

LA CRISIS INTELECTUAL DE NUESTRO TIEMPO

POR

D. Manuel García Morente (†)

La crisis intelectual de nuestro tiempo, o sea, el olvido o la subversión de la Metafísica y sus funestas consecuencias

por

D. MANUEL GARCIA MORENTE (1)

I

Si perseguimos el origen de esa situación de depresión en que se hallaba la Metafísica de nuestros días, y cuyo remedio pretendemos, podríamos llegar hasta la filosofía de Descartes.

La filosofía de Descartes inicia un movimiento de la filosofía moderna que se expande en dos grandes direcciones: la de la psicología filosófica inglesa o la de la lógica filosófica alemana; pero las dos direcciones confluyen, a mediados del siglo XIX, en algunos puntos esenciales, principalmente en el de excluir, como tema de la filosofía, los estudios metafísicos, o sea en el de declarar la imposibilidad para el entendimiento humano, ya sea armado de las armas psicológicas o armado de las armas de la ciencia lógica, de llegar a dar alguna solución a los problemas fundamentales de la metafísica.

Es, pues, Descartes el origen, históricamente, de esta situación. Nos corresponde ahora examinar qué es lo que hay en la filosofía cartesiana capaz de producir esos efectos históricos, cuáles son los pensamientos fundamentales que en la filosofía

(1) Disertaciones de los días 7 y 28 de enero, 29 de abril y 26 de noviembre de 1941.

cartesiana tienen por consecuencia histórica esa eliminación, esa anulación de la metafísica. Porque, a primera vista, una persona culta y conocedora en general del pensamiento filosófico de Descartes, podría extrañarse de esta afirmación que hacemos aquí; podría decir, ¿cómo puede argüirse que Descartes sea el responsable del positivismo metafísico de la época contemporánea, siendo así que Descartes es un metafísico, que la obra quizá más importante de todas las que ha escrito se llama *Meditaciones metafísicas*, que efectivamente lo son, porque podría no corresponder la realidad al título; pero no es así, sino que ciertamente son meditaciones metafísicas. En ellas está expuesto detalladamente y con todo su valor el famoso argumento ontológico, la prueba de la existencia de Dios; argumento ontológico que Descartes renueva después de San Anselmo y lo desarrolla a todo su placer. De modo que verdaderamente resulta un poco extraña esta afirmación. Sin embargo, si meditamos un poco más detenidamente acerca del contenido de la doctrina cartesiana, veremos fácilmente cómo por fuerza los postulados fundamentales de la filosofía de Descartes tenían que conducir en su desenvolvimiento a una de las dos posiciones que hemos visto en la filosofía contemporánea: o al psicologismo idealista inglés, o al logicismo idealista alemán; en todo caso, a una eliminación de los temas esencialmente metafísicos.

Vamos a ver cómo eso ha sido posible.

Descartes formula, como base del pensar filosófico, unos postulados que son absolutamente nuevos en la historia de la filosofía. Naturalmente, se encuentran en pensadores anteriores a Descartes, esos mismos postulados formulados en diversas partes de sus obras. La evidencia, por ejemplo, del autoconocimiento del yo, se encuentra en muchos sitios y, entre otros, muy claramente en San Agustín; pero lo que yo quiero decir es que en los pensadores anteriores a Descartes, esos pensamientos, como, por ejemplo, la evidencia absoluta de la existencia del yo, la imposibilidad de dudar del propio pensamiento en cuanto tal, esas fórmulas que se encuentran en filósofos anteriores a Descartes no se hallan en ellos considerándolas como punto de partida único, primario, esencial y fundamental para la filoso-

fía ; se encuentran como otros tantos problemas que en la filosofía existen, pero no como el primario y fundamental. Es decir, que ya aquí—dicho entre paréntesis—podemos entrever uno de los vicios o errores de la filosofía de Descartes, que es su monoidealismo, porque, en efecto, lo que es un problema, entre otros, de la filosofía, lo convierte Descartes en el problema de los problemas, en el único fundamental problema. La evidencia del yo, la evidencia de los propios pensamientos como tales, está en San Agustín, en donde debe estar, o sea en un conjunto de otros problemas, que se articulan unos con otros y van representando de la mejor manera posible la reproducción de lo que es la realidad de las cosas ; pero en Descartes precisamente el problema de la evidencia del yo es sacado, es extraído del conjunto de los demás problemas filosóficos y convertido en la única piedra angular de toda la filosofía, y esto es lo que yo encuentro que es, con todos sus defectos, una posición original y nueva en el cuadro de la filosofía moderna, y por eso ha tenido las consecuencias que vamos a ir viendo.

