sur l'hylemorfisme*; P. HOENEN: *Cosmología* (ed. 1936), págs. 301 411; D. NYS: *Cosmologie* (ed. 1903), págs. 92105; J. THIBAUD: *Vida y transmutación de los átomos*.

---

[1] Cf. ARISTÓTELES : *Phys.*, I, 7, 190 b. 17.

[2] Cf. SANTO TOMÁS : *Contra gent.*, I1, 54.

[3] Cf. SANTO TOMÁS: *In Met.*, VII, lect. 2, n. 1.285 sqq.

[4] *Met.*, VII, 3, 1.029 a. 20.

[5] Cf. ARISTÓTELES: *Peri genes*.I, 4, 318 b. 14.

[6] Cf. SANTO TOMÁS: *In Met.*, VII, 8, lect. 7, n. 1.423.

[7] Cf ARISTÓTELES: *Peris genes*..., I, 8.

- [8] En los escritos *De natura rerum*.
- [9] *Principia philosophiae*, II, c. XXXVI.
- [10] En su obra sobre la vida, las costumbres y la doctrina de Epicuro.
- [11] *Peri genes . . .*, I, 10.
- [12] Para las opiniones que se van mencionando en este epígrafe, cf. J. GREDT, *Elementos philosophiae aristotelico thomisticae*, ed. mencionada, I, páginas 315-322.