

Exploración del "ser" que concreta al ente material.

¿Qué es eso que llamamos "materia"?

VII

1. Comenzamos nuestro trabajo preguntando por el ser de los entes materiales, y emprendimos nuestra ruta orientándonos hacia las esencias de las cosas particulares. Era nuestro empeño descubrir, si fuese posible, lo que hace que cada cosa concreta sea lo que es. Sabíamos que en tal camino nos acompañaría la soledad más completa. Porque hay muchos hoy día que se interesan mucho y hablan largamente de las cosas concretas tal como se nos muestran espontáneamente; pero el programa de éstos se desentiende de lo que pueda haber de radical y oculto en las cosas, y atiende únicamente a sus operaciones manifiestas. Lo que suele llamarse *esencia* de las cosas, se da no sólo por incógnito, sino por del todo incognoscible; y mejor aún, por inexistente. Lo que cuenta son los hechos, las operaciones, el existir. Más allá de eso, nada hay, al menos para nosotros.

En cambio nuestro intento pretende apresar el ser mismo de la cosa, su esencia, el núcleo central del que manan, según creemos, todas las operaciones que van componiendo su desenvolvimiento existencial. Pero ¿no será una locura nuestra empresa? Probablemente la pregunta por el ser de una cosa concreta no es separable del problema fundamental de la Filosofía; o sea, la cuestión del ser en general. Y puestos a esta luz, ¿no aparece algo ridícula la ocurrencia de ponerse a buscar su solución entre los pliegues de cada cosa concreta? En efecto, si nos detenemos a escuchar el parecer de los filósofos desde la más remota antigüedad hasta

nuestros días, todos, o casi todos, parecen estar de acuerdo en augurarnos el fracaso.

Heráclito levanta su cabeza y nos dice:

«Es este *logos* real»... «todo sucede conforme a este *logos*» (frag. 1).
 «Conviene seguir lo que es general a todos... Pero aun siendo el *logos* general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular» (la sensibilidad) (frag. 2).

Al querer buscar el ser en los entes concretos, ¿no seremos del número de los que sólo tienen inteligencia particular? Y entonces el mismo Heráclito nos reprocharía que somos como «los asnos que eligen las barreduras antes que el oro» (frag. 9).

«No es posible ingresar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una substancia mortal en el mismo estado... Al mismo tiempo se compone y se disuelve, viene y se va». (fr. 91. «Heráclito», Tex. y Pro. R. Mondolfo).

¿Para qué, entonces, preocuparnos por el ser de lo que tan pronto como aparece nos abandona?

Parménides dice:

«Yo te alejo de aquello sobre lo que yerran los mortales de dos cabezas» (tienen inteligencia y se gobiernan por los sentidos)... «para quienes el ser y el no ser les parece lo mismo y no lo mismo y el camino de todas las cosas se halla en direcciones opuestas» (frag. 6).

«Aleja tu pensamiento de esta vía... y no dejes que domine el ojo desprovisto de un fin, y el oído rumoreante... Pero juzga con la razón» (frag. 1).

«Considera con seguridad con tu razón las cosas alejadas de ti, como si estuviesen delante de ti» (frag. 2). «Yo te diré... las dos únicas vías de investigación que se pueden concebir. La una que (el ser) es y no puede no ser: ésta es la vía de la Persuasión, porque se halla acompañada de la verdad; la otra, que no es y que es necesario que no sea: y éste, te digo, es un sendero en el que nadie aprenderá nada» (frag. 4). «La misma cosa es el pensar y la existencia (de lo pensado)» (frag. 5). «La misma cosa es el pensar y pensar que es (el objeto del pensamiento), porque sin el ser, en lo que está expresado, no podrás encontrar el pensamiento» (frag. 8). (El pensamiento Antiguo. R. Mondolfo. Ed. Losada, Buenos Aires. Primer tomo, páginas 78-79).

Primera vía: la razón. La verdad inmutable - Ciencia. Segunda vía: los sentidos; mera apariencia. Lo que está en perpetuo

cambio hacia lo que no es. Transición necesaria; necesario *no es*. Sólo *parece ser*. Doxa; verosímil.

Al parecer, Heráclito y Parménides están de acuerdo en que la verdad es patrimonio del *logos*, de la «razón» exclusivamente. Los sentidos engañan porque todo lo que está a su alcance es un perpetuo cambio. Las noticias que nos traen los sentidos son una constante contradicción, pues pretenden decirnos que *es* lo que *no es*. Solamente merece crédito lo universal y permanente: lo que hay en el «logos», «la razón».

2. Los consejos de Platón no resultan menos disuasivos al respecto. Dice:

«El que quiera examinar con el pensamiento lo que intenta saber, sin mediación del cuerpo, se aproxima más al objeto y llegará a conocerlo mejor» (Fedón, 370). «Lo hará con más exactitud el que examine la cosa con solo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista... e intente descubrir la esencia pura y verdadera de las cosas sin el intermedio de los ojos...; desprendido del cuerpo entero, que no hace más que turbar el alma, e impedir que encuentre la verdad...» (ibidem).

«Cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista... se ve entonces atraída... hacia cosas que no son nunca las mismas; se extravía, se turba...» (Fedón, 390). «Mientras que cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede... Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría» (ibidem).

«Cuando yo era joven (dice Sócrates), sentía un gran deseo de aprender esa ciencia que se llama la física; porque me parecía una cosa sublime aprender saber las causas de todos los fenómenos, de todas las cosas» (412). «Creía yo saber por qué un hombre era más grande que otro hombre llevándose de diferencia toda la cabeza...» (413). «Pero ahora estoy tan distante de creer que conozco las causas de ninguna de estas cosas... No creo saber, al menos por razones físicas, cómo una cosa, por pequeña que sea, nace, perece o existe».

«Habiendo oído leer en un libro... que la inteligencia es la norma y la causa de todos los seres, me vi arrastrado por esa idea; y me pareció una cosa admirable que la inteligencia fuese la causa de todo» (413 y 414). (Sócrates sintió una gran desilusión al ver que Anaxágoras no usaba de su descubrimiento para explicar las cosas). «...La segunda tentativa que hice... (temiendo) perder los ojos del alma, si miraba los objetos con los ojos del cuerpo, y si me servía de mis sentidos para tocarlos y conocerlos; me con-

vencí de que debía recurrir a la razón, y buscar en ella la verdad de todas las cosas. Quizá la imagen de que me sirvo no es enteramente exacta; porque yo mismo no estoy conforme en que el que mira las cosas en la razón, las mira más aun por medio de otra cosa, que el que las ve en sus fenómenos; pero sea de esto lo que quiera, éste es el camino que adopté» (Fedón, 416-417. Ed. Anaconda, Buenos Aires).

«Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros diferentes, existen ciertamente en sí mismas estas ideas, que no caen bajo los sentidos... Si, por el contrario, como creen algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la inteligencia, entonces lo que percibimos por nuestros órganos, es lo que hay de más sólido y real. Pero es preciso decir que son dos cosas distintas... La una nace de la ciencia, la otra de la persuasión. La una es verdadera y conforme a la razón, la otra no conforma con ésta» (Timeo, 793). «Es preciso reconocer una especie... siempre la misma... inaccesible a los sentidos, y objeto propio de la inteligencia... Una segunda especie semejante a la primera..., pero sensible, engendrada, móvil... que nosotros conocemos mediante la opinión unida a la sensibilidad» (ibidem, 793).

Evidentemente para Platón es inútil buscar el ser directamente en eso que nos presentan nuestros sentidos como cosas del mundo sensible. Sin duda las cosas que nos salen constantemente al encuentro *son* de alguna manera. Pero en los oídos de Platón resonaba fuertemente la sentencia parmenideana: «el ser *es* y no puede *no ser*». ¿Qué clase de ser puede tener entonces lo que cambia de continuo? Seguramente un ser muy desvaído. Un *no ser*, más bien. Como consecuencia inmediata, en el pensamiento de Platón aparece una verdadera ruptura entre la región de la inteligencia, que es donde brilla el ser, las esencias, la ciencia; y la propia de la sensibilidad, donde sólo hay apariencias. Se constata plenamente la diferencia abismal que existe entre lo inteligible y lo sensible; pero no se atiende a cerrar la brecha entre ambos, ni siquiera se siente gran cosa la necesidad de hacerlo. En todo esto es fácil advertir una cierta confusión entre lo que es propiamente *ser*, y lo que es *conocer*.

3. Aristóteles rechaza las ideas platónicas como posible explicación del mundo sensible. Para él las cosas realmente existentes son las que percibimos por los sentidos, y dedica grandes esfuerzos a la aclaración de lo que son efectivamente las cosas materiales. Con tales disposiciones sería de esperar que intentase algo para buscar en la cosa misma lo que hace que sea cada cosa concreta.

Dado su espíritu observador, es muy posible que hiciera algo en este sentido; pero careciendo totalmente del amplio panorama que las ciencias modernas han abierto sobre la realidad de los entes materiales, cualquier intento de esta clase tenía que fracasar forzosamente.

Por otra parte, ¿se mostraba tan gloriosamente arrolladora la fuerza de la inteligencia con su poder generalizador y estabilizador! Desde luego, había que descartar los átomos de Demócrito por su intrínseca ineficacia y sus numerosas consecuencias absurdas. Pero tampoco era posible explicar las cosas de nuestro mundo sensible mediante las ideas eternas de Platón o los enigmáticos números pitagóricos, por el hecho mismo de que si existen por sí mismos fuera del mundo, ya no podrán entrar jamás en el mundo.

Pero ¿cuáles o cuántos son los principios originarios de las cosas? He ahí el problema.

«Indagar en conjunto los elementos de los seres... es ponerse en la imposibilidad de encontrarlos, sobre todo si se plantea de esta manera la cuestión: ¿cuáles son los elementos constitutivos? Porque no pueden encontrarse así los principios de la acción, de la pasión, de la dirección rectilínea... Buscar los elementos de todos los seres es una verdadera locura» (Met. I, 7). «Si no hay algo fuera de lo particular, y si hay una infinidad de cosas particulares, ¿cómo es posible adquirir la ciencia de la infinidad de las cosas?» (Met. III, 4).

