



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



023-02

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Jacques Maritain

Transcripción del Capítulo II del Libro '*Ciencia y Sabiduría*', de 1935

I

La discusión de la filosofía y de las ciencias se reduce a un problema central: el de la filosofía de la naturaleza. ¿Debe existir una filosofía de la naturaleza distinta a la vez de la metafísica y de las ciencias particulares? ¿Cuáles son sus rasgos característicos, su naturaleza y su definición, su espíritu? Estas cuestiones pertenecen a un orden harto técnico, por ello se excusará la aridez de la exposición a la cual obligan. No son cuestiones fáciles, pues llegan hasta nosotros cargadas con implicaciones y complicaciones históricas. ¿No es la filosofía de la naturaleza lo que Aristóteles llamaba la física? ¿No abarcaba esta física para los antiguos todo el dominio de las ciencias de la naturaleza? ¿No equivale la ruina de las explicaciones aristotélicas de los fenómenos de la naturaleza a la ruina de toda la física aristotélica y, por lo tanto, de la filosofía de la naturaleza? Y por eso el sustituto de la física en el sentido de Aristóteles según nosotros modernos, ¿no es todavía la física, pero en el sentido de Einstein, de Planck y de Luis de Broglie, o más generalmente el conjunto de las ciencias de los fenómenos de la naturaleza, lo que el mundo moderno llamaba la Ciencia?

Estas son las conexiones y relaciones de memoria que se encuentran implicadas en las cuestiones teóricas que debemos tratar. Estas cuestiones no son fáciles, son fundamentales. No vacilamos en afirmar que tienen una importancia de primer orden respecto a la sabiduría humana. No descuidemos el problema de la filosofía de la naturaleza. Es la más humilde, la más cercana al sentido, la más imperfecta de las sabidurías especulativas; ni siquiera es una sabiduría en el sentido puro y simple de la palabra, es sabiduría sólo en el orden de las cosas móviles y corruptibles. Pero precisamente este orden es el que mejor se adapta a nuestra naturaleza pensante. Esta sabiduría que ni siquiera es pura y simplemente sabiduría es la primera que se ofrece a nosotros en el movimiento progresivo y ascensional de nuestra razón; por esta causa tiene tanta importancia para nosotros.

¿Cómo puede entrar lo real en nosotros? No hay más que dos fuentes para nosotros, natural una, sobrenatural la otra: los sentidos y el Espíritu de Dios. Si se trata de las luces que bajan del cielo, la primera sabiduría no es la metafísica sino la más alta sabiduría, enteramente espiritual, y por ella nos abrimos, por ella algo entra en nosotros según el don de la gracia. Si se trata de las luces que ascienden de la tierra, ¡pues bien!, tampoco la primera sabiduría es la metafísica, sino una sabiduría inferior unida a la percepción del sentido y estrictamente dependiente de la experiencia, pues por los sentidos nos abrimos a las cosas, por ellos algo entra en nosotros, según nuestro modo natural de saber.

La metafísica está entre los dos, no se abre directamente, como querían los platónicos, a una intuición de las cosas divinas; la intuición de la que ella dispone está en la cumbre del proceso de visualización o de abstracción que parte de lo sensible. En sí ella es independiente, y formalmente, de la filosofía de la naturaleza, pues es superior y reguladora. Pero materialmente y en cuanto a nosotros, la supone: no acabada por cierto, pero al menos en sus primeras posiciones.

II

¿Cómo podemos representamos los primeros momentos de la especulación sobre la naturaleza, cual la manifiesta, por ejemplo, la historia de los presocráticos? La inteligencia está hecha para el ser, la nuestra debe

buscarlo en las cosas corruptibles. Ella lo busca; y al buscar al ser, cae sobre el flujo sensible de lo singular cambiante, sobre el inasible devenir. ¡Qué decepción! Heráclito y Parménides se escandalizan de él, cada uno a su manera. Platón también, y se aparta de este flujo engañoso. Con él la mirada de la inteligencia se encamina a un mundo de esencias separadas de las cosas, y finaliza así en una metafísica de lo *extrarreal*, concebida a imagen de las matemáticas. Una metafísica, pues, se bosqueja; ¿pero una filosofía de la naturaleza? No hay, no puede haber filosofía de la naturaleza en un sistema como el de Platón. El mundo sensible está entregado a la opinión.

Pero con Aristóteles el genio del Occidente ha salvaguardado entre nosotros el respeto intelectual del ser de las cosas que vemos y tocamos. La metafísica es una metafísica de lo *intrarreal*, ella arranca a las cosas sensibles, como algo que está en el centro de la intimidad de las mismas, la pura inteligibilidad del ser que ella obtiene precisamente en cuanto ser y despojada de lo sensible.

La metafísica puede proceder así, porque la inteligibilidad de las cosas no es trascendente sino inmanente a éstas.

Desde entonces, la mirada de la inteligencia, antes de alcanzar en las cosas de la naturaleza al ser en cuanto ser y a su pura inteligibilidad metafísica, puede y debe captar en ellas una inteligibilidad engarzada en lo sensible; conocer no por opinión sino de un modo firme y demostrativo esas mismas cosas que nuestros ojos ven; éstas no son más maya, sino objeto de ciencia. No es posible un conocimiento de tipo científico, una filosofía, del universo sensible, del cambio, del movimiento, del devenir, sino con la condición de que existan centros y vínculos de inteligibilidad en el propio móvil considerado como tal. La filosofía de la naturaleza está fundada.

Para nosotros estas cosas son muy triviales. Pero en el instante en que se producen tales descubrimientos, ¡qué salto, qué promesas para el espíritu humano! En el origen de la filosofía y de la ciencia europea, está el acto de coraje intelectual de Aristóteles, que supera la tentación de desaliento y la decepción ocasionada a la inteligencia por el espectáculo de la fuga del devenir y por las contradicciones de los primeros investigadores.

Es sabido cómo se organizan doctrinalmente las cosas en el pensamiento de Aristóteles. Es la teoría, hecha clásica en la escuela, de los tres grados o de los tres órdenes genéricos de visualización abstractiva. Toda la substancia de esta doctrina está en Aristóteles. Los escolásticos no han hecho otra cosa que explicitar su léxico nocional. En el primer grado, el espíritu conoce un objeto que ha extraído del momento singular y contingente de la percepción sensorial, pero cuya misma inteligibilidad encierra una referencia a lo sensible. Este primer grado, este grado ínfimo de la abstracción científica es precisamente el grado de la física, de la filosofía de la naturaleza: define el campo de lo real sensible. Más arriba viene el grado de la abstracción matemática, en el que el espíritu conoce un objeto cuya inteligibilidad ya no encierra una referencia intrínseca a lo sensible, pero sí a lo imaginable: este es el campo de lo preterreal matemático. Y por último, en el grado más elevado de visualización intelectual, en el grado metafísico, la inteligibilidad del objeto del saber está libre de toda referencia intrínseca al sentido o a la imaginación. Este es el campo de lo real transensible.

