

ACADÉMICOS VISTOS POR ACADÉMICOS: JURISTAS Y FILÓSOFOS

LEOPOLDO - EULOGIO PALACIOS

(1912-1981)

Antonio Millán-Puelles



Leopoldo-Eulogio Palacios Rodríguez ingresó en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 27 de Mayo de 1954. •

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

QUÉ hay de Leopoldo-Eulogio, su maestro? De joven, cuando yo le conocí, era poeta, y hasta lo parecía por su mismo porte y figura: pero he sabido que ahora es catedrático de Lógica...”

Con estos o muy parecidos términos me habló D.Salvador de Madariaga, apenas hechas las presentaciones de rigor, en la primera conversación que con él mantuve, poco después de terminar la década de los sesenta, en su residencia del barrio de Saint Andrews, en Oxford, a donde fui a visitarle para recabar su integración como patrono en una Fundación madrileña de carácter benéfico-docente.

Muy bien sabía D. Salvador, aunque nunca me dijo cómo se enteró de ello, que yo había sido alumno y seguía siendo discípulo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Naturalmente, así se lo confirmé, aunque no sin aprovechar la ocasión para aclararle que la cátedra de Lógica no había secado la juvenil vena literaria de nuestro amigo común, ni menoscabado en forma alguna su inspiración poética. Claro está que la irreprimida extrañeza de Madariaga ante este hecho me resultó perfectamente explicable, pues no es cosa frecuente la conjunción de la Lógica y la Poesía -como algo más que simples aficiones- en una y la misma persona. Pero en la concreta persona de Leopoldo-Eulogio Palacios este insólito enlace era enteramente natural. Desde luego, yo nunca podría imaginarme a mí maestro como un lógico únicamente, o sólo como un poeta. Y así se lo dije a Madariaga, y así lo quiero consignar aquí para que los lectores de estas líneas tengan con ello un esquema de la compleja personalidad de unos de los pensadores españoles más brillantes y rigurosos de todos los tiempos.

Tal vez se piense que no es ese esquema la más adecuada forma de dar comienzo a unos apuntes biográficos y a un resumen expositivo de los puntos fundamentales en la integridad de una obra que ha sido dada a la stampa. Yo, sin embargo, creo que mi modo de proceder queda objetivamente justificado por la conveniencia de evitar que los árboles nos impidan ver el bosque.



La excepcional riqueza cualitativa de la persona y la obra de Leopoldo-Eulogio Palacios hace sumamente aconsejable que ya al inicio nos acerquemos a ella desde una perspectiva sinóptica, unitaria, y esa perspectiva es cabalmente la que nos permite ver en el estilo del profesor madrileño una espontánea conjunción del rigor del pensar con la elegancia del sentir y del decir.

En calidad de ejemplo de esa feliz conjunción, y para poner término a estas consideraciones introductorias, quiero obsequiar al lector con los textos siguientes:

- “Vivimos inmersos en el mar de nuestras sensaciones, entre luces, sonidos y todo un torbellino de impresiones causadas por las realidades del mundo exterior cuando invaden nuestra facultad de recibirlas; pero de ese tumulto de impresiones guarda nuestra conciencia una huella fecundante: recibe la semilla que le envían las cosas, y la razón, que es esencialmente femenina, concibe y saca de su claustro interior esos trasuntos de las cosas que no en vano se llaman conceptos, pues son la concepción engendrada en ella por las realidades intuitivas del mundo” (cf. *Filosofía del saber*, 2ª ed., edit. Gredos, Madrid 1974, pág. 21).

- “Decir que el animal carece de cara sería exageración. Cara tiene el toro; bien lo sabe el torero que acierta a adivinar en ella la calidad de su bestial adversario. Pero ni el toro ni bruto alguno tiene lo que posee el torero: semblante. En primer lugar, el semblante, a diferencia de la cara bestial, es parte de una cabeza que se yergue enhiesta sobre el tronco, produciéndonos la impresión de que no sale de él, sino que lo corona desde fuera, cosa que se debe, sobre todo, a la capacidad de la razón humana para mirar al cielo. En segundo lugar, el rostro, a diferencia de su equivalente en el bruto, expresa mucho mejor que éste los afectos del ánimo, y llega al límite en que la expresión afectiva denota cualidades exclusivas de un individuo responsable; hecho para la vida moral”. (cf. *El rostro y su anulación*, edic. de Carmen García Parra, viuda de Palacios, Madrid 1962, págs.7).



II. APUNTES BIOGRÁFICOS

Nació Leopoldo-Eulogio Palacios en Madrid, el 31 de enero de 1912, y fue el menor de los cinco hijos de Leopoldo Palacios Morini y Catalina Rodríguez Polo, ambos asturianos de origen.

El padre de Leopoldo-Eulogio perteneció, como miembro de número, a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su discurso de ingreso en ella (1926) versó acerca de *Los Mandatos Internacionales de la Sociedad de Naciones*. Afiliado al Partido Reformista de Melquiades Álvarez, desempeñó Palacios Morini el cargo de Subsecretario de Hacienda en el Ministerio de Pedregal (1922). Durante muchos años desplegó una intensa actividad docente y diplomática: fue profesor, fundador y primer Director de la Escuela Social de Madrid, y formó parte de la Delegación Española, presidida por Salvador de Madariaga, ante la Sociedad de Naciones, organismo que le designó, a título personal, miembro de su Comisión Permanente de Mandatos Internacionales. Desde su juventud, mantuvo estrecha amistad con Miguel de Unamuno (en una extensa carta, encabezada, por cierto, con una cruz, llega éste a confesarle: “He de acabar por ser un removedor de la conciencia religiosa”).

Volvamos a Leopoldo-Eulogio. Realizó sus estudios primarios y los de bachillerato en el prestigioso Instituto Escuela de Madrid. Entre los profesores que allí dejan en él más honda huella destaca, especialmente, Miguel Herrero García, padre del académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Miguel Herrero de Miñón. Autor, entre otras notables obras, de una óptima *Vida de Cervantes* y, de un denso estudio sobre *Las ideas de los españoles del siglo XVII*, contribuyó muy decisivamente don Miguel Herrero a despertar en el adolescente Leopoldo-Eulogio los primeros brotes e ilusiones de la vocación literaria; y no limitó a ello su influjo, sino que con la palabra y el ejemplo consiguió provocar en su alumno una creciente inquietud religiosa que culminaría en la presentación de éste, a sus 19 años, ante el Obispo de Madrid-Alcalá,



don Leopoldo Eijo y Garay, para recibir instrucción en la fe cristiana. Aunque bautizado al nacer, Leopoldo-Eulogio no había conocido en su familia ninguna práctica religiosa. A los 20 años recibió la Primera Comunión, para la que fue preparado por el P. Tomás S. Perancho, de la Orden de Predicadores.

En 1931 entra en relación con el poeta Juan Ramón Jiménez, a quien siempre tendrá por uno de sus maestros en la lírica. Un año antes había ya iniciado sus estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. Son allí profesores, por entonces, personalidades tan relevantes como González-Palencia y Obermaier, respectivamente para las disciplinas de Literatura y Prehistoria y, para la de Filosofía, Ortega, García Morente, Gil Fagoaga, Zubiri y Gaos. Tras haber superado el examen intermedio (especie de “ecuador” del célebre Plan García Morente), imparte clases en la Facultad a alumnos más jóvenes, siendo así como conoció a su futura esposa, Carmen García Parra.

En 1933 toma contacto con el círculo de escritores en torno a Ramiro de Maeztu, quien le distinguió con su personal aprecio y amistad. Comienza entonces la colaboración con la Revista “Acción Española”, sin dejar de escribir también en “Cruz y Raya” y en los “Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras”.

Se licencia en Filosofía en 1936. Poco después, al comienzo de la guerra civil, se le busca para detenerle. Por la coincidencia de nombre, su padre fue prendido y retenido durante varias horas en la checa de Atadell. Leopoldo-Eulogio hubo de buscar refugio en varias casas de parientes y amigos y, finalmente, en la Embajada de Francia, que le acoge con el nombre de Malebranche. Desde allí es conducido a Francia, internado en un campo de refugiados, hasta que logra evadirse y llegar a Lyon, poniéndose en contacto con el diplomático español Pedro Schwarz, que le traslada en coche a Ginebra, donde se encontraba su padre.

A primeros de Junio de 1938 está de regreso en España, en la zona nacional, gracias a un salvoconducto que le proporciona el representante en Ginebra del Gobierno de Burgos. Se presenta inmediatamente a su regimiento, pero en seguida es reclamado por Alfonso García-Valdecasas y por José Pemartín para trabajar como asesor auxiliar en el nuevo Ministerio de Educación Nacional, instalado en Vitoria. En esta misma ciudad, desempeña un encargo de curso de lengua latina en el instituto. En ese mismo año contrae matrimonio, en San Sebastián, con su ex-alumna Carmen García Parra.

