



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



043-04

COOPERACIÓN FILOSÓFICA
Y JUSTICIA INTELECTUAL

Jacques Maritain

Conferencia dictada en el Colegio Angélico,
de Roma, el 14 de marzo de 1946.

Hace dos años un filósofo americano cuya elevación de miras y vasta erudición admiro y sobremanera, el doctor Wilmon Sheldon, publicó en la revista *The Modern Schoolman* dos artículos intitolados ‘¿Pueden los filósofos cooperar?’, que provocaron en Estados Unidos interesantes discusiones. El doctor Sheldon no se colocaba entre los escolásticos de la estricta observancia, aunque sienta viva e inteligente simpatía hacia el tomismo, y haya meditado largamente sobre la doctrina *hilemorfista* [1] y la noción de forma sustancial.

1 Esto es, la concepción aristotélica del ser material compuesto de *materia prima* y *forma sustancial* o *entelequia*.

Frente a los trágicos problemas en que la humanidad se debate en nuestros días, aflígele el comprobar entre aquellos que debieran conducir a los hombres a la sabiduría una falta de armonía cada vez más honda; y en los dos artículos que acabo de mencionar, pregúntase si esta falta de armonía es irremediable, y si de veras es imposible que los filósofos se pongan de acuerdo en una obra común. Y pues las dos corrientes de pensamiento que hoy parecen prevalecer en Estados Unidos son la pragmatista y la llamada “neotomista”, esfuérezase, con gran generosidad intelectual, y mediante muy agudos análisis, en demostrar que los representantes de estas dos corrientes de pensamiento podrían, estudiando los recíprocos sistemas con espíritu más abierto y más libre, encontrar no pocos puntos comunes y razones de concordia y mutuo progreso, aun donde a primera vista parecen en abierta oposición, bien se trate por ejemplo del contraste entre la *demostración racional* preferida de los tomistas y la *verificación experimental* proclamada por los pragmatistas, o entre la noción de *proceso* y la de *inmutabilidad*, o entre la teoría de las *formas* sustanciales y la idea de *evolución*.

Creo que tan leal llamamiento lanzado por el doctor Sheldon merecería una discusión igualmente leal, y que algún tomista debería intentar responderle con igual simpatía, pero acaso ciñéndose más a la cuestión planteada. Si al discutir las sugerencias del filósofo americano debemos considerar especialmente el caso del pragmatismo, es claro que, guardadas las proporciones, análogas observaciones podrían y deberían hacerse a propósito de las demás corrientes de pensamiento contemporáneas.

“¿Pueden los filósofos cooperar?” Problema eterno, pero hoy de mucho mayor gravedad, que llama nuestra atención sobre una de las más humillantes condiciones de nuestra humana manera de pensar, conceptual y discursiva.

Expresando mi posición al respecto, debo decir que a mi modo de ver la cooperación entre filósofos no puede ser sino una victoria de la inteligencia sobre sí misma y sobre el universo de pensamiento que ha creado; victoria difícil y precaria realizada por el rigor y la justicia intelectuales sobre la base de antagonismos irreductibles e inevitablemente duraderos.

Colocándose en la perspectiva de la estructura *interna*, conceptual y lógica de los sistemas filosóficos, y, si así puede decirse, de los *intercambios doctrinales*, cada sistema puede aprovecharse de los demás para la propia utilidad, nutriéndose de ellos y asimilando cuanto de ellos le sea posible tomar. Es eso sin duda una cooperación, pero una cooperación muy especial.

No obstante, desde un punto de vista más profundo, y en la perspectiva del juicio que cada sistema se forma del otro al contemplarlo como un todo, como un objeto situado en una esfera exterior, y esforzándose por hacerle justicia, es posible una mutua comprensión, la cual no podrá sin duda hacer desaparecer los antagonismos iniciales, pero sería capaz de crear una especie de real, aunque imperfecta cooperación, en la medida en que cada sistema llegue: 1º, a reconocer al otro en cierto modo derecho a la existencia; 2º, a aprovecharse del otro, no por una intususcepción material, y tomando y dirigiendo ciertas partes del otro, sino trasportando, gracias al otro, la propia vida específica y sus propios principios específicos a más alto grado de perfección y de irradiación.

Yo quisiera, en la primera parte de este estudio, colocarme en el primer punto de vista que acabo de indicar, es decir, en el de la estructura interna de los sistemas y de sus eventuales cambios doctrinales, y examinar desde ese punto de vista la cuestión de la cooperación de los filósofos.

En una segunda parte, me colocaré, para tratar de la misma cuestión, en la otra perspectiva, en la de la mutua comprensión inteligible de que son capaces los diversos sistemas filosóficos, tomado cada uno como un todo.

I. INTERCAMBIOS DOCTRINALES

Los seres humanos, aun víctimas de mil errores, tienen derecho a la existencia. Pero las doctrinas filosóficas no son seres humanos; sólo su verdad intrínseca tiene derecho a la existencia inteligible, reconocida por el espíritu, en el inmaterial reino del pensamiento. La cooperación entre los filósofos en cuanto son hombres, en el terreno de las humanas relaciones, es cosa que no da lugar a dudas. Mas el problema que discutimos trata de la cooperación entre filósofos en cuanto tales, o entre diversas filosofías.

En la perspectiva de este tejido de conceptos elaborados, de aserciones y de negaciones que constituye la interna estructura de un sistema, pobre del sistema que olvide o desdeñe, según las palabras del doctor Gerald Phelan, “los muchos rasgos auténticos, y las nuevas aunque parciales visiones de la verdad” que los demás sistemas formulan y en que sobreabundan. No obstante, ningún sistema sería un sistema filosófico si, al darse cuenta de esos rasgos e ideas, no se esforzara al mismo tiempo por incorporarlos a su propia estructura, y para este fin no los trasportara a la propia manera de conceptualizar la realidad; cosa que, naturalmente, no hacen los sistemas en cuestión.

1. Prueba racional y sistematización pragmática.

Por ejemplo, ¿qué podemos pensar, en buena doctrina tomista, de la tesis pragmatista según la cual el conocimiento de la existencia de Dios requiere indispensablemente una *verificación experimental* (que para el pragmatista no sólo es necesaria, sino que debería reemplazar a la *demostración racional*)? ¿Podemos admitir, si no la tesis pragmática misma, al menos esta noción de verificación experimental de las pruebas de la existencia de Dios?