Aristóteles, pues, no sólo ha fundado la física, sino que también ha esclarecido al mismo tiempo la diferencia, de capital importancia, que la distingue de la metafísica. La división de los tres órdenes de abstracción es una división analógica, pues éstos no forman parte de un mismo género, sino que constituyen géneros fundamentalmente diversos; no están escalonados el uno por encima del otro en la misma línea genérica, hay entre ellos una verdadera heterogeneidad noética. Por esta razón enseña Santo Tomás, en su comentario sobre *la Trinidad* de Boecio, que en el orden metafísico no debemos ser conducidos, como al término en el que se verifican nuestros juicios, ni al sentido ni a la imaginación; en el orden matemático nuestros juicios se realizan en el mundo de la imaginación, no del sentido; en cambio en el orden físico el juicio se realiza en el mundo del sentido mismo. Y por esta causa, agrega, se comete un pecado intelectual cuando se quiere proceder de idéntica manera en las tres partes del conocimiento especulativo.

La física o filosofía de la naturaleza, con las ciencias experimentales que le están unidas, constituye un universo de inteligibilidad esencialmente distinto del universo metafísico. Esta distinción debe ser considerada como

fundamental porque está relacionada con las primeras intuiciones del ser: Podemos captar intuitivamente el ser, o bien en cuanto ser, extraído en toda su pureza inteligible y en su universalidad, o bien en tanto que metido en lo sensible y particularizado en la diversidad específica –tal ser o tal otro– del mundo del devenir. Esta distinción está vinculada con el mismo nacimiento de la filosofía de la naturaleza.

Pero esta verdad capital se lograba entre los antiguos, en el mismo Aristóteles y entre los medievales, a costa de una grave falta de precipitación intelectual. No puede decirse que los antiguos eran negligentes en el detalle de los fenómenos, pero ellos no habían visto que este detalle de los fenómenos exige su propia ciencia, específicamente distinta de la filosofía de la naturaleza. Según el optimismo filosófico de los antiguos, que se apoyaba muy rápidamente en razones de ser a veces muy hipotéticas cuando se trataba del detalle de los fenómenos, la filosofía y las ciencias experimentales constituían un solo e idéntico saber; todas las ciencias del mundo material eran subdivisiones de una sola y única ciencia específica que se llamaba *philosophia naturalis*, y a la cual pertenecían a la vez la explicación de la sustancia de los cuerpos y la del arco iris o de los cristales de nieve. Lo mismo sucederá todavía con Descartes. Se puede decir que para los antiguos la filosofía de la naturaleza absorbía todas las ciencias de la naturaleza, que para ellos el análisis de tipo ontológico absorbía todo análisis de tipo empírico.

III

Al final de la revolución inaugurada por Descartes y Galileo, caeremos en un error exactamente contrario, precio pagado por las grandes conquistas científicas: acabo de decir que los antiguos absorbían las ciencias de la naturaleza en la filosofía de la naturaleza; los modernos acabarán por absorber la filosofía de la naturaleza en las ciencias de la naturaleza. Una nueva disciplina, de una fecundidad inagotable, habrá hecho reconocer sus derechos. Pero esta disciplina, que no es una sabiduría, habrá suplantado a la sabiduría, la sabiduría *secundum quid* de la filosofía de la naturaleza y las sabidurías superiores.

Hay aquí, más abajo del plano de la metafísica, en el mundo del primer grado de abstracción, un oscuro drama que se ha librado entre el Conocimiento físico-matemático y el Conocimiento filosófico de la naturaleza sensible, cuyas consecuencias han sido capitales para la misma metafísica y para el régimen intelectual de la humanidad. Este drama ha comprendido dos momentos principales: en un primer momento el conocimiento físico-matemático ha sido tomado por una filosofía de la naturaleza, por la filosofía de la naturaleza; en un segundo momento ha excluido toda filosofía de la naturaleza.

El primer momento ha durado dos siglos, desde la época de Galileo y de Descartes a la de Newton y de Kant. Preparadas por las investigaciones de los grandes sabios escolásticos del siglo XIV y XV, anunciadas y como profetizadas por Leonardo de Vinci y por ciertos pensadores del Renacimiento, una mecánica, una astronomía, una física nuevas han triunfado al principio del siglo XVII de las explicaciones del detalle de los fenómenos enseñadas sobre las mismas materias en nombre, ¡ay!, de la filosofía de Aristóteles. Era una nueva especie epistemológica, un instrumental conceptual de un nuevo tipo quien se instalaba desde entonces en el pensamiento, y que consiste ante todo en hacer de lo sensible una lectura matemática.

Se puede decir que esta ciencia, que ha conocido triunfos tan grandes desde hace tres siglos, consiste en una matematización progresiva de lo sensible, y su éxito ha sido admirable sobre todo en la física. El tipo noético al cual ella responde no había sido ignorado por los antiguos, pero éstos no lo habían descubierto sino en campos enteramente restringidos y particulares como el de la astronomía o de la armonía o de la óptica geométrica. Habían advertido en todo caso que aquí se trata de lo que ellos mismos han llamado muy justamente una ciencia intermediaria, *scientia media*; según los principios de Aristóteles y de Santo Tomás un tal saber debe ser considerado como formalmente matemático, porque su regla de análisis y de deducción es matemática, y como materialmente físico, porque lo que así analiza mediante el número y la medida es la realidad física. Santo Tomás hace notar, por lo demás, en su Comentario sobre el segundo libro de la Física, que estas ciencias, aunque sean formalmente matemáticas, son sin embargo más físicas porque su término, el término en el cual se verifica su juicio, es la naturaleza sensible.

Así, pues, de la realidad sensible, del ser sensible y móvil como tal se parte y a él se vuelve, pero para descifrarlo racionalmente gracias a los inteligibles que constituyen el objeto de la ciencia del continuo y del número: por lo tanto no bajo su aspecto ontológico, sino bajo su aspecto cuantitativo. Así es cómo el nuevo tipo de conocimiento se aplicará a interpretar el campo total de los fenómenos de la naturaleza. Es evidente que no es ésta una filosofía de la naturaleza, sino con toda exactitud una Matemática de la naturaleza.

Si uno se forma una idea cabal de lo que constituye esencialmente a este conocimiento físico-matemático, comprenderá que el hecho de obstaculizado, como si fuese una filosofía contraria a su filosofía, era una gran locura de parte de los escolásticos de la decadencia. Pero el hecho de pedir a un tal conocimiento la última palabra sobre lo real físico y de considerado como una filosofía de la naturaleza contraria a la de Aristóteles y de los escolásticos era también una gran locura por parte de los modernos. Por eso esta gran tragedia epistemológica ha acontecido gracias a un malentendido. El problema se planteaba de idéntica manera para los escolásticos y para sus adversarios, y de una manera equivocada: tanto según unos como según los otros había que escoger entre la antigua filosofía de la naturaleza y la nueva; pero en un caso se tenía una filosofía de la naturaleza y en el otro una disciplina que no puede ser una filosofía de la naturaleza: dos saberes que no cazan en el mismo terreno, los cuales por consiguiente son perfectamente compatibles.