¿Y cómo llega Descartes a esa posición? Llega, naturalmente, mediante una crítica de Aristóteles. Está bien que se haga una crítica del aristotelismo. Todo filósofo tiene que volver a plantearse en su conjunto la totalidad de los problemas filosóficos. Por consiguiente, tiene que tomar una actitud más o menos crítica, por lo menos investigativa, acerca de la filosofía que sus antecesores le han legado. Así, es lo normal, en la historia de la filosofía, que un filósofo se haga cargo de la situación de su ciencia antes que él, haga un examen general de esta situación y establezca los puntos de partida de su propio pensamiento personal. Y esto es lo que hace Descartes, pero lo hace con un carácter tan enormemente radical, que va, en las primeras páginas del *Discurso del método*, examinando una por una las diversas posiciones filosóficas que se pueden tomar y las va eliminando como inútiles o como imposibles y teniendo, para hacer esta eliminación, el criterio de la dudabilidad, de la dubitabilidad, por decirlo así. Es decir, Descartes parte de la siguiente convicción : Yo necesito para empezar a filosofar un punto de partida que sea absolutamente sólido, absolutamente

firme, del cual, por consiguiente, no se pueda dudar por mucho que se extreme, en toda su exageración, la posibilidad de dudar. De manera que donde quiera que se encuentre el menor resquicio, donde la palanca de la duda pueda inmiscuirse, ese fundamento no podrá ser el fundamento de la filosofía; tendrá que buscarse uno absolutamente inaccesible a la más mínima duda. Tal no puede ser el que Aristóteles nos ofrece, porque, según Descartes, Aristóteles no es filósofo en el punto de arranque de su pensamiento filosófico. En el comienzo de su filosofar es hombre ingenuo. Hay dos actitudes que pueden llamarse ideas que mandan: la actitud del hombre ingenuo y la actitud del filósofo. La primera consiste en recibir y aceptar sin crítica, sin examen, sin detenido examen crítico, sino como sólida y evidente, la realidad tal como se ofrece. En cambio, la actitud filosófica consiste en no recibir y aceptar nada absolutamente sin previo examen metódico de su evidencia propia. Es así que Aristóteles recibe y acepta el concepto del ser, la noción de ser tal como se ofrece a la espontánea intuición humana; luego en su punto de partida Aristóteles no es filósofo, no ejercita la filosofía hasta después de haber aceptado ya la noción del ser que recibimos espontáneamente de nuestro contacto con la realidad exterior. Ese mismo contacto con la realidad exterior es el que hay que someter a crítica según Descartes, al estudio minucioso de un dictamen racional. Esa realidad exterior, de la cual yo no dudo, de ésta se puede o no se puede dudar; si no se puede dudar, entonces Aristóteles tendrá razón; pero si se puede dudar, ella no podrá ser entonces el punto de partida de la filosofía. Ahora bien; de esa realidad exterior se puede dudar, hay motivos para dudar, porque basta con que alguna vez el órgano por el cual entramos en contacto con la realidad exterior nos haya engañado, para que ya el testimonio de ese órgano sea dudoso; si alguna vez los sentidos nos engañan, si alguna vez nos dan a conocer algo como siendo y resulta que no es, entonces no podemos fiarnos de los sentidos. Por otra parte, nuestra imaginación en los sueños nos presenta realidades que luego resulta que no son; luego nuestro contacto con la realidad es,

por lo menos, dudoso ; nuestra relación con la realidad es, por lo menos, digna de que se estudie minuciosamente.

Vamos, pues, a estudiarla. No la aceptaremos sin crítica, como hace Aristóteles, sino que la someteremos a un previo examen crítico. Esto hace Descartes, y entonces se encuentra con que, en efecto, se puede dudar de que exista esta sala, porque yo puedo estar soñando ahora mismo que la sala existe y no ser así ; se puede dudar de que exista un lago que estoy viendo, porque puede ser un efecto de espejismo ; se puede dudar de los datos en general de los sentidos, porque estos sentidos pueden engañarme, y como se puede dudar de ellos, no pueden ser para mí punto de partida de la filosofía. Entonces, ¿cuál podrá ser el punto de partida de la filosofía del cual no se pueda dudar ? Aquí es donde viene la conversión cartesiana, el esfuerzo por volver sobre sí mismo, el hacer retroceder la dirección del pensamiento hacia mí mismo. Yo puedo dudar de que existan esas cosas fuera de mí, pero no puedo dudar de que tenga la representación de ellas. Volviendo, pues, la atención sobre mí, en vez de posarla en las cosas, la puedo posar en mí mismo y entonces encuentro que en mí están las imágenes de esas cosas, las representaciones de esas cosas, la idea de esas cosas. Yo puedo dudar de la existencia de las cosas cuyas son estas ideas, pero no puedo dudar de que yo tengo esas ideas, a las cuales podrá o no corresponder una realidad fuera de mí, pero no puedo dudar de que tengo en mí esas ideas, esos pensamientos, esas representaciones.

He ahí, pues, la conversión cartesiana. Recordemos la comparación tan famosa que hace Kant de su propio sistema con el sistema astronómico de Copérnico cuando dice que o los pensamientos se adecuan a las cosas o las cosas se tienen que adecuar a los pensamientos ; que la realidad aristotélica es una doctrina según la cual son los pensamientos los que reproducen la realidad de las cosas, y siendo invalidada esta realidad aristotélica, dice Kant : no cabe más que invertir el orden y hacer que sean las cosas las que se adecuen a los pensamientos. Dentro de unos instantes veremos el fundamento que esta teoría kantiana pueda tener ; pero no podemos olvidar que ya esa in-

mersión dentro de sí mismo, en vez de fuera de sí, la hace Descartes. Descartes lo primero que hace es centrar la filosofía en los pensamientos de las cosas, en vez de centrarla en las cosas cuyos son los pensamientos. Así, pues, Descartes se instala en el yo y sus pensamientos y nos dice: «De esto sí que no puedo dudar, de que tengo pensamientos, de que esos pensamientos son míos; así, tengo un punto de partida sólido para la filosofía, cual es: ¿yo pienso?, ¿yo tengo pensamientos?, luego yo soy algo, un ser con pensamientos y ese ser con pensamientos es el punto de partida con el cual puedo ir haciendo la filosofía, porque me bastará examinar estos pensamientos y ver si a ellos corresponde o no una realidad fuera de mí.»