Indudablemente, el escolástico puede admitir que la “verificación experimental” de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios es “indispensable”. ¿Pero en qué sentido?

En primer lugar, creo yo, en el sentido de que todo conocimiento filosófico de Dios ha de tender a este más elevado conocimiento en que la realidad divina es “conocida como desconocida”, y más experimentada que conocida, y que depende de la sabiduría contemplativa “mística”; (¡y qué lejos está esto de la verificación pragmática!). Y luego (aquí nos vamos acercando a esa verificación), en el sentido de que ya el testimonio de los grandes místicos y de la experiencia religiosa de la humanidad (tal como la examinaron por ejemplo Henri Bergson o William James), o bien las más profundas exigencias de la acción humana y las conveniencias psicológicas y morales de una personalidad equilibrada y bien íntegra abran el camino a la demostración racional de la existencia de Dios, aparten los obstáculos, y refuercen, no el valor intrínseco de la prueba, sino la interior unidad, la armonía y la seguridad, y en consecuencia el poder de adhesión del hombre total que capta la demostración intelectual.

Mas la escolástica no dejará de hacer valer inmediatamente que todo este proceso de “verificación pragmática” no es sino una preparación extrínseca, con relación a la tarea filosófica propiamente dicha. Conciérne a la vez a la inteligencia y a la voluntad; mientras que, por el contrario, la metafísica es un conocimiento puramente especulativo e intelectual, y su pureza, su rigor y nobleza exigen que ninguna interferencia de la voluntad o de los poderes afectivos vengan a proyectar la más ligera sombra de subjetividad sobre las necesidades inteligibles propias del conocimiento metafísico. Así el escolástico echará mano de los descubrimientos pragmatistas para reparar la negligencia de que, por rutina, pereza o falta de atención, ha dado pruebas respecto de cierto conjunto de verdades de experiencia; pero al hacerlo así, retocará completamente el sentido que el pragmatista dio a estas verdades; porque las colocará fuera del campo propio de la filosofía: es decir, en el caso de nuestro conocimiento filosófico de la existencia de Dios, fuera del campo de la metafísica. y por otra parte echará de ver que si se niega al instrumento intelectual y a los recursos de la razón la posibilidad de comprender la existencia de la causa del ser, oféndese por igual a Dios y a la inteligencia.

2. Proceso e inmutabilidad.

De manera semejante, si se trata de la noción de proceso, que para el pragmatista es coextensiva a la de realidad, mientras que para la escolástica la realidad divina es inmutable, el escolástico aceptará de buen grado el sutil y profundo análisis por el que un metafísico como el profesor Shedon insiste sobre el carácter instantáneo del acto de intelección (que es el término de un proceso temporal) a fin de hacernos comprender la noción de lo intemporal e inmutable, y comprender el carácter soberanamente activo y la plenitud de vida de la inmutabilidad de Dios. El escolástico está dispuesto aún a describir, en nuestro humano lenguaje, la eternidad divina como *un instante que dura*, y a decir que Dios es *un relámpago intelectual eternamente subsistente*. Y por la misma razón, rechazará definitivamente el vocablo “estático”, como un término totalmente inadecuado para designar lo intemporal, que, a su juicio, está dotado de una eminente densidad dinámica.

Mas cuando se trate del significado interno y esencial de los conceptos, juzgará que cualquier definición de lo intemporal como de un proceso temporal infinitamente rápido, y de la eternidad como de un tiempo infinitamente concentrado, es acaso una expresión que en cierto modo da alguna luz, pero que siempre es metafórica y equívoca, y constituye en consecuencia una definición falsa; porque el paso “a una nueva dimensión” que aquí se produce significa en realidad que entre lo inmutable y lo mudable, sobre todo entre la eternidad y el tiempo, existe una insuperable diferencia de naturaleza o de esencia; de modo que la noción de “proceso”, si se la considerase como coextensiva a la de realidad, debería también ser tenida, igual que la de “duración”, por una noción esencialmente *analógica*. Esta noción de *proceso* acaso pudiera ser aplicada a la perfección infinita y a la aseidad de Dios, que es Vida subsistente, Intelección subsistente y Amor subsistente (pues ¿no emplean los teólogos la noción y la palabra “procesión” a propósito de la Trinidad divina?). Mas la noción de proceso no podría ser aplicada sino en un sentido analógico y a condición de perder toda connotación temporal, y de designar solamente un acto, y un acto puro. De modo semejante, el tiempo es una especie de duración: la duración de lo que es mudable; y la eternidad es otra especie de duración: la duración de lo que es inmutable; mas en todo esto no existe sino una comunidad de sentido analógico, sin sombra de comunidad unívoca.

Este punto no lo niega, pero tampoco lo hace resaltar el doctor Sheldon en sus reflexiones sobre este asunto. Yo no dudo de que estas reflexiones, que a mi modo de ver constituyen un notable capítulo de filosofía, sean a propósito para llevar la persuasión a muchos pensadores modernos; a los dotados de espíritu experimental, lo mismo que a los que sientan gusto por la metafísica. A Bergson le hubieran gustado. Me acuerdo de una conversación que tuve con él hace ya mucho tiempo, antes que escribiera *Les deux sources*, me explicaba las dificultades que había encontrado en el concepto tradicional – llamado estático – de la inmutabilidad divina; y la solución que esbozó en ese momento fue exactamente la del doctor Sheldon. No obstante, más tarde no volvió a insistir sobre esta solución. Por supuesto que Bergson nada tenía de pragmatista. Tenidas en cuenta las observaciones propuestas más arriba, se puede, no sin motivo, temer algún tanto que, si un filósofo pragmatista se declarase de acuerdo con las interpretaciones del doctor Sheldon sin miedo a exponerse a lo que los discípulos del profesor John Dewey amablemente llaman una “crisis de neurastenia”, el acuerdo en cuestión no descansa sobre un equívoco.