Y qué, si evidentemente no puede hacerse una interpretación, una lectura matemática de lo sensible sino con la ayuda de las nociones fundamentales de las matemáticas, o sea de la extensión y del número, y también, es muy necesario, del movimiento (aunque el movimiento no sea por sí mismo una entidad del orden matemático, sino que es una intrusión indispensable de lo físico en lo matemático, cuando éste se aplica a la naturaleza). Desde el instante, pues, en que uno tome el conocimiento físico-matemático por una filosofía de la naturaleza, y le pida una explicación ontológica de lo real sensible, claro está que tenderá inevitablemente a una filosofía mecanicista. Por eso el mecanicismo riguroso de Descartes –y esto precisamente lo condena como filosofía– era una adaptación maravillosamente servil de la filosofía al estado dinámico de las ciencias y de la investigación científica de su época.

He aquí, pues, al saber físico-matemático erigido en filosofía de la naturaleza. Al mismo tiempo se convierte (en razón del lugar natural que ocupa inevitablemente la filosofía de la naturaleza –como sabiduría básica– en la estructura orgánica de la sabiduría humana) en el primer centro de organización de la filosofía entera, y alrededor de esta filosofía de la naturaleza confundida con la ciencia físico-matemática se construirá la metafísica; gracias a esto comprendemos cómo se ha desviado la metafísica a partir del siglo XVII, pues todos los grandes sistemas de metafísica clásica que se han desarrollado a partir de Descartes suponían como clave inferior del sistema de nuestros conocimientos filosóficos una pretendida filosofía de la naturaleza que era la hipótesis mecanicista del método físico-matemático.

Pero debía llegar un segundo momento, que ha comenzado con el siglo XIX y que hoy todavía perdura.

Desde el principio se había advertido –y Descartes lo sabía bien, por eso duplicaba su mecanicismo absoluto respecto a los cuerpos con un espiritualismo absoluto respecto al mundo del pensamiento–, y después de algunas vanas tentativas de materialismo integral se ha advertido cada vez con mayor claridad que las cosas del alma y aún, a pesar de Descartes, las de la vida orgánica, son irreducibles al mecanicismo. Este dualismo, a pesar de no pocos esfuerzos, nunca ha podido ser superado: lo cual no es buena señal para un conocimiento que pretende ser una filosofía. Por otra parte el criticismo kantiano ha mostrado que la ciencia de los fenómenos no tolera ningún instrumental conceptual capaz de descubrirnos la cosa en sí, la causa en su realidad ontológica; y Kant ha visto muy bien esta incapacidad del instrumental científico experimental para pasar a lo metafísico o más generalmente a lo ontológico, al conocimiento filosófico; su error consiste, pues también él idolatraba la ciencia de su tiempo, en haber generalizado falsamente esta visión parcial, y en haber construido sobre ella su filosofía del conocer.

Por último, la ciencia especialmente con el progreso del tiempo, ha adquirido poco a poco una mayor conciencia de sí misma y de sus procedimientos. Esta ley de toma de conciencia de sí es una ley general de todas las actividades espirituales, pero porque el hombre no es un espíritu puro e incluso las más de las veces piensa “en los sentidos”, ella gasta un

tiempo considerable en ejercitarse. No hay que maravillarse si la ciencia físico-matemática ha necesitado tres siglos para descubrir su propia naturaleza, cuya definición había delineado por adelantado la vieja sabiduría de Aristóteles y de Santo Tomás, como poco ha lo hemos señalado. La ciencia, pues, ha adquirido poco a poco una mayor conciencia de sí misma y de sus procedimientos; y por eso mismo se ha librado de la ganga filosófica o seudofilosófica impuesta por el mecanicismo. Al adquirir conciencia de sí misma, ha notado cada vez más que ella no era una filosofía.

¿Cuál ha sido el resultado de estos tres hechos? El conocimiento físico-matemático de la naturaleza, que en los siglos XVII y XVIII había sido tomado por una ontología y una filosofía de la naturaleza, ha sido reducido a su verdadero lugar; de suerte que en el siglo XIX llegará a ser expresamente lo que ya era sin saberlo: una ciencia de los fenómenos como tales.

Al mismo tiempo, esta liberación de las preocupaciones y de las pretensiones filosóficas cuyo santo y seña había sido dado por la física bajo el impulso de las matemáticas, se ha extendido a todo el campo empiriológico, incluso a las ciencias de los fenómenos que todavía no implican o que nunca podrán implicar lectura matemática. Así se constituía por su propia cuenta y según su ley propia el universo de la ciencia que bajo ningún título, ni siquiera *secundum quid*, es una sabiduría. Una tal diferenciación representa en sí misma un progreso considerable. Pero este progreso ha tenido su reverso, ha sido logrado a costa de un precio: en ese momento dichas ciencias han reivindicado para sí solas el conocimiento de la naturaleza sensible. Y de este modo, como consecuencia de una larga evolución histórica se han invertido las posiciones intelectuales: mientras que entre los antiguos el análisis ontológico y la explicación ontológica lo absorbían todo, incluso las mismas ciencias de los fenómenos, en una interpretación filosófica, aquí por el contrario el análisis empiriológico lo absorbe todo y pretende ponerse en lugar de una filosofía de la naturaleza. La ciencia físico-matemática ya no es tomada por una filosofía de la naturaleza como en el siglo XVII, pero continúa ocupando el lugar de la filosofía de la naturaleza; primero ha sido confundida con ella, y luego la ha desplazado.

Quisiera ahora señalar brevemente dos notables consecuencias de este eclipse de la filosofía de la naturaleza en favor de las ciencias de la naturaleza; una consecuencia que interesa a la misma ciencia, la otra referente a la metafísica.

En lo concerniente a la misma ciencia, se podría decir que la conciencia que ha adquirido de sí, en el filósofo (y también, gracias sobre todo al filósofo, en el sabio) se ha encontrado falseada en el siglo XIX, falseada y forzada, por el hecho mismo de que al ocupar el lugar de la filosofía de la naturaleza procuraba definirse como una contrafilosofía: desde entonces debía violentarse a sí misma para existir no sólo por sí misma sino por oposición a la filosofía y en lugar de la filosofía, erizándose de medios de defensa y de pretensiones epistemológicas extrañas a su naturaleza, a fin de proteger este lugar por ella ocupado contra un eventual retorno ofensivo de la filosofía. De este modo se ha originado el esquema positivista de la ciencia, que el movimiento fenomenológico en Alemania, la crítica epistemológica de Meyerson en Francia, por último las crisis y los progresos de la propia ciencia, están por arruinar ante nuestros ojos.