Dicho brevemente y para resumir: para Aristóteles no se plantea el problema de la existencia del mundo exterior. Para Descartes el problema de la filosofía fundamental es el de la existencia del mundo exterior. Para Descartes el problema consistirá en mostrar, en construir, como dicen los alemanes, el mundo exterior de las cosas partiendo de los pensamientos de las cosas; mientras que para Aristóteles las cosas están ahí, y la filosofía lo que tiene que hacer es construir un sistema de pensamiento adecuado a ella. Por eso para Descartes la dificultad está en pasar del yo a las cosas. ¿Cómo hace ese tránsito Descartes? Mediante el famoso argumento ontológico. En seguida voy a hablar del argumento ontológico, pero antes, naturalmente, queda ya en pie lo siguiente: que todos los sucesores de Descartes, que todos los filósofos que vengan después de Descartes tendrán que coger el problema de la filosofía en la misma situación en que él la ha dejado; es decir, tendrán que plantearse el problema, como dicen los alemanes, de construir el mundo exterior, el problema de si existen cosas fuera de mí y si existen, ¿cómo existen?, ¿qué clase de existencia tienen? Ese será, y en efecto es, el problema fundamental de toda la filosofía moderna.

Hay dos métodos para resolverlo, nada más que dos. Uno consiste en reconstruir el mundo de las cosas por sensaciones, Inglaterra; otro estriba en reconocer el mundo de las cosas con pensamientos, con categorías lógicas, Alemania. Son las

dos maneras de desenvolverse la filosofía moderna: el psicologismo inglés y el logicismo alemán, y las dos nacen de la misma fuente, Descartes, que ha planteado por vez primera el problema de la existencia del mundo exterior. El personalmente ¿cómo lo resuelve? Mediante el argumento ontológico, que es bien conocido de todo el mundo. El argumento ontológico puede formularse de muchas maneras. Según el interés que el formulante tenga (interés metafísico, interés teológico, interés matemático) lo formulará de una manera levemente distinta. Por eso los filósofos hacen gran cuestión de esas leves diferencias, porque son, en efecto, la articulación por donde van los intereses especiales de cada uno de los metafísicos; pero, en términos generales, el argumento ontológico consiste en mostrar que dentro de un pensamiento, de una idea, de una representación esté contenido el fundamento de la realidad de su propio objeto. Así, por ejemplo, yo tengo la representación de un polígono de 2.750 lados; ese polígono ¿existe o no existe? Si dentro de la definición lógica, intelectual de ese polígono de 2.750 lados encontrásemos la razón de la existencia de su propio objeto, sería maravilloso, porque entonces, sin necesidad de salir de mí mismo y de mi pensamiento de ese polígono, tendría la certidumbre de que a éste le correspondería un objeto real. Los conceptos de sol, de luna, de tierra; los conceptos geométricos, los conceptos matemáticos en general no son conceptos en los cuales analíticamente encontremos dentro de ellos la razón o el motivo de la existencia de su objeto. Pero, según Descartes, hay un concepto, una idea que tiene dentro de sí la razón de existencia de su propio objeto: es la idea de Dios, que, según Descartes, es la idea de un ente absolutamente perfecto, y si no le correspondiese lo perfecto, el ente absolutamente perfecto sería una mera idea a la cual no le correspondería su propio objeto; faltaría, pues, a ese objeto la perfección de la existencia.

Ni en el *Discurso del método*, ni en las *Meditaciones metafísicas* formula Descartes el argumento ontológico como tal argumento. El argumento ontológico cartesiano podría formularse, como muchas veces lo deslizan los historiadores de la filosofía

que no ponen cuidado en ello, en forma de silogismo, diciendo: todo ente absolutamente perfecto existe, porque si no existiera, no sería ente absolutamente perfecto. Pero Descartes no lo formula jamás en forma de silogismo, sino, por decirlo así, en forma de implicación matemática, de intuición matemática. La comparación más notable de todas las que usa Descartes es la del valle y la montaña. Dice: «Del mismo modo que toda montaña implica valle y que todo valle implica montaña, Dios implica la existencia y no podemos tener el pensamiento de Dios sin que vaya envuelto en él su propia existencia.»

¿Qué valor tiene el argumento ontológico? Es una cuestión que no tenemos ahora para qué discutir. Es un valor nulo. El argumento ontológico no tiene ningún valor por una razón muy sencilla: porque bien mirado y aquilatado en su extremo demuestra lo siguiente: si Dios existe, entonces en su noción va incluida la existencia; pero yo no sé si Dios existe. De modo que el argumento ontológico por sí no demuestra la existencia de Dios; demuestra que si existe, es un ser tal que en él la existencia y la esencia se implican mutuamente, pero es menester saber si existe tal ser. No vamos a entrar en la exposición del argumento ontológico, sino en el sentido que le da Descartes. El argumento ontológico le sirve a Descartes para eliminar del curso de sus razonamientos la famosa hipótesis del Genio maligno. ¿Y cuál es la hipótesis del geniecillo burlón y engañador? Puesto a dudar, naturalmente tiene que dudar Descartes de la existencia de todos los objetos correspondientes a sus representaciones, puesto que el punto de partida son esas representaciones. Ahora bien; hay una serie de objetos cuyas representaciones son tan claras, tan evidentes, tan distintas, que a Descartes se le hace duro dudar de la existencia de esos objetos correspondientes a estas clarísimas representaciones, que son los objetos matemáticos. Son tan claras las representaciones de punto, línea, triángulo, círculo, tangente, pirámide, que realmente a Descartes se le hace duro pensar que esto no sea verdad y no encuentra más que un modo de poder dudar de que lo sea: que la mente del hombre esté hecha de tales ingredientes lógicos, tenga tales estructuras lógicas, que le hagan