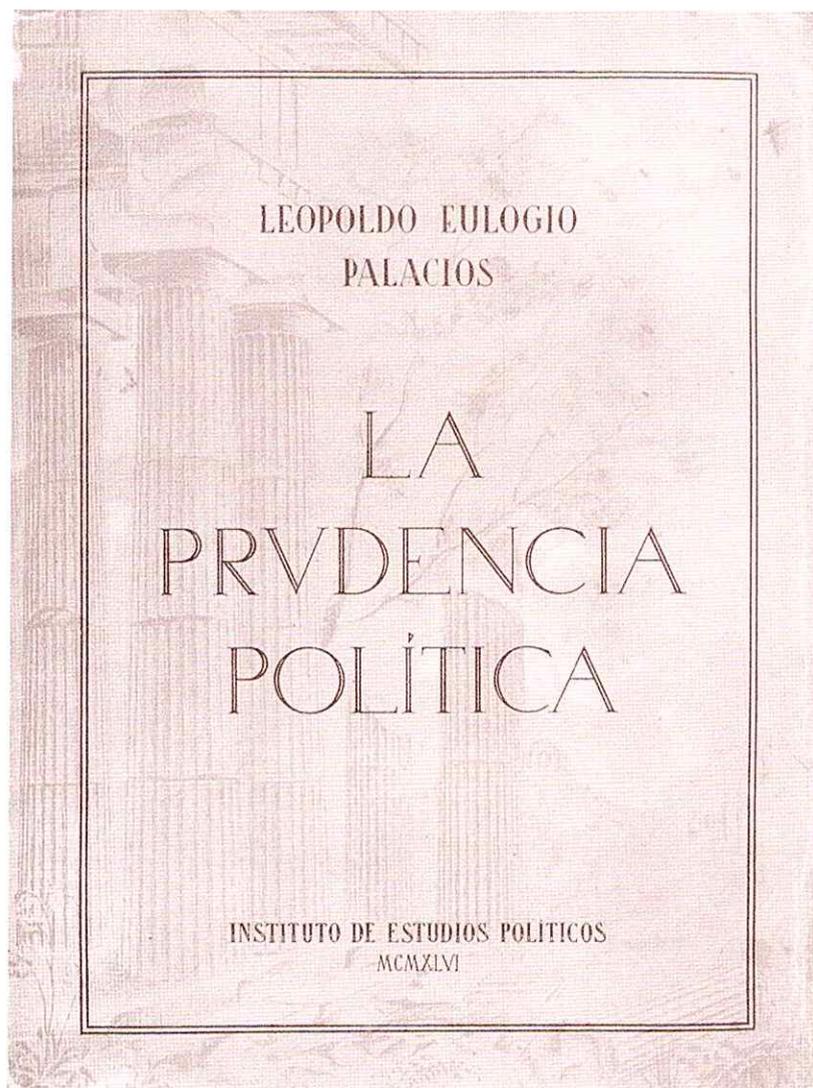
Terminada la guerra, vuelve a Madrid y, en 1940, gana por oposición, con el número uno, una cátedra de Filosofía de Institutos, ejerciendo sus funciones docentes en Vigo y Madrid. Durante el año académico 1941/42 explica Lógica, como encargado de curso en la Facultad de Filosofía y Letras. Allí le oí por primera vez. Sus clases eran difíciles, exigentes y, al mismo tiempo, muy atractivas. A todos los alumnos verdaderamente interesados en las cuestiones filosóficas nos complacía el rigor de sus explicaciones y el esfuerzo que había que hacer para poder seguirle con cabal aprovechamiento. También nos dictó, en el curso siguiente, unas lecciones sobre Teodicea, de las que recuerdo sobre todo la exposición de las discrepancias con el pensamiento de Zubiri acerca de la religación del hombre a Dios (por aquel entonces nadie se aventuraba a poner objeciones a Zubiri, patrocinado, sin que éste tuviera en ello arte ni parte, por todo un sector de la inteligencia oficial u oficiosa).



A esa misma época pertenecen, entre otros, sus estudios titulados: *La función del intelectual católico Sobre el concepto de lo normativo* y *La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás*.

A lo largo de todo el tiempo en que fuí su alumno nada llegó a notársele todavía, al menos en las clases, de la enfermedad que hubo de poner graves obstáculos a su ulterior labor docente, hasta llegar a impedirla por completo en alguna ocasión. Pero en 1944 comenzaron las hemoptisis que denunciaban tuberculosis pulmonar, Con todo, justamente entonces gana por oposición la cátedra de Lógica de la Universidad Central. Si bien la enfermedad le obliga en seguida a internarse en el Centro de Fuenfría (Cercedilla, Madrid), donde permanece más de un año (todos los gastos corrieron a cargo de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas).

Su primer libro, *La prudencia política*, editado por el Instituto de Estudios Políticos en 1945, obtiene el Premio Nacional de Literatura (Sección de ensayos). El libro consiguió un extraordi-



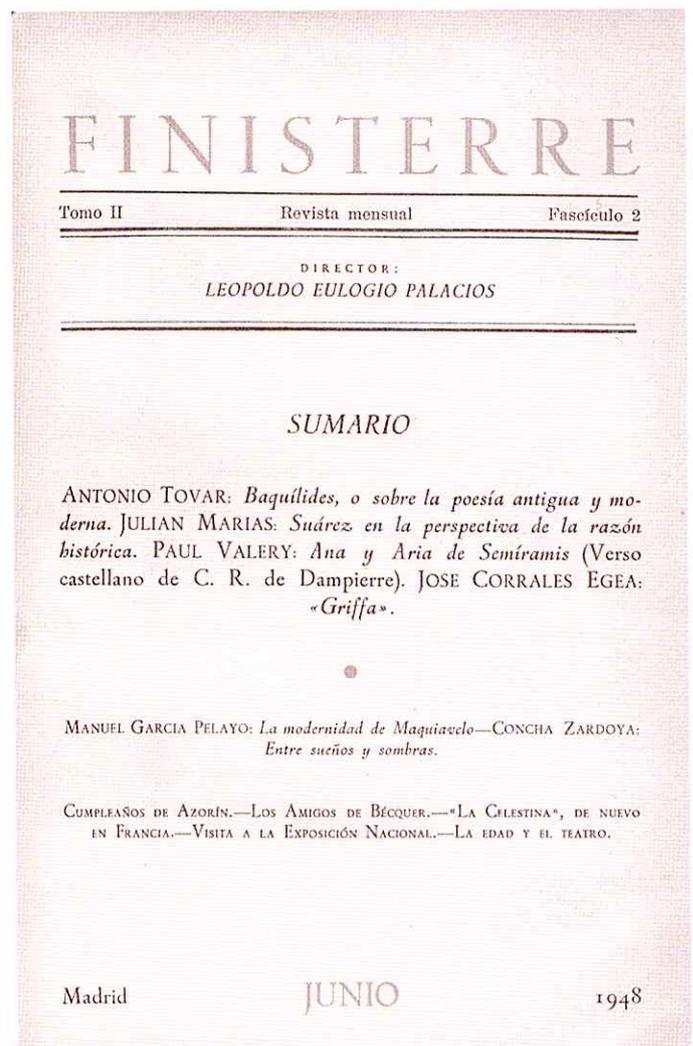
Premio Nacional de Literatura
(Sección de Ensayos).
1945.



nario éxito de crítica. José Corts Grau, Torcuato Fernández-Miranda, Melchor Fernández Almagro y otros profesores y escritores se ocuparon extensamente de él. También yo le dediqué una nota, publicada en la “Revista Española de Filosofía”, puntualizando algunas ideas no correctamente interpretadas por algún comentarista.

En 1948 asume la dirección de la revista “Finisterre”, de la que se publicaron diez fascículos, todos ellos de excepcional calidad. Allí apareció su ensayo sobre *La vida es sueño*, del que hay traducción al francés. Ese mismo año conoce al filósofo canadiense Charles de Koninck, uno de los más eminentes pensadores tomistas de su época. La versión española (pulcramente hecha por José Artigas) del célebre libro *De la primauté du bien commun*, de C. de Koninck, lleva una nota preliminar de la que es autor el profesor Palacios, quien también se ocupó detenidamente de este notable libro en un estudio aparecido en la “Revista Arbor” con el título *La primacía absoluta del bien común*.

En los años 49, 50 y 51 el profesor es invitado de la Universidad Laval de Québec, donde dicta cursos filosóficos de cinco meses cada uno. La *Poética* de Aristóteles figura entre los



Portada de la Revista “Finisterre” que dirigió desde 1948.



temas principales de estas enseñanzas suyas en Canadá. (Sobre *La escritura del poema en Aristóteles* publicará más tarde un resumen de sus ideas en los “Coloquios de Historia y Estructura de la Obra Literaria”, editado por el C.S.I.C.).

El mito de la nueva Cristiandad, una de las obras más representativas de su pensamiento, ve inicialmente la luz pública en 1951. Se trata, fundamentalmente, de una crítica al humanismo de Maritain, el cual había tenido un gran influjo en teólogos y filósofos. La obra alcanzó cuatro ediciones (las tres primeras por Rialp, y la cuarta por Dictio, en Buenos Aires).

La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas le acoge en 1952 como uno de sus miembros numerarios, sucediendo al insigne jurista e historiador Rafael Altamira. El discurso de ingreso, contestado por José Pemartín, lleva por título “*El platonismo empírico de Luis de Bonald*” y constituye una revisión hermenéutica de la doctrina del pensador francés, habitualmente mal interpretada.

Recae en su enfermedad (1955), por lo que ha de ser internado en un sanatorio de la provincia de Madrid, donde permanece varios meses, curándose con el nuevo fármaco estreptomina.

En la década de los sesenta aparece la que es, a mi juicio, la más importante de las obras de Palacios: *Filosofía del saber*. Pero, también merecen ser especialmente citados entre las publicaciones de esta época los estudios relativos a la historia, el rostro (en su ser y en su anulación) y a la *Introducción a la lógica* de A. Menne. Al mismo tiempo, intensifica su estudio del latín, aplicándose asiduamente a escribirlo y hablarlo. Para lo segundo me asoció a su tarea durante cerca de tres años, en los cuales nos tomábamos mutuamente la lección, que consistía en repetir de memoria, dos veces por semana, varias páginas, hasta agotar la obra entera, de la *Exercitationes in linguam latinam*, de Juan Luis Vives.

Entre los escritos de los años sesenta merecen especial mención los titulados *De habitudine inversa inter comprehensionem et extensionem conceptuum* (en *Laval Théologique et Philosophique*, de Québec) y *Reflexiones sobre la sindéresis* (en los *Anales* de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), además de una extensa nota acerca de la Declaración Conciliar sobre la libertad religiosa (en los mismos *Anales*). En el 72 es nombrado miembro de la Dirección Científica de la “Schopenhauer-Gesellschaft” y vuelve a la Universidad Laval, siendo entonces el objeto de sus lecciones la filosofía de Schopenhauer. Por lo demás, su colaboración en el diario madrileño ABC se incrementa en este tiempo, destacando entre los artículos de entonces los titulados *Las musas de Bécquer*, *Aristóteles trilingüe*, *La fiesta andaluza*, *Las artes liberales*, *Maritain*, *Bien físico y bien moral*, *Sujeción de la mujer* y *Tres poetas ante una calavera*.