En lo que concierne a la metafísica, es harto evidente que el advenimiento del criticismo y del positivismo no podía aniquilar la aspiración natural del espíritu a la filosofía primera. La metafísica debía esforzarse por echar de nuevo algunas ramas. ¿Pero en qué condiciones? La lección de la historia es singularmente clara en este punto.

Después del fracaso de los grandes sistemas idealistas postkantianos, donde, no lo olvidemos, un vasto trabajo de filosofía de la naturaleza –la *Naturphilosophie* romántica– se encontró unido con el trabajo metafísico y ha sufrido idéntico destino, después del fracaso de las parciales y tímidas tentativas francesas de metafísica especulativa fundada sobre la introspección psicológica, a la manera de Víctor Cousin o a la de Maine de Biran, ¿qué comprobamos? No hay más filosofía de la naturaleza, el campo total del conocimiento de la naturaleza sensible es abandonado a las ciencias del fenómeno, al conocimiento empírico; los filósofos se esfuerzan por constituir una metafísica, sí, pero mucho más impresionados de lo que creen por el positivismo ni siquiera se atreven a concebir la posibilidad de una ontología de la naturaleza sensible que complete el conocimiento

empiriológico; no hay más filosofía de la naturaleza, ¡pues bien!, por el mismo hecho no hay más metafísica especulativa.

Ya no existe más que una metafísica reflexiva. Reflexiva y abiertamente idealista como la de Brunschvicg, que busca la espiritualidad en la conciencia de la obra de descubrimiento científico en el que el espíritu se sobrepasa indefinidamente a sí mismo, o reflexiva y ocultamente idealista como la de Husserl y de muchos neorrealistas, o reflexiva e ineficazmente realista como la de Bergson que busca en el interior de la ciencia físico-matemática una tela metafísica que esta ciencia no conoce, y que no se descubre sino en la intuición del cambio puro, o reflexiva trágica como tantas metafísicas contemporáneas en las cuales, sobre todo en Alemania, el espíritu se esfuerza por reencontrar el sentido del ser y de la existencialidad en el drama de la experiencia moral, o de la experiencia de la angustia. Todavía hay que agregar, por lo que toca a Bergson, que su objetivo directo ha sido quizás más del orden de la filosofía de la naturaleza que del de la metafísica.

Suprimid la filosofía de la naturaleza, y suprimiréis la metafísica como conocimiento especulativo de los más elevados misterios del ser naturalmente asequibles a nuestra razón. Hay en esto una involucración de causas, *causae ad invicem sunt causae*. La metafísica es necesaria para la constitución de una sana filosofía de la naturaleza, a la cual está sobreordenada; pero en sentido inverso la misma metafísica no se constituye sanamente sino presuponiendo una filosofía de la naturaleza que le sirve de base material. La misma naturaleza de nuestro espíritu está involucrada en ello. Puesto que no tiene contacto inmediato con lo real sino por nuestros sentidos, un conocimiento de lo puro inteligible, un conocimiento colocado en el más alto grado de espiritualidad natural no puede alcanzar el universo de las realidades inmateriales, si primero no llega hasta el universo de las realidades materiales; y no puede llegar hasta este universo, sacar de él su objeto propio, si se considera como imposible un conocimiento de lo inteligible mezclado o encubierto con lo sensible, un conocimiento inferior en espiritualidad que alcanza primeramente el ser de las cosas en cuando sumergido en la mutabilidad, y la corruptibilidad, y que prepara de este modo, anuncia, prefigura la verdad metafísica en las sombras de este primer grado del saber filosófico.

Sin una filosofía de la naturaleza sobreordenada a las ciencias de la naturaleza y subordinada a la metafísica, y que mantenga el contacto entre el pensamiento filosófico y el universo de las ciencias, la metafísica no tiene ya vinculación con las cosas y no puede hacer otra cosa más que replegarse vanamente sobre el mismo espíritu humano que conoce o que quiere. En el orden de la causalidad material y dispositiva, la sabiduría *secundum quid* de la filosofía de la naturaleza, tomada al menos en sus posiciones primeras, es una condición de la sabiduría especulativa pura y simple de orden natural, una condición de la metafísica.

E inversamente, sin una filosofía de la naturaleza que transmita por así decir, las regulaciones de lo alto al mundo de las ciencias de los fenómenos, la metafísica ya no puede ejercer respecto a éstas su oficio de *scientia reatrix*, quiero decir que permanece sin eficacia sea para orientar hacia un conocimiento de sabiduría a todo lo que en la Ciencia de los fenómenos aspira –sin que la alcance– a una captación inteligible de lo real como tal, sea para juzgar y limitar el sentido y el alcance de todo lo que en las ciencias de los fenómenos padece la suprema regulación de las entidades matemáticas. La masa inmensa y poderosa de las actividades científicas, la maravillosa empresa de la conquista experimental y matemática de la naturaleza por el espíritu humano, es abandonada sin dirección ni luz superior a la ley de lo empírico y de lo cuantitativo, es separada por completo del orden total de la sabiduría. Ella se abre camino en la historia, arrastra a los hombres sin conocer ya nada de la sabiduría especulativa, ni de la sabiduría práctica.

IV

El intento, pues, de substraerse al problema de la filosofía de la naturaleza, sería un intento perfectamente vano. Hay que examinar este problema de frente y procurar tratarlo por sí mismo, doctrinalmente. Sobre este punto, dos cuestiones se plantean para el metafísico del conocimiento: ¿debe existir una filosofía de la naturaleza distinta de las ciencias de los fenómenos de la naturaleza? (esta es la cuestión *an sit*). ¿En qué consiste exactamente? (esta es la cuestión *quid sit*). Sería necesario un volumen para tratarlas a fondo. Se me permitirá que indique solamente y del modo más breve posible las conclusiones en las cuales conviene detenerse, según mi parecer.

Para responder a la primera cuestión, es necesario distinguir –en el primer grado de visualización abstractiva, en el orden del conocimiento de lo real sensible–, dos maneras de elaborar los conceptos y de analizar lo real: el análisis que ya hemos llamado ontológico y el análisis, que hemos llamado empiriológico, de la realidad sensible. En el primer caso uno se ocupa en una resolución ascendente hacia el ser inteligible, en la cual lo sensible desempeña un papel indispensable, pero al servicio del ser inteligible; en el segundo caso uno se ocupa en una resolución descendente hacia lo sensible, hacia lo observable precisamente en cuanto observable; no por cierto que el espíritu deje entonces de referirse al ser, lo cual es completamente imposible, sino que el ser pasa al servicio de lo sensible, de lo observable y sobre todo de lo mensurable, se convierte en una incógnita que asegura la constancia de ciertas determinaciones sensibles y de ciertas medidas o el valor de ciertos seres de razón fundamentados *in re*.