¿Y qué viene a ser para Aristóteles ese algo que debe haber fuera de las cosas particulares? Es la «forma substancial», y no precisamente como está formando el compuesto, entelequia precedera de las cosas mudables, sino como está en el alma, el asiento natural de todas las formas. (Del Alma, III, 4, 4.º).

Evidentemente, Aristóteles, a los que buscan las esencias de las cosas les invita a apartar su atención de las cosas particulares para dirigirla hacia regiones menos movedizas. Nos dice sí que:

«La esencia de un ser es este ser en sí» (Met. VII, 4); pero en seguida añade: «La forma substancial es lo que es propiamente un ser» (ibidem); y que sólo «hay forma substancial para todas las cosas cuya noción es una definición»... «Por lo tanto no habrá forma substancial respecto de otros seres que de las especies en el género: ellas solamente tendrán este privilegio» (Met. VII, 4).

En efecto, sólo ellas admiten una definición estricta, al suministrar los elementos necesarios para una buena definición, a saber: el género próximo y la última diferencia. Pero «la definición no es más que la noción general» (M. VI, 10). Por tanto, aunque «cada ser y la forma substancial de cada ser son una sola y misma cosa» (M. VII, 6), nosotros no las vemos en la experiencia empírica; o mejor, lo que vemos, no es la esencia o forma substancial definida, sino una mera intuición pasajera.

«El círculo y la esencia del círculo... son una sola y misma cosa. Pero respecto a lo compuesto..., tal círculo particular sensible o inteligible (por inteligible entiendo el círculo matemático, y por sensible el círculo de bronce o de madera) no hay definición». «No por definiciones, sino por medio del pensamiento o de los sentidos, es como se los conoce. Cuando hemos dejado de ver realmente los círculos particulares, no sabemos si existen o no; sin embargo conservamos la noción general» (Met. VII, 10).

La intuición de los sentidos externos o de la imaginación sólo tienen un valor concreto para esto aquí y ahora. Nada valen para la ciencia, que debe ser de lo general, inmortal y eterno. Estas condiciones las tiene la forma substancial; pero sólo en cuanto separada de la materia, y con existencia únicamente en el pensamiento, ya que las ideas o formas en sí no pueden subsistir separadas, como creía Platón. Aristóteles nos disuade decididamente de buscar lo que las cosas son en las cosas mismas materiales, porque «todo lo que no es la forma pura, la forma propiamente dicha (justamente) todo lo que *tiene una existencia real*, tiene una materia» (M. VII, 11). Pero la ciencia debe prescindir absolutamente de toda materia. La ciencia con sus definiciones es sólo de lo general. «Lo que entra en las definiciones es lo general y la forma» (ib.). El concepto definitorio atañe a la forma pura, y es preciso liberarle de todo vestigio de materia, aun de la *materia inteligible*, para obtener el verdadero conocimiento de las esencias de las cosas.

Platón consideraba las ideas eternas como subsistentes en el «topos uranos»; para Aristóteles el alma racional viene a ser el lugar propio de las «formas» o esencias. Los dos están acordes, según parece, en que debemos buscar las esencias de las cosas fuera de las cosas mismas.

4. Hasta los comienzos de la Edad Moderna el panorama

filosófico de Occidente está dominado por completo por el espíritu de los griegos en lo que se refiere al conocimiento de las esencias de las cosas. Hablar de esencias es hablar de lo general; o sea, colocarse decididamente en los dominios de la razón, donde tiene la palabra exclusiva la inteligencia. Durante toda la época cristiana era aceptada sin discusión la realidad del mundo sensible, más por una especie de fe en la eficacia que por su misma naturaleza deben poseer los sentidos, que por un conocimiento de su íntima esencia, que por su misma claridad solicitara nuestro asentimiento.

Ciertamente, para el desarrollo de los temas propios de la filosofía cristiana no aparece como indispensable una formulación precisa de las cuestiones sobre el ser del mundo sensible. Las soluciones platónicas o aristotélicas resultaban suficientes en conjunto; y el ámbito marcado por ellas era considerado como definitivo para todas las posibles discusiones, que en ningún caso debían traspasar su vallado. En consecuencia, la Cosmología escolástica se quedó lamentablemente retrasada, sin haber avanzado un paso desde los tiempos de Aristóteles. Nada absolutamente se adelantó en la aclaración de la naturaleza del espacio, ni del tiempo, ni de las fuerzas o virtudes que gobiernan el mundo de los sentidos.