Su último artículo periodístico *Calderón, cien años atrás*, se publicó unos meses antes de su muerte. El 22 de noviembre de 1981 fallecía en Madrid, a los 69 años, de una embolia pulmonar en el postoperatorio de la extirpación de un riñón dañado de cáncer. Fue enterrado en el cementerio de Torrelaguna.

CANCIÓN A LA MOTOCICLETA

¡Exhalación que lanzas contra el viento
 Mi cuerpo enardecido por tu aliento!
 Vigor con que redimes
 La ausencia de corceles más sublimes
 Y a tu jinete encantas;
 Prodigio de la Estática en dos llantas:
 ¡Ay, si rodar pudieras sólo en una,
 Tú, la rueda inmortal, yo, la Fortuna!

Bruto de acero que el cerebro humano,
 En el vaso del sueño,
 Pergeñó como nuevo Clavileño
 Para alcanzar el horizonte arcano:
 ¡Déjame acelerar tu bronco pulso,
 Y transmitir tu impulso
 A las llantas inquietas
 Que el ingeniero brinda a los poetas!

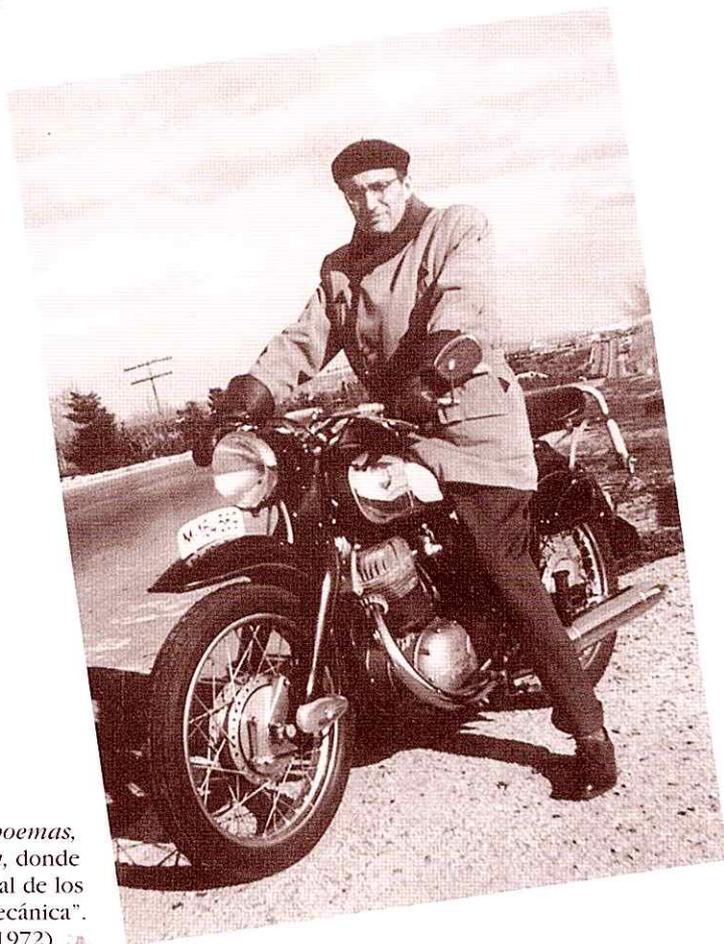
Trémulo benjamín de los motores
 Que vas entre mis piernas encendido,
 Y despliegas tu fuerza y me sostienes
 Por los llanos, los montes, los alcores;
 Tu familiar zumbido
 Mezclas al crudo viento que en mis sienas
 Ululando resuena,
 Y en el olor del campo me enajena.

Duro el caballo y blando el caballero
 Se siente que va unida
 La carne humana al inhumano acero;
 Y el hierro cobra vida,
 Dócil al movimiento del regazo
 Del jinete vivaz que lo conduce,
 Ojo avizor al cruce,
 A la mortal arena, al patinazo.

Máquina valerosa: tú desprecias
 Del burgués el reproche;
 Tú a la intemperie afrontas peripecias;
 Tú ríes del poltrón que viaja en coche.
 Y aunque seas ludibrio
 Del sentido común, no has de quejarte,
 Que eres hija del arte,
 Y rodando demuestras tu equilibrio.

En su libro *Salutación y otros poemas*,
 incluye la *Canción a la motocicleta*, donde
 "celebra las cualidades del más personal de los
 vehículos de tracción mecánica".

(1972). 



III. PENSAMIENTO FILOSÓFICO

DE la exposición y comentarios que aquí ofrezco queda excluida la totalidad de la obra poética (versificada) de Leopoldo-Eulogio Palacios. Aunque sensible a los valores e intuiciones que resplandecen en ella, no me creo dotado de la competencia necesaria para que en este punto mis juicios pudieran ser de alguna utilidad a los lectores.

Dentro, a su vez, de la producción filosófica de Leopoldo-Eulogio Palacios, concentraré mi atención en las tres obras que, a mi modo de ver, son las de mayor importancia: *La prudencia política*, *El mito de la nueva Cristiandad* y *Filosofía del saber*, aunque también tendré en cuenta algunos escritos menores, pero muy representativos, como *Don Quijote y la vida es sueño* y “*De la razón histórica a la razón poética*”, lamentando, en fin, no disponer aquí de espacio para ocuparme de otros muchos escritos suyos merecedores de atenta y reflexiva lectura.

1. El sentido asignable a *La prudencia política* en el conjunto de la producción filosófica de su autor es algo más que el de una densa y enjundiosa monografía sobre un asunto de tan singular relevancia. Sin duda, la virtud conocida con el nombre de prudencia política tiene el nivel axiológico indispensable para justificar sobradamente una investigación centrada en ella; pero el interés que por la prudencia política siente Palacios no se comprende de una manera cabal (en su conexión con obras que éste escribió después, mas también en sí, con independencia de ese enlace) si no se advierte cómo responde a algo que lo desborda por su mayor calado y envergadura. Pues el autor de *La prudencia política* se ocupa de esta virtud porque en ella consiste una modalidad, la más alta, de la prudencia; pero a su vez se interesa por la prudencia porque en ésta se da una de las formas del uso no meramente especulativo o teórico de la razón: un uso que, siendo práctico y estando así referido a lo contingente y mutable, no deja, sin embargo, de atender simultáneamente a lo necesario y eterno.

La índole de este peculiar modo bifronte de servirse de la razón nos la hace ver con toda claridad el propio autor de *La prudencia política* al definir lo que él llama el “prudencialis-



mo”, consistente en la síntesis superadora del oportunismo y del doctrinarismo: “en su momento oportunista, el prudencialismo recoge toda la inquietud moderna por concebir una razón que no vaya exclusivamente a las verdades inmutables y eternas, y atiende también a lo temporal y contingente, porque la prudencia es una cualidad de la razón práctica, que guía nuestro vivir, entendiéndolo en su concreción máxima y revestido de todas sus circunstancias. En su faceta doctrinaria, el prudencialismo otorga primordial atención a la existencia de un orden moral inquebrantable, que no está sujeto a nuestros caprichos ni mudanzas, entroncando así la prudencia en una doctrina inmutable constituida por las conclusiones de la ciencia moral y por los principios primeros de la *sindéresis*”.

Enteramente oportunas son aquí las palabras de Ramiro de Maeztu que en esa dirección aduce Palacios, aplicándolas de inmediato a la política “El alma del hombre necesita de perspectivas infinitas hasta para resignarse a limitaciones cotidianas (...) Y en política no sólo es necesario saber atisbar las oportunidades, sino tener algo eternamente valioso que realizar en ellas”.

Para dirigir la vida humana –subraya Palacios, recogiendo una doctrina de Aristóteles– son imprescindibles, pero insuficientes, los principios de la *sindéresis* y las conclusiones de la ciencia moral. De ahí la necesidad de la prudencia, tanto en su dimensión formalmente política, cuanto en sus otros aspectos o dimensiones, ya que la prudencia es la virtud que de un modo concreto aplica los preceptos morales universales a los casos singulares que en el transcurso de la vida humana se presentan.

De acuerdo con esta idea de la prudencia, sistemáticamente vinculable a la “*frónesis*” de Aristóteles, se ve obligado Palacios a disentir de Kant por una doble razón: de una parte, por haber puesto Kant la finalidad de la prudencia en el logro del bienestar, no en el valor moral de la conducta en sus efectivas circunstancias y, de otra parte, porque el filósofo alemán mantiene limitada la prudencia a la esfera del bien privado, sin referirla nunca al bien común, Palacios trata explícitamente de la armonía del bien común y el bien privado, merced a la cual la idea de una prudencia política es contradictoria tan sólo de una manera aparente. “El bien común, justamente por ser común, no excluye ningún bien, ni siquiera el propio” y añade: “A la prudencia política le atañe principalmente el oficio de hacer armónicas las relaciones entre el bien propio y el bien común (...) El bien propio no puede subsistir sin el bien común, ni la prudencia personal sin la prudencia política. En ese punto es inútil que el romántico (...) se haga ilusiones de salvación individual”.