pensar, sin que existan, en la realidad de los objetos correspondientes a la representación matemática, porque un genio maligno, una especie de dios del mal que gobierne el mundo o que lo cogobierne, imprima en su mente la propensión a pensar y creer en la realidad de tales objetos matemáticos y este pensar le engañe y por eso, al menos mientras quede esta remota posibilidad de dudar de ellos, no cree en la existencia de los objetos matemáticos.

¿Cómo extinguir la posibilidad de dudar de ellos? Mostrando que no hay ni puede haber tal genio maligno; que quien gobierna el mundo es un Dios benigno, todopoderoso y absolutamente incapaz de tener la voluntad de engañarnos y de equivocarnos. Pues de la demostración de la existencia de Dios pende toda la realidad de las matemáticas. No se les oculta a nadie y menos a cualquiera que lea las primeras páginas de Descartes, lo que tiene de falso todo esto. La historia del genio maligno no tiene sentido y, en efecto, Descartes jamás vuelve a hablar de él. Es simplemente un artificio de demostración, por decirlo así; pero debajo de él está escondida la madre del cordero, el pensamiento profundo y oculto de Descartes, el que sirve de base al mismo argumento ontológico, y ese pensamiento es el siguiente: No hay diferencias; son indiscernibles la cosa real y su pensamiento si éste es claro y distinto. Cuando yo tengo un pensamiento claro, preciso, distinto, en el sentido que Descartes da a estas palabras, o sea que se distinga de todos los demás, que en sus partes interiores esté perfectamente dividido y esclarecido; cuando tengo un pensamiento de esos, ese pensamiento y su realidad son una misma cosa. De modo que mi pensamiento del triángulo y la realidad del triángulo son una misma cosa; mi pensamiento del número 3 y la realidad del número 3, son una misma cosa; mi pensamiento del movimiento físico y la realidad del movimiento físico, son una misma cosa, y no necesito mirar con los ojos de la cara lo que sucede en el mundo físico, sino simplemente estudiarlo con los ojos del espíritu matemático para tener en mi mano al mismo tiempo la idea y la realidad. Esta convicción íntima de Descartes de que no hay distinción metafísica entre

la idea y su objeto cuando esta idea es clara y distinta, es la que hace que para él el mundo físico sea geometría pura y es la que para él tiene la fuerza del argumento ontológico. El argumento ontológico es perfecto y probatorio para Descartes, porque para él la idea de Dios y Dios es lo mismo; no hay diferencia esencial entre Dios y su existencia. ¿Tengo la idea de un ser perfecto? Existe. ¿Por qué? Porque la idea clara y distinta de un ente y ese ente son lo mismo.

Consecuencia errónea de esta doctrina—inmediatamente tangible y que vieron los físicos contemporáneos de Descartes y que ya un físico inglés, Clarke, que tuvo gran correspondencia con él, se la hizo notar, y que desde luego rectificó Leibniz—es que para Descartes el mundo físico es geométrico; es decir, que la realidad de las cosas es pura geometría; que esta mesa no es ni más ni menos que una figura geométrica física. Esto es un error físico garrafal, porque esta mesa tiene la figura geométrica de mesa, pero no es sino una materia, una fuerza, un peso. Así Descartes comete el error físico de creer que la cantidad del movimiento, o sea el producto de la masa por la velocidad, es la constante del Universo; $m \cdot v$ es la constante de la realidad. La realidad física se cifra en la constante $m \cdot v$, el producto de la masa por la velocidad. Pero esto es físicamente un error completo, el error que consiste en decir, como él decía: Dios crea el mundo, le da el papirotazo primitivo y entonces ya la cantidad de movimiento sigue constante en el sistema cerrado del mundo. Eso sería verdad si el mundo fuera pura geometría; pero no, el mundo se compone de una materia que es algo más que forma geométrica, que es fuerza, que es energía, que es dinamismo. Leibniz demuestra que lo que hay constante en un sistema cerrado, el Universo, no es el producto de la masa por la velocidad, sino lo que llaman la fuerza viva, la materia, que es el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad $m \cdot v^2$.