3. Formas sustanciales y evolución.

Por lo que se refiere al tercer problema específico – formas sustanciales y finalidad – quedaríamos sorprendidos de que alguna apología de la sustancia, de la forma sustancial y de la finalidad, por ingeniosa que fuera, tuviera la virtud de convencer realmente a un pensador pragmatista. Porque éste está en verdad dispuesto a admitir que haya para nosotros *signos indicadores* “que nos digan qué comportamiento hemos de esperar de las cosas” y “que nos permitan ajustarnos con éxito a las cosas en trance de comportarse”. Pero precisamente la “conducta o comportamiento” que la sustancia y la forma nos dicen que esperemos y a la cual nos permiten ajustarnos, es, si así puede decirse, el comportamiento inteligible, la misma inteligibilidad de las cosas en cuanto su realidad es analizada en términos de ser y reducida a la radical inteligibilidad del ser; mientras que el comportamiento al que el filósofo pragmatista quisiera ajustarse es el comportamiento, perceptible por los sentidos, de las cosas analizadas en términos de devenir y de interactividad, y reducidas a la observabilidad y mensurabilidad de los fenómenos “científicos”.

Del mismo modo, la finalidad, como muy bien lo observa nuestro autor, es la primera razón del devenir y la más profunda estimulación del drama del proceso universal; pero dudo que nos sea posible comprender esto si filosofamos en el plano de la explicación empírico-matemática de los fenómenos, y no en el plano de la intuición abstractiva metafísica. Y la finalidad implica que el proceso tiende a un “fin”, a un punto en donde no hay ya movimiento, sino reposo y posesión, de modo que el proceso universal y el dinamismo que penetra el cosmos y que arrastra, por decirlo así, a cada agente más allá de sus fines particulares, haciendo gemir a la creación como con dolores de parto, tienen su razón última en la finalidad trascendente en virtud de la cual Aquel que es el mismo Ser subsistente es amado y deseado por cada uno de los seres con más intenso amor Y deseo que el que se tienen a sí mismos. Tal punto de vista ¿podrá aceptarlo la filosofía pragmatista?

Por otro lado, si hay razón, como yo creo que la hay, para insistir en la necesidad que tiene la filosofía tomista de dar, en las diversas fases de su conceptualización, un alcance mucho mayor a la idea general del dinamismo y de la evolución – la real conquista de la filosofía moderna –, y de profundizar en

tal sentido la noción tradicional de forma sustancial, yo creo, no obstante, que tal idea está en la necesidad de ser precisada si ha de ser verdadera.

La sustancia no es un substrato estático e inerte, sino que es la raíz primera de las actividades de cualquier ser; y aun permaneciendo la misma en cuanto a su ser sustancial, no cesa de obrar y de cambiar – por sus accidentes, que son una expansión de la misma en una dimensión del ser distinta de la sustancial –. Mas en cuanto sustancia, no sufre cambio alguno. En tanto que una sustancia material no se “corrompe” y transforma en otra, es inmutable en su realidad metafísica – puramente inteligible y no experimental – de sustancia. La naturaleza del hombre, a la vez que guarda la inmutabilidad de su determinación específica, debida a una forma sustancial espiritual y subsistente, es naturalmente capaz de un crecimiento indefinido en la línea del conocimiento y del progreso intelectual; éste es el privilegio de la razón. Pero la potencia radical y la fuerza natural de la inteligencia humana no son capaces de sobrepasar las posibilidades de la razón ni de elevarse al grado de intelectualidad del último de los ángeles.

Yo estoy convencido de que la teoría hilemórfica es perfectamente compatible con los descubrimientos de la física moderna, y la sugestión de que “la escolástica deberá insistir más sobre la física moderna y menos sobre la química”, me parece muy puesta en razón. Seguramente, como lo escribe M. Sheldon, “esto daría mucha claridad a la cosmología tomista y haría resaltar su poder de adaptación y su carácter progresivo”. Yo quisiera, no obstante, indicar que sería una ilusión buscar una *verificación* de la teoría hilemórfica en la física moderna, porque una y otra se mueven y actúan en dos diferentes niveles del pensamiento, y las entidades construidas por la explicación físico-matemática de la materia encierran una gran parte de simbolización, y aparecen como *seres de razón* fundados en la naturaleza de las cosas, más bien que como expresiones ontológicas de la estructura de las esencias.

Finalmente, por lo que concierne a la evolución, yo creo cosa muy cierta que el proceso evolutivo de la naturaleza y la noción de forma sustancial pueden y deben ser reconciliadas. No obstante, el doctor Sheldon ha puesto el dedo en el punto crucial cuando ha escrito: “La dificultad está en ver cómo, si es fija y determinada, puede una forma sustancial encerrar un principio que permita su propia transformación, no sólo en otra forma sustancial, sino en una forma

sustancial superior.” Esta dificultad es, en verdad, una imposibilidad lógica; una forma sustancial no puede ser trasformada en otra; cuando se produce un cambio sustancial, la nueva forma sustancial es “sacada” de la potencialidad de la materia, conforme a las disposiciones fundamentales últimas introducidas en la materia por los agentes físicos que modifican una estructura atómica y causan la transmutación de un elemento, o, en el caso de los mixtos, por las mismas sustancias que intervinieron en el proceso de “corrupción” y que cesarán de existir en el instante en que la nueva sustancia llegue a la existencia.

La nueva sustancia puede ser más “perfecta” – implicar un grado más alto de integración y de individualidad – en la escala ontológica de la naturaleza física, no sólo por el hecho de que la materia (la materia primera) “aspira” a la plena actualización de todas las formas que potencialmente se encierran en ella, sino porque la sustancia “más perfecta” es el resultado de una condensación de estructura atómica que exige, a título de “disposición última”, la educción de una forma más elevada, o porque, en el caso de los mixtos, es ella la integración, en una nueva unidad formal y subsistente, de las actividades ejercidas en la materia por las sustancias antecedentes que la engendran en el instante mismo en que se destruyen una a otra (y cuyas formas permanecen *virtualmente* en la nueva forma sustancial “educida”); y porque la universalidad del cosmos y la interacción de todas sus energías cooperan a la producción de la nueva sustancia, o a la “edución” de la nueva forma sustancial.

