

Los juicios de valor en la historia del pensamiento

Cayetano BETANCUR

No sólo no existe corriente filosófica que no contenga juicios de valor, sino que no puede darse hombre alguno, por escasa que sea su inteligencia, incapaz para mirar los objetos desde el punto de vista de su bondad. En todas las edades de la historia del pensamiento, el problema de la bondad se ha colocado, por derecho propio, entre los de más urgente solución y de los de mayor entidad que puedan suscitarse a la inteligencia humana. En veces la cuestión recae solamente sobre las cosas buenas; en otras ocasiones, las más escasas, al ganar una mayor altitud el entendimiento, el interrogante versa sobre la esencia misma de lo bueno.

La historia de la filosofía no es, como la de las ciencias experimentales, una línea que revele una continua ascensión en el acercamiento a la verdad. Más se parece, dice Franz Brentano, a la historia de las artes que, representada por una línea ondulante, ostenta sucesivamente épocas de esplendor y períodos de decadencia. Tal es, también, la historia de la humanidad. Sin embargo, a medida que el tiempo transcurre, si bien es cierto que las crisis del espíritu son cada vez más hondas, las épocas de desarrollo cultural son siempre más intensas que las anteriores.

Compárese el contenido de la filosofía jónica o de la eleática con el período platónico y aristotélico y no podrá negarse el mayor acopio de verdades en que el último aventaja al primero. Y a la inversa, el siglo V de Grecia en la filosofía, con sus agudezas sofisticadas y su descrédito de la ciencia es menos importante, como decadencia, que la época escéptica de la Academia Media o de la Nueva Academia. La época patristica es una superación de Platón y el siglo XIII en la edad media, una superación de Aristóteles. Pero a su turno, el nominalismo de los occamistas y con él, toda la decadencia de la escolástica, revelan una más

violenta crisis del pensamiento que la implicada en los períodos escépticos anteriores. La edad moderna, si bien es cierto que abandonó muchos problemas trascendentales del medioevo o les dio soluciones inaceptables, lleva en sí, no obstante, un grandioso desarrollo en la metafísica, tanto en los escolásticos españoles e italianos del siglo XVI como en los antiescolásticos Descartes y Leibniz. Y también modernamente el criticismo y el escepticismo surgen con más aguda perspicacia y armas más potentes contra la verdad. Hume y Kant superan a todo lo anterior en agudeza dialéctica frente a la filosofía dogmática. Esta época dominada por Kant, si envuelve la más honda crisis de la filosofía en cuanto a su aspiración a la verdad, es, desde el punto de vista crítico, la más alta y profunda entre los períodos correspondientes. Pero ya el presente y el pasado siglo vienen dando pruebas de un renacimiento filosófico en el sentido del dogmatismo, como antagónico de las tendencias escépticas, que somete a criterios seguros las verdades tradicionales y conquista nuevos conceptos de explicación del universo. Nos hace falta, tal vez, la adecuada perspectiva histórica para apreciar el progreso efectivo del escolasticismo y de las corrientes afiliadas a otros grandes sistemas dogmáticos y realistas. Pareciera como si la verdad exigiese hondas conmociones espirituales para que sea más suntuoso su alumbramiento. Y este progreso que hemos encontrado en dos de las grandes modalidades del pensamiento filosófico, podría señalarse también en la modalidad mística como en la pragmática.

Pero ahora quiero limitarme a historiar los grandes juicios de valor en la historia de la filosofía. Procuraré, siguiendo a los recientes historiadores, no tomar muy en serio la manera tradicional de dividir la historia en edad antigua, edad media y edad moderna. Como Heinz Heimsoeth en sus "Seis grandes temas de la metafísica occidental", trataré, hasta donde me sea posible, de mirar las cuestiones en su conexión interior y en su devenir a través de los tiempos, antes que hacer una historia por separado de cada uno de los sistemas.

* *

Los grandiosos poemas de la religión india en su época primitiva, la muestran como una religión del ascetismo. El surgimiento de la tierra (Maya) como efecto de una evolución del ser infinito y absoluto, Brahm, es una especie de descenso. Y en el Rin-Veda se habla del cuerpo como de un recinto de arcilla y lodo, despreciable, al cual no debe penetrarse. Todos los más ostensibles atributos del mundo, como el tiempo, el espacio y la limitación, se desvalorizan en absoluto. A Brahm se le despoja de todo movimiento, de toda acción, de toda percepción; todo su ser se halla en absoluta inmovilidad. El vacío lo circunda. Ningún atributo especial lo limita. Era así el ser primero de donde todo procede y a donde todo debe volver. La inteligencia, el pensamiento encie-

rra, en cambio, un valor eminente; Brahm lo posee porque con él puede contemplarse a sí mismo en la absoluta soledad de los abismos. Nada de voluntad que denote la existencia de otros seres frente al "ser sin segundo". La emancipación del mundo, si es un bien para el ser de donde proviene, es un mal para el mundo mismo. Esta la razón para que se imagine un eterno ciclo de evoluciones e involuciones del universo. Pero la emanación no perfecciona a Brahm; sólo lo recrea en sus etapas de vigilia. Cuando Brahm entra en sopor, el mundo deja de existir.

El mundo es malo porque destruye la unidad de Brahm. Aquí se encuentra también una desestimación de la multitud, de la pluralidad. Y lo malo se confunde con la nada, con la ilusión. Por eso se lee en el Gaudapada Karina que el movimiento, el devenir y los objetos son sólo apariencia. Por eso también, en algunos pasajes de los Vedas, Maya y la ilusión son una misma cosa.

De la desvaloración del devenir nace un paralelo menosprecio de la acción. Y como por la acción nos revelamos como individualidades, el individuo, la persona es, igualmente, algo vedado. Ninguna acción, ningún movimiento del hombre individual puede acercarlo a su fin. Con aquélla, como afirmadora de personalidad, no hace sino acrecentar el abismo entre su ser y el Sér primero. Por eso todo acto de amor a los padres, a la esposa, a los hijos, ha de ser inmediatamente dirigido al Espíritu divino y aspirar así a una conjunción con él. El amor, antes que ser la afirmación del amante, debe ser su negación. Consiguientemente, la conciencia individual es algo malo. Esto es lo que resume uno de los párrafos del Bagavad-gita: "El que se deja ir sin egoísmo y sin conciencia de sí mismo, el que abandona sus apetitos, es el que alcanza la paz". Y la paz es la inmortalidad impersonal, la inmersión absoluta del yo en la unidad divina, "como sucede con la sal que se arroja al mar y se disuelve en el agua". (Rig-Veda).

La filosofía india del primer periodo es un ascetismo que glorifica lo absoluto, lo inmóvil, lo infinito o indeterminado y menosprecia el espacio, la personalidad como conciencia y sustancia individual. Su ser divino no es un Dios personal ni tiene contacto con el universo; el papel divino en el mundo lo desempeñan divinidades menores: Yama, el dios de los muertos, encargado de proporcionarles su castigo, y Sani, dios de los destinos futuros.