Sobre el concepto de la “política de realidades” –un concepto al que en su lícita y necesaria flexibilidad está evidentemente unida la prudencia política–, observa Palacios: “La realidad es polícroma e indecisa. A cada país y a cada época debe entenderse desde dentro. Sobre un fondo universal común a todos los hombres, la prudencia es libre de dictar, en cada caso, lo que debe ejecutarse y omitirse. Toda la abigarrada y multicolor variedad de razas y países debe ser respetada y conservar sus fueros de acuerdo con la voluntad de sus miembros y sus moradores. La ley moral es muy amplia (...) Población y costumbre, religión y relaciones políticas, tradición y riqueza deben estar presentes a los ojos del legislador al promulgar una ley. De lo contrario, no evitará el fracaso”.

El realismo, al que Palacios siempre quiso ajustarse en su pensamiento filosófico, se hace también visible en la inequívoca afirmación de la virtualidad de los afectos no sólo para que la





Leopoldo-Eulogio Palacios y Antonio Millán-Puelles en la puerta de la catedral vieja de Salamanca.

razón práctica entre en actividad, sino también para dar la respectiva especificación en cada una de las ocasiones. “El afecto es para la razón práctica el trasfondo que da sentido a sus operaciones y que no solamente le da su ejercicio y le motoriza, sino que además, la específica haciéndole tal cual es el afecto: si recto, recta: si torcido, torcida”.

Pero ni la política de realidades ni, en general, el realismo filosófico son interpretados por Palacios como verdaderos motivos para declarar permisible una política circunstancialmente opuesta a los valores éticos. Palacios admite, de manera indudable, la necesidad de incluir la técnica en la política, pero afirma la necesidad de esta inclusión en la misma medida en que sostiene que la política ha de guiarse por la virtud moral de la prudencia y, consiguientemente, por los preceptos universales de la ley moral. “Para poder encuadrar saludablemente el arte y la técnica dentro de la política, lo primero que se necesita es que el cuadro, el marco reductor, sea también moral”.

2. La virtud cardinal de la prudencia inspira otra de las más significativas obras de Palacios, la que lleva el título *Don Quijote y la vida es sueño*. En ella se reúnen dos ensayos que tienen por denominador común fundamentalmente el ser ejemplificaciones literarias del “prudencialismo” como ideal rector de un comportamiento que merezca calificarse de íntegramente humano. La interpretación filosófica que de la obra de Cervantes propone Palacios, es indudablemente original. Más allá de lo que el propio Cervantes asegura sobre el sentido de su inmortal novela, ve Palacios su clave en la contraposición de Don Quijote y Sancho, como símbolos, respectivamente, del doctrinarismo y del oportunismo. El caballero acierta en los fines, pero desbarra en los medios; mientras que el escudero acierta en los medios, pero desbarra en los fines. La síntesis que armoniza las ventajas, excluyendo a la vez los inconvenientes del doctrinarismo y del oportunismo, está precisamente en Cervantes, en su ideal de prudencia, donde la acertada ejecución está al servicio de la buena intención. “Y si la más perfecta lección que nos ofrece el *Quijote* consiste en hacernos repudiar dos formas parciales de acierto (...), habría que concluir también que la única interpretación cabal de la obra de Cervantes debe incorporar en una concepción indivisible los aciertos de Don Quijote y los de Sancho, prescindiendo de sus respectivos errores (...). Y si el doctrinarismo tiene su encarnación en Don Quijote, y el oportunismo tiene su símbolo en Sancho, yo me atrevo a afirmar que el prudencialismo no tiene su personificación en ninguno de los dos, sino en un tercer personaje, que esta vez no es ya puramente ficticio y fabuloso: Cervantes”.

En su concepción del sentido más radical de *La vida es sueño*, discrepa Palacios de las dos interpretaciones habituales: por un lado la que ve en esta comedia un símbolo de la vida humana y trata de encontrar la clave de la comedia en el auto sacramental del mismo título y, por otro lado, la interpretación que cifra el mensaje de la celeberrima obra de Calderón en la tesis de la libertad (contra el fatalismo astrológico).

La concepción de Palacios queda muy claramente resumida por él: “La interpretación que propongo (...) pretendería sostener que Segismundo es la personificación sucesiva de dos grandes concepciones antagónicas de la vida, una de las cuales acaba por derrocar a la otra, y que, por ser el protagonista un príncipe, se traduce prácticamente en dos grandes posturas del hombre ante el ejercicio del poder político. La primera es la concepción de la vida como soberbia (...), traduciendo prácticamente en el maquiavelismo con que actúa el príncipe. La segunda es la concepción de la vida como sueño (...) y sirve de base definitiva a toda la vida posterior de Segismundo, inspirando el prudencialismo de su política”.

Particular interés ofrece la explicación dada por Palacios al carácter de sueño que a su modo la vida humana tiene. Se trata de una metáfora, pero, como todas las metáforas, implica una similitud proporcional entre la vida y el sueño. “En nuestro caso la proporción es la siguiente: el sueño se comporta con el despertar de un modo proporcionalmente idéntico a como se comporta la vida con el morir (...). El sueño es al despertar como la vida es al morir, luego la vida es sueño”. Sin embargo, este razonamiento por analogía no explica enteramente el significado del monólogo en el que Segismundo dice que la vida es ilusión, sombra y ficción. Segismundo lo dice, aclara Palacios, “como lo dirían los seres humanos que ya han muerto”. La puntualización definitiva la encontramos en estas afirmaciones: “no podemos entender el drama de Calderón sin tener en cuenta esta doble consideración: la de un sueño particular (la estancia de Segismundo en palacio), cuyo despertar fue la torre, y la de un sueño general que es la vida entera, cuyo despertar será en la muerte...”.

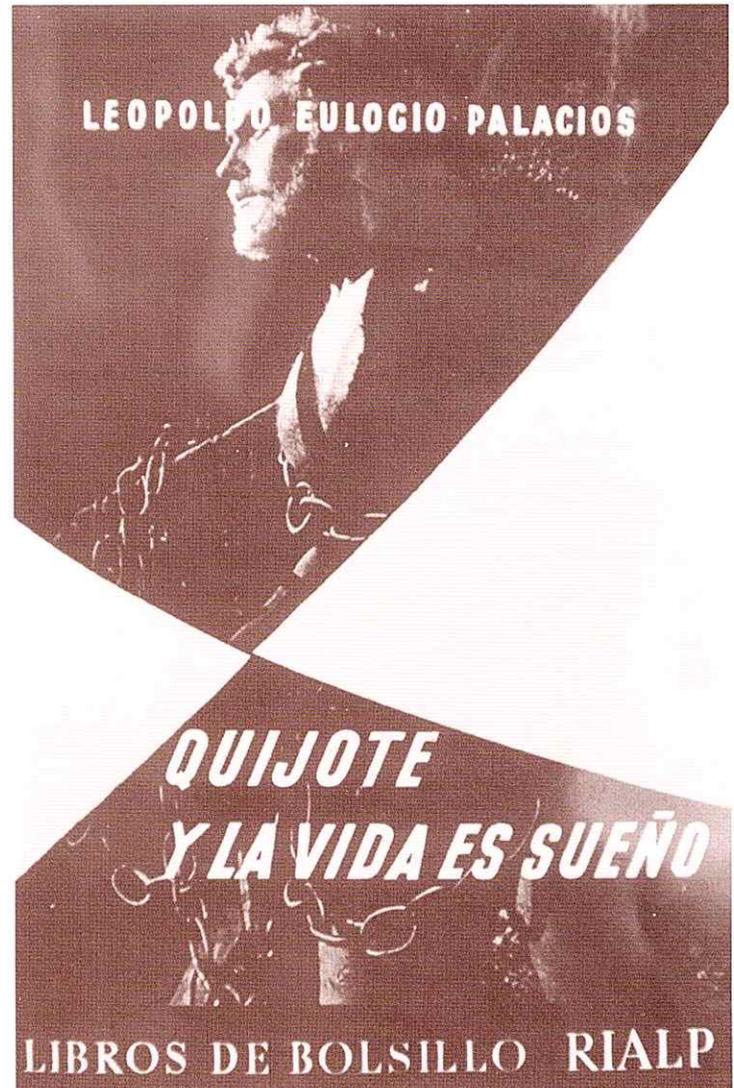
3. Dentro del mismo círculo del interés por la razón abierta al conocimiento del hombre está el ensayo “De la razón histórica a la razón poética”. Es este ensayo un fragmento de la obra que sobre *Historia y poesía* preparaba su autor y que él no pudo terminar. (Las demás partes ya escritas no verán la luz pública por no estar ultimadas para ello, según explica en una nota introductoria el profesor Juan Miguel Palacios, hijo de Leopoldo-Eulogio).

El contenido del fragmento puede resumirse en lo siguiente. La visión naturalista de lo humano es insatisfactoria, pero también lo son las que nos brindan la mera historia pragmática y la “razón histórica” que se ha acuñado para trascenderla. “Para obtener un conocimiento del hombre más perfecto que el ofrecido por la historia tradicional es menester invocar una razón que ya no es histórica: la razón de la poesía, la razón poética. Ahora bien, la poesía a la que ese privilegio se le reconoce no es la del lírico volcarse sobre los propios estados de ánimo. No es la poesía lírica a la que nos referimos al comparar historia y poesía, sino a los poemas narrativos y dramáticos, que son los únicos que tienen fábulas”. Por fábula se ha de entender aquí la ensambladura o articulación (síntesis la llama Aristóteles) de los hechos humanos relatados, y siempre tiene argumento, es decir, siempre ofrece una prueba de una tesis explícita o implícita. Ello se debe a que la razón poética conoce los motivos de los hechos a los que está referida, y los conoce porque el poeta da el ser a los protagonistas de esos hechos, y al darles ser, les da también las intenciones, lo cual no puede decirse de la historia. De ahí que para Aristóteles la poesía (en el sentido antes declarado) sea cosa más filosófica y seria que la historia.

Por lo demás, el aspecto estético de la cuestión es también explícitamente atendido: “La vía más directa para llegar a lo más hondo del hombre es de índole estética, no lógica. Yo creo que hay una lógica poemática (...), pero esta lógica poemática es (...) una técnica racional que sólo sirve de causa ocasional para conocer lo otro, lo que, como diría Schopenhauer, es una representación, pero no sometida al principio de razón suficiente”.