Después de esto, cuando penetramos en los dominios de la biología, nos sale al paso otro problema: el nuevo organismo viviente posee necesariamente la misma forma sustancial específica que el organismo u organismos de que procede. ¿Cómo, pues, concebir la evolución biológica en términos de formas sustanciales? No creo que esto sea imposible. En primer lugar la especie (no la especie taxonómica del botánico, del zoólogo o del genetista, sino la especie ontológica) podría ser concebida de una manera, no sólo más extensiva, sino también más dinámica. De una manera más extensiva, quiero decir que es posible que organismos comprendidos en grupos tan extensos como esos que la clasificación llama familias, órdenes, etc., deban en realidad ser considerados como pertenecientes a la misma especie ontológica. De manera más dinámica, quiero decir que la forma sustancial, en el dominio de la vida, podría ser mirada como desbordando o traspasando, en sus virtualidades, las capacidades de la

materia que informa en condiciones determinadas; a la manera de un estilo arquitectónico o de una idea poética que imagináramos lanzada a la materia; en una palabra, la consideraríamos como un impulso ontológico que se realiza según diversos tipos en la línea de cierto *phylum*.

Mas tal evolución no podría evidentemente tener lugar sino dentro de los límites del *phylum* o especie ontológica en cuestión, por extensa que la supongamos. Si después de esto, considerando la génesis hipotética de los diversos *phylums* o especies, dirigimos nuestra atención sobre la acción trascendente de la causa primera, con seguridad podemos concebir que, sobre todo en las edades de formación en que el estado del mundo estaba en su máximum de plasticidad, y en que el divino influjo presente en la materia acababa la obra de la creación, este influjo divino que activa la existencia, atravesando por los seres creados y usándolos como causas instrumentales, pudo (y puede todavía) sobreelevar las energías vitales que proceden de la forma en el organismo animado por ésta, de modo que se produzcan en la materia, es decir en las células germinativas, disposiciones superiores a las capacidades específicas del organismo en cuestión; de modo que, en el momento de la generación, una nueva forma sustancial, específicamente “superior” o más elevada en el ser, se encuentre “sacada” o “educada” de la potencia de la materia, dispuesta así más perfectamente.

Acaso estas consideraciones puedan dar alguna idea del modo como el hecho de la evolución, excepción hecha del hombre, que plantea problemas muy diferentes [2], puede ser incorporado a la filosofía escolástica. ¿Tal manera de pensar tendría sentido desde el punto de vista pragmatista? Esto ya es otra cuestión.

2 La profunda discontinuidad ontológica introducida, bajo las aparentes continuidades propias de la ciencia, por la aparición de un alma espiritual, que no puede surgir en la existencia sino como inmediatamente creada por Dios, supone no sólo esta acción a que nos hemos referido del influjo creador que pasa a la naturaleza como principal agente de la evolución, sino una especialísima intervención de Dios, por la que crea un espíritu, un alma hecha a su imagen, como entelequia de una nueva especie viviente, y en virtud de la cual el cuerpo del primer ser humano, aunque resulte de la infusión de un alma humana en una célula animal preordenada – y por el hecho de tal infusión, cambiada en su esencia hasta el punto de quedar contradistinguida de toda la serie animal –, representa igualmente, metafísicamente hablando, un comienzo absoluto, y tiene a Dios solo como causa engendradora y como padre.

4. Pragmatismo y tomismo.

He procurado hacer resaltar las dificultades con que el tomismo puede tropezar ante los esfuerzos de aproximarle al pragmatismo; aproximación que se buscaría sobre el plano de ciertos retoques recíprocos y cierto intercambio de ideas. Yo no estoy en condiciones de representar la concepción pragmatista. Tengo, no obstante, algunas razones para suponer que un pragmatista tendría parecidas dificultades que oponer desde su propio punto de vista.

En último análisis nos hallamos aquí ante una oposición metafísica, más fundamental y decisiva que todos los acuerdos parciales. Como base de la filosofía tomista tenemos la afirmación de la primacía del ser sobre el devenir. Y por base de la filosofía pragmatista (así como de la filosofía hegeliana, pues no obstante la lucha histórica del pragmatismo contra el hegelianismo, ambos tienen en común algunas tesis fundamentales, particularmente visibles en el pragmatismo del profesor Dewey) está la afirmación de la primacía del devenir sobre el ser. Esta oposición podríamos formularla de otro modo, diciendo que el lugar crucial que en el tomismo está ocupado por la *verdad*, en el pragmatismo está ocupado por la *verificación*.

Por supuesto que el pragmatismo emplea la noción de verdad – sobre todo en el sentido corriente de la vida cotidiana – y que el tomismo hace uso asimismo de la noción de verificación. Mas el concepto filosófico de importancia y de significación primordial, para un sistema es la verdad, y la verificación para el otro. Para el pragmatista, la verificación se identifica con la verdad. Para el tomista, la verificación no pasa de ser un camino y un medio para alcanzar la verdad. Y cuando la inteligencia se ha hecho verdadera, la verdad así alcanzada está dotada de consistencia objetiva porque es la conformidad vital de la inteligencia con lo que existe (de un modo actual o posible) independientemente del espíritu; y, por humilde que parezca, esta verdad es un fin en el que el entendimiento alcanza la fruición y obtiene su perfección, su descanso y su gozo. Toda verdad, aun la referente al acontecimiento más trivial, encierra algo de inmutable (esta mariposa toca a esta rosa y alza el vuelo; eternamente será un hecho que tocó la flor en un momento dado); y las verdades que conciernen a las necesidades internas de las esencias son inmutables por su mismo objeto. Gozar de la verdad por amor a la verdad, sin otra consideración, es la vida misma de la

inteligencia como inteligencia, y el fin de la ciencia en cuanto ciencia, lo mismo que de la sabiduría metafísica. Mientras que el tomismo insiste así sobre el valor contemplativo del conocimiento, el pragmatista desconfía de él como de una ilusión “estática”, contraria a la realidad de la vida intelectual, la cual no es sino devenir y trabajo. Esta querrela entre el Ser y el Devenir, entre la Verdad y la Verificación, revela un profundo antagonismo que los más generosos esfuerzos no son capaces de hacer desaparecer. De modo que, por muy meritorios que sean ciertos ensayos realizados en vista a una aproximación sobre tal o cual punto particular, no puede uno dejar de temer que la “cooperación” en su conjunto no pase de ser una cosa bien pasajera.