Si miramos el budismo desde el punto de vista de sus juicios de valor, talvez nos resulte una interpretación de su doctrina distinta de las que solemos encontrar en la mayoría de las historias de las religiones. Buda comparte con la religión tradicional, conceptos comunes: el mundo como ilusión, la existencia individual como causa de los males que afligen a los hombres, la acción como contravalor. Pero el budismo no es una posición tan desinteresada del mundo como frecuentemente se le

presenta. Buda, según las más autorizadas opiniones, era ateo; las antiguas divinidades son para él, tan ilusorias como el mundo que nos circunda. Pero esta apariencia del mundo es algo buena y, como tal, objeto de nuestro deseo. Mas como los deseos no corresponden a realidades, cada anhelo nos trae un desencanto, una desesperanza. Si nuestra acción lograra obtener lo que el mundo nos presenta, sería en sí buena; pero con ella nos afirmamos a nosotros mismos que también somos ilusión y encontramos igualmente el vacío. Por eso afirma Buda que la ignorancia es la fuente primordial de los restantes males capitales que son el deseo, la existencia y la acción. Por la ignorancia creemos existir, siendo esto falso; anhelamos los bienes exteriores, siendo mera ilusión, y obramos, suponiendo erradamente que nuestra acción nos lleva hacia algún bien. La fuga del mundo en Buda no es, pues, menosprecio de su valor, sino, al contrario, su afirmación. Huye, no porque no valga, sino porque no es. Y así el Nirvana es un bien, pero que posee todos los caracteres de bien sustituto de los que en el mundo creyó encontrar y resultaron meras ilusiones. Tal vez por no atender a esto hayan surgido las famosas discusiones sobre si el Nirvana es la nada o es algo. El Nirvana no es la nada en el sentido de término de nuestra existencia individual; no es la aniquilación de alguna cosa, de nuestra existencia, por ejemplo, porque nosotros no existimos. Pero tampoco el Nirvana es algo. Alcanzamos el Nirvana, simplemente, cuando nos convencemos que somos nada. Por eso al Nirvana se llega mediante un acto de conocimiento de nuestra nihilidad. De ahí que el autor de la doctrina sea llamado el Buda, esto es, el iluminado, el sabio. Tal vez en esta forma resulten claras, expresiones como éstas: "El Nirvana es el principio innato, indevenido, increado"; "no existen criaturas que conduzcan al Nirvana, ni criaturas que puedan ser conducidas al Nirvana".

No se presentan en la especulación religiosa de la China los grandes motivos de valoración que hallamos en la India. Una metafísica menos elevada que la anterior explique, quizás, esta deficiencia. En el taoísmo aparece también la concepción de lo indefinido como algo mejor que lo limitado de las cosas del mundo. Tao es el sér innominado, a la vez potencial y actual, en cuyo seno se encuentran todas las cosas en ilimitada confusión. Una nueva jerarquía de los seres corpóreos aparece aquí, desconocida para el mundo indio. La armonía como unión de los contrarios, es el resultado de dos principios numéricos: el principio *yin* de la imperfección que es el número par y el principio perfecto *yang*, el número impar. El primero es lo femenino; el segundo, lo masculino. Pero esta valoración no desentonaba con la restante concepción del universo. Siendo el Tao lo mejor y el principio que en su sér encierra todas las cosas, debía parecer así natural que el número impar, puesto que encerraba el ser de lo impar y algo más, fuera más perfecto que el nú-

mero par. Y con la alta estimación de la fuerza como principio espiritual, según se advierte en la doctrina de Confucio, se conexiona la preferencia del elemento masculino, como activo frente al femenino.

La moral de Lao-tseu coloca en la apatía el medio adecuado de conseguir nuestro supremo fin, que es la extinción de la personalidad en el fondo del Tao. En esto el taoísmo se acordaba mejor con algunos principios de la metafísica india que con los suyos propios. Por eso es Confucio con más razón el moralista de la filosofía sinica. Si la metafísica india engendraba una moral de tonos trágicos, la metafísica de Lao-tseu no revelaba ese terror cósmico a la individualidad que nacía en los indios de una honda conciencia del yo y de su contraste frente a la unidad panteísta. No propiamente la afirmación del yo como suprema perfección moral, pero tampoco su anonadamiento en la divinidad, debían de ser los fines de la moral china. Tal vez por esto haya visto Hegel en la moral confuciana un cúmulo de máximas vulgares; pero es de reconocer que ella se acordaba mejor que ninguna otra, al sentimiento del universo en la cultura china. Se explica así que su moral sea eminentemente social: el amor filial como germen de las restantes virtudes; el amor a la humanidad, la justicia, la sinceridad, la conformidad con los ritos, etc. De ahí que Meng-tseu declare paladinamente que la regla suprema de la vida es la reciprocidad. Basta atender a la ilación de los motivos en la filosofía confuciana y en la del discípulo mencionado, para advertir que la fuga de la individualidad en la moral indú toma aquí un sentido social. La inmoralidad se caracteriza como un aislamiento; el hombre inmoral, el ladrón y el tirano, por ejemplo, son llamados por Meng-tseu, *aislados*, réprobos. El conocimiento y la verdad no son fines del hombre; el sabio ocupa un lugar inferior al del santo. El discípulo de Confucio expone elocuentemente los eslabones de la cadena que conduce a la suprema bondad de los príncipes. Para el gobierno perfecto es necesario partir del conocimiento de las acciones y de sus efectos. Meng-tseu insiste en que en esto está el principio de la perfección, pero no su fin, ya que él es la paz y la armonía en el mundo social. Sólo en el siglo XII de nuestra era, un filósofo chino, Tchou-hi, tiene conciencia de los lazos que vinculan la metafísica de Lao-tseu con la moral de Confucio, y se ocupa en armonizarlas.

La oposición valorativa con tanta violencia vivida por la religión mazdeísta, tiene menos consecuencias metafísicas que las que se presentan en la India. Es notable, sin embargo, que el principio de la creación aparezca para ellos como superior al de la emanación. El valor y el antivalor no se oponen como el ser y el no ser; uno y otro son seres reales que exigen principios creadores distintos. Ormuzd, el principio del bien, como ser perfectísimo, posee eternidad; Ahriman, en cambio, si bien carece de principio, será al fin aniquilado, como todos los seres que proce-

den de Ormuzd. Los restantes juicios valorativos de la religión persa se refieren a las cosas de la naturaleza material: el calor frente al frío, la luz frente a las tinieblas y otras antinomias de éstas derivadas, son los objetos fundamentales de la estimación mazdeista. He aquí el caso de una especulación altamente elevada desde el punto de vista teológico y cosmológico, pero trivial y mezquina en lo relativo al valor. Si respecto del ser es eminentemente metafísica, por el lado del valor es una concepción naturalista. Y esto mismo podría decirse de las demás doctrinas religiosas del oriente.