Pero el pensamiento de Descartes es el prescindir de la materia. Le parece que la idea de fuerza, de energía, es oscura, entequeia aristotélica, que no sirve; que lo único claro es la geometría y entonces identifica la realidad, el ser, con la geo-

metría, y el mundo con el mundo geométrico, la idea de Dios con Dios, el pensamiento con su objeto; es decir, que no resuelve el problema de la existencia del mundo exterior, que lo escamotea. Resolver el problema de la existencia del mundo exterior es mostrar que, independientemente de la idea del ser, existe el ser. Descartes, puesto a resolver este problema, se lo facilita demasiado, porque dice: la idea y la cosa es lo mismo; *m v* es la realidad; la realidad es pura geometría; cuando yo hago geometría, cuando construyo con los ojos cerrados la teoría de la pirámide, luego, en la realidad, es lo mismo. No es verdad. No hay en la realidad ninguna pirámide que sea geométrica, sino que hay algo que se llama materia, energía, que está allí, que necesita la forma geométrica, pero que no es geometría pura. Por eso, para Descartes, el argumento ontológico es probatorio, porque dice: Dios y su idea son lo mismo. Pero no es verdad. Como la idea que tiene de Dios es una cosa y Dios es otra distinta, Descartes, queriendo hacer el tránsito de las ideas a las cosas, lo que ha hecho ha sido suprimir las cosas y darnos un mundo de pura geometría en vez del mundo de la realidad. No ha resuelto el problema del mundo exterior, no lo resuelve; en cambio, lo lega íntegro a sus sucesores, que lo tienen que resolver de otra forma y manera.

II

Expusimos el punto idealista de Descartes como una trasposición del punto de partida eterno de la filosofía. Remontémonos ahora a sus orígenes más remotos. La filosofía siempre ha partido—caso típico es Aristóteles—de una pregunta acerca del ente, acerca del ser. La primera pregunta filosófica es ésta: ¿Cuál es el verdadero ser? Desde Parménides el ser está distinguido en ser aparente, falso ser, y ser real, verdadero ser. Y a ese planteamiento del problema responden exactamente los apotegmas principales de Platón y de Aristóteles. Platón dice: El verdadero ser son las ideas; en cambio, las cosas son un ser inauténtico, un ser aparente. A esa misma pregunta

contesta también como punto de partida Aristóteles ; pero éste, mucho más profundo y, sobre todo, más matizado, empieza por advertir que el ser significa muchas cosas ; que el ser se dice de muchas maneras y establece por vez primera y definitiva creo yo en la historia de la filosofía, esa matización, esa variedad en el concepto de ser que, sin menoscabo de su unidad, capacita al ser para ser estudiado analógicamente, en vez de ser estudiado unívocamente.

En realidad, si tomamos como punto fundamental de la filosofía la pregunta acerca del ser, no caben más que tres posiciones : una en que se afirme y mantenga la *univocidad* absoluta del ser ; otra, en que se sostenga la *equivocidad* absoluta del ser ; y otra, en que se mantenga la *analogía* del ser. De estas tres posiciones se derivan tres doctrinas sumamente distantes entre sí y de muy diferente sentido.

De la doctrina de la *univocidad* del ser—es decir, que la palabra ser significa en todo caso lo mismo—tendremos el *pan-teísmo*, que es bien típico y bien absoluto : un ser único, inmóvil, eterno, y todo lo que de esa posición del ser unívoco se deriva como contradictorio.

En el caso de la *equivocidad* del ser, si se dice que el ser es un concepto equívoco, si el ser es un término de esta naturaleza que designa cosas o entes totalmente diferentes entre sí, entonces la consecuencia es radical : es el *escepticismo* de los antiguos, de los sofistas, de Protágoras, de los pirrónicos, el escepticismo absoluto. El ser multiplívoco o el ser equívoco conduce a algo que puede emitir un pensamiento acerca del ser, sin que éste tenga su sentido propio, único y distinto de todos los demás ; por lo tanto, no pueden tener las proposiciones carácter general, no puede haber ciencia, no puede haber conocimiento.

Queda una tercera posición, que es la del ser *analógico*. El ser no es unívoco, no es tampoco equívoco, sino que designa algo que tiene entre sí puntos comunes, pero también diferencias esenciales. Es la posición de Aristóteles, la de la Escolástica de Santo Tomás que, explicitada y desarrollada extraordinariamente por el Cardenal Cayetano, es la posición de la

filosofía ontológica moderna, contemporánea, de la que luego hablaré, la que salva la metafísica del idealismo.

Entonces la de Descartes, ¿cuál es? Es la posición del ser *unívoco*. La idea cartesiana es un panteísmo, es el indiferentismo entre el pensamiento y su objeto. Ya lo vimos en el pequeño análisis que hube de hacer del argumento ontológico, la invalidez del cual procede de que desde luego, y *a priori*, parte de la univocidad del ser, de que el ser de la idea es unívoco con el ser del objeto de la idea, y significando y siendo lo mismo el ser de la idea que el ser del objeto de la idea, resulta que basta tener la idea del ente perfecto para tener el ente perfecto, puesto que entre una y otro no hay ninguna discriminación ni ninguna determinación. Por eso para Descartes entre la geometría y la física no hay diferencia. La física es una geometría y la geometría, una física; entre el espacio y la extensión no hay diferencia; el espacio es la sustancia extensa y la sustancia extensa no es otra cosa que el espacio mismo. Y el error físico de Descartes acerca de la cantidad de movimiento procede también de esa univocidad del ser. Descartes está obsesionado por un planteamiento del problema filosófico que, ciertamente, es muy interesante; tan interesante que de él se ha derivado toda la filosofía llamada moderna, pero que verdaderamente no es el originario, ni siquiera el principal, porque Descartes está obsesionado por el loable prurito de no equivocarse, de no errar, y como encuentra que la multiplicidad de opiniones en filosofía arguyen que muchas de ellas tienen que ser erróneas, escogita un método que le permita no errar. Ese método consiste en ir limitando las afirmaciones, las tesis a aquello que es más evidente, y lo más evidente es también lo inmediato, o sea aquello que está con respecto a mí en una posición tal que no se interpone entre aquello y yo ninguna otra cosa. Lo inmediato es lo que tengo inmediatamente, sin que entre mi yo y aquello se interponga nada. Ahora bien; la realidad sensible o la realidad discurrida por la mente es siempre mediata, porque siempre se interpone entre ella y yo algo intermedio; entre la realidad sensible y mi yo, se interponen las sensaciones, que yo infiero son de cosas que existen