II. LAS MUTUAS INTERFERENCIAS INTELIGIBLES DE LAS FILOSOFÍAS

Hemos llegado a la segunda parte de este estudio, en el que quisiera yo considerar en una más profunda perspectiva el problema de la cooperación filosófica.

Notemos en primer lugar que si, en una luz superior, pudiéramos darnos cuenta de que muchas veces nuestras mutuas afirmaciones opuestas no se refieren a los mismos objetos o aspectos de la realidad, y también de que tienen más importancia que nuestras mutuas negaciones, en tal caso nos hallaríamos más cerca de una auténtica comprensión filosófica mutua, es decir que estaríamos en mejores disposiciones de trascender y de dominar nuestro propio sistema de signos y nuestro propio lenguaje conceptual, y de adoptar por un momento provisionalmente y por modo de ensayo, el pensamiento y el punto de vista del vecino, para poder volver, con un botín inteligible, a nuestra propia conceptualización filosófica y a nuestro propio sistema de referencia.

Siguiendo esta línea de reflexión y procurando acomodarnos, en cuanto sea posible, a las exigencias de la justicia intelectual, echamos de ver que surge un nuevo y más profundo aspecto de la cuestión: “¿Pueden los filósofos cooperar?” En vez de analizar el conjunto de aserciones propias de cada sistema, manteniéndose por decirlo así en un mismo plano, a fin de examinar qué aproximación o cambio de ideas pueden recíprocamente admitir en su estructura interna, trátase

aquí de tomar en consideración una tercera dimensión, para examinar el modo cómo cada sistema, considerado como un todo específico, puede, conforme a su propio cuadro de referencia, hacer justicia al otro, observándolo y procurando penetrarlo como un objeto situado fuera, en otra esfera de pensamiento.

Desde este nuevo punto de vista, dos especies de consideraciones de gran importancia nos salen al paso: una es la consideración de la *intuición* central que se halla en lo más hondo de todas las grandes doctrinas filosóficas; la otra es la consideración del *lugar* o situación que cada sistema podría, según sus propias coordenadas de referencia, conceder al otro sistema como lugar legítimo que a éste convendría ocupar en el universo del pensamiento.

Todo sistema filosófico importante, en efecto, vive de una intuición central que puede ser mal conceptualizada y traducida en un sistema de aserciones y negaciones muy deficiente o erróneo como tal; pero que, en cuanto es una intuición intelectual, trae entre manos un aspecto de lo real. Y en consecuencia, cada gran doctrina filosófica, una vez captada en su intuición central y reinterpretada en el sistema de referencia de otra doctrina, debería recibir, desde el punto de vista de esta otra doctrina, un lugar o situación considerada como legítimamente ocupada, siquiera en un espacio imaginario. Si queremos hacer justicia a los sistemas filosóficos que rechazamos de la manera más decidida, buscaremos descubrir esta intuición que en ellos se encierra, y a la vez la situación que les concedemos desde nuestro punto de vista. Y en este caso sacaremos provecho de ellos, no pidiéndoles prestadas o cambiando con ellos algunas ideas particulares, sino viendo, gracias a ellos, con más claridad en nuestra propia doctrina, enriqueciéndola desde el interior y extendiendo sus principios a nuevos campos de exploración, a los que en adelante pondremos mayor atención y que quedan tanto más vital y poderosamente informados por estos principios.

1. El pragmatismo visto y reinterpretado por un tomista.

¿Cómo interpretará un tomista, en tales condiciones, el pragmatismo? Resumiendo en algunas breves fórmulas consideraciones que exigirían mayor espacio, yo diría, a modo de ensayo, que a mi entender la intuición central, base del pragmatismo, es la intuición de la realidad del tiempo y del devenir,

como inmanente a la experiencia y al condicionamiento humano del esfuerzo del entendimiento. Y en cuanto al lugar o situación en que, conforme al sistema tomista de referencia, la inspiración, lo mismo que los principios específicos de la filosofía pragmatista, recibirían, debidamente traspuestos, legítima significación, yo quisiera indicar que, para un tomista, la filosofía pragmatista no ocupa su verdadera situación ni en el nivel de la metafísica, ni en el de la filosofía de la naturaleza, sino en el nivel de la ética o filosofía moral. No quiero decir que ella nos ofrecería un sistema particular de moral que sería verdadero en la perspectiva tomista – no es ése mi pensamiento –. Sino que quiero decir que abarca todos los dominios de las materias filosóficas, y especialmente el proceso del conocimiento, desde el punto de vista práctico que es propio de la ética, es decir de la ciencia de los actos humanos.

Estas son las condiciones en que, en la perspectiva tomista, la noción pragmatista de la verdad y de la verificación podría salir mejor librada; porque según las vistas de la escolástica, en el último extremo del orden práctico o moral, la verdad (que radica no en la “ciencia”, sino en la virtud de “prudencia”) pierde todo su alcance especulativo y viene a ser enteramente experimental, no teórica; en otros términos, la verdad consiste aquí en acomodarse a lo que se debe hacer, a una acción plenamente integrada; e implica la actividad concertada de la voluntad y de la inteligencia, y debe ser considerada, no como la conformidad del espíritu a lo que es, sino como la conformidad del espíritu con la tendencia recta a la acción, “con el recto apetito”, según escribía Cayetano.

De modo semejante, y para dar otro ejemplo, hay en el orden moral una aproximación a Dios no teórica, sino práctica, y que nada tiene que ver con las pruebas de razón, sino que procede de la experiencia moral; si es cierto que un hombre elige realmente a Dios como su fin último cuando, en ocasión en que su acto de libre albedrío es bastante profundo como para tener el valor de un comienzo en su vida moral, elige hacer tal acción buena porque es buena y por el solo amor del bien, refiriendo así toda su actividad moral al *bonum honestum*, al bien honesto.