* *

La filosofía jónica no ostenta en un todo los caracteres que se han considerado esenciales a la visión helénica del universo. La íntima experiencia de origen religioso, que consistía en el miedo de la nada, en el "horror vacui", impulsa a estos griegos, colonos en Jonia, a preguntarse por el primer principio de las cosas (*arché*). El hecho mismo de que se plantearan el problema sobre un único primer principio, denota ya que, para ellos, la multitud requería una explicación que sólo podía dar la unidad. El griego de esta época como el de las posteriores, busca siempre explicarse el movimiento partiendo del ser inmóvil, la determinación de las cosas corpóreas, por la indeterminación absoluta de un principio que las contenga todas. Tales supone que este principio del universo es el agua, porque ve en ella la mayor plasticidad e indeterminación y encuentra además que todas las cosas tienen algo de humedad, signo de lo fluido del elemento primordial. Donde aparece con más vigor la necesidad de buscar una mayor indeterminación como principio de las cosas, es en Anaximandro. Quizás pensara que el agua que Tales suponía, aún estaba demasiado determinada a ser alguna cosa. Halla entonces el gran filósofo milesio que el *apeiron*, lo ilimitado mismo es el principio del universo. El *apeiron* es lo infinito en el tiempo, lo ilimitado en el espacio y lo cuantitativamente inagotable. Resulta discutible si, desde el punto de vista cualitativo, el *apeiron* es la carencia de toda cualidad o si, por el contrario, es la acumulación real de todas las que se hallan diseminadas en los cuerpos. Sin embargo, tal vez arroje luz sobre esto la valoración de Anaximandro. Sin duda que como reminiscencia de viejas doctrinas religiosas, pero como algo integrante también de la visión jónica del mundo, aparece la idea de la ilicitud de la individualidad, de lo concreto. Y es en Anaximandro en quien este motivo se agita más vivamente. Uno de los pocos fragmentos auténticos que de este filósofo nos ha transmitido la antigüedad, se refiere, precisamente al gran pecado de las cosas que sólo *mutuamente* satisfacen. Si comprendemos estrictamente su doctrina, lo que Anaximandro expresa es que el

oro peca justamente, cuando no deja a la plata que sea oro, el viento peca cuando impide que su sér determinado, sea poseído por el agua, etc. Por eso, en la mutua armonía de los cuerpos se satisface el gran pecado de la individualidad. Vemos aquí un concepto del infinito junto a una alta valoración de su sér, desconocida para el mundo griego posterior. Y es porque el apeiron de Anaximandro no es lo indefinido cualitativo, como lo entendía la filosofía subsiguiente, sino la suma de todas las cualidades de las cosas concretas.

En el pitagorismo se encuentra, en este respecto, un mayor número de concepciones exclusivamente griegas. Más parece que su doctrina de los números hubiera nacido de una serie de juicios de valor, que a la inversa. Antes de concebir el número como el elemento constitutivo del universo, ya habían pensado en el dualismo que presenta la unidad como principio de las cosas y la pluralidad que en ellas se advierte. La pluralidad es infinita y, como tal, mala. Los pitagóricos colocaban lo indefinido junto al mal, en el cuadro de sus categorías. Por eso la pluralidad debe desaparecer en la unidad. Y como la unidad limita la multitud y el número se define por una última unidad, el número será también el que constituya la esencia del universo, donde todo es limitado, perfecto, acabado. Y que la doctrina del número sea una consecuencia de juicios de valor, se adivina también por el carácter sagrado que se atribuía al número diez, merced a que expresaba el número de las categorías, donde ya estaban contrapuestos los seres como valores y contravalores. En esta tabla de las categorías pitagóricas se revela ya toda la doctrina estimativa del pueblo griego. El sentimiento primario del mundo antiguo que para Spengler es el *soma*, el cuerpo presente, tiene en el pitagorismo su primera expresión. Pero no sería lícito llevar al extremo la traducción de esa palabra. No hay que olvidar que fueron los pitagóricos los que primero vieron el universo como un *cosmos*, como armonía. Y esto era ya una superación de la visión del cuerpo presente que los hombres vulgares poseen y de la que también los anteriores filósofos no lograron salir. Pero sí surge de esta primera manifestación del pensamiento genuinamente griego, la doctrina superestimadora del mundo corpóreo. El alto aprecio que por la música tuvieron los pitagóricos, signo inequívoco, como afirma Landsberg, de una posición de espaldas al mundo, deberá mirarse más bien que como elemento de doctrina, como una superfetación de cultos órficos, generalmente reconocidos como expresión de ascetismo. Tal vez por esto mismo atribuyera la escuela pitagórica a la música la capacidad de conducirnos a Dios y un efecto catártico, purificador.

Pero se advierte que una y otra posición no fueron igualmente mantenidas entre los pitagóricos, siendo de observar una mayor resonancia de la sobreestimadora del mundo que de su contraria.

Mientras los jonios acentuaron el concepto de la sustancia, concibiéndola como el sér que sustenta los cambios, los pitagóricos no despreciaron el movimiento, pues lo consideraron como una de las categorías que son expresión del cosmos. Empero, afirmaron su desvalor frente al reposo.

Los eleáticos con Jenófanes y Parménides, llevaron mucho más allá esta desvaloración del devenir, llegando hasta suprimirlo completamente del sér real. Para ellos el movimiento es mera apariencia. Resuena aquí aquella idea de la filosofía védica según la cual, todo lo malo es pura ilusión, no-ser; idea que tiene más tarde hondas repercusiones en toda la filosofía occidental.

Esta doctrina de la invariabilidad de las cosas era tan cara a los griegos y a su sentimiento del universo, que cuando otro filósofo de esta misma época, Heráclito de Efeso, proclama el devenir, el incesante movimiento como la realidad fundamental, los griegos lo apellidan el "oscuro" y el filósofo que "llora". El griego no entiende cómo pueda elevarse el movimiento a un valor absoluto. Tampoco concibe cómo pueda verse en él un bien, un valor. Por eso suponen que Heráclito es pesimista, cuando, en realidad, él ve en la lucha, en la continua agitación y fluír del universo, la causa de todo lo valioso que en él existe. La filosofía de Heráclito es ajena al pensamiento helénico y por eso necesita esperar más de dos milenios para ser vivida en toda su intensidad.

En Empédocles renace el viejo tema de la lucha de los contrarios, vista por él con gran energía, como la lucha entre el amor y la discordia. Empédocles, como ha visto muy bien Aloys Fischer, es el filósofo que marca más hondos derroteros al pensamiento posterior, sirviendo al tiempo mismo de enlace con la filosofía precedente. Su doctrina del eterno retorno en los ciclos históricos y cósmicos conciliaba las tendencias infinitistas reveladas en el apeiron de Anaximandro, con el afán de limitación, tan propio de la imagen griega del mundo.

Con la sofística, como con todos los movimientos *ilustrados*, la razón se considera el bien supremo, pero a causa, precisamente de que con ella pueden demolerse todas las valoraciones tradicionales. La justicia se mira como un ardid de los débiles para defenderse de la fuerza omnipotente. El estado se concibe mecánicamente, como resultado de un contrato, para el provecho egoísta. El universo todo aparece como una gran conflagración en que triunfa solamente la ley del azar. El cósmos, esto es, el mundo como expresión de un orden, no tiene sentido ninguno para este racionalismo a ultranza.

Por el aspecto helénico, Sócrates representa una lucha entre motivos fundamentales. La importancia que para la filosofía griega tiene el conocimiento científico, sólo será aliviada después. Sócrates es quien toma a su cargo la defensa de la ciencia frente a los ataques de la sofis-

tica. Es extraño que quien desempeña papel tan importante tenga de la ciencia una concepción tan poco griega. Sabido es que para Sócrates sólo merece el nombre de saber aquél que nos conduce a la práctica del bien. Por eso su doctrina de que el método de la ciencia se halla exclusivamente en el conocerse a sí mismo. El puro saber contemplativo no tiene valor. Pero el saber es ya un obrar; el saber el bien es ser virtuoso. Este intelectualismo ético es antagónico a su concepto de la ciencia. Opuesto, además, a la apreciación griega del mundo es el escaso valor que concede a la experiencia sensible, como punto de partida para la verdad. A esto, Sócrates añade una desafección a las cosas del mundo, cuando las considera buenas solamente, en tanto nos proporcionan felicidad. El hecho de que Sócrates hubiera desconocido el concepto de lo valioso en sí y sólo mirase lo bueno en el sentido de lo útil, hace de su ética una moral egoísta. No hay doctrina contemplativa del universo porque no hay, para Sócrates, ningún valor absoluto en él. Las consecuencias de esta apreciación se encargaron de extraerlas los cínicos y los cirenaicos, unos y otros con la doctrina de la autarquía frente a los placeres que el mundo proporciona; los primeros, sin embargo, despreciándolos, los segundos, gustándolos, pero sólo mientras estén presentes.