4. En *El mito de la nueva Cristiandad* lleva a cabo Palacios la más radical de cuantas críticas hasta el presente se han hecho al humanismo propugnado por Maritain. Para la completa intelección del alcance y sentido de esta crítica se ha de tener presente el exacto significado de la voz “humanismo” en ella. Por supuesto, no se trata, en manera alguna, del humanismo como cultivo de las humanidades en sus lenguas griega y latina. El humanismo al que Palacios es esta obra se refiere consiste en un movimiento doctrinal cuya más consecuente y extrema forma es la exaltación de lo humano con olvido o negación de lo divino. No llega, ciertamente, a esta negación Maritain, pero su idea del “humanismo católico” es atinadamente interpretada por Palacios como “la doctrina que trata de hacer la síntesis de lo humano y lo divino, negándose a reconocer que lo humano es instrumento de lo divino” o, equivalentemente, “aquella unión de lo profano y lo sagrado en la que lo profano se niega a servir de instrumento a lo sagrado”.

A mi modo de ver, esa forma de síntesis de lo humano y de lo divino, tal como la propugna Maritain y la impugna Palacios, no es la única síntesis en la que cabe mantener un humanismo conexo con un “divinismo”. Como ya he dicho en otras ocasiones, el cristianismo es humanismo y divinismo conjuntamente, dado que Cristo es a la vez hombre y Dios. Claro está que el cristiano, a diferencia de Cristo, no es por naturaleza un ser divino, pero se diviniza realmente por participación, en tanto que unido a Cristo, y esta unión no le priva de su carácter humano, antes bien, la mantiene y la perfecciona o eleva. Nada de lo cual quiere decir que el nexo de lo humano y lo



Dos ensayos en la línea del "prudencialismo".

divino en el cristiano implique una mera yuxtaposición. En definitiva, el humanismo cristiano implica una subordinación de lo humano a lo divino. Y, por otra parte, cabe también usar lícitamente el vocablo "humanismo" para significar la subordinación de lo que el hombre comparte con los demás animales a lo que es propio y específico de él: una subordinación por la que el hombre, en su libre comportamiento, hace honor a su superioridad sobre las bestias y sin la cual se bestializa a sí mismo en su conducta. No cabe poner en duda la licitud del uso del término "humanismo" con este significado. Pero en el contexto de *El mito de la nueva Cristiandad* el humanismo radicalmente descalificado por Palacios es el de Maritain y no el que afirma la necesidad moral de que el hombre se comporte como hombre sin decaer en un nivel inferior al que su propio espíritu le permite y moralmente le exige.

Una vez hechas esta aclaraciones, el lector que efectivamente las haya admitido comprenderá la razón que, sin duda, asiste a Palacios en su fundamental recusación del humanismo de Maritain, "Una doctrina que quita a las actividades humanas superiores la dignidad de ser instru-

mento de lo sagrado, y pretende en su locura merecer así el nombre de cristiana, y hasta adornarse con los resplandores de Tomás de Aquino”.

No entraré en los aspectos que de un modo más propio son teológicos o sobrenaturales en esta obra (tal vez la mejor escrita por Palacios). Me limitaré, después de lo que ya he dicho, a dos puntos que especialmente atraen mi atención. El primero de ellos es la discusión del concepto maritainiano de la “filosofía moral adecuada”, y el segundo el análisis crítico de la distinción entre el individuo y la persona en el caso del hombre. Palacios rechaza que Maritain incurra en fideísmo al considerar impotente a la razón humana para dirigir la vida del hombre hacia su fin sobrenatural. Justamente es el error contrario, el racionalismo, el que Palacios atribuye a Maritain por cuanto éste pretende hacer accesible a la razón filosófica las creencias sobrenaturales que, como tales, sólo pueden ser alcanzadas por la teología (se sobreentiende por la teología sacra, no por la meramente filosófica). Es el mismo error, advierte Palacios, en el que caen muchos intelectuales cristianos que quieren escrutar los misterios sobrenaturales mientras rechazan entrar de lleno en la disciplina teológica. “Por ejemplo, para hacer una filosofía de la gracia, una metafísica de lo sobrenatural, una ética de la caridad, insistiendo en que al especular sobre estos temas no se quiere hacer teología, es caer en el más ingenuo racionalismo”.

Por lo que concierne a la distinción entre el hombre como individuo y el hombre como persona, Palacios la considera doblemente: en sí misma y en su aplicación político-religiosa. Aquí me ocuparé exclusivamente de la primera de estas dos consideraciones. Y, dentro de ella, lo que ante todo hace Palacios es mostrar que esa distinción, aplicada al hombre, entre el individuo y la persona, no remite a Aristóteles, ni a Santo Tomás, contra lo que algunos tomistas pretenden, sino al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. “Esos autores –dice Palacios, refiriéndose a los humanistas cristianos que ven en el individuo el polo material del ser del hombre– no se dan cuenta de que la naturaleza humana singular ya es, aún antes de considerarse subsistente, una naturaleza racional y libre, nunca el polo material del hombre sometido al determinismo físico: concepto kantiano de la naturaleza humana, incongruente con la verdad”.

5. *Filosofía del saber* constituye el despliegue de una visión global de los conocimientos científicos accesibles al hombre sin el socorro de la fe divina. A mi juicio, es ésta la obra donde mejor se pone de manifiesto la singularidad –originalidad– del pensamiento de Palacios, además de ser también la más extensa y la de mayor ambición.

El hombre de nuestro tiempo se encuentra necesitado de un global saber de los saberes que no dependa, por su contenido, de la fe sobrenatural. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque el ingente desarrollo de las ciencias particulares pone en peligro la posibilidad misma de una visión panorámica del saber humano y, en segundo lugar, porque las divisiones del saber, tal como en los centros docentes se “consagran”, no son de carácter auténticamente científico, sino que responden a objetivos de significación personal, cuando no al afán de lograr puestos docentes, con lo que dicho queda que su valor es sólo administrativo. A todo lo cual debe añadirse el hecho, superable exclusivamente desde una recta perspectiva filosófica, de la actual existencia de algunas teorías del saber que conciben éste como algo basado en reglas convencionales, sin base intuitiva alguna, lo que “significa”, en el terreno intelectual, algo parecido a lo que, en el campo financiero, es la circulación fiduciaria del papel moneda sin el respaldo del oro.



Tal vez se piense que hay un asomo de relativismo en el pensamiento de Palacios cuando éste dice, en el prólogo a su *Filosofía del saber*, que sus propios pareceres se reducen a “meros testimonios de preferencias doctrinales que son hoy así y habrían sido de otra manera si hubiera tenido otros maestros o realizado otros estudios”. Mas la impresión que de ello cabe sacar puede en cierto modo corregirse si seguimos leyendo lo que poco después el propio Palacios dice sobre las cosas de que en este libro se ocupa: “Sucede que muchas de estas cosas las han pensado ya otros hombres, las más de las veces hace muchos siglos, y el que me interesen a mí después de tanto tiempo y en condiciones sociales tan diferentes es quizá una prueba de que hay verdades que son inmortales”.

El influjo de Kant y de Schopenhauer sobre el autor de la *Filosofía del saber* se hace nítidamente perceptible en no pocas de las páginas del libro. Ello desmiente, de una manera categórica, la superficial y no bien intencionada imagen de un Palacios esclavo de la filosofía aristotélica (más en concreto, de la aristotélico-tomista). Pero en cambio, es verdad que en sus libres preferencias doctrinales Palacios opta, la mayor parte de las veces, por la gran tradición de Aristóteles y sus seguidores (sobre todo, Santo Tomás): una tradición nunca meramente repetida, sino vital y personalmente asimilada por él en abierto diálogo con otras corrientes filosóficas de muy diferente cuño.

La obra está dividida en cuatro partes, las que Palacios llama libros (siguiendo una terminología que se complace en reponer). El primero de estos libros se titula “Ciencia y verdad”, el segundo “la división básica del saber”, el tercero “La división de las ciencias especulativas” y, el cuarto “La división de las ciencias prácticas”. Veamos seguidamente sus principales ideas:

A. Como indispensable preámbulo al tratamiento filosófico de la clasificación de los saberes desarrolla Palacios en diez capítulos el tema “Ciencia y verdad”, tomando como punto de partida la radical diferencia entre la intuición y la abstracción. Mi resumen (pues no otra cosa puedo hacer aquí) está centrado en las tesis que considero de mayor relieve.

La abstracción puede perjudicar a la intuición y al instinto. En esta perspectiva y, sólo en ella, se ha de entender la ocasional afirmación de Palacios, según la cual “a todas luces habría que dar razón a aquel monarca español que exclamaba, henchido de una ironía que no podían captar sus adversarios: “¡Librenos Dios de la funesta manía de pensar!”. Por lo demás, Palacios distingue muy claramente entre el abuso de la abstracción –denunciado también, *v. gr.*, por San Francisco de Sales y su insigne comentarista Pedro Camus– y el uso de ella, sistemáticamente atacado por J. J. Rousseau).

Cualesquiera que sean las ventajas de la intuición asequible al hombre, es la abstracción lo que nos permite superar a los brutos, entregándonos los conceptos, sin los cuales la ciencia es imposible, y no sólo la ciencia, sino en general el pensar y la reflexión. Palacios, en esta obra, estudia los conceptos precisamente como “pieza fundamental de la ciencia y del arte” y en tanto que son “semejanzas de cosas que ellos nos presentan en estado de abstracción”. La abstracción es “el acto del entendimiento que separa una esencia de sus notas individuales, con las que se encuentra unido en la realidad. También los sentidos separan determinaciones que en la realidad se dan unidas (...); pero ninguna de las potencias sensoriales, incluida la imaginación, es capaz de presentarnos lo específico y, por tanto, no son, propiamente hablando, abstractivas”.