En este momento, si bien este hombre puede no tener el pensamiento de Dios de una manera conceptual, conócele, no obstante, de un modo puramente práctico, en virtud de las implicaciones comprendidas en el dinamismo del acto

moral. Y tal conocimiento estrictamente moral y vital del Bien supremo es, por decirlo así, una experiencia elemental, remota e implícita, la cual, ilustrada por la luz de la razón y de la fe, podrá desarrollarse en superior conocimiento experimental, cuya cima es la auténtica experiencia de la vida divina, tal como nos la da la gracia y los dones sobrenaturales y se consigue en la contemplación mística. No se me oculta que estas ideas exigirían una exposición más profunda y detenida; yo no las propongo en este lugar sino para sugerir de qué modo el tomista, en su estilo propio y completamente distinto del pragmatista, es capaz de satisfacer, trasfiriéndolas a su justo lugar, a la inspiración y a las vistas fundamentales preferidas del pragmatista.

Al mismo tiempo, podría también ser más consciente de las potencialidades de su propia doctrina, así como de las mejoras y de la mayor extensión de que es susceptible la aplicación de sus propios principios. Por ejemplo, podría sentirse atraído a explorar más a fondo el campo de la filosofía moral en lo que concierne a las implicaciones del dinamismo del acto moral que acabo de señalar. Por otra parte, dirigiendo su atención al análisis pragmatista del proceso epistemológico, y a la influencia que el medio histórico y social y las necesidades de la actividad humana ‘ejercen sobre la formación de nuestras nociones filosóficas, el tomista podría poner más cuidado y trabajar más sistemáticamente por desembarazar sus conceptos especulativos, sobre todo los primeros conceptos metafísicos, de ciertos extraños elementos que recibe del humano lenguaje, y hacer estos conceptos más libres de cualquier huella de relatividad o subjetividad, fundándolos en una crítica mejor elaborada.

2. El tomismo visto y reinterpretado por un pragmatista.

¿Me atreveré ahora a ponerme en el lugar de un filósofo pragmatista? No me siento ni autorizado a hacerlo, ni seguro de hacer bien ese papel. Voy, no obstante, a imaginar cómo un pragmatista, supuesto que respetase el proceso metodológico que estamos examinando, contemplaría al tomismo en conformidad con su propio sistema de referencia y buscando de hacer intelectualmente justicia al tomismo en la medida que le sea posible. En lo que atañe a la intuición central que está en la entraña de la filosofía tomista y es su vida, no creo precipitarme si digo que como tomista creo tener de ella

alguna idea. Esta intuición central es la de la fundamental realidad inteligible del ser llenando analógicamente a todas las cosas cognoscibles, y especialmente la de la existencia como acto de todo acto y perfección de toda perfección. Esta intuición no tiene lugar en el mundo del pensamiento del pragmatista (que es, si me atrevo a decirlo, menos hospitalario que el del tomista). Si, no obstante, el pragmatista ensaya reconocer su valor o, más bien, de encontrarle algún equivalente en su propia perspectiva, creo que se expresará más o menos en los términos siguientes: que para él la intuición central de la filosofía tomista es la intuición del poder arquitectónico, de la coherencia interna y del rigor lógico universalmente dominador de la razón. En todo caso esto será más justo que buscar en el tomismo, como hacen ciertos pragmatistas que yo conozco, el espectro del autoritarismo y de la Inquisición.

Y por lo que se refiere al lugar o situación en que, de conformidad con el sistema pragmatista de referencia, la inspiración y los principios específicos de la filosofía tomista recibirían, aun después de debidamente traspuestos, una legítima significación, sé yo muy bien que tal lugar no existe en el universo de pensamiento del pragmatista. Pero podría existir para él fuera de este universo, en un espacio imaginario, a la manera de un Como si, o del mundo inteligible de la razón en la filosofía de Kant. Yo quisiera, pues, imaginar que así como el tomista dice al pragmatista: vuestra filosofía no es una filosofía, sino una filosofía contemplada en el espejo deformante de una perspectiva puramente ética, de la misma manera – aunque sin duda en términos menos amables – el pragmatista diría al tomista: vuestra filosofía no es una filosofía, sino un sistema de inteligibles mitos platónicos, una mitología de la razón que traspone la realidad en una serie de tipos o modelos racionalmente organizados, que tendrían legítimo significado si el poder abstractivo del espíritu humano fuera asimismo un poder intuitivo, y si la inteligencia fuera capaz de percibir las esencias, las naturalezas y las estructuras ontológicas en y por los datos de la experiencia sensible.

No obstante, la misma imposibilidad de tal sistema racional de mitos (para emplear el lenguaje que probablemente emplearía nuestro interlocutor) plantea, creo yo, no pocos problemas al pragmatista, desde su propio punto de vista. Porque este sistema de mitos racionales es coherente en sí mismo, y mediante su propio léxico de signos es capaz de proponer una síntesis en la

que todos los grados del saber humano, y especialmente la física moderna y el conocimiento experimental de la naturaleza, encuentran una justificación, y en la cual no pocas ideas caras al pragmatista quedan a salvo, bien que interpretadas según otro sistema de referencia. ¿Cómo puede ser esto? ¿No sería aquí conveniente una encuesta más a fondo acerca del valor instrumental de la abstracción? Al buscar tomar una vista o enfoque real de la filosofía tomista y hacerle justicia desde su propio punto de vista, el pragmatista ensancharía sin duda las fronteras de su propio sistema, lo enriquecería desde adentro, y descubriría nuevas potencialidades en sus propios principios, al examinar, en particular, cómo podría interpretar más rectamente, y salvarla, la función y el poder del pensamiento abstracto.

He procurado indicar cuáles son, a mi entender, las dificultades internas, las limitaciones y las posibilidades menos equívocas de una cooperación filosófica.

Acaso, al fin de cuentas, nos asalte la idea de que esta palabra cooperación es demasiado ambiciosa. Todo cuanto sobre la cuestión se puede decir se puede resumir en el deber filosófico de comprender el pensamiento ajeno de modo equitativo y auténtico, y de hacerle intelectualmente justicia. Cosa difícil, si bien suficiente, a condición de que comprendamos que la justicia intelectual no es posible si no va acompañada de la caridad intelectual. Si no estimamos el pensamiento y la inteligencia ajenas, en cuanto inteligencia y pensamiento, ¿cómo nos tomaremos el trabajo de descubrir las verdades que nos trae aun cuando nos parezca deficiente y equivocada, y a la vez de limpiar esas verdades de los errores que las manchan, a fin de reinstaurarlas en una sistematización del todo verdadera? Porque debemos justicia intelectual a los filósofos que son nuestros colegas; pero ante todo se la debemos a la verdad.