En Platón se suman todas las tendencias anteriores, superando su oposición en muchos casos, rechazando en otros ciertos extremos por inconciliables. El motivo de la inmovilidad, del ser estático, se nota claramente en su doctrina de las ideas. Nada de devenir ni cambio alguno en las supremas realidades. Su relación con el universo, fugaz expresión de ellas, es efecto de la acción del demiurgo, ser inferior a las ideas, que copia en lo informe las determinaciones ideales. La inteligencia como jerárquicamente superior a la voluntad, encaja dentro de la idea griega supervaloradora de la sabiduría. La pura contemplación intelectual de las ideas es todo el ideal ético. El eros tiene aquí un carácter resueltamente intelectualista. La voluntad es una ciega seguidora de la inteligencia. Por esto el sabio, sólo por serlo, es eminentemente moral. Pero aquí, a la inversa de Sócrates, el conocer es más desinteresado; no se conoce para obrar bien, como acontece en la socrática. Para Platón el sabio obra bien porque conoce. Su ética es la culminación del intelectualismo.

También en la valoración de la ciencia Platón se opone a Sócrates. Para el último, como objetos del conocimiento tienen inmenso valor, si ya no las individualidades del mundo material, sí al menos las del orden psíquico. El aprendizaje mecánico de las ideas abstractas, no puede servir al esclarecimiento de nuestro problema; es necesario que lo busquemos en nosotros mismos, en nuestras vivencias, en nuestra actividad psicológica. Tal vez el demonio socrático no sea otra cosa que ese poder, que habrá sentido todo el que tenga una vida interior mediana-

mente intensa, para aprehender los más altos conceptos en la intuición de nuestros actos psicológicos concretos. Para Platón, en cambio, ni lo individual corpóreo, ni tampoco lo individual psicológico concreto, poseen valor científico alguno. Las ideas abstractas e hipostáticas, conocidas por el alma en una existencia anterior y en la vida presente recordadas, son las únicas valederas. Tal vez por eso Platón se muestre transpersonalista, algunas veces, en su concepción del estado. Su aguzado intelectualismo lo lleva a sobreestimar el objeto de la ciencia, perdiendo de vista el sér que la posee. Su doctrina de la salvación de las almas queda anulada ante su admiración de los medios que han de conducir a ella. Esto es lo que la patristica corregirá más tarde.

Si en la concepción de la ciencia es eminentemente griego el padre de la Academia, en su idea del mundo y del arte deja de serlo absolutamente. Derivada de doctrinas órficas es su afirmación de que el cuerpo es una tumba (*soma, sema*). El mundo sensible no sólo no posee valor como bello ni como bueno, siendo por estos aspectos sólo débil copia de las ideas eternas, sino que tampoco lo tiene desde el punto de vista del conocimiento. El conocer sensible es mera opinión (*doxa*), no un saber absoluto. Un sér debilitado (*me on*) es el mundo; su conocimiento habrá de ser, también, un saber debilitado. Y aún menor realidad y valor que el del mundo debe poseer la obra artística, pues Platón sólo ve en ella la copia de una copia.

* *

Cuando Jacques Maritain habla de Santo Tomás como hombre inconfundible con una época, por ser hombre de todos los tiempos, enuncia algo que conviene igualmente a otros grandes pensadores. Aristóteles en la antigüedad, Leibniz en los tiempos modernos, son filósofos de este alto linaje. Colocarse por encima de los sentimientos de su época debiera ser la norma de todo el que entra desinteresadamente en la filosofía. Estúdiense las obras de los grandes pensadores y se verá cómo han ocupado posiciones intermedias entre las extremas en que sus contemporáneos quieren colocarlos. El esquematismo de la historia de la filosofía que ha alcanzado con los alemanes nobles verdades, ha, sin embargo, adulterado el pensamiento de insignes maestros por el afán de colocarlos dentro de las categorías preestablecidas. Lo que pueden tener de verdad estos esquemas es sólo su pretensión de expresar fenómenos sociológicos y sólo como tales debieran admitirse. La historia de la filosofía en esta forma, debiera llamarse más bien, historia de las resonancias de ciertas ideas filosóficas. Así es como han de ser estudiadas las grandes figuras del pensamiento: situarlas en una época, no por su doctrina, sino por aquellos aspectos de ella en que la tradición ha influido o que a su vez, han contribuido a formar el pensamiento de su tiempo. Es por esto por lo que Platón y Sócrates, como se ha visto, no en-

cuadran completamente en lo que se ha tenido a menudo por pensamiento helénico. Esto mismo acontece con Aristóteles.

Todo dualismo, asevera Heimsoeth, es una forma derivada del supremo dualismo entre valor y contravalor, entre bien y mal. Para el fundador del Liceo, nada hay en el universo que no sea una mezcla de materia y forma, determinación e indeterminación. La materia no es realmente para Aristóteles, un no sér, una pura nada. Más bien representa el tránsito entre la nada y el sér actual, perfecto. La materia es la potencialidad, la capacidad absoluta para serlo todo, pero que en sí es nada definido; paralela a la de Platón, la materia de Aristóteles es *me on*. La forma en cambio, es el principio de la acción y de la finalidad; por ella, el cuerpo pertenece a una determinada especie y a un determinado género. Pero en las formas de la naturaleza no hay una completa perfección; por eso todas requieren de la materia, pero al tiempo mismo, tienden a superarla cada vez más por la acción y por el movimiento. Merced a la forma que es principio de finalidad, el sér aspira a aquello de que carece; el fin es el sér que se busca y en cuya posesión encuentra el reposo. La evolución de las formas hacia el fin es, pues, una evolución hacia lo mejor, una evolución ascendente.

Con esta doctrina de las formas se enlaza la concepción aristotélica del movimiento. La forma imperfecta tiende a lo perfecto y su tránsito del estado de imperfección al perfectivo, es lo que se denomina movimiento. El movimiento no es, por lo tanto, una cosa buena en sí, como suponía Heráclito. Es un bien, pero dotado de mal. Por el movimiento, el sér denota su precariedad, su carencia de plenitud, y no hay movimiento que no halle al término de su flujo, un sér en el que descanse. La primacía del sér sobre el devenir es aquí palmaria.

Donde hay materia hay movimiento porque éste es signo de imperfección. Pero como el movimiento no es considerado como efecto más o menos perfecto de una causalidad eficiente, sino que su perfección nace cuando se mira en relación con el fin, el movimiento general del Universo ha de tener un fin al que se dirija y que pueda explicarlo racionalmente. El *nus* de Anaxágoras que imprimía, de un modo eficiente, el primer movimiento al mundo, no satisface a Aristóteles. Esa impresión de movimiento es, a su vez, un nuevo movimiento que exige un nuevo motor. Por eso cree Aristóteles que el motor inmóvil del Universo, para que sea verdaderamente inmóvil, ha de consistir en una causa final. El Dios aristotélico mueve el mundo como el objeto de la suprema aspiración de éste. En sí, Dios no es el creador ni el conservador del Universo. No piensa en el mundo porque su conocimiento implicaría imperfección; no ama el mundo, porque en sí todo lo posee, y el amor es un movimiento, una tendencia hacia lo que nos falta. Dios sólo es pensamiento de sí mismo.