fuera de mí, pero esas cosas no las tengo inmediatas, en una relación inmediata conmigo, sino en una relación mediata, merced y mediante las sensaciones. Pues Descartes dice: ahí puedo errar. Lo que quiero es algo inmediato, un ser inmediato, y si no puede ser el ser de las cosas, puesto que median las sensaciones, entonces son las sensaciones las que son inmediatas conmigo y éstas son las verdaderas. De lo que no puedo dudar es de las sensaciones que tengo; puedo dudar de que a esas sensaciones les corresponda fuera de mí un ser auténtico, pero no de esas sensaciones; puedo dudar de que hay objeto; no puedo dudar de mis pensamientos. El afán de no equivocarse, de encontrar una realidad indubitante, le lleva a poner esa realidad, no en las cosas, sino en nuestras ideas de las cosas, puesto que esas ideas sirven de intermedio entre nosotros y las cosas. Tomando como objeto ese intermedio, entonces será inmediato y habrá una inmediatez entre mi yo y esas ideas; entonces tendría que sacar de aquí lógicamente una conclusión escéptica: tendría que decir: no sé si existen o no las cosas. Pero como la convicción íntima de Descartes es la de que el ente es unívoco, entonces sobreviene la identificación entre las cosas accesibles sólo a través del intermedio de los pensamientos y de las sensaciones entre esas cosas y los propios pensamientos; entre las cosas y los pensamientos hay identidad. La unidad del ente le invita a Descartes a decir: los pensamientos son entes, pero los objetos de los pensamientos también lo son, y no entes de clase o tipo diferente, sino idénticos. De aquí que para Descartes es absolutamente probatorio el argumento ontológico y el fundamento de todo el idealismo.

El idealismo es una doctrina para la cual la univocidad del ente lleva a la identificación entre el ente pensamiento y el ente fuera del pensamiento. Nuestros objetos pensados son nuestros propios pensamientos. De ello se deriva, evidentemente, la eliminación de la metafísica, porque no podrá haber más metafísica que aquella que esté en mi pensamiento, y lo que está en mi pensamiento me es inmanente. Durante un siglo o dos los filósofos Leibniz, Wolff, Kant, lucharon en pro de una cierta metafísica y acabaron por convencerse de que no

había posibilidad de tal metafísica. El resultado fué el positivismo y el llegar a la situación de depresión para la metafísica que todos lamentamos.

La postura cartesiana trae consigo, indefectiblemente, la conclusión del positivismo metafísico, por dos razones: la primera por la univocidad en el concepto del ente; la segunda, por el afán de tener un ente que sea inmediato al sujeto, y como no hay más ente inmediato al sujeto que los propios pensamientos, identifica estos pensamientos con la realidad.

III

Digamos ahora dos palabras sobre el cambio que en esa situación de menosprecio de la metafísica se está operando en la filosofía contemporánea. Actualmente la filosofía navega otra vez, en grandes y muy alentadoras navegaciones, hacia una estructuración de la ciencia metafísica. La imagen de la navegación me la ha sugerido el recuerdo de un artículo muy famoso del filósofo español don José Ortega Gasset, que se titulaba *Dios a la vista*. Exponía en él una situación, que ya era notoria para los filósofos profesionales en el panorama de la filosofía contemporánea; pero hoy esa situación se ha ido acentuando cada vez más. También la metáfora de la navegación me viene sugerida por un pensamiento platónico que tiene un si es o no es de profecía. Platón era muy místico y decía que la filosofía había de tener una segunda navegación que vendría dentro de muchos siglos; una segunda navegación en que los hombres, después de haber olvidado las ideas, volverían a ellas. Es curioso.

Pues bien, veamos cómo se origina la reacción contra el positivismo, el resurgimiento de la metafísica y cuál es su situación en la filosofía actual. Pueden concretarse en tres los lugares del panorama ideológico moderno de donde surgen, hacia 1880, los primeros brotes de una eficaz reacción contra el positivismo. Esos tres lugares son: el libro de Bergson sobre los *Datos inmediatos de la conciencia*; el libro de Brentanno, *Psico-*