En otros términos, lo que importa esencialmente es respetar la inteligencia, aunque la veamos empeñada en tentativas en que nos parece faltar a su fin, y hacer lo posible por retener y liberar cada partícula de verdad dondequiera que la encontremos. De esta manera los filósofos deberían ser capaces, si no de cooperar en el estricto sentido de la palabra, al menos de comprenderse mutuamente y de practicar la justicia unos con otros en el terreno de la filosofía.

3. La dialéctica hegeliana.

Habiendo nacido nuestras reflexiones con ocasión del ensayo de acercamiento entre pragmatismo y tomismo intentado por el doctor Sheldon, me he referido al pragmatismo como a ejemplo típico, al discutir, desde mi punto de vista del tomismo, las cuestiones concernientes a la cooperación filosófica y al esfuerzo de justicia intelectual que se debe realizar entre los filósofos. Por supuesto que las mismas consideraciones valdrían para los demás sistemas.

¿Trátase de la dialéctica hegeliana, por ejemplo? No vamos a buscar el re-inventar la historia, la filosofía o la religión, en la perspectiva y por los procedimientos de la dialéctica hegeliana. Nada de eso. Tales ejercicios los dejaremos a espíritus, no digo más audaces o más ágiles, sino a espíritus más tímidos y más ingenuos.

Mas sí nos preguntaremos cuál es la intuición central de la que la dialéctica hegeliana saca su vida. Y creo no equivocarme mucho si respondemos que esta intuición central es la de la *realidad como historia*, porque la historia como tal, que a la manera del tiempo no integra su ser sin la memoria y sin el espíritu, nos hace asistir al desarrollo de ideas de cargas lógicas encarnadas en el tiempo; y es muy cierto que cada una de estas ideas “históricas”, forma inmanente del tiempo, no va hasta su propio fin, en el tiempo, sino suscitando su contraria y negándose a sí misma, porque su triunfo mismo agota las potencialidades que le llamaban, y al mismo tiempo revela y suscita en el abismo de lo real las potencialidades contrarias.

Pero la realidad no es *solamente* ni *principalmente* historia. Antes que la idea hegeliana o la idea como forma (segunda o accidental) del desarrollo histórico, existe la idea aristotélica, el acto, forma primera o sustancial de la realidad como ser. El error ha consistido en tomar la forma inmergida en el tiempo y carga inmanente del desarrollo histórico, por la forma constitutiva de la realidad de las cosas; y sin duda que en la doctrina hilemórfica hubiera sido menester buscar la interpretación y conceptualización de la intuición de que tratamos.

Igualmente nos preguntaremos cuál es el lugar en que el hegelianismo, debidamente transferido y reinterpretado, debería, según el sistema tomista de referencia, ser situado para recibir una legítima significación; y sin lugar a dudas ha de ser la filosofía de la historia – no la metafísica – la que se nos mostrará como el lugar natural del pensamiento hegeliano.

4. El existencialismo.

¿Trátase, para dar otro ejemplo, de lo que hoy se llama el existencialismo? Yo creo que la intuición central de la que vivía el existencialismo de un Kierkegaard era, en fin de cuentas, la misma que está en el corazón del tomismo, la intuición del valor absolutamente singular y de la primacía del existir, de la *existentia ut exercita*, pero nacida en el seno de una fe angustiada, despojada de su organismo inteligible o sobreinteligible, que desesperadamente espera el milagro y rechaza la posesión mística de la que tanta sed tiene, y de un pensamiento radicalmente irracionalista que rechaza y sacrifica las esencias contentándose con la oscura noche de la subjetividad. Y creo que la intuición central que le da vida, o muerte, al existencialismo contemporáneo es el aspecto negativo de la intuición kierkegaardiana, vacía hoy de la fe que la animaba; es decir, la intuición de la pura nada de la criatura, privada de su Creador, y del radical absurdo de la existencia desarraigada de Dios.

¿Hay algún lugar o alguna situación en la que estas dos especies de existencialismo puedan hallar legítima significación? Indudablemente: para la primera, sería la experiencia mística de la teología apopática en la que Dios es conocido como desconocido, y que la filosofía existencialista desfigura y corrompe cuando la niega a los santos. Para la segunda, sería la experiencia mística del infierno.

Para ser completos, deberíamos en fin preguntarnos qué idea, si consintieran en un esfuerzo simétrico de justicia intelectual, se formarían un filósofo hegeliano y un existencialista de la intuición central del tomismo, y en qué lugar podrían situarlo, según sus sistemas de referencia, para darle una legítima significación. Pero esta pregunta sería ingenua; pues parece esencial al hegelianismo y al existencialismo frente a cualquier otro sistema, mantener no

un deseo o veleidad de justicia intelectual, intentada al menos, sino una muy cerrada determinación de considerar como pasado de moda y tiempo perdido, a todo lo que nacido en el tiempo pretenda elevarse sobre él.

III. PURIFICACIÓN DE LAS FACULTADES DEL SUJETO

Para acabar de exponer todo mi pensamiento, debo decir, no sin cierta melancolía, que no son verdadera y decididamente capaces (capaces, digo, y no otra cosa) de justicia intelectual, sino o bien la pura historia de las ideas, por no ser una doctrina ni una filosofía, o bien la filosofía cristiana que descansa en los principios de Santo Tomás, por ser una doctrina que tiene el amor y el celo del ser y el sentido de la analogía; lo cual hace más doloroso el caso de los cristianos que, por hacer justicia a los sistemas modernos, creen un deber alejarse de esta filosofía, ignorarla y menospreciarla; y el de los discípulos de esta misma filosofía que hacen injuria a su infinita capacidad de comprensión y emplean ciertas fórmulas que han aprendido bien, para dispensarse de considerar el pensamiento ajeno, criticándolo tanto más absolutamente cuanto que no se espera de él sino el error. El universo de objetos, al que ante todo debemos fidelidad, no es ese universo de conclusiones verbales con las que a veces formamos una pantalla burda y material que nos impide ver en los ojos de los demás; sino que es el universo de la misma realidad hecha inteligible en acto y objetivada ante el espíritu: y este universo es trasparente y no opaco. Desde el objeto visto y a través de él condúcenos hasta esa otra realidad que es el pensamiento que busca, acaso por caminos torcidos, captarlo igualmente, y que a su vez debe ser hecho inteligible y objetivado ante el espíritu, y respetado en sus profundidades.

Si así entendemos la noción de objetividad en su verdadera significación, que envuelve la realidad existente, y la de los sujetos que buscan apoderarse de ella, debemos decir que cuanto una filosofía posee más valor objetivo y vive del objeto, más posee igualmente el sentido de la justicia intelectual. y cuanto una filosofía renuncia más al objeto para encerrarse en los pliegues de la subjetividad, no espiritualizada y universalizada por su comunicación con el ser objetivo, sino retirada en la individualidad del ego, tanto más pierde el sentido de la justicia intelectual.

En nuestros días, toda la objetividad del pensamiento parece haberse concentrado en el dominio de la ciencia, donde puede echarse de ver una admirable cooperación de los espíritus. Mas en el dominio de la filosofía, el pensamiento contemporáneo es casi siempre subjetivo e introvertido.

Se puede notar, no obstante, que rara vez se ha hecho uso de tanto talento intelectual, y que pocas veces se han puesto en circulación tantas verdades – no sólo tantos errores, sino también tantas verdades –. Las verdades corren las calles, encuéntraselas en todos los rincones de los periódicos, de las revistas y de los discursos de los políticos. Y hasta se comienza a ver que el mundo es perecedero y que la ciencia sirve poco a los hombres sin la sabiduría. Mas de todas estas verdades que pululan, la inteligencia común saca poco provecho; recíbelas mezcladas con los errores que circulan al mismo tiempo, y es como un papel secante que todo lo recibe sin protestar y sin distinguir.

Esto quiere decir que la proposición y la elaboración filosófica aun de las verdades mejor establecidas no sirven de mucho si los entendimientos no están purificados y siguen intoxicados por la ponzoña que ha invadido al mundo. ¿Cómo pedir a unos ojos enfermos que vean con claridad? ¿Cómo exigir a un cuerpo enclenque que asimile lo que es sano y queme lo que está envenenado en la heteróclita mescolanza ofrecida a su apetito?

En lo que concierne a la obra del pensamiento cristiano, acontece así que los alimentos que le da la filosofía en la que este pensamiento encuentra su pleno acabamiento y vigor, es decir la filosofía tomista, aparecen alimento demasiado fuerte a muchos espíritus contemporáneos. Hay para esto una solución que consiste en rebajar o adulterar algo ese alimento, y abandonar el saber articulado y sus demasiado rigurosas disciplinas. Esta solución puede invocar en su favor la urgencia en que nos hallamos de correr en socorro del prójimo. Pero es de temer que concurra a la vez a disminuir las verdades y a prolongar o agraviar la crisis de perniciosa anemia por que atraviesan las potencias del sujeto.

La verdadera solución exigiría que se consiguiera fortalecer desde adentro estas potencias, y devolver a los espíritus el gusto por la verdad, y desintoxicar y purificar su mirada. Mas para esto – y aquí es adonde quería yo llegar – no hay más que un remedio, y consiste en despertar en el mundo el sentido y estima

de la contemplación. Hay en el mundo una inmensa sed, un inmenso anhelo místico que se ignora a sí mismo y que, al encontrarse sin objeto, tórnase en desesperación o en neurosis. El pronóstico no será favorable si se persiste en no recurrir al “único método”, como alguien escribía recientemente, “que ha hecho sus pruebas cuando se trata de transformar al hombre”. Esta frase es de Aldous Huxley, que muy poco comprende de los dogmas católicos, pero cuyo testimonio es importante y significativo, ya que, entregado primero este escritor a una actividad literaria totalmente profana, dedícase hoy a propagar el gusto por la contemplación.

Por mi parte, después de haber recorrido los caminos del mundo y haber conocido no pocos países, estoy persuadido de que si la *philosophia perennis* ha de influir de nuevo sobre la cultura y sobre la humanidad, y producir sus frutos en la civilización, en vez de encerrarse en el recinto de una escuela, contentándose con trasmitir a algunos pocos espíritus la herencia de una sabiduría hecha esotérica por fuerza, la condición indispensable para eso es que el medio mismo donde actúa sea igualmente purificado por un acrecentamiento de savia contemplativa.

Y no quiero decir solamente que, a ejemplo del Doctor Angélico, los que se nutren de su doctrina deban fecundar el estudio con la vida de oración; quiero también decir que se deberían multiplicar por todas partes los centros de vida espiritual en los que la ciencia práctica de las vías contemplativas y las lecciones de los santos fueran estudiadas – en sí mismas y en sus relaciones con la poesía y el conocimiento, las obras de la cultura y la moral de cada día –, y que se pusieran en condiciones de ayudar a la gran masa de pensadores de cualquier formación y denominación (entre los que se encuentran también los filósofos y sus lectores) cuyos corazones se hallan conmovidos por una secreta aspiración, a elevarse por encima de la vida de los sentidos y a recibir una chispa del fuego en que ardían los héroes del espíritu. Es una realidad que los grandes contemplativos son raros. Mas, desde el punto de vista de lo que podríamos llamar la sociología de la inteligencia, lo que importa para la salud del mundo como para la de la filosofía, es ante todo que la auténtica escala de valores sea reconocida, y que, aun a costa de muchos “ensayos y errores”, el nivel medio de la experiencia espiritual sea suficientemente elevado entre los hombres.

Entonces podría la inteligencia purgarse de muchos venenos que hoy nublan su mirada. Y sé muy bien que las disposiciones del sujeto no bastan, y que la pureza de la mirada no es suficiente para discernir la verdad; preciso es también que el objeto sea propuesto en su verdadera luz. Al menos así la verdad sería amada, el vocabulario no sería ya pervertido, y un mínimo de lenguaje común sería posible.

Y volviendo a la materia de este estudio, el sentido de la justicia intelectual saldría fortalecido entre los filósofos; y aun en medio de los conflictos de doctrina sería dado ver desarrollarse cierta cooperación filosófica como la que he procurado describir, en lugar de las disputas entre sordos a que se ven reducidos hoy los coloquios filosóficos.