Este menosprecio del movimiento tiene sus consecuencias para la doctrina aristotélica de la vida en el alma humana. Cuando la forma se une a la materia, constituye un sér que es imperfecto por el lado de la materia que posee y perfecto por el lado del alma. Pero el alma humana es una forma por esencia racional, esto es, aprehensora y contempladora de lo universal. Su esencia no será por lo tanto, la vida, el movimiento; éste es, solamente, un *pathos* del alma, por medio del cual comunica movimientos al compuesto.

Con Anaxágoras y Demócrito se había introducido en el mundo griego la supervaloración de lo infinito. Aristóteles coloca de nuevo la finitud como un valor sobre el primero. Para el Estagirita lo infinito actual es contradictorio. Sólo puede pensarse lo infinito como potencialidad, como indefinida capacidad de ser, esto es, como devenir. Al lado de la materia y del movimiento está, pues, lo infinito. Aristóteles se contradice, empero, cuando habla del tiempo como la sucesión del Universo que ha existido siempre y no tendrá jamás fin. El tiempo pasado, dice él, no sería un verdadero infinito, porque fue impulsado por el primer motor. Pero es evidente que hay allí un infinito *actual* "a parte ante". En cuanto al espacio, Aristóteles considera que en su esencia excluye la infinitud, ya que es por definición, el límite de los cuerpos. Para el discípulo de Platón, el mundo no sería un cosmos, es decir, un orden, una armonía valiosa, si el espacio fuera ilimitado.

El individuo es la suprema realidad y el objeto inmediato de la metafísica. Ontológicamente no existen seres universales, sino substancias concretas, individualizadas. Pero como nuestro pensamiento es abstracto y en él está la suprema perfección humana, la substancia que interesa, la que vale científicamente, es la que prescinde de toda particularidad, la esencia específica general. Aquí nos encontramos, de nuevo, con una característica del pensamiento griego: la sobreestimación de la ciencia y, en conclusión, la preferencia por lo universal.

Esta valoración de la razón conducía a un menosprecio de la voluntad. La ética aristotélica es una doctrina de la perfección racional. También aquí el pensamiento griego se muestra en toda su pureza. Rebaja un tanto Aristóteles el intelectualismo platónico cuando distingue entre las virtudes dianoéticas o de la razón teórica y las virtudes propias de la voluntad. Pero la concepción es, en lo demás, sujeta al gran concepto griego de la parsimonia. Nada de excesivo ni desmesurado puede caber en la virtud moral; ni el infinito amor ni la ciencia desmedida. La mediocridad cuadraba así muy bien con el *pathos* griego del cuerpo geométrico. Hubiera Aristóteles creído en la inmortalidad personal del alma humana, y habría aceptado, como más tarde el cristianismo, que hay un amor en el que no cabe exceso alguno, el amor a Dios. Pero también la inmortalidad personal habría sido en Aristóteles opuesta a su doctrina

del menor valor del individuo frente a lo universal. Por esto, igualmente, la idea aristotélica del arte es eminentemente helénica. La acentuación de lo típico, de lo general, frente a lo sencillamente humano, como lo estético por excelencia, no es sino la teorización de toda la tragedia griega. Y por ello mismo es explicable, dentro de su racionalismo, el poder catártico que atribuye a aquella alta manifestación del espíritu griego.

Con la filosofía estoica se inaugura una nueva concepción del universo dentro del pensamiento griego. De acuerdo con sus tendencias éticas, se construye una metafísica dinámica y finalista. La acción es la dominante en el mundo; a medida que los elementos se alejan del *pneuma*, la pasividad los inunda. De ahí una concepción de la virtud como una tensión suprema, a tono con el universo. De ahí la doctrina de que lo moral tiene como elemento esencial la buena intención, cuestión ajena al pensamiento precedente. Y no obstante el determinismo con que quieren mirar las acciones humanas, la valoración suma de la voluntad es algo que no desentona, si se la mira bien, dentro de su sistema. Parece que en ellos la voluntad es lo único indeterminado, libre, dentro del mundo. No de otra manera puede entenderse la doctrina del *amor fati*, para hablar con términos de Nietzsche, como la disposición del alma eminentemente ética. Se negaba la eficacia *ad extra* de nuestra libertad, pero se afirmaba su valor interiormente como un querer estar a tono con el universo. Tal vez por esto mismo se explique aquella disolución de las costumbres en ciertos círculos estoicos, muy contraria a la apatía de la escuela, pero tal vez imaginada acorde con las leyes de la naturaleza. Lea Stoa funde la valoración griega del mundo con la valoración de la acción. Tal vez no sea al azar que sus primeras lecciones se hubiesen escuchado dentro del "pórtico abigarrado" con frescos de Polignoto. ¡La arquitectura y la pintura: lo estático y lo dinámico!

Con la fusión greco-judaica realizada por Filón surgen nuevos juicios de valor en la filosofía. En la tabla de lo perfecto se halla Dios como infinito, y en la de lo imperfecto, el mundo con su finitud. Nuestro conocimiento perfecto no se realiza por conceptos, sino por la unión mística, impersonal con la divinidad.

Con los estoicos la evolución de los seres desprendidos del *pneuma* originario, habíase convertido en descenso, en caída, mientras en Aristóteles el evolucionismo era una marcha siempre progresiva hacia lo mejor. Plotino es quien se enfrenta definitivamente a esta visión aristotélica. Plotino se opone también al discípulo de Platón cuando afirma que el Uno es infinito, indeterminado, razón esta para que construya una teología negativa, más adecuada a lo divino que la teología positiva. Frente a Platón, el neoplatonismo plotiniano enuncia la supremacía de la fuerza sobre lo estático de la substancia. Las ideas platónicas, de hipostáticas que eran, se convierten aquí en principios dinámicos, generado-

res de los seres. Ya no se establece tampoco ese abismo infranqueable entre las ideas y las formas corpóreas. Sin embargo, Plotino renueva el motivo platónico del menosprecio del mundo. En ésta reina la pluralidad y la materia; sólo por su relación con el alma, hay en él, orden y belleza; la determinación de los seres que la materia implica es algo malo para su nueva valoración de lo infinito. La materia se concibe, además, como lo malo primordial (*proton kakon*), y también, como lo absolutamente indeterminado en el sentido de una pura posibilidad de ser. Se advierte aquí la posición conceptual y valorativa entre dos infinitos, el del Uno y el de la materia; uno y otro encuentran antecedentes en la filosofía griega; pero Plotino es el primero que se aprovecha de ambos en su filosofía. El panteísmo emanatista de Plotino debía conducir a una desvaloración de la personalidad. Por eso el retorno del alma hacia Dios concluye en una mística fusión, estática e inconsciente.

El cristianismo primitivo se sirve espléndidamente de motivos neoplatónicos y orientales para la defensa de la fé. La doctrina de la creación aportaba también nuevos argumentos para afirmar el mundo como valor, frente a la desvaloración que sufría en los sucesores de Plotino. El dualismo del universo desaparece. La doctrina de la especulación hebrea que concebía el mal como una carencia, como una privación, tiene entonces plena resonancia en la patrística. Dios, creador de todas las cosas, ha creado también la materia y ésta no es algo malo ni pura posibilidad ya que tiene en sí el principio de la actividad (*rationes seminales*). Todas las cosas materiales sirven al esplendor y a la gloria de Dios. También influye aquí la doctrina de la resurrección de la carne y su glorificación. Y en círculos heterodoxos se llega hasta decir, seguramente como reminiscencia mazdeísta, que el diablo mismo concluirá por entrar en la salvación universal. Algunas ideas indicaban un retorno a la vieja doctrina del descenso en el nacimiento; y llegaron a introducirse hasta en la doctrina de la Trinidad, concibiendo al Hijo como inferior al Padre. Pero San Atanasio restaura valientemente la igualdad de las Tres Personas Divinas, con lo que la teoría de la evolución descendente sufre un golpe definitivo. La voluntad ocupa entonces un lugar eminente en la vida ética. No se concibe el pecado ya como una falencia de la razón, sino como una desviación de nuestra facultad de querer. Por esto San Agustín proclama la supremacía de la voluntad sobre la razón, ya que con ella somos rectos de corazón, hijos verdaderos de Dios.

Y esta desvalorización del intelectualismo se enlazaba con la apreciación definitiva del individuo frente a lo universal. No es la esencia específica sobre la que pesa la gran tarea de la salvación; es al alma individual a la que toca conseguir esta última meta. Pero la acción humana, el apetito, implica siempre una inquietud, un desasosiego que sólo

cesa cuando el alma descansa en Dios. Pero este descansar en Dios es ante todo, un amor de Dios y sólo después en el orden del valor, un conocimiento.

Con Orígenes parecía revivir la antigua desvalorización de lo infinito como atributo divino. Suponia el gran padre griego que lo infinito sería incomprensible e imperfecto, predicados que no pueden cuadrar al sér divino. San Agustín defiende la infinitud cualitativa de Dios y previene de juzgar con esquemas humanos y finitos su perfección absoluta.

Pero el mundo, aunque elevado por obra de la creación, seguía siendo inferior al valor del alma como tal. Del alma tomamos las grandes verdades sobre la divinidad y las ideas eternas grabadas en ella. El mundo sólo es un teatro de nuestra tarea de salvación y el cuerpo mismo no tiene con el alma más que una unión accidental. Dentro de nosotros mismos y no en lo exterior, hallamos la verdad.

Todas estas cuestiones pasan al gran movimiento medioeval, posterior a la invasión de los bárbaros. Y en la escuela de los franciscanos es donde perdura con más integridad.

La filosofía agustiniana no fue del todo menospreciada por el tomismo, la alta sistematización de Aristóteles. Pero es evidente que con Santo Tomás se rectifican muchos puntos de vista y muchas apreciaciones exageradas de las épocas anteriores, sin que por eso se vuelva en su totalidad a la vieja esquemática del filósofo de Estagira. Por ese inmenso equilibrio mental que caracteriza su pensamiento, Santo Tomás salva a la Filosofía de un retorno absoluto a Aristóteles, pues ya se habían ganado nuevas verdades que éste consideraba como absurdos. Pero es lo cierto que la resonancia del tomismo en muchos de sus seguidores es aristotélica.

Santo Tomás defiende con más vigor aún que los padres de la Iglesia, el valor del mundo y el de lo temporal. Por el conocimiento sensible nos elevamos a Dios. Todas nuestras acciones sobre el exterior pueden, por actos subjetivos ser conducentes a la vida eterna. El cuerpo no es algo extrínseco al alma, pues con ella forma un todo substancial que es el objeto de las leyes morales. El cuerpo debe participar, así, en la tarea de la salvación con sus pasiones y sus apetitos, en los cuales también el alma interviene.

Santo Tomás no comparte el intelectualismo aristotélico de un modo absoluto, en el problema de lo universal. Desde el punto de vista científico, lo universal es realmente más valioso que lo individual contingente. Pero en el problema ético, la persona humana exige una atención primordial: es a ella destinada la vida futura y en la bienaventuranza conservará la conciencia de su yo, de su individualidad.

Acorde con Aristóteles en la apreciación del movimiento, como

algo que implica ya una imperfección, no comparte sin embargo su naturalismo que lo inducía a pensar que toda causa eficiente era, por lo mismo, algo en potencia de perfección. Santo Tomás eleva el concepto de actividad, sacándola del puro mundo de acciones y reacciones en que la había visto Aristóteles, y la otorga a Dios como uno de sus atributos. Esta nueva valoración de la acción explica perfectamente por qué Dios puede ser la causa eficiente del movimiento y del mundo, sin dejar por eso de ser acto puro.

Para el filósofo medioeval la dualidad valorativa fundamental entre los seres es el acto y la potencia. Se depuran, generalizándose, los conceptos particulares de materia y forma. Pero la potencia no es la nada, sino un ser que está en tránsito hacia su perfección. El mal no es el sér ni la nada; es la carencia de algo mirada en el sér mismo que debía poseerlo. Este dualismo deja de ser ya, definitivamente, ontológico; pero sin que por eso se niegue, en absoluto, el mal en el mundo.

No opone, sin embargo, la actividad y el sér sustancial, sino en el mundo de las criaturas. La actividad vale por el aspecto del sér que con ella se busca, pero también por el sér de que nace. La actividad inmanente es superior a la que el sér recibe de fuera, a la transeúnte. Aquélla caracteriza a lo vivo. Y el sér que es actividad y sustancialidad sin distinción, Dios, es por lo mismo, la vida absoluta y perfecta.

El infinito en potencia es una imperfección no por ser infinitud, sino por su potencialidad. Mas el infinito en acto no sólo puede existir, sino que está en la base de toda otra existencia y es la suma de toda bondad. La antinomia de orden valorativo entre lo infinito y lo finito, queda aquí resuelta, frente a Aristóteles, y en el sentido de la patristica

Santo Tomás no siente la urgencia agustiniana de la vida interior. Como muy bien observa Monseñor Carrasquilla, leyendo al *Doctor Communis*, no sabemos si el que escribe es un ángel o un hombre, si su tiempo es el presente o el pasado, ni su nación, ni su clase. Santo Tomás no aprecia como método científico más que la investigación de la experiencia y cuando usa de la experiencia interna, lo hace de tal modo que logra trascenderla sin descubrir su intimidad. Esto es lo que, como hombre, más lo avvicina a Aristóteles. Por eso para Tomás la personalidad no es tratada de un modo psicológico, sino ontológico. No busca aquello en que consiste el *darse cuenta* y que nos permite afirmarnos como yo; sólo le interesa el problema objetivo de la persona. Este es, por decirlo así, el motivo psicológico de su intelectualismo, aparte los argumentos muy convincentes en que lo apoya. El alma alcanza su fin último por un acto de conocimiento; el amor viene después como consecuencia. Pero ya con los padres de la Iglesia, había sido superado el concepto platónico del Eros. Ya el Eros no es sólo el "hijo de la pobreza", sino también la actividad desembarazada que se recrea en el Bien Sumo.

Pero antes de Tomás de Aquino venía desarrollándose una teoría del mundo que derivaba del neo-platonismo y que culmina en la Filosofía anti-escolástica del siglo XIII. Escoto Erígena torna al evolucionismo descendente pero superando la apreciación del mundo, para poner a tono su doctrina con la nueva actitud. Todo en el Universo ha salido de Dios y es brillo de Dios (Teofonía); todas las cosas se hallan vinculadas con los lazos del amor divino; todas, en fin, retornarán a su supremo sér. Este panteísmo del siglo IX se enlaza con el de Amaury de Benes en el siglo XII que concibe a Dios como inmanente a la criatura, a la manera que la persona divina constituía la hipóstasis en la naturaleza humana de Cristo. Todos los hombres son Cristos, hubo de concluir. Y esta misma valoración de la materia lleva a David de Dinant a confundirla con Dios, a causa de que tanto Dios como la materia eran infinitos. Esta confusión servirá más tarde a Santo Tomás para insistir sobre la diversidad de estas dos clases de infinitud. Y en el siglo XIII las doctrinas de la iluminación divina llevan en germen una supervaloración del universo. Roberto Grossetesta y Thierry de Friburgo, por lo demás tan distantes, llegan en esto a unas mismas conclusiones.

Duns Escoto y el maestro Eckhart, escolástico el primero e independiente el segundo, comparten muchos puntos de vista, que son, como ha visto muy acertadamente Heinz Heimsoeth, los verdaderos antecedentes de la moderna concepción del universo.

Escoto da al individuo un fundamento más elevado que el de la materia, supuesto por Santo Tomás. No cree que ésta baste para establecer definitivamente esa suprema realidad que es la persona. Al lado de las notas genéricas y específicas ha de ir una formalidad individualizadora, la *haecceitas*. El individuo recobra así un papel ontológico superior al que le provendría de derivar su individualidad de la pura materia signada. También Escoto es voluntarista. La supremacía del *Ethos* sobre el *Logos* existe tanto en la vida divina como en la vida humana. De ahí que restrinja en mucho el número de las verdades de razón, para agrandar el de las que conocemos por la fé, en la que ya desde antiguo se incluía un acto de voluntad. Pero la valoración del mundo es la que tiene en Duns una importancia capital. La existencia no es en las criaturas algo realmente distinto de su esencia; el *esse participatum* de Santo Tomás que éstas poseen toma en Duns un sentido distinto. Y por otra parte, el concepto de ser que para Santo Tomás era sólo análogo al predicarse de Dios y de las criaturas, es defendido por Escoto como concepto unívoco.

Eckhart consigue aumentar la separación de la Escolástica con su doctrina de q' la existencia de Dios es idéntica a la de las criaturas. Aceptaba la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, pero a condición de que la existencia sea el mismo *esse* divino. La acción

es en sí misma superior al conocimiento y la vida es el principio que mueve el universo. Las cosas individuales, si realmente distintas de Dios, se unifican por su existencia en Dios. Y el alma misma, llega a decir, es la causa de la existencia divina, en el sentido panteísta-místico de que afirmando el alma conocemos en ella la fuerza divina que la nunda.

El partido de los occamistas había implantado por todas partes su teoría nominalista. Siendo el concepto general mero signo sustitutivo y no representativo de la cosa, la percepción sensible y la supuesta intuición intelectual que aprehende lo concreto, ganaron preponderancia. El consiguiente aprecio por la naturaleza se hizo sentir prontamente. Ya desde Rogerio Bacon se hablaba del "libro de la naturaleza" como dotado de una importancia igual al de las Sagradas Escrituras para la revelación de Dios. Y esta misma posición que se afianza con el occamismo, encuentra un defensor de nuevas armas en Nicolás de Cusa. La pluralidad de los seres creados, con su oposición y exclusivismo, no ha de mirarse como mala; ella en sí no es sino la expresión explícita de lo que Dios contiene implícito. Dios unifica todos los contrastes de lo creado, porque es esencialmente la "coincidentia oppositorum". Por esto el mundo es, en sus contradicciones, una "explicatio Dei". Nuestro conocimiento del mundo toma así un valor desusado y casi paradójico. En el mundo no encontramos directamente a Dios; nuestro conocimiento abstractivo separa las cosas y las enfrenta como opuestas. Mas cuando advertimos que Dios es la concordancia de los contrarios, reconocemos nuestra ignorancia, la cual se convierte entonces en docta ignorancia, en un saber que ignoramos. Así debe de entenderse la afirmación de Cusano de que lo mejor no es la posesión del saber, sino su adquisición. Esta docta ignorancia, este considerar la verdad sobre el mundo como mera conjetura es algo, pues, eminentemente valioso porque nos conduce a Dios y sin él nos sería imposible nuestra comunión mística con la divinidad.

* *

El naturalismo renacentista encontró bases en la última edad media que impulsaban a su conocida concepción del universo. Las entelequias, como seres sustanciales, estáticos, dejan el lugar a la fuerza, los principios dinámicos. Giordano Bruno entiende así el concepto de forma que toma del aristotelismo. Pero la materia misma es para él, no algo absolutamente pasivo, sino el sér en quien la fuerza existe como tendencia. Los motivos antagónicos de lo infinito y lo finito, Dios y el mundo, carecen de sentido para Bruno. Dios es a la vez finito e infinito, el sér divino y el sér del mundo; el mundo mismo es Dios. El hombre considerado por la doctrina de la salvación como el centro del universo,

se hace, con el descubrimiento de Copérnico, habitante de un ínfimo planeta, en el concierto universal. El naturalismo divinizador de la naturaleza, ve aquí, el fundamento para extender la idea de la salvación al mundo todo; el universo es ya de hecho Dios y con El se encuentra en íntima unión. Paralela con la estimación del universo se encuentra la doctrina de la individualidad en Bruno. Cada sér es distinto, inconfundible con los demás, pero en todos ellos se hace ostensible lo divino. El pluralismo se afirma, pero restringiéndosele. Y esta idea de Bruno se relaciona con el concepto en Paracelso del hombre como microcosmos y que tanta resonancia logra alcanzar. La afirmación de la materia como sér creado por Dios obliga a Telesio a suponer en las cualidades pasivas, elementos activos y así la inercia resulta ser una tendencia a la propia conservación. La antigua doctrina aceptada por Santo Tomás, de que también Dios conoce desde la eternidad, los individuos junto con los géneros y las especies, se hace ahora exclusivista: todo lo que el Sér Divino ha tenido presente es el individuo mismo, la esencia individual. En las cosas materiales se ve, cuando no un principio inmediato de la fuerza, un campo propicio para la recepción de la actividad espiritual. La receptividad del alma para lo infinito, que Duns ya había apuntado, aparece ahora con tonos heróicos. El alma misma es infinita y su obrar es una aspiración a lo infinito. Por doquiera los grandes temas agustinianos se reviven. El primado de la voluntad es defendido no sólo por los círculos platónicos de Pico y Ticino, sino aún por el aristotélico Pomponazzi. Con razón veía Chesterton en esta presuntuosa y sedicente revolución renacentista, un retorno a motivos con los cuales la escolástica había luchado, para afirmarse precisamente como fuerza innovadora.