logia desde el punto de vista empírico, y un tercero, bien conocido, *Tradición escolástica de la filosofía*. Son tres focos de la restauración del sentido metafísico que operan de muy distinta manera, naturalmente, en el pensamiento moderno; los dos primeros de una manera violenta, en verdadera pelea; la tradición escolástica, conservada principalmente por los filósofos católicos, opera de manera tranquila, no polémica, sino segura de sí misma, que sigue su camino eterno, aceptando y adoptando todo lo que, verdadero, aparece en el horizonte filosófico y siguiéndolo dentro de la estructura tradicional, sin pelearse con nadie, como debe de ser. Pero es interesante que en estos momentos se acentúe el carácter polémico que tuvieron en su tiempo Bergson y Brentanno. ¿Contra quién pelean? Pelean contra las dos corrientes que históricamente señalaba yo, que vinieron a parar al positivismo. Bergson pelea contra el positivismo psicologista inglés, y Brentanno contra el idealismo alemán. El libro de Bergson es bien conocido. Sin embargo, muchos de sus lectores probablemente no han podido ver, de buenas a primeras, cuál era el propósito profundo de Bergson: el de luchar contra el positivismo, el derrocar el positivismo. Pero Bergson, y ésta es una de sus características muy personales, ha heredado del espíritu científico francés el huir con cierta elegancia y bastante eficacia de las cuestiones planteadas en términos enormemente generales; prefiere atacar una cuestión concreta, y a fuerza de profundizar, a fuerza de horadar en ella llega a proponer, cada vez más profundamente, otras tesis que rebasan el punto concreto de partida. Así el libro de Bergson empieza modestamente diciendo que va a hacer una simple exposición de los problemas que plantea la psicofísica. La psicofísica es la ciencia de la relación que hay entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos; propiamente, es la ciencia de la medida, de la mensura, aplicada a los fenómenos psíquicos, a las sensaciones, poniendo en parangón la cantidad de estímulo físico necesario para producir una determinada sensación, haciendo ver que si se colocan en una serie los estímulos crecientes o decrecientes y en otra serie paralela las sensaciones aumentantes o disminuyentes, se llega a la ley psico-

física que formulara Fechner, ley que apareció en 1886, año en que publicó Bergson su libro y año en que yo nací ; por eso mi memoria la recuerda con facilidad. Pues bien ; el libro de Bergson se publicó en una época en que nadie dudaba de la psicofísica. Imperaba una psicología fundada en el atomismo ; se pensaba unánimemente por los psicólogos : el alma humana es la unidad sintética de los fenómenos psíquicos. Esta sensación, esta representación, este pensamiento, como átomos psíquicos, van y vienen, se juntan, se separan en virtud de leyes que son fundamentales : o bien leyes internas como la asociación de ideas, o bien leyes de relación con fenómenos físicos o fisiológicos. Bergson toma el problema de la psicofísica, y como si no le preocuparan las cuestiones metafísicas, empieza minuciosamente a hacer su crítica y muestra cómo cada una de las mediciones que se hacen de estímulos y de sensaciones suponen la hipótesis de que es una y la misma sensación la que, sin cambiar de esencia sensorial, de esencia psíquica, va aumentando y disminuyendo. Y dice : esa es una hipótesis gratuita, porque la realidad no es ésa ; la realidad es que cuando se aumenta el estímulo no se aumenta la sensación, sino que provoca otra sensación ; la interpretación de que esta segunda sensación es la primera aumentada con alguna más, es una interpretación hipotética que no está justificada con nada. Bergson muestra aquí poquito a poco, con suavidad, la certidumbre de que no solamente es una hipótesis gratuita, sino que, además, es totalmente falsa. Y cuando se cree medido el aumento de sensación, no se ha medido ; se ha hecho cualitativamente una nueva sensación, y entonces dice Bergson : no se pueden medir las sensaciones ni, en realidad, se pueden contar, ni se les puede aplicar las formas del mundo físico, por una razón muy sencilla : porque las formas del mundo físico están hechas para la extensión material, y la psique, a la cual se aplican, es irreductible, por esencia, a la extensión material, porque el alma ni es extensión ni es material, mientras que la materia es extensa y material. Luego los números, las cantidades, los centímetros cuadrados, las matemáticas, son conceptos hechos para la materia extensa y física, que si se aplican a esto otro, que

es la vivencia del alma, la continuidad del alma, descomponen esta continuidad, la atomizan, y esto es falso. Es lo mismo que si se quisiera definir el río fluyente por la congelación. Al congelarse el río, deja de fluir. La esencia del alma es ser fluyente, algo que está siendo, pero si se le aplican los conceptos hechos para la física estática, la inmovilizan, la endurecen, la solidifican, la secan, y el alma, por esencia, es lo húmedo, lo no sólido, lo fluyente. Por eso toda psicofísica es falsa; por eso el problema concreto tratado en el libro de Bergson ha trascendido y ha llegado a ser un problema universal: el de que todos los métodos positivistas para el estudio de la psicología son radicalmente falsos porque la sustancia del alma, el ser del alma, es un ser irreductible a las formas estáticas, rígidas, hechas para la materia. El libro siguiente de Bergson muestra también cómo hay dos clases de materia: una física, material, que es una especie de órgano de la materia misma; otra profunda, vital, irreductible a los grandes conceptos intelectualistas de la materia. Y así Bergson, libro tras libro, acaba por imponer la metafísica y ahora nos encontramos con este panorama: ha desaparecido ya el positivismo, no lo hay; quedan algunos restos en libros, beneméritos en cierto sentido, que son el pórtico de lo que se marcha. El positivismo está en plena derrota.

Ha influido mucho Bergson fuera de la filosofía, en la ciencia biológica, determinando su evolucionismo. Prueba de ello son los maravillosos experimentos de las ranitas. Se ha podido llegar en los laboratorios de biología a cortar en dos pedazos de plasma germinal, sin que cada uno de los dos segmentos deje de germinar; cada segmento da un animal entero y perfecto; si se divide en cuatro, lo mismo, y así sucesivamente, llegándose a hacer una colección de ranitas de todos los tamaños, en los que la forma está íntegra, por pequeño que sea el pedazo. Lo que sucede es que como le falta alimento, como tiene poca materia para henchirse, resulta chiquitita la forma.