En un caso se busca la definición por los caracteres ontológicos, por los elementos constitutivos de una naturaleza o esencia inteligible, a pesar de la oscuridad con que a veces es alcanzada ésta. En el otro, por las posibilidades de observación y de medición, por las operaciones físicas por efectuar: y aquí la posibilidad permanente de verificación sensible y de medición desempeña para el sabio la misma función que la esencia para el filósofo.

Si se ha comprendido esta distinción, desde luego es fácil comprender que el saber de tipo empiriológico, o sea las ciencias de los fenómenos de la naturaleza, exige ser complementado por un saber de tipo ontológico, es decir por una filosofía de la naturaleza. En efecto, estas ciencias implican, como también lo ha mostrado Meyerson, una tendencia y una referencia ontológicas, que ellas no satisfacen. Se dirigen al ser (como real), y desconfían de él (como inteligible), para asentarse sobre el fenómeno sensible, de suerte que para constituirse según su tipo epistemológico puro están obligados en cierto sentido a ir en sentido contrario de la inteligencia.

Las ciencias de los fenómenos atestiguan de este modo que la naturaleza es cognoscible y que ellas no la conocen sino de una manera esencialmente insatisfactoria. En esta medida, pues, exigirán ser completadas por un conocimiento diferente del mismo universo sensible, que será un conocimiento ontológico, y que precisamente será la filosofía de la

naturaleza. No sólo decimos que las ciencias ahondan y avivan el deseo de la inteligencia por pasar a verdades más profundas o más elevadas, como la misma filosofía de la naturaleza avivará el deseo de la inteligencia por pasar a la metafísica, sino que sostenemos que las ciencias experimentales, en cuanto saber ordenado a un cierto término exigen ser completadas, no sin duda alguna en cuanto a su regla propia de explicación, en cuanto al objeto formal que las especifica, sino en cuanto al término en el que desembocan y que es lo real sensible; aún en cuanto ser mutable y corruptible éste es conocido de una manera esencialmente insatisfactoria con la ayuda del léxico propio del conocimiento empiriológico.

Habrá, pues, que completar este conocimiento por otro que encontrándose asimismo en el primer grado de visualización abstractiva alcance la misma inteligibilidad de lo real así propuesto.

Por otra parte, la inversa es igualmente cierta. La filosofía de la naturaleza exige ser completada por las ciencias experimentales. Ella no nos procura de lo real en el cual se termina, o sea de la naturaleza sensible, un conocimiento que sea completo por sí solo. Pues este saber de tipo ontológico, a causa de su misma estructura —y esto es lo que los antiguos veían mal— debe renunciar a la explicación del detalle de los fenómenos, a la explotación de las riquezas fenoménicas de la naturaleza. Desde este punto de vista se puede decir que el gran movimiento científico moderno desde Galileo ha liberado a la filosofía, al conocimiento ontológico de una multitud de tareas que éste asumía y que en realidad no le pertenecían.

¿No es ya sabiduría, aunque de un modo inferior y solamente en un orden dado? Toda sabiduría es magnánima, no se embaraza con el detalle material de las cosas, pobre por eso en este sentido, y libre como los verdaderos magnánimos; y esta sabiduría está *obligada* a la pobreza. Porque la esencia de las cosas materiales, en efecto, nos queda oculta por lo general, quiero decir en sus últimas determinaciones específicas. Y sobre estas últimas determinaciones específicas lleva el saber empiriológico, a ciegas es cierto, sin descubrirlas en sí mismas; ¿ciencia que no es sabiduría! Y la filosofía de la naturaleza reclama este saber no filosófico para que el término en el cual sus juicios se realizan, sea alcanzado de una manera suficientemente completa, puesto que el término en el cual ella

desemboca es la realidad sensible, y la realidad sensible no es tan sólo la sustancia corporal, el tiempo, el espacio, la vida vegetativa o sensitiva, etc., sino toda la diversidad específica de las cosas.

El hecho de que la filosofía de la naturaleza, aún en cuanto saber, exija ser completada por las ciencias experimentales, es una señal muy notable, advirtámoslo de paso, de que tanto ésta como aquélla pertenecen a una misma esfera genérica de saber, de que se relacionan conjuntamente, bajo títulos por lo demás muy diferentes, con el primer grado de abstracción; y es una señal muy notable de que la filosofía de la naturaleza es fundamentalmente distinta de la metafísica. La metafísica no exige ser completada por las ciencias de los fenómenos, ella las domina, está libre de ellas.

Pasemos ahora a la segunda cuestión: preguntémonos en qué consiste, según definiciones más rigurosas que las que hemos empleado hasta el presente, y a la luz de los principios epistemológicos tomistas, preguntémonos en qué consiste esta filosofía de la naturaleza.

Los tomistas responden con Cayetano: es un saber cuyo objeto propio es lo movedizo, el ser movable en cuanto movable, el ser, pues, el ser análogo, el ser que se desborda por todas las diversificaciones genéricas y específicas –y por esta razón es una filosofía–, pero no el ser en cuanto ser o el ser según su propio misterio inteligible, que es el objeto del metafísico; el objeto de la filosofía de la naturaleza es el ser tomado según las condiciones que lo afectan en ese universo de la indigencia y de la división que es el universo material, el ser según el misterio propio del devenir y de la mutabilidad, del movimiento en el espacio por el que los cuerpos están en mutua acción, del movimiento de generación y de corrupción sustancial que es la marca más profunda de la estructura ontológica de los mismos, del movimiento de crecimiento vegetativo por el que se manifiesta la ascensión de la materia al orden de la vida.

Sí, por cierto, pero tenemos necesidad de precisiones complementarias. Hemos advertido poco ha que los antiguos no distinguían o distinguían muy insuficientemente la filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza. Advertidos por el progreso de estas ciencias, debemos acentuar ahora esta

distinción, pero sin forzarla. ¿Qué debemos decir sobre este asunto? A mi parecer, deben ser esclarecidos aquí dos puntos de doctrina. En primer lugar la filosofía de la naturaleza pertenece al mismo grado de *abstractio formalis* o de visualización ideativa que las ciencias de la naturaleza; y por esta razón, como lo recordábamos hace un instante, es fundamentalmente distinta de la metafísica. En segundo lugar, difiere con todo de las ciencias de la naturaleza de una manera esencial y específica.

La filosofía de la naturaleza pertenece al mismo grado (genérico) de abstracción, a la misma esfera (genérica) de inteligibilidad que las ciencias de la naturaleza, lo cual significa precisamente que, como las ciencias de la naturaleza, ella se ocupa de una inteligibilidad que no es pura, que implica intrínsecamente, que está revestida con los datos primitivos de la percepción sensible a los cuales el espíritu humano está sometido. El texto de Santo Tomás que he citado hace poco, sobre el modo esencialmente diverso con que proceden las tres partes del saber especulativo, es muy claro al respecto. Pero quisiera insistir más ahora.