El dominio del mundo inteligible racional sobre el mundo sensible de las cosas particulares era absolutamente indiscutido. Además, presentadas así las cosas, el hecho parece perfectamente legítimo. Pero es el caso que para nosotros las cosas reales se nos muestran muy principalmente en los dominios de los sentidos; y resulta, que cuando se pondera la superioridad de la inteligencia sobre la sensibilidad, tras el parangón de estas dos facultades, se desliza como trasfondo inadvertido y poco claro, pero eficazmente presente, una verdadera contraposición entre el mundo del conocimiento y el de la realidad. Sin duda por el hecho de que es sensible el ente que tenemos más a la mano, se produce subrepticamente, merced al descrédito de los valores de la sensibilidad, una suerte de trastrueque poco legítimo entre lo que es propio del ser y lo que corresponde al conocer. Al repasar el pensamiento antiguo, no solamente en Platón, sino en el mismo Aristóteles se siente frecuentemente la impresión de que la «noesis» invade el terreno ontológico obscureciendo, si no anulando, no pocos de sus derechos.

Tan arraigado estaba el predominio de lo universal y permanente sobre lo particular y pasajero, que cuando se produjo la rebelión general contra el pensamiento antiguo, parecía quedar enhiesta la razón sobre las ruinas de la sensibilidad. Descartes pone en entredicho la legitimidad de los datos aportados por los sentidos, que sólo pueden salir a flote mediante la oportuna ayuda del pensamiento racional.

5. Pero los derechos de la «fisis» habían irrumpido incontinentemente en el panorama de la ciencia, y ya no podía pasar inadvertido el mensaje propio del ente material, que en cuanto emanado de un verdadero, podría ser preterido u olvidado; pero nunca anulado. Se produjo una especie de revancha de los sentidos contra la razón. El empirismo acabó por pensar que la razón sólo es una humilde pedísecua de los sentidos, con la misión exclusiva de elaborar sus frutos.

Kant hizo un gran esfuerzo para defender la razón contra el empirismo; pero todo vino a consistir simplemente en abandonar el campo para retirarse a las bases que él consideraba propias e inexpugnables del pensamiento racional. El problema, lejos de resolverse, quedó al rojo vivo. El planteamiento kantiano vino a consumir inextricablemente la confusión entre la *fisis* y la *noesis*. Desde entonces la filosofía moderna se ha dividido en fragmentos. Parece haber perdido de vista toda base firme. Una falsa «noesis» huérfana de todo vestigio de verdadero *ser*, navega a la deriva entre toda suerte de relativismos engañosos. En semejante ambiente subversivo, las *existencias* tenían que prevalecer sobre las *esencias*.

6. Pero ningún desorden o usurpación puede prevalecer definitivamente. Evidentemente, el buen planteamiento de un problema consiste en colocar sus elementos cada cual en su sitio, dándoles el valor que les corresponda sin quitarles ni añadirles nada. Los elementos de nuestro problema Filosófico se reparten en dos frentes: el del *ser* y el del *conocer*. Es necesario que ambos mantengan siempre una correlación mutua; pero también es indispensable que cada cual conserve su fuero y sea evitada cuidadosamente toda confusión.

Nosotros hemos comenzado ingenuamente nuestro trabajo buscando el ser de las cosas en las mismas cosas particulares, ya que ellas *son* lo que son. Naturalmente, si nuestras cosas particulares son, como dicen, las ínfimas en la escala de los seres, no podíamos pretender hallar en ellas al *ser* más excelente, ni eso que llaman el ser en general. Pero sin aspirar a tanto, creíamos que sería algo importante si consiguiéramos aclarar de algún modo lo que esas cosas ínfimas *son* de hecho. Y he aquí que nuestra ingenuidad misma, antes de pensar en difíciles planteamientos, nos ha colocado en el verdadero terreno del problema. El ser material con todos sus enigmas y sugerencias, frente a mi curiosidad cognoscitiva: ambos netamente separados e inevitablemente unidos.

¡El ente material! Su indómito capricho en contraste con su evidente insignificancia, le habían concitado el desprecio de todos los pensadores. El largo y eficaz trabajo de los científicos modernos ha ido encarrilando lo que parecía desborde inatajable. Gracias a eso, parece posible en nuestros tiempos lo que en la antigüedad era locura. Y nos hemos atrevido, a pesar de los consejos de los antiguos, a buscar esencias en las cosas particulares que tenemos a la mano. Me parece útil pasar una breve revista a los resultados obtenidos.

VIII

1. Hemos tratado de iluminar para nosotros el ser, *lo que es* el ente material. ¿Es nuestra inteligencia la que tiene que aportar su luz? ¿O es más bien el ente el que tiene que resplandecer para poder ser visto? Porque hay quien interpreta el ser como lo radicalmente luminoso. Yo creo que los dos frentes deben contribuir cada cual con su propia luz. Nuestro intento se ha dirigido a conseguir las aperturas necesarias en el ente para que muestre su luz íntima a nuestra propia luz.

Los resultados, legítimos según creo, han superado lo que inicialmente podíamos esperar. El más importante, y que es raíz fecunda de otros muchos, es el descubrimiento de que en el fondo de todo el abigarramiento y variabilidad de las cosas materiales hay un elemento primario que, si bien consiste en un perenne hacerse, está

dotado a la vez de una permanencia unitaria inquebrantable. En su fluencia está el origen de los cambios; mientras que su unidad constante mantiene el orden e impide la disolución definitiva.