El estado de abstracción, dice gráficamente Palacios, es “lastimoso para la esencia”. “Justamente por el estado lastimoso en que se halla, la esencia tiende a evadirse de la mente y a vol-



Leopoldo-Eulogio Palacios
visto por Alvaro Delgado.

ver a las cosas (...). No puede la esencia abstracta funcionar en nuestra mente sin ser referida a su origen sensible, de donde toma todo su valor". Tal es la tesis con la que Palacios prepara su concepción de la verdad. Lo que los lógicos denominan la extensión del concepto constituye una esfera de validez en la que de un modo incoactivo se encuentra, para Palacios, el valor al cual llamamos verdad. Este valor se halla en todo juicio válido. "Hay que pensar que a todo concepto le conviene una intuición, es decir, puede ponerse en relación con una cosa por la operación del entendimiento a la cual llamamos juicio. Por eso todo concepto es capaz de hacer verdadera a una cosa, asumiéndola como sujeto de un juicio".

La necesidad del juicio para la verdad es doctrina tradicional, y está ya en Aristóteles; pero es, en cambio, enteramente original de Palacios la interpretación de la verdad como "el encaje del concepto en la intuición". A este modo de interpretarla se le podría objetar que no todo jui-



cio verdadero tiene por sujeto una cosa intuible, como cuando afirmo “Pedro es hombre”. Pero Palacios replica: “Un concepto sujeto puede ser ya abstracto, y en este caso se predicarán de él cosas más abstractas todavía, y entonces él parecerá intuitivo en relación a las cosas más abstractas que se le atribuyen; y, además, quedará una referencia, aunque mediata, al mundo de la intuición, que nos garantizará su realidad y la realidad de cuanto incluye en él por el juicio”.

He de pasar por alto las consideraciones relativas a la “epifanía del ser” y la “epifanía del estar”, así como los capítulos titulados “Las proposiciones en orden a la ciencia”, “Los axiomas”, “La definición”, “La hipótesis y los postulados” y “El teorema”. En todos estos capítulos hay observaciones y matices en los que habría que detenerse, porque no cabe encontrarlos en ningún otro sitio; pero su interés cede ante el que ofrecen los dos puntos que expongo a continuación.

Palacios no oculta su discrepancia con el concepto aristotélico de la demostración. En concreto, esta discrepancia se refiere a las afirmaciones aristotélicas según las cuales el saber consiste en conocer la causa, el conocer la causa se debe a un silogismo productor de ciencia; y las premisas de ese silogismo son causas de la conclusión. Por lo que concierne a lo primero, argumenta Palacios que hay saberes científicos, como las matemáticas, que no conocen las causas, sino que parten de principios (*principia essendi* y *principia cognoscendi*, no *principia fiendi*, ya que estos son causas eficientes). En segundo lugar, no se llega, ni se puede llegar a las causas haciendo silogismos (porque el silogismo es un análisis lógico y el tránsito del efecto a la causa es un análisis real). Por último, sostener, con Aristóteles, que las premisas son causa de la conclusión es ambiguo, pues no aclara con ello si se habla de las premisas y de la conclusión como actos psíquicos o como objetos de estos actos, y Aristóteles parece afirmar lo segundo, con lo que “damos un salto delirante del orden lógico al orden real”.

Ya en el capítulo dedicado a las axiomas establece Palacios la “proposición fundamental” con la que precisamente el repertorio de los axiomas debe, según él, tener comienzo. “La proposición que está a la cabeza de los axiomas puede ser llamada Principio del análisis y de la síntesis y formularse con las siguientes palabras: *Ex resolutiones et compositione oritur lux in mente*. El conocimiento humano tiene su punto de partida en conglomerados confusos y oscuros, que han de descomponerse para luego poder recomponerse con una más clara luz”.

En el capítulo X, exclusivamente dedicado al análisis y a la síntesis, el análisis aparece como un ascenso que va desde las cosas obvias (las que nos son más conocidas, no las más cognoscibles de suyo) hasta las recónditas (las más luminosas en sí, pero no las más inmediatas para nosotros). Y la síntesis es el descenso correspondiente. Ahora bien, para Palacios, es de decisivo alcance la observación de que tanto el análisis como la síntesis pueden referirse a cosas o a conceptos. Cuando se refieren a cosas, los puntos de partida y de llegada son siempre realidades singulares y concretas, mientras que cuando se refieren a conceptos, los puntos de partida y de llegada son, en un caso, particulares y, en el otro, universales. A su vez, el análisis de cosas reviste tres aspectos, según se trate del ascenso del todo a las partes, del ascenso del efecto a las causas y del ascenso del fin a los medios. La síntesis correspondiente es un descenso que va de las partes al todo, de las causas al efecto o de los medios al fin. En cambio, el análisis de conceptos es siempre un ascenso de lo particular a lo universal, y la síntesis de conceptos un descenso de lo universal a lo particular. Por lo demás, siempre “la síntesis es subordinada del análisis y depende enteramente de éste”, por lo cual “la composición sólo es utilizable después de haber verificado la resolución”.

B. La diferencia entre el conocimiento teórico y el práctico justifica para Palacios la más radical, primitiva y general de las divisiones del saber humano. Por “teórico” ha de entenderse en esta división lo mismo que se significa con la voz “especulativo” en su más ancha acepción (que viene de espejear o reflejar), no en el significado que dentro de la terminología kantiana adquiere y con el cual se apunta, cuando se trata de conocimientos, a los que tienen su objeto en lo inexperimentable por principio. Y por “práctico” entiende Palacios lo mismo que se designa con el término “operativo”. Todo ello implica, a su vez, las nociones de la teoría y de la praxis. “Teoría o especulación es un movimiento que no se ordena a otra cosa que al conocimiento mismo”. Y de la praxis se puede hablar en un sentido lato y en un sentido estricto. Según el primero de ellos es praxis toda operación, también la que el entendimiento lleva a cabo. En cambio, tomada en sentido estricto (que es como aquí Palacios la usa), la praxis consiste (de acuerdo con la mejor definición que de ella según Palacios se ha dado y que es la de Duns Scoto) en “el acto de otra potencia distinta del entendimiento, posterior al acto de éste y apto para ser ejecutado conforme a la recta razón a fin de merecer el calificativo de recto”.

Pese a esta clara delimitación general de la teoría y la praxis, Palacios nos hace ver que en realidad se trata de algo bastante más complicado que lo que en una inicial aproximación se piensa. Para disponer de un clasificador eficaz que nos permita discriminar los caracteres de lo teórico y lo práctico, tenemos que distinguir en la teoría y en la praxis un objeto inoperable y operable, un método analítico y sintético, y una finalidad que es, ora la consideración de la verdad, ora su extensión a una obra exterior al entendimiento. Mas ello ha de completarse con la consideración de la diferencia entre el fin del saber y el fin del sabedor. A la vista de todo lo cual afirma Palacios: “Si el objeto es inoperable, entonces el método es analítico y el fin del saber es la consideración de la verdad. Si el objeto es operable, entonces el método es sintético y el fin del saber y del sabedor es la obra realizable por una facultad distinta del entendimiento (praxis)”. Y de aquí inmediatamente se desprende la división del saber en puramente especulativo o teórico y puramente operativo o práctico. Entre ambos extremos advierte, no obstante, Palacios dos saberes intermedios, correspondientes a la atenuación de uno y otro. La atenuación de la teoriedad se da en los saberes teóricos que versan sobre objetos operables, y la atenuación de la practicidad se encuentra en los saberes prácticos cuando el fin del respectivo sabedor no es congruente con el fin objetivo de ellos.

Por último, con ocasión del examen de estos departamentos del saber, hace Palacios una serie de penetrantes observaciones acerca de la intervención de la voluntad en cada uno de ellos. Esa intervención es máxima en el saber puramente práctico y va decreciendo desde el saber dotado de practicidad atenuada, y en el provisto de teoriedad también atenuada, hasta llegar al mínimo -aunque no a una cabal anulación- en el saber puramente especulativo. A estos efectos, Palacios llega a decir: “Los sistemas metafísicos, las teorías físicas, las hipótesis naturales abren sus flancos a los dardos de la disputa (...) y en todos se oculta el secreto anhelo con que la voluntad (...) impone sus miras interesadas”. Quizá parezca que hay aquí un nuevo brote del relativismo escéptico al que en páginas anteriores me he referido. Pero yo prefiero ver en estas palabras de Palacios un serio aviso para evitar, en la medida de lo posible, el confundir lo verdadero con lo que queremos que lo sea.

C. En “La división de las ciencias especulativas” (Libro III de la *Filosofía del saber*) se investiga, ante todo, el fundamento de esta división. Palacios lo ve en el objeto, es decir, no en

la cosa en sí misma, sino según su relación con un sujeto. Hay en ello una manifiesta correspondencia con la tesis tradicional de la especificación de los saberes por sus objetos formales, no por sus objetos materiales. Pero Palacios se complace en subrayar que Kant tenía conocimiento de la doctrina escolástica acerca de la distinción entre el objeto como cosa y el objeto como objeto; de la misma manera en que también admitió Kant la existencia, ya afirmada por Aristóteles, de tres grandes ciencias teóricas: la matemática, la física y la metafísica, poniendo en relación las cosas por ellas tratadas con las facultades del sujeto respectivo: la sensibilidad pura, el entendimiento y la razón. En este punto se muestra Palacios discrepante de Kant, porque “la sensibilidad solo es ministra y sierva de la facultad de entender, y la razón no es otra cosa que el entendimiento considerado en su oficio de discurrir, y no meramente de percibir o juzgar”.