Me queda por examinar el lado de Brentanno. Brentanno fué sacerdote católico. Se educó en las severas disciplinas escolásticas. Creo que ha sido uno de los filósofos contemporáneos que

mejor ha conocido los conceptos aristotélicos. Son una maravilla sus libros. Ahora están publicando en Alemania las notas tomadas en clase por sus discípulos. Era hombre modesto, pero extraordinario. Su influencia en la filosofía ha sido formidable. Discípulos de Brentanno han sido los filósofos modernos alemanes. Brentanno está preocupado con la crítica del idealismo y llega a iniciar un movimiento en la filosofía, mejor dicho, dos movimientos, que son fundamentales: el primero es el que se llama *fenomenología*; el segundo se llama teoría de los *objetos*. Brentanno restablece dos cosas esenciales, que las toma íntegramente de la filosofía escolástica; de modo que a través de Brentanno es la influencia de la vieja escolástica la que está renovando la filosofía contemporánea. Restablece el carácter intencional de los fenómenos físicos, idea que está en Santo Tomás, desde luego. Brentanno, en un capítulo, famosísimo en la historia del pensamiento contemporáneo, de su obra *Psicología desde el punto de vista empírico*, va buscando la manera de distinguir entre un fenómeno psíquico y otro físico y acaba por mostrar que el fenómeno físico es lo que es, íntegramente, sin dejar fuera de sí nada, mientras que el fenómeno psíquico, además de ser lo que es, tiene dentro de sí una señal que marca algo que no es. Parece un trabalenguas, pero me voy a explicar. Cuando vemos, por ejemplo, en la carretera una piedra que tiene una X y tres barritas, decimos: esto es una piedra, pero esta piedra señala hacia algo, que es el kilómetro 13, el número 13 de la piedra kilométrica, que no es la piedra misma, algo que trasciende de la piedra. Y un fenómeno psíquico—por ejemplo, mi deseo de obtener la curación de una enfermedad que me aqueja es algo que me acontece a mí, pero que tiene dentro de sí una especie de flecha que señala a algo fuera de él. No hay fenómeno psíquico que no sea intencional, que no señale a algo fuera de sí. Una representación mía de la Puerta del Sol, es representación de la Puerta del Sol; el miedo, es miedo de algo; un juicio es juicio acerca de algo; una voluntad es deseo de algo; el amor, es amor a alguien; de modo que si no hubiera algo dentro del fenómeno psíquico, éste no tendría sentido, sería absurdo. La caracterís-

tica, pues, del fenómeno psíquico es la *intencionalidad*. Los alemanes le dan un nombre oscuro: le llaman *inexistencia*, diciendo que dentro del fenómeno psíquico existe eso otro que no es el fenómeno psíquico, sino el físico. Pero esto da lugar a confusión. Por eso en mis clases digo siempre que tiene un sentido intencional, que es lo que quiere decir. Así como este papel no tiene intención de nada, no señala a nada fuera de sí, en cambio el fenómeno psíquico se dirige a algo fuera de sí. Esto lleva a los discípulos de Brentanno en una determinada dirección, en la de definir el objeto al cual los fenómenos psíquicos tienden, al objeto de la intención. Pero hay otra dirección en que Brentanno dirige a sus discípulos: la de la *analogía* del ente, la que plantea el problema del objeto.

¿Qué es ser objeto? El ser objeto se clasifica de muchas maneras. La filosofía del objeto de Mailor es la que funda hace veinticinco años la nueva ontología, en la cual se empieza por un análisis absolutamente aristotélico de sus sentidos diversos. El ser se dice de muchas maneras. Entre el ser psíquico y el ser físico hay una diferencia esencial. Entre el ser psíquico y el ser ideal hay una diferencia esencial. Entre el ser en sí y el ser en otro hay una diferencia esencial. Entre el ser por sí y el ser por otro hay una diferencia esencial. Se pueden hacer deducciones del tránsito del uno al otro, pero siempre serán deducciones por analogía, que tendrán el valor que se quiera conferir a la analogía. Pero desde este momento la filosofía contemporánea se inicia por la ontología, empieza por ser metafísica, y esto ha llegado a trascender de los círculos estrictamente profesionales a los libros de la enseñanza elemental de la filosofía. La introducción a la filosofía de Butler, que está hecha para los jóvenes que estudian en la Universidad, empieza por la ontología, sigue por la teoría de la analogía del ente, por la teoría del conocimiento y llega a la restauración completa de la metafísica. Hoy día se puede decir que esa restauración es perfecta: ha recibido un aumento de vitalidad mediante la influencia de Brentanno y Bergson. Brentanno no es más que un efluvio de la vieja escolástica. Actualmente tenemos a Gennier, el escolástico, y al Padre Cibarra, que están

haciendo intentos, bastante bien logrados, para reunir en una síntesis todas las aportaciones post-brentanianas, reintegrándolas al acervo de la filosofía escolástica en lo mejor que ella tiene. En un libro que se acaba de publicar sobre Santo Tomás, en un rinconcito del índice que he leído, se pone: «Estudios de Santo Tomás en comparación con la teoría moderna del objeto.» Y esto es que en la actualidad la metafísica, en los círculos más auténticamente filosóficos, está restituída en todos sus honores y no se puede ya pensar que haya filosofía alguna que desprecie la metafísica, sino, por el contrario, restableciéndola en todo su valor. Lo que tiene de simple egoísmo es de los renegados, que son gente que andan todavía al final de la caravana.