Ciertamente, la unidad originaria del ente material, lejos de ser perfecta, está sujeta a importantes limitaciones. Pues no sin causa es la materia la ínfima manifestación del ser. En efecto, entra en su formación una inmensa multitud de unidades primarias, que si bien por su naturaleza están íntimamente relacionadas entre sí, son, al fin, unidades diferentes. Todos los individuos que la componen son exactamente iguales en su íntima esencia; pero además de su distinción numérica, están diversificados por parejas con propiedades cuasi originales contrapuestas, a fin de que puedan conjugar convenientemente sus actividades sin menoscabar la individualidad de cada uno.

Son en verdad sorprendentes las propiedades de esta entidad que encontramos en la base de toda la materia. Su actividad es precaria y en continuo flujo; pero resulta como monolito inquebrantable e indestructible frente a todo ente creado, ya que su precariedad lo es tan sólo frente al Creador. Su íntima estructura no cambia nunca ni se transforma; si bien, por cuanto no es un ente solitario, sino múltiple e interactivo, interviene en variadísimas formas en sus diversas situaciones en el universo.

2. Y ¡qué estructura tan admirable la de los entes primarios materiales! En ella están encerrados todos los secretos de las energías, los espacios y los tiempos que gobiernan el universo sensible.

Su estabilidad quizá aplacaría a Parménides; su permanente lucha agónica encantaría a Heráclito; es muy posible que en su plasticidad reconociera Platón aquella «nodriza de todo lo que nace», que postula sin lograr entenderla bien, como necesaria para el desenvolvimiento de los seres sensibles, y hasta tal vez decidiera a Aristóteles a modificar su teoría hilemórfica.

La esencia de este ente primario, en conformidad con los caracteres que pide Zubiri, consiste en un sistema cerrado, constructo, completo, unitario y substantivo formado por tres notas de tal modo condicionadas mutuamente, que no tienen posibilidad alguna de existencia por separado; y son: *fuerza-espacio-tiempo*, englo-

badas en una acción interna constitutiva, base conjunta de otras muchas notas constitucionales que miran principalmente a los entes derivados.

¿Podríamos definirle también según el procedimiento que Aristóteles exige para una buena definición? Yo creo que sí, y además espero que ha de encajar bien con la esencia zubiriana, completándose en ella. Podría ser ésta: «El ente material primario es una acción constitutiva mecánica». «Acción constitutiva» es el género próximo, y «mecánica» es la última diferencia.

Todo lo que *es* tiene que ser alguna suerte de acción que permanece, y de tal modo, que sea lo *primero* en el ente que se concreta en ella; y no a manera de propiedad extrínseca que sobreviene a algo de suyo inerte preparado de antemano para recibirla. Las rémoras e inercias, si las hubiere, llegarán después como consecuencia de las deficiencias que sin duda han de afectar a la actividad material primaria.

La acción es constitutiva; o sea, no se disipa como cualquier acción transeúnte de las que ocurren en la vida ordinaria. Es una acción que queda instituída en unidad permanente y unitaria. Es acción pura, en el sentido de que no supone materia alguna extraña preexistente o concomitante; pero en el sentido de que reúna en sí toda posible actividad. Es una acción activa, pero con actividad evidentemente limitada; lo cual exige que sea, no sólo acción constituída, sino también constituyente. La acción constituyente y la constituída son la misma cosa constitutiva; pero necesariamente tiene que haber una actividad agente más alta que la actuada.

Además, por ser acción *pura* y que *permanece*, es imposible que el sujeto agente de semejante acción sea una actividad limitada. Toda actividad limitada, si de algún modo ha de salir de sus propios límites, necesita apoyarse en otros que ella para obrar; y entonces no sería *pura* su acción. Y si no sale de sus límites, no puede desprenderse de sí misma.

Sólo la actividad infinita puede crear; esto es, instituir lo que no es Ella sin salir de sí misma. Por eso la acción constitutiva en que consiste el ente material de que hablamos, es primaria; pero tan sólo como criatura. No tiene a su frente entidad alguna creada; sino tan sólo al Creador.

Según los lineamientos aristotélicos, esta «acción constitutiva» sería el género próximo de nuestra definición. Pero tal género próximo tiene el significado de «ser creado». Toda acción pura constitutiva es un ser creado, y todo ser creado primario es acción constitutiva. Podríamos decir que acción constitutiva es «ser creado en general». Ahora bien, suele decirse que ser no es un género. Efectivamente, ser en general no puede ser género; porque, según los preceptos aristotélicos, el género, entre otras propiedades, debe tener la de ser sinónimo con respecto a sus especies. Pero ser increado y ser creado no tienen una significación sinónima, y es imposible que sean especies pertenecientes al mismo género. El ser creado no es ser en el mismo sentido que el Ser Increado. Sólo hay entre ellos una analogía muy lejana. El Ser Increado no tiene «otros» en la línea del ser que le compete. El ser creado no alcanza a erigirse en «otro» frente al Ser Increado. Participa de El, pero no como quien se apodera de *algo*, sino siendo factura suya.