* *

La filosofía moderna desarrolla con todas las posibilidades dialécticas del pensamiento, los grandes juicios de valor que predominaban en el Renacimiento. El tema del movimiento aparece en Descartes con caracteres harto dependientes de la vieja concepción. La oposición entre materia y alma, entre extensión y pensamiento, no lo inducen a considerar absolutamente carente de valor a la primera. Antes con Descartes se afirma, así, en cierto modo la autonomía de la materia. Ya Keplero había afirmado que donde hay materia, allí hay geometría; y esto era la germinación del mecanicismo. Se piensa en la materia como en una naturaleza que en sí misma tiene el poder de su movimiento, sin que éste tenga que explicarse por un fin determinado a conseguir. Kant sigue esta misma orientación en la filosofía dogmática de su juventud. El suponer a Dios ordenando el universo para fines por El mismo queridos, le parece introducir continuamente el milagro en la naturaleza. Basta la

idea de la creación, para afirmar que las cosas creadas tienen en sí el principio de su actividad, por sí misma buena; si su bondad proviniese del fin, la actividad no sería valiosa sino por algo extrínseco a ella. Esta supervaloración del universo podría parecer desconocida para Espinoza. Pero el hecho es que su doctrina se limita a negar que algo sea valioso absolutamente, cuando sólo obedece a nuestras apeticiones particulares y fugitivas. Mas no se desaloja el valor de la *naturaleza naturada*. Si es cierto que todo procede a la manera geométrica, que todo nace como la conclusión de un silogismo, sin aspiración a un fin ni en consideración a su bondad, esto no induce a que seamos ciegos al valor. Las cosas no son objetivamente buenas, porque nos sean útiles. Son valiosas como expresión de la esencia divina. Debemos mirarlas en su relación necesaria con todo el universo, con *amor intelectual*. Esta valoración racional de la naturaleza toda nos libra del particularismo y nos devuelve a Dios. En Nietzsche resuenan estos motivos con un hondo sabor de tragedia. El mundo no es malo, ni sus deficiencias, ni el dolor son menospreciables. Con la afirmación del mundo como lo mejor, superamos la antigua aspiración de un trasmundo en que la vida sea aniquilada. El mundo debe estimarse en sí mismo, aún en su dolor y en su malidad. Ellos son los aspectos verdaderos de la existencia, porque sirven a afirmarla definitivamente. En la existencia báquica, pecadora, se suprimen todas las contradicciones, se estatuye el primado de la acción, del devenir y se niegan todas las negaciones. Porque todo lo que sucede es ser y negarlo desde el punto de vista del valor, sería negarlo también como existencia individual y la negación de un sér es la negación de todo el cosmos, porque todo en él está en estrecha, en esencial armonía.

Lo infinito ya no es lo indeterminado y lo imperfecto como pensaba Aristóteles. Tampoco lo infinito actual es sólo Dios. Leibniz cree encontrar infinitud en todas las mónadas creadas. Esto obedece a su concepción del mundo como el mejor de los posibles. No sólo no cree que la naturaleza tenga horror a lo infinito, sino que, al contrario, lo que aborrece es la finitud. Cada mónada encierra en sí la infinita plenitud de su sér y el universo todo. Las mónadas, sin ventanas hacia el exterior, forman una armonía universal, sólo porque en su sér encierran el sér del universo. Lo infinitamente grande como lo infinitamente pequeño constituyen toda la realidad. En Descartes hay más cautela respecto a lo infinito; mantiene separados el mundo creado de la finitud y la naturaleza infinita de Dios. Pero el alma posee la idea de infinito como algo positivo, sin la cual lo finito sería incognoscible. Y hay en el alma, además, una aspiración infinita hacia Dios. La valoración del mundo y la valoración de lo infinito se compenetran ahora. Pero donde alcanzan una completa confusión, es en Fichte y Hegel. Lo finito, se dice, no es sino un momento de lo infinito, un estadio para su afirmación. El mundo mis-

mo no es en Fichte más que una creación del yo, para que en su finitud alcance su purificación y afirme su personalidad moral, infinita. Hegel encuentra en el mundo la manifestación de lo infinito, el despliegue de la idea infinita. Ya en el mundo todo lo real es racional y todo aspecto finito, mirado con el entendimiento especulativo, es sólo un lado de lo infinito.

Paralelas valoraciones se realizan en el conocimiento, en la doctrina del alma y en la concepción de la individualidad. El conocimiento consciente es para Leibniz la total perfección y la mónada suprema, Dios, se distingue de las creadas a causa de que todas sus representaciones son conscientes, de que todas son apercepciones. El acto intelectual en cuanto consciente, la posesión de conocimientos como vivencia, es más valiosa ahora que el contenido mismo del conocimiento, cualquiera que sea, por otra parte, su alcance y precisión. En Descartes esto lo conduce a la teoría de la *res cogitans*; el alma como pensamiento es, ante todo, el alma como consciente de su acto intelectual. Esto debía conducir a un menosprecio consiguiente de la ciencia en sus elementos abstractos. Lo abstracto hace caso omiso de la individualidad, de lo concreto y se satisface con esquemas fríos y estáticos. Hegel ve en el conocimiento abstracto el lado inferior del espíritu. Lo abstracto separa; el entendimiento dialéctico mira las negaciones en los conceptos abstractos y el racional positivo supera la antinomia sin negar la realidad de los elementos armonizados. Este es uno de los motivos que hacen de la filosofía hegeliana, una teoría de lo concreto, de lo histórico que era ajeno a Kant. Bergson volverá a insistir más tarde sobre las deficiencias del conocimiento abstractivo y conducirá su doctrina de la intuición vital a una aprehensión inmediata de nuestra conciencia y en nuestra conciencia, de la realidad toda. Husserl, en forma más altamente elaborada, nos hablará del puro flujo de lo vivido en el que debemos tomar el punto de partida para la ciencia.

La apreciación de la conciencia implicaba una valoración de la acción. Para Descartes el alma realiza su oposición frente al cuerpo, porque su esencia es la pura actividad. Y hasta el mismo Kant de la ilustración concluye sus dos primeras críticas afirmando la primacía de la razón práctica sobre la razón pura. Para Fichte este primado de la acción es definitivo. El yo conoce sólo porque es activo, operante. Antes que el pensamiento del mundo sea poseído, está nuestra libertad que lo crea como tal. Y el mundo mismo no es más que una ficción creada por el yo para afirmar sobre ella la elevación del espíritu, de la personalidad moral. Nietzsche lanza la síntesis de toda esta filosofía de la acción: "el hacer lo es todo"; "el autor hacedor" es una imagen postiza y mentirosa.

He aquí a grandes rasgos trazada la línea de la evolución de los valores. Esta última parte ha sido más resumida aún que las anteriores, para evitar alargarme demasiado. En nuestros días empieza a sistematizarse una separación honda entre el sér y el valor. Max Scheler ocupa en esta tendencia una posición destacada. Y a él lo acompañan muchos otros al concebir todo el pensamiento occidental movido dentro del principio de que todo sér es bueno; es frecuente encontrar en los autores contemporáneos el reproche al pasado porque deducía la existencia con premisas de valor extremando así la convertibilidad entre el sér y la bondad, al confundir el sér con la existencia; con estas bases, sería verdadero que todo lo bueno existe.

Esperemos qué resulta de la nueva posición ante el valor. Ya Romano Guardini ha encontrado vivos antecedentes de la axiología contemporánea en pensadores católicos del pasado y en la tradición escolástica. Es de suponer que el intelectualismo que ha llevado a separar el sér del valor, vuelva pronto a los viejos cauces, depurándolos, sin embargo, de elementos dañosos y perfeccionando la teoría del bien.