Es, pues, indispensable establecer un criterio que sirva para introducir una variedad objetiva en el mundo de los conceptos y los juicios abstractos, que es el ámbito propio del entendimiento. Y puesto que la abstracción tiene su origen en el mundo intuitivo de las cosas, el criterio en cuestión ha de venir de la distinta manera de apartarnos de lo intuitivo (es decir, de apartarnos del espacio, del tiempo y de la materia). Se trata de los grados de abstracción, los cuales para Palacios no son los tres habitualmente señalados, sino cuatro: matemático, físico, metafísico y lógico. Y no es ésta la única novedad en el tratamiento del asunto por Palacios, pues no sólo es que admita un grado más de abstracción, el “grado lógico”, sino que además invierte el orden tradicionalmente asignado a la abstracción física y a la abstracción matemática, poniendo a ésta por delante de aquella.

“Las intuiciones puras del espacio y del tiempo pueden llamarse abstractas cuando se las intuye sin reparar en la materia (...) y esta abstracción recuerda la que los filósofos peripatéticos asignan a los objetos matemáticos: *abstractio mathematicarum a sensibilibus*”. Aun con esta referencia a los filósofos peripatéticos, la admisión del espacio y del tiempo como intuiciones puras (previas a sus conceptos abstractos en el sentido de universales) es netamente kantiana. Por supuesto, la matemática es imposible sin los conceptos de tiempo y de espacio, también para Kant, pero lo que Palacios sostiene, coincidiendo asimismo con el autor de la *Crítica de la razón pura*, es que el tiempo y el espacio son ante todo puras intuiciones.

La razón para anteponer la abstracción matemática a la abstracción física está en que la matemática no puede, contra lo que normalmente se dice, prescindir de la individualidad de sus objetos. “La abstracción que conduce hasta las definiciones naturales omite las diferencias individuales o numéricas. En cambio, la abstracción de los objetos matemáticos no los despoja de su singularidad (...), porque de lo contrario no podría haber ciencia de ellos”. Así, por ejemplo, y es, por cierto, un ejemplo tomado a Santo Tomás, “si no hubiera dos triángulos de la misma especie, en vano demostraría el geómetra que algunos triángulos son semejantes”. Y otro tanto se aplica no sólo a las figuras, sino a los números (de lo contrario, no cabría efectuar una tan elemental operación como $2+2=4$).

También merece ser destacada la interpretación de la mecánica en tanto que ámbito de la física matemática. “La física moderna es mecánica, es decir, matemática aplicada al funcionamiento de las máquinas (...); lo que hoy se llama física no es física o ciencia de la naturaleza, (...) sino mecánica o ciencia de la máquina”. Se comprende, por tanto, que a la física matemática debe contraponérsele la ciencia físico-física, un tipo de conocimiento en el que no hay medidas,

sino definiciones, como por ejemplo, la que de lo denso da Aristóteles al decir que consiste en lo que posee mucha materia en dimensiones escasas. Palacios incluye en el saber físico-físico la Filosofía natural y la Historia natural.

En oposición al objeto de la matemática (pura), “el objeto del saber físico-físico está cargado de materia sensible”. Así, por ejemplo, mientras que el plano, objeto matemático, carece de materia sensorial, la llanura, concepto físico, se refiere necesariamente a algo empírico, que es la tierra. “Lo mismo sucede con todos los conceptos naturales estudiados por la mineralogía, la botánica, la geología, la antropología, y todas las disciplinas de este jaez, sea en su aspecto anatómico, sea en sus vías fisiológicas”. Y las diferencias, esenciales o meramente accidentales o de grado, entre las regiones y los departamentos de la naturaleza no destruyen la fundamental unidad objetual del saber físico-físico. “Cuando considera estos objetos en cuanto objetos, la unidad de la física se muestra indestructible”.

Pasemos a la metafísica. Su consideración aparece enteramente dedicada a la metafísica tradicional, la “Filosofía primera” de Aristóteles, cuyo objeto es el ente en cuanto ente, y que ha conseguido llegar hasta nuestra época, no obstante las numerosas críticas que se le han hecho. Por consistir en el ente en cuanto ente, el objeto de la metafísica es el más universal de los objetos, y ello en una doble acepción que Palacios distingue con las respectivas denominaciones de formas y causal. En el sentido de su universalidad formal, el objeto de la metafísica es el más amplio, estando presupuesto en cualquier otra noción, y de esta suerte la metafísica “es una atalaya que domina los campos de las otras ciencias (...)”. Y la universalidad causal no conviene al ente en tanto que ente, sino al que es causa de todos los demás seres. La explicación de la unidad de la metafísica se encuentra en la inmaterialidad del objeto de este saber, y no sólo en virtud de que pertenecen a una y la misma ciencia el conocimiento de su objeto y el conocimiento de la causa de este objeto.

En todas estas apreciaciones está Palacios de acuerdo con la versión tradicional de la metafísica: quiero decir que la expone con entera fidelidad en cuanto atañe a las notas que más radicalmente la definen en su sentido y en sus pretensiones. Sin embargo, Palacios pone en seria duda el valor de las pretensiones de la metafísica tradicional, muy concretamente en lo que se refiere a la cuestión del “transito del mundo a Dios”, Mientras los físicos -argumenta Palacios- nunca se obligan a cortar un orden subordinado de efectos y causas sin que esta interrupción venga pedida por los mismos efectos y causas de la serie, todos ellos empíricos, los filósofos que pretenden demostrar la existencia de Dios proceden de modo tal que “la detención de la serie de efectos y causas se ordena e impone desde la mente, y para comodidad de la razón, en virtud de conceptos, juicios y racionios, pero no de intuiciones”, con lo cual cabría “que se tomase por origen de la serie (...) un principio que es sólo origen mental de nuestra explicación de la serie, pero no origen real de la serie misma”.

La lealtad que debo a mi maestro me impide pasar por alto mi discrepancia con él en este punto. La argumentación aquí empleada por Palacios es fundamentalmente kantiana y adolece, por ello, de sus mismas insuficiencias, radicadas últimamente en el excesivo influjo del empirismo inglés sobre la epistemología de Kant. No puedo detenerme en este asunto y así me limito a remitir al lector a lo que acerca de estas cuestiones sostengo en mi *Léxico filosófico* (véase sobre todo la voz “Motor inmóvil”). He de añadir, no obstante, que Palacios matiza mucho su posición.





En París con su hijo
Juan Miguel. (1978).

“En suma, quienes no hayan estudiado la teología natural y la rechacen sin previa crítica, se privan de todo el aparato científico elaborado por la mente del hombre, en un incansable trabajo de siglos, para conquistar un poco de certeza racional (el subrayado es mío no de Palacios) sobre los seres inmatrimales. Igualmente, los que la aceptan sin crítica confunden el estudio del divino Hacedor con el de las otras ciencias, carecen de tacto intelectual para respetar el misterio, y hablan de las demostraciones de la existencia de Dios con la impudicia de quien estuviera resolviendo un teorema de matemáticas”. (Evidentemente, esa falta de tacto y esa impudicia no se podrían atribuir a un pensador como Santo Tomás, que inmediatamente después de formular sus célebres “Cinco vías” asegura que más sabemos de Dios lo que Él no es que lo que Él es).

Excepcionalmente aleccionador es el capítulo IV del Libro III dedicado a la “cuestión de la lógica”. Pero, antes de entrar en él, es oportuno aclarar la peculiaridad asignada por Palacios al grado lógico de la abstracción, asunto estudiado en el capítulo I del mismo Libro III. Denomina Palacios abstracción lógica a la propia, en general, de las “entes de razón” es decir, a la de los entes inmatrimales que carecen de realidad por no poder darse nada más que como objetos

del entendimiento, y entre ellos las meras “relaciones de razón” que afectan a los conceptos abstractos en su modo de habérseles entre sí y con las cosas.

La cuestión de la lógica se refiere a la autonomía de este saber respecto de la matemática, la física de la psique (psicología) y la metafísica. El examen que hace Palacios de esta triple cuestión es eminentemente magistral. En lo tocante a “la abstracción”, el tratamiento expositivo y crítico supera en hondura y amplitud a todos los hasta ahora efectuados dentro y fuera de España. La principal objeción que formula Palacios es la consistente en hacer ver el fallo radical de una lógica que no toma en serio la “intensión” de los conceptos y solamente repara en su “extensión”. “Si no se considera más que su extensión, los conceptos se vuelven intercambiables (...). Y sería indiferente decir “Bípedo implume” o decir “animal racional”, pues aunque se trata de conceptos tan diferentes (...), ambos se refieren a una y la misma esfera de seres: los hombres”. Por su parte, la reducción de la lógica a psicología es impugnada con los argumentos de Husserl frente al psicologismo. Finalmente, queda la absorción de la lógica por la metafísica examinada en la obra de Hegel, a quien Palacios reprocha sobre todo el haber borrado la contraposición del fenómeno y la cosa en sí. En definitiva, esa absorción “ha sido letal para la metafísica, devorada por la lógica, y mortal para la lógica, fenecida en brazos de una de sus formas menos seguras: la dialéctica, a la que Kant tenía razón en llamar ‘Lógica de la apariencia’”.

El auténtico concepto de la lógica –en tanto ésta se muestra irreductible a cualquier otro saber– estriba en la idea de un adminículo o instrumento para razonar bien, es decir, para ordenar debidamente los objetos del pensar, sin dictarle a ninguno de los saberes los correspondientes contenidos. “No invade el campo de las otras ciencias: sólo se interesa por la disposición y el orden artificioso que toman al entrar en la razón los objetos matemáticos, físicos o metafísicos. No la diferencia de estos objetos, sino su orden racional, nacido del hecho de ser pensados reflexivamente, es lo que constituye la esfera de la lógica”.