Pero limitándonos al ámbito de lo creado, no parece inconveniente decir que «ser creado en general» es el género supremo y al mismo tiempo próximo al que pertenecen diversas especies de entes primarios, todos los cuales son *seres* en el mismo sentido; pero se distinguen por una diferencia específica propia. Para el ente material esta diferencia última especificante está determinada con la palabra «mecánica», la cual expresa estrictamente la calidad espacio-tempórea de la acción constitutiva correspondiente.

O sea: el ente material primario es una acción mecánica que se constituye en un sistema esencial cuya estructura está conformada en tres notas, a saber: *fuerza-espacio-tiempo*; en perfecta conformidad con la definición zubiriana de la esencia.

El género próximo y última diferencia que concretan nuestra definición tienen una fisonomía particular frente a los géneros y diferencias aristotélicas, que están pensados sobre el modelo de la generación de individuos de la misma especie. En orden a la definición propiamente dicha, me parecen impecables; pero el concepto de *individuo* varía notablemente según sea éste efecto de la generación propiamente entendida, o de la creación primaria. Un hombre produce otro hombre substancialmente igual, dice Aristóteles; pero un ente primario no puede producir otro ente primario seme-

jante suyo. Todo ente primario es creado, no generado. No es pues la generación la que hace que haya una multitud de entes primarios materiales de idénticos caracteres y de la misma especie o clase; sino la voluntad providente del Creador.

3. Hay, pues, muchos entes materiales primarios absolutamente idénticos, que forman una especie o clase única, cuya diferencia específica les viene de su mecanicidad. Cualquier actividad constitutiva de naturaleza espacio-temporal es *materia*. La espacio-temporalidad es el carácter metafísico de todo lo que es materia. Por eso, al descender a la consideración de los entes concretos físicos, nos es factible descubrir en esa diferencia específica la posibilidad de diversas variedades o subespecies.

Sabemos que el ente primario físico, responsable original de todos los objetos sensibles de nuestra experiencia cotidiana, está circunscrito en los términos definidos por la constante «h». Como se desprende de los análisis realizados en nuestro libro «SEM», las tres notas fuerza-espacio-tiempo, están combinadas en todos y cada uno de los electrones, —que son los entes primarios de la materia—, según medidas precisas e inalterables. En todos ellos la fuerza originaria tiene una medida fija, el tiempo la suya, y el espacio también la suya, invariables siempre. Naturalmente, el producto de los tres números que las designan es una cantidad constante, —la constante «h»—. Fácilmente se comprende que podrían variar las medidas correspondientes de las tres notas; y esta variación podría acaecer de dos maneras. La primera de modo que se conservase idéntico el producto. (V. «SEM»). En este caso la constante «h» permanecería idéntica, y también la constante «c»; pero el sistema fuerza-espacio-tiempo correspondiente ya no constituiría la esencia de un electrón; sino la de otro ente material distinto, un protón, por ejemplo. Pero cumpliéndose la condición de conservarse idéntico el producto de los tres nuevos números, la materia se mantendría homogénea. El primer sistema formaría electrones y el segundo protones; pero la materia resultante de entrambos sería de la misma clase. Por el momento, no se ve que sea absolutamente imposible que sea ese el caso efectivamente real. Aunque según creo, sea extremadamente improbable, no está decisivamente probado que no

haya más de una clase de entes primarios en el origen de la materia realmente existente.

Pero si no se conservase idéntico el producto —segunda manera de variación—, si hubiese varios entes primarios cuyo sistema esencial estuviese constituido por las mismas tres notas, fuerza-espacio-tiempo—; pero repartidas en sus correspondientes medidas de tal modo que los productos nos diesen un número diferente del que tenemos en la constante «h», entonces dichos entes serían ciertamente materiales; pero su materia resultaría de una especie o clase enteramente distinta de la que forma nuestro universo sensible. La velocidad de la luz sería también constante y máxima; pero diferente de la que nosotros conocemos.

Estas posibles diferentes especies de materia nada tienen que ver con la antimateria de que suelen hablar los científicos. El concepto de antimateria no introduce diferencia alguna en el sistema esencial constitutivo del ente. Únicamente se refiere a ciertas diferencias en el campo externo electromagnético.

4. Los entes materiales primarios como tales nunca se transforman en otros, ni se aniquilan. Son substantivos en sentido pleno. Existen por sí mismos sin arrimo o apoyo alguno en ninguna otra cosa creada. No son atributo o accidente de ningún sujeto; ni siquiera es accidental nada de lo que son. Estrictamente hablando, no se les puede atribuir cosa que no sea su propia esencia. Si tenemos que definir como substancia aquello que soporta accidentes, entonces los entes primarios no son substancias.

Mas no por eso dejarían de ser substantivos; y, además son la base de todas las substancias materiales que manejamos; pues no hay cosa alguna sensible que no esté hecha con ellos. Son la verdadera «materia prima» de que está fabricado el Universo Material.