Quisiera insistir sobre lo que podría llamarse la paradoja del análisis ontológico en el primer grado de visualización abstractiva, o la paradoja del ser inteligible tal como es alcanzado por la filosofía de la naturaleza. Consideremos los objetos inteligibles del primer orden de visualización. En sí mismos y como inteligibles, no son evidentemente el objeto de una operación sensitiva: mi ojo jamás percibe la cualidad color tal como la piensa mi inteligencia. Pero sin embargo estos objetos humillan a la inteligencia, en cuanto que la misma inteligibilidad de éstos está integrada por fuerza con datos recibidos de la experiencia sensorial. El color, en cuanto inteligible, acabo de decirlo, no cae bajo los sentidos; por eso también el ángel tiene una idea del color, ¡y no sacada de los sentidos! Pero respecto al hombre, es imposible comprender la noción de color sin referirse a la experiencia del sentidos. Un ciego nunca tendrá la *idea* del color.

Por esta razón, notémoslo entre paréntesis, Descartes odiaba las ideas del primer orden de visualización abstractiva, les rehusaba todo valor objetivo y todo valor explicativo porque éstas no son nociones puras como creía que son las nociones matemáticas, a pesar de la vinculación de estas últimas

con la imaginación. Quería hacer de la física un saber intrínsecamente libre de los sentidos, y a decir verdad exigía para ella una pura inteligibilidad, que por otra parte en seguida dejaba de ser pura, puesto que era una inteligibilidad geométrica. Y de este modo hacía a la ciencia específicamente una, estrellando brutalmente los mundos noéticos distintos y jerarquizados que la constituyen.

Así el análisis ontológico, en el primer grado de visualización abstractiva, no puede liberarse del dato sensible, acaba en definitiva por chocar contra él. Y este es el caso de las nociones incluso las más elevadas de este orden, como las nociones de forma y de materia, de alma y de cuerpo. Comparemos nociones como las de forma y de materia, de alma y de cuerpo –a propósito elijo las nociones más elevadas, las más filosóficas– que pertenecen propiamente a la filosofía de la naturaleza, comparemos estas nociones con nociones metafísicas como las de acto y potencia, de esencia y de existencia. En ambos casos el espíritu tiende hacia el ser inteligible, quiere captar el ser inteligible, pero sin embargo hay aquí una esencial diferencia de inteligibilidad.

En el caso de los conceptos propios del filósofo de la naturaleza, lo sensible no se halla tan sólo, como en todos nuestros conceptos, en el origen de la idea, sino que queda irremediabilmente vinculado con la misma idea. La noción de alma no puede concebirse sin la noción de cuerpo; éstas son nociones correlativas, puesto que el alma es la forma substancial del cuerpo; y no podemos concebir la noción de cuerpo sin la de organismo, no podemos concebir la noción de organismo sin la de heterogeneidad cualitativa, no podemos concebir la noción de heterogeneidad cualitativa sin la de las propiedades que caen bajo los sentidos y llegamos en definitiva al color, a la resistencia, a la dureza, que no podemos definir de otro modo sino mediante un llamado a la experiencia de los sentidos.

Por otra parte, y éste es un aspecto diferente de esta paradoja, el análisis ontológico, en el primer grado de abstracción, el saber ontológico del filósofo de la naturaleza honra la percepción del sentido más que el saber empiriológico, espera más de ella.

En la filosofía de la naturaleza la misma intuición del sentido es asumida en el movimiento del espíritu hacia el ser inteligible, y su valor de conocimiento, digo su valor *especulativo*, llega al máximo. Cuando el filósofo trata de la más humilde realidad sensible, del color por ejemplo, no procede a una medición de una longitud de onda o de un índice de refracción, sino que pide a la experiencia de la vista, a la cual él se refiere, la designación de una cierta naturaleza, de una cierta cualidad, cuya estructura inteligible específica él no puede descubrir. De este modo respeta esa experiencia del sentido y ésta le trae un contenido, el cual sin duda alguna, en cuanto sensible, no es inteligible, pero que posee, por cierto en cuanto sensible, un valor especulativo, y gracias precisamente a este valor especulativo oscuro por él respetado en el sentido, el filósofo puede hacer que el dato proporcionado por éste sirva para la imperfecta inteligibilidad de un objeto de saber. El conocimiento vivido del sentido es respetado en su valor propio de conocimiento, por inferior que éste sea.

Por el contrario, en el análisis empiriológico y sobre todo físico-matemático, es un hecho muy notable que el sentido está presente tan sólo para recoger las indicaciones suministradas por los instrumentos de observación y de medición, y que se le rehusa en cuanto es posible un valor de conocimiento propiamente dicho, de oscura captación de lo real. ¿Cómo sería de otro modo en el universo sin vida, sin alma y sin carne, sin profundidad cualitativa, de la Cantidad abstracta que filtra a la Naturaleza? Sus razones tenía Descartes para reducir la percepción del sentido a una simple advertencia subjetiva exclusivamente pragmática.

Aristóteles, en cambio, buscaba en el ejercicio de la vista el primer ejemplo del gozo de conocer. He aquí desde el principio dos actitudes de espíritu funcionalmente opuestas, y es, perdonable el observar que la de Aristóteles es la única verdaderamente humana. La verdadera filosofía de la naturaleza honra el misterio de la percepción sensorial, sabe que ésta no acontece sino porque el inmenso cosmos es activado por la Causa primera cuya moción pasa a través de todas las actividades físicas para hacerles producir, en el límite extremo en que la materia se despierta al *esse spirituale*, un efecto de conocimiento sobre un órgano animado; no están, pues, equivocados el niño y el poeta cuando piensan que en el resplandor de una estrella que llega a nosotros a través de las edades, la Inteligencia que vela sobre nosotros nos

hace señas desde lejos, desde muy lejos. Es un hecho muy instructivo para nosotros el comprobar aquí que el renacimiento de la filosofía de la naturaleza debido en nuestros días en Alemania al movimiento fenomenológico implica, en Hedwig Conrad-Martius por ejemplo, en Plessner, en Friedmann, todo un vasto esfuerzo por rehabilitar el conocimiento del sentido. No tengo que juzgar ahora de los resultados particulares de ese esfuerzo.

Su existencia, a mi parecer, da testimonio de una fundamental exigencia intrínseca, descuidada con harta frecuencia por los escolásticos modernos, de la filosofía de la naturaleza.

Llego así al segundo punto indicado poco ha; ¿Cómo se distingue la filosofía de la naturaleza de las ciencias de la naturaleza? Las consideraciones precedentes nos muestran con claridad que la filosofía de la naturaleza difiere de las ciencias de la naturaleza de un modo esencial y específico.

¿Cuál es en efecto, el principio último de la especificación de las Ciencias? Los lógicos tomistas nos responden que es el modo típico según el cual se forman las definiciones, *modus definiendi*.

Si ello es así, es por demás claro que en la esfera genérica de inteligibilidad del primer orden de abstracción las nociones y definiciones que dependen, por una parte, del análisis empiriológico, en el que todo se resuelve principalmente en lo observable, por otra, del análisis ontológico, en el que todo se resuelve principalmente en el ser inteligible, responden a saberes específicamente distintos. El léxico conceptual de la filosofía de la naturaleza y el de las ciencias de la naturaleza son típicamente diversos; aún en el caso de que se traduzcan exteriormente por las mismas palabras, el verbo mental significado por una misma palabra es formado en ambos casos de un modo típicamente diferente; la filosofía de la naturaleza difiere específicamente de las ciencias de la naturaleza.

¿Ensayaremos ahora una definición más precisa, inspirada en la epistemología tomista? Dispensando al lector de distinciones técnicas cuyo aparato constituye aquí un prerequisite, diré tan sólo que a mi entender la filosofía de la naturaleza debe definirse de este modo: 1° El llamado de

inteligibilidad (*ratio formalis quae*) al cual ella responde es la mutabilidad, ella versa sobre el ser movable en cuanto movable, *ens sub ratione mobilitatis*; 2° su luz objetiva (*ratio formalis sub qua*) es un modo ontológico de análisis y de conceptualización, una manera de abstraer y de definir que, aunque se refiera intrínsecamente a la percepción del sentido, tiene los ojos fijos en la esencia inteligible. Y en esto difiere específicamente de las ciencias de la naturaleza.

De este modo la filosofía de la naturaleza tiene como objeto, en todas las cosas de la naturaleza sensible, no el detalle de los fenómenos sino el mismo ser inteligible en cuanto movable, o sea en definitiva en cuanto capaz de generación y de corrupción; o también las diferencias del ser que ella puede descifrar, encarando la naturaleza inteligible, pero sin podar los datos del sentido, en el mundo de la mutabilidad ontológica.

Es aquí donde sería conveniente caracterizar el espíritu y el método de la filosofía de la naturaleza. Tocaré un aspecto de esta cuestión. Es evidente que la filosofía de la naturaleza debe usar de hechos también filosóficos, es decir establecidos y juzgados a la luz propia de la filosofía; pues un hecho no puede dar sino lo que contiene, y las conclusiones filosóficas no pueden ser deducidas sino de premisas filosóficas o de hechos que también posean un valor filosófico. Y la observación ordinaria filosóficamente criticada ya puede proporcionar muchos hechos de esta clase.

Pero ¿cuál debe ser la relación de la filosofía de la naturaleza con los hechos científicos? En esta materia deben ser cuidadosamente evitados dos errores.

Un primer error consiste en pedir a los hechos científicos brutos (llamo hecho científico bruto a un hecho científico que no ha sido *tratado* filosóficamente) criterios filosóficos. Mientras no sean esclarecidos sino por la luz que los ha hecho discernir primeramente en lo real y utilizar por el sabio, estos hechos no guardan interés sino para el sabio, no para el filósofo, y el sabio tiene el derecho de prohibir a éste que los toque, tiene el derecho de reivindicarlos para sí solo. Es una ilusión el creer que se podrá dirimir una discusión filosófica mediante una apelación a hechos científicos, sin asumirlos en una luz filosófica. A mi parecer, este es el error del P. Descoqs en su libro sobre el hilemorfismo.

El segundo error consistiría en rechazar los hechos científicos, en ensayar la construcción de una filosofía de la naturaleza independiente de los hechos científicos, en mantenerla aislada de las ciencias. Observemos que ésta es una tendencia inevitable si se confunde la filosofía de la naturaleza con la metafísica. Entonces se querrá dar a la filosofía de la naturaleza la misma libertad respecto al detalle de los hechos científicos que conviene a la metafísica. Lo cual no quiere decir que la misma metafísica pueda desconocer las ciencias. Pero si debe guardar el contacto con éstas (lo cual acontece normalmente mediante la filosofía de la naturaleza), éste no se logra por la argumentación propia del metafísico, sino más bien por su información general, el conocimiento del mundo y la imaginería científica que constituyen de parte de la causalidad dispositiva o material como un espacio vital para su pensamiento. En realidad no habrá una metafísica de lo sensible, pero se correrá el riesgo de tener una metafísica de la ignorancia.

La verdad es que el filósofo debe usar los hechos científicos con la condición de que éstos sean a su vez filosóficamente juzgados e interpretados. Gracias, a esto, podrán ser confirmados hechos filosóficos ya establecidos, o descubiertos otros hechos filosóficos. Reuniendo los hechos científicos con los conocimientos filosóficos ya adquiridos por otro conducto y con los primeros principios de la filosofía, colocándolos bajo una luz objetiva filosófica, se puede obtener de ellos un contenido inteligible manejable para la filosofía.

¡Y qué! Si es cierto que la filosofía de la naturaleza exige ser completada por las ciencias y obtener hechos filosóficos confirmatorios o esclarecedores en el material de los hechos científicos, ¿no debe aceptar como consecuencia una cierta ley de envejecimiento y de renovación? ¿No por cierto de mutación substancial! Existe una continuidad substancial entre la filosofía de la naturaleza tal como ésta se presentaba a Aristóteles y tal como se nos presenta a nosotros; pero ha padecido muchos cambios en su trayectoria, muchos envejecimientos y renovaciones; de tal modo que aún en cuanto saber depende del tiempo mucho más que la metafísica.

Esto es como una señal de la diferencia de los objetos formales y de los valores formales. Decimos que un tratado de metafísica, si es puro (pero siempre contiene ilusiones según el estado de las ciencias del tiempo, según las

opiniones de los hombres, etc.), puede atravesar los siglos. ¿Y cuánto tiempo puede durar un tratado de física experimental o de biología? Veinte años, diez años, dos años, el tiempo de la vida de un caballo, de un perro, de una larva de abejorro. ¿Y un tratado de la filosofía de la naturaleza? Pues bien, a lo más puede vivir una vida humana, y todavía con la condición de ser puesto periódicamente al día, suponiendo que tenga ediciones sucesivas. Porque debe guardar necesariamente un contacto íntimo con las ciencias de los fenómenos, y estas ciencias se renuevan con mucha mayor rapidez que la filosofía.

V

He hablado de la filosofía de la naturaleza considerada en su tipo epistemológico abstracto. Se puede añadir que de hecho asistimos hoy día a una especie de renacimiento efectivo de la filosofía de la naturaleza. Este renacimiento corre parejo con el retroceso de la concepción positivista de la ciencia. Algunos biólogos comprenden que sus métodos de análisis puramente material les dejan bien, siguiendo la frase de Goethe, los trozos en las manos, pero les falta precisamente la vida misma y el vínculo espiritual, y comienzan a volverse expresamente hacia la filosofía para buscar la inteligencia profunda, el *Verstehen* del organismo viviente; básteme mencionar los trabajos de Hans Driesch, que tanto han hecho en favor de esta nueva orientación de la biología, y los más recientes de Buytendijk, de Hans André, de Cuénot, de Rémy Collin.

Las magníficas renovaciones de las cuales es deudora la física, por una parte, a Lorentz, Poincaré, Einstein, y, por otra, a Planck, Louis de Broglie, Dirac, Heisenberg, renuevan también y estimulan en ella el sentido del misterio ontológico del mundo de la materia; hallamos un significativo testimonio de ello en las preocupaciones filosóficas de un Hermann Weyl, de un Eddington, de un Jeans.

Las grandes disputas y descubrimientos de las matemáticas modernas relativos al método axiomático, al transfinito y a la teoría del número, al continuo y a las geometrías transcendentales, exigen una puntualización filosófica, de la cual sólo nos es permitido ver un comienzo todavía bastante incierto en los trabajos de Russell y de Whitehead, o de Brunschvicg. Por parte de los filósofos, las ideas

de Bergson y las de Meyerson en Francia, las de los fenomenólogos en Alemania, de Max Scheler especialmente, y el renacimiento tomista por otro lado, han preparado las condiciones de un recomienzo desde su raíz de investigaciones que se originan de un conocimiento ontológico de lo real sensible. De la actividad de los tomistas depende el que estas investigaciones se orienten en el sentido de una filosofía de la naturaleza sólidamente fundada.

En este punto conviene tener cuidado con lo que en otro lugar hemos llamado las uniones peligrosas, y con la tentación de un concordancismo muy fácil, en el que sería desconocida la esencial distinción del léxico empiriológico y del léxico ontológico. Especialmente debe temerse este peligro en lo que se refiere a la relación de la filosofía de la naturaleza con las ciencias físico-matemáticas, que en sus partes teóricas más altamente conceptualizadas reconstruyen su universo con la ayuda de seres de razón matemáticos fundados *in re*, mitos o símbolos que tales cuales son no podrían entrar en línea de continuidad con las causas reales, objeto de la consideración del filósofo.

Pero logrado esto, también es conveniente advertir las afinidades muy significativas gracias a las cuales a decir verdad la ciencia moderna, no obstante las vastas partes de sombra que todavía encierra, se vuelve más sinérgica que la ciencia antigua o medieval respecto a la filosofía aristotélico-tomista de la naturaleza. No hablamos de las ciencias de la vida, donde la demostración de esta tesis sería harto fácil. La concepción cartesiana del mundo-máquina y de la materia identificada con la extensión geométrica, la concepción newtoniana de un eterno marco de espacio y de tiempo independiente del mundo, la infinitud del mundo, el determinismo pseudo-filosófico de los físicos “*del tiempo de la reina Victoria*”, todos estos dogmas han pasado.

La idea que los sabios contemporáneos se forman de la masa y de la energía, del átomo, de las mutaciones debidas a la radioactividad, de la clasificación periódica de los elementos y de la distinción fundamental entre la familia de los elementos y la de las soluciones y de los mixtos, dispone al espíritu —decimos dispone, pues para obtener algo más será necesario que todos estos materiales sufran un tratamiento propiamente filosófico—, dispone al espíritu a restituir su valor a la noción aristotélica de *naturaleza* como principio radical de actividad, a la noción de *mutaciones sustanciales*

fundamento de la doctrina hilemórfica, a la de un *orden ascendente* de las substancias materiales, mucho más rico y más significativo de 16' que había entendido la física antigua.

El filósofo ve a nuestro mundo en el que todo está en movimiento, más todavía en el átomo invisible que en los astros visibles, y en el que el movimiento es el mediador universal de la interacción, enteramente surcado, y como animado por esa especie de participación del espíritu en la materia que hemos llamado intencionalidad.

Su jerarquía se ha trastornado, pues quien cuenta el tiempo es el mundo atómico y no ya el de las esferas celestes; y el centro, no material sino espiritual, del mundo físico tampoco es el globo sublunar rodeado por la ronda eterna de los cuerpos divinos incorruptibles, sino el alma humana, que lleva su vida corporal sobre un pequeño planeta precario. Y este mundo es un mundo de contingencia, de riesgo, de aventura, de irreversibilidad, hay una historia y un sentido en el tiempo; las gigantes estrellas disminuyen, se consumen, se extenuan poco a poco; desde hace millares de millones de años un formidable capital original de orden dinámico y de energía tiende hacia el equilibrio, se gasta, se prodiga, produce maravillas en su marcha hacia la muerte; los filósofos han abusado mucho del principio de la entropía, pero no obstante uno tiene todo el derecho de realzar esta significación profunda, qué tan bien se armoniza con la noción no astronómica sino filosófica que Aristóteles nos ha dado del tiempo. Y uno tiene también el derecho de acentuar cómo la excepción natural hecha a la ley de la degradación de la energía (la que sin embargo se aplica a todo el universo de la materia) por el mínimo organismo viviente marca de una manera muy significativa el umbral en que una cosa que nada pesa y a la que ha sido prometido un singular destino metafísico, y que se llama el alma, penetra en la materia e inaugura en ella un mundo nuevo.

La ciencia moderna confirma a su manera y con admirables precisiones esta gran idea de la filosofía tomista de la naturaleza que ve en el universo de los cuerpos no vivientes y vivientes una aspiración y una ascensión, en gradación ontológica, hacia formas cada vez más concentradas de unidad compleja y de individualidad, y conjuntamente de interioridad y de comunicabilidad, y en definitiva hacia lo que en el vasto universo ya no significa una parte sino un todo

sí mismo, un universo consistente, y abierto sobre los demás por la inteligencia y el amor: la persona, que es, como dice Santo Tomás, lo más perfecto que hay en toda la, naturaleza.

La filosofía de la naturaleza, descifrando la imagen del misterioso universo que le proporcionan las ciencias de los fenómenos, reconoce en él, en el seno de lo que podría llamarse lo trágico de la materia primera, un inmenso movimiento de *respuesta*, en primer lugar indistinto, después balbuceado, transformado luego, en el ser humano, en palabra, a otra Palabra que la misma filosofía de la naturaleza no conoce. La metafísica la conocerá. La filosofía de la naturaleza, libertando, porque ella lo esclarece con una luz filosófica, en el universo de las ciencias una inteligibilidad que las propias ciencias no pueden mostrarnos, y descubriendo en el ser sensible conocido aún en cuanto movable como cebos analógicos de realidades y de verdades más profundas que constituyen el objeto propio de la metafísica, la filosofía de la naturaleza, digo, sabiduría precaria y *secundum quid*, ejerce ya desde el primer grado de visualización abstractiva, en la esfera genérica de intelección más cercana a los sentidos, el oficio ordenador y unificador de la sabiduría, concilia, medianera indispensable, el mundo de las ciencias particulares, que le es inferior, con el mundo de la sabiduría metafísica que la domina.

Así, pues, desde la base y desde la partida de nuestro conocimiento humano, en el seno de lo múltiple sensible y cambiante, comienza a desempeñar su función la gran ley de organización jerárquica y dinámica del saber de la que depende para nosotros el bien de la unidad intelectual.