En muy estrecho enlace con el capítulo dedicado a la “cuestión de la lógica” está el prólogo de Palacios a la *Introducción a la Lógica*, por él traducida, de A. Menne. En este prólogo se pone de manifiesto el seguro y hondo dominio que el profesor español tiene tanto de la lógica matemática como de la lógica clásica. Palacios ha querido dar a conocer la obra de A. Menne por juzgarla muy valiosa en su calidad de exposición de la lógica matemática, pero no se ha limitado a poner en castellano el texto alemán, sino que el prólogo de su versión ha dejado constancia de algunos desacuerdos suyos con las ideas del lógico germano. También quiero yo aquí dejar constancia de esos desacuerdos –esquemáticamente formulados– por cuanto hacen patente la finura del pensamiento lógico de Palacios. Me centraré en dos puntos, siendo el primero el tema de cómo se comportan entre sí la comprensión y la extensión de los conceptos, y consistiendo el segundo en la crítica a la validez de la “replicación” como estructura formal de la condición necesaria. Al igual que Bolzano, rechaza A. Menne el principio de la relación inversa entre la comprensión y la extensión de los conceptos, y aduce varios ejemplos para confirmar su tesis. Palacios denuncia como característica común a todos estos ejemplos algo que a todos ellos los invalida: a saber, que las notas allí agregadas a la comprensión son inesenciales, es decir, incapaces de determinar transiciones tales como las que van del género a la especie. “Un hombre es necesariamente animal y es necesariamente racional; pero es contingente que tenga la nariz roma o aguileña. Conceptos surgidos así, por adición de notas contingentes e individuales (...) no son los conceptos universales sometidos al canon de la relación inversa”. Y por lo que atañe a la “replicación”, Palacios se opone



a que la condición necesaria sea ascendida hasta el rango de una verdadera razón. “La condición suficiente ha sido llamada por la filosofía clásica *razón suficiente*; la condición necesaria se ha llamado siempre *conditio sine qua non*. Esta última no puede en cuanto tal ser elevada al nivel de una razón (...): es solamente concomitante (...). Es, en suma, la condición en cuanto condición y nada más”.

D. El libro IV está íntegramente dedicado a la división de la ciencias prácticas. Para este objetivo es básica la distinción de lo operable en los modos de lo factible y lo agible, distinción ya también estudiada en *La prudencia política* y que lleva a la clasificación del saber práctico en dos tipos de ciencias: las práctico-productivas y las práctico-activas. Las primeras se ocupan de lo factible, entendiéndolo por ello lo calificable moralmente. Hay una cierta correspondencia entre esta división, tomada de la tradición escolástica, y la propuesta por Kant al distinguir lo práctico natural y lo práctico moral, pero Palacios no considera muy feliz el lenguaje kantiano cuando éste califica de teórico al saber de lo práctico natural. Por otro lado, la contraposición bastante reciente (posterior a Kant) del conocimiento práctico y el conocimiento normativo no satisface a Palacios. “Todos los conocimientos prácticos conciernen a normas, o son normas ellos mismos, y pueden, por tanto, llamarse normativos”.

Las ciencias práctico-productivas, las que los griegos llamaban técnicas, reciben en latín el nombre de artes en su sentido amplio (no limitado, por tanto, a la idea de las bellas artes). En ese mismo sentido son tomadas las artes en la *Filosofía del saber*, donde, a los efectos de su división, quedan encuadradas en la perspectiva del bien. “En esta perspectiva del bien, el arte aparece como una determinación de la razón humana en busca de medios para conseguir un fin, y cuya misión consiste en mejorar la naturaleza”. Y como quiera que el bien puede ser útil, o deleitable, u honesto, las artes deben clasificarse, una vez encuadradas en la perspectiva del bien, según sea útil o deleitable u honesto el bien que persiguen. Mas aquí ha de entenderse por honesto lo que lo es en una acepción más ancha que la propia de lo moral. (En su más amplio significado es honesto lo que, constituyendo un fin en sí, no es un bien de índole sensorial, sino racional).

Como artes del bien útil se describen en la *Filosofía del saber* el arte indumentario y el arte edificatorio, el arte agrícola y el arte venatorio, a las cuales se suman la navegatoria y la estrategia, además de la medicina. En las artes del bien deleitable se inscriben las de la palestra (artes de jugar, de lidiar y de correr) y las de escena (artes de danzar, de tañer, de cantar y de representar). Las artes del bien honesto, las tradicionalmente llamadas –frente a las artes serviles– artes liberales, son las artes lingüísticas y las artes matemáticas, cuyos productos son construcciones mentales, no materiales (mentefacturas, no manufacturas). Palacios aclara que “la construcción de conceptos, que caracteriza a las matemáticas, debe considerarse como peculiar, pero no como única. A su lado, y con caracteres diferentes, puede colocarse la construcción intramental, sometida también a reglas artísticas de composición. Ambos tipos de construcción, el de las artes lingüísticas y el de las artes matemáticas, forman el ámbito de la mentefactura, objeto de las artes liberales”.

Y llegamos, por último, a las ciencias práctico-activas. En este asunto estima Palacios cuestiones fundamentales las siguientes: a) saber la peculiaridad del bien moral frente al bien físico; b) reconocer una ley que explique ambos bienes y sea fuente del orden cósmico, a la vez que origen del destino humano; c) mostrar la irreductible diferencia entre “investigar” lo físico y “sen-

tir” lo moral; d) distinguir con todo cuidado el conocimiento moral no científico (sindéresis y prudencia) del conocimiento moral científico o histórico (ética y ciencias jurídicas, sociológicas, económicas, políticas, pedagógicas).

Respecto al primer punto vuelve Palacios sobre ideas suyas anteriormente expuestas, sobre todo en *El mito de la nueva Cristiandad*. Lo que más le preocupa es el peligroso auge contemporáneo de lo que él denomina “el humanismo del bien congénito”, cifrable en el conocido apotegma de A. Machado: “Por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser un hombre”. Palacios no puede por menos objetar: “si por muchas cosas buenas que haga el hombre nunca ha de obtener valor más alto que el procedente de ser hombre, ¿qué más le da hacer acciones buenas o acciones malas, practicar la virtud o abandonarse al vicio?”.

La cuestión del origen común del orden cósmico y del destino humano queda tratada en la *Filosofía del saber* desde la necesidad de poner fuera del hombre el origen de las estimaciones morales. (Lo contrario llevaría inevitablemente, según Palacios, a incurrir en el humanismo del bien congénito, ya arriba excluido por su incapacidad para hacerse cargo del carácter *sui generis* del bien moral). La “norma metantrópica” de la conducta humana hay que buscarla, piensa Palacios, en Dios, y consiste en la Ley Eterna, a la cual obedecen, cada uno a su modo, el orden cósmico y el destino humano, de tal suerte que esta ley sirve de lazo remoto de lo físico y lo moral. Y es, en suma, una ley que se corresponde con la ciencia de la visión, atribuida por los teólogos a Dios respecto de lo operable como operable y como aplicado a la obra por un acto de amor.

La irreductible diferencia entre investigar lo físico y sentir lo moral ha de explicarse por virtud del hecho de que lo moral no es cosa que únicamente podamos hacer objeto de teoría (tal como podemos conocer de una manera teórica las leyes rectoras del mundo físico), sino que lo moral nos obliga, y ello según la forma de la ley natural, que es participación de la Ley Eterna en el hombre. La sindéresis es precisamente el hábito cognoscitivo de la ley natural. Ahora bien, aunque la ley natural (moral) puede formularse con conceptos, esta manera de expresarla se da siempre, según Palacios, tras haberla sentido de modo inmediato en el fondo de nuestra conciencia. “Y mientras la ley física, por ejemplo, la ley de gravitación, no pueda ser conocida sin su previa formulación conceptual, la ley moral no necesita de estas formulaciones para ser sentida”.

Palacios piensa que por ley natural no participamos inmediatamente del conocimiento que Dios tiene de la Ley Eterna, sino de la voluntad con que Dios quiere que se ejecute, lo cual “explica por qué es tan caliginoso y oscuro el contenido de la ley natural, y, en cambio, es tan indubitable la aprobación, o la reprobación, la satisfacción o el remordimiento”.

Como enteramente prácticas, no teóricas, aparecen en la *Filosofía del saber* la sindéresis y la prudencia, las cuales descansan en “inclinaciones afectivas puras”. Pero la ciencia moral no es traducción intelectual de un sentimiento, de tal modo, por tanto, que no cabe que sea enteramente práctica, ni que lo sea de una manera indirecta. “En suma, a mi entender, la ciencia moral (y todas sus ramas jurídicas, sociológicas, económicas, políticas y pedagógicas) es una ciencia indirectamente práctica. Más que ciencia práctica, es ciencia de lo práctico-activo”. Con todo, no ha de olvidarse que para Palacios “la ciencia moral (...) redundará en beneficio de la vida del hombre, que necesita siempre razones teóricas, universales y absolutas, de lo que hace. No le basta con sentir; necesita saber”.

Con esta última aclaración el Palacios filósofo pone un límite al Palacios poeta, impidiéndole alzarse con la exclusiva de la interpretación del concreto vivir moral. Si en éste, además de sentir es necesario saber, la efectiva moralidad del ser humano compromete esencialmente a la razón, y no sólo en sus estratos inferiores o, digámoslo así, cuasi instintivos, sino también en sus más altos niveles.



DATOS BIOGRÁFICOS



Leopoldo-Eulogio Palacios Rodríguez
(1912-1981)

Nace en Madrid el 31 de enero	1912	
Catedrático de Filosofía de Institutos	1940	
Catedrático de Lógica de la Universidad de Madrid		
Premio Nacional de Literatura. Sección Ensayos	1945	<i>La prudencia política</i>
Director de la Revista <i>Finisterre</i>	1948	
Profesor invitado de la Universidad de Québec	1949-51	<i>El mito de la nueva Cristiandad</i>
Académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas	1954	<i>Juan de Santo Tomás en la coyuntura de nuestro tiempo y la naturaleza de la ciencia moral</i>
	1960	<i>Filosofía del saber</i>
Miembro de la Schopenhauer-Gesellschaft	1972	
Profesor en la Universidad Laval		
Muere en Madrid el 22 de noviembre	1981	