Esto no encaja del todo bien con la trama filosófica aristotélica, ya que en ella no se admiten las substancias compuestas de varias substancias en acto. (Mat. VII, 13). La aparición de una nueva substancia exige la corrupción total de la anterior. Esto puede valer cuando se trata de la formación de substancias de orden secundario a partir de otras también secundarias, y eso, sólo cuando están en orden regresivo; por ejemplo, el ocre es una substancia que

desaparece enteramente cuando se transforma en hierro y oxígeno. Pero no vale para las substancias primarias, que son totalmente indestructibles desde su creación frente a cualquier otra fuerza creada.

Justamente por eso, aunque incapaces de generar otros semejantes, son aptos para agruparse y componer substancias de segundo orden dotándolas de unidad y permanencia suficiente, de suerte que puedan exhibir caracteres propios y desplegar propiedades nuevas; consiguiendo todo esto mediante la ordenación conveniente de sus intrínsecas energías. Estas substancias secundarias pueden ser consideradas como unas o únicas en su género, al gusto de Aristóteles, pero son esencialmente compuestas, ya que los entes primarios que las forman siguen siendo substantividades indestructibles.

Esta desviación del carril aristotélico nos conduce a un resultado importante. Nos hace ver que los entes primarios materiales llenan un vacío en el orden del ser que preocupaba hondamente a los filósofos antiguos, que trataron de llenar con algo que, en su expresión más refinada, se llamó «Materia prima»; la cual, si bien sirvió para dar razón, al menos aparente de algunas cosas, nunca fue capaz de exhibir la razón suficiente de sí misma. Me parece útil hacer algún breve comentario sobre este punto.

5. Dice Platón en su «Timeo o de la Naturaleza» (págs. 789 y ss., Ed. Anaconda): «Ahora tenemos que admitir una tercera especie» aparte de la inteligible, o idea modelo, y la sensible o copia. «Es ésta una especie muy difícil de entender y muy obscura». Su naturaleza consiste en ser «la nodriza de todo lo que nace». Vemos que los cuerpos se transforman constantemente unos en otros, de suerte «que giran en circuitos cerrados y parecen engendrarse los unos de los otros». Pero a los objetos que sin cesar cambian de estado, no se sabe qué nombre les conviene en propiedad. Del «fuego, por ejemplo, no digamos: esto es fuego, sino que parece fuego». Solamente al elemento primario «que contiene todos los cuerpos en sí mismo, es preciso llamarle con el mismo nombre, porque no muda jamás de naturaleza... Es el fondo y la substancia de todo lo que existe». «Puede compararse con exactitud a la madre...; pero no llenaría su destino, si no estuviera privado de todas las formas que debe recibir». Pero la naturaleza de esta tercera espe-

cie de ser no encaja bien en ningún cuadro razonable. «Es sólo perceptible a una especie de razonamiento bastardo, al que apenas damos crédito, y vislumbramos como un sueño». «La verdad es que la imagen, diferente de la substancia en cuyo seno ella nace, y representación mudable de un ser superior, debe por lo mismo producirse en alguna otra cosa, de la que hasta cierto punto recibe la existencia, o bien no ser absolutamente nada» (ib. 794).

Este es el pensamiento de Platón sobre el soporte indestructible que deben tener los entes sensibles, so pena de que sean meras ilusiones fantasmagóricas. Es la nodriza, madre, materia que les presta el fundamento necesario para su propio ser. No es inteligible ni sensible. La percibimos de un modo turbido, mero vislumbre a modo de ensueño de contorno incierto; al que apenas si podemos prestar crédito.

6. Lo mismo pasa con la «materia prima» de Aristóteles, principio necesario de los seres, según su sistema filosófico; pero imposible de comprender, ya que por definición es «lo indeterminado». Lo mismo que la matriz platónica, debe carecer de toda determinación propia. «Suprímase la longitud, la latitud y la profundidad, y no quedará nada absolutamente, sino lo que estaba determinado por estas propiedades»... «Y llamo materia lo que no tiene en sí ni forma, ni cantidad, ni ninguno de los caracteres que determinan el ser; porque hay algo de lo que cada uno de esos caracteres es atributo, algo que difiere, en su existencia, del ser según todas las categorías. Todo lo demás se refiere a la substancia: la substancia se refiere a la materia». (Met. VII, 3. Ed. Anaconda. Bs. As.).

Como se ve, la «materia prima» aristotélica no difiere mucho de la «nodriza de todo lo que nace» de Platón, ni en lo obscuro de su cognoscibilidad, ni en los fines de su oficio. La «materia prima» no tiene otra función que recibir sucesivamente todas las formas, mediante las cuales pasa a ser cualquier substancia, cuya naturaleza dependerá únicamente de la forma recibida concretamente en cada caso, y que constituirá la esencia de la substancia.

Evidentemente la materia originaria platónico-aristotélica está fuera de los caminos del ser y de la razón. Nada puede predicarse de ella, puesto que nada es por definición. Sin embargo fue afir-

mada como siendo un *no ser* necesario para que pueda ser lo que palpamos como siendo. Todo esto es francamente irracional; pero fue aceptado por los pensadores griegos a falta de otra cosa mejor que llenara un vacío ontológico del que adolecía toda la filosofía antigua.

7. El problema a resolver viene a ser el siguiente: «Tal cosa cambia de *esto* a *aquello*, sin dejar de ser mientras cambia. Siendo *esto* y *aquello* totalmente distintos entre sí, ¿en qué consiste *lo intermedio* que asegura la continuidad en el ser?».

Dos obstáculos impidieron que los antiguos lograsen plantearlo correctamente. El primero consiste en la ignorancia casi completa de las propiedades de la materia capaces de acercarlos al conocimiento de su esencia intrínseca, conocimiento necesario para lograr una buena solución del problema. El segundo obstáculo lo constituía el hecho de que ningún griego sospechó siquiera que podía haber, que tenía que haber una Virtud estrictamente creadora. No solamente ordenadora, como pensaban ellos, sino creadora. No tuvieron idea de la absoluta y radical trascendencia de la Causa Primera. Veían la necesidad de algo absoluto y eterno; pero a pesar de los atisbos geniales de Parménides y Platón principalmente, no fueron capaces de ascender hasta la completa trascendencia del Ser Esencial; ni menos, supieron descender luego al acto creador. Y cayeron en el absurdo de colocar su principio eterno de las cosas en el seno mismo de la nada, del no ser, en el perfecto desorden del caos: algo absolutamente inactivo, pero antecedente necesario de toda actividad. Es la base precisa para que sobre ella puedan operar sus maravillas los dioses, cuyo poder es ciertamente superior al de los hombres, pero al fin sólo diferente en grados, muchos grados.

Esa era la «materia prima», substrato originatio y primerizo, eterno e inmutable, base incomprendible, pero necesaria de todo cuanto existe. Los filósofos cristianos la admitieron en sus sistemas para explicar el universo material, con la única condición de someterla a la acción creadora de Dios. ¿Por qué sucedió eso, cuando según todas las apariencias, semejante aceptación lleva a la rastra el supuesto de que Dios es creador de absurdos? Sin duda porque

dado el cúmulo de errores que primaban en la explicación de la naturaleza, no era posible encontrar un sustituto razonable que pudiera llenar sus funciones.

Creo que ha llegado ya la hora de que la filosofía escolástica, depositaria de los logros y de los errores de la teoría hilemórfica, cancele definitivamente sus querellas con los científicos y utilice sin reservas los abundantes y legítimos hallazgos de la Ciencia moderna, para clarificar sus propias fuentes y superar definitivamente antiguas dificultades. Los entes primarios que, gracias al auxilio de los científicos, hemos encontrado en la base de todos los cuerpos, son la verdadera materia prima del universo.

8. Los entes primarios de la materia —que en concreto son los electrones positivos y negativos de los científicos—, poseen una actividad intrínseca que los constituye en *seres*; actividad que es suya sólo por donación. Les viene desde fuera. O más bien, les llega incesantemente por dentro de sí mismos, desde regiones misteriosas que están más allá de lo más íntimo y profundo de su ser. Regiones son éstas completamente abstraídas a cualquier posible exploración de la Ciencia. Justamente esa actividad intrínseca de los entes primarios es la que señala los confines hasta donde se extienden los dominios científicos; porque de ella brotan directamente las múltiples acciones e interacciones que dichos entes ejercen en su vertiente externa al producir todos los fenómenos y acontecimientos que constituyen el objeto propio de la Ciencia.

Tenemos que puntualizar algunas diferencias que distinguen a los entes primarios materiales, de los derivados o secundarios. Con ello quedará aclarado el carácter de verdadera materia primera que tienen aquéllos, en un sentido más propio y noble que el aristotélico. Y además, se verá también cómo fluye de ellos la causa motora de todas las formas substanciales que aparecen en las cosas sensibles: causa que en el sistema de Aristóteles queda irremediablemente en sombras.

La causa de las diferencias que hay entre los entes primarios y secundarios nace de que el sistema esencial que constituye al ente primario es el producto de una acción creante y conservante; mientras que los sistemas esenciales que forman los entes secunda-

rios se sostienen en las interacciones mutuas de los primarios. En efecto, los entes materiales secundarios están constituídos por la acción externa de los primarios, más el concurso necesario de sus propias entidades; o más bien, por la acción externa lograda en el concurso de sus propias entidades que se emplean a fondo como *materia prima*; ya que los entes primigenios materiales sólo pueden salir hacia sus afueras actuando sobre sus semejantes e interviniendo con su mismo ser en las construcciones de su propia actividad. Precisamente por eso son entes materiales: materia de construcción. Todo lo cual, al propio tiempo que fundamenta las relaciones necesarias entre los dos órdenes, define el carácter irreversible y esencialmente distinto en sus extremos.

Se echa de ver esto muy destacadamente cuando reflexionamos sobre la naturaleza espacio-temporal de los objetos y acontecimientos que se ofrecen a nuestra observación. De ordinario nos representamos el espacio y el tiempo, cada uno por su lado, como entidades de naturaleza difícil de precisar; pero, en todo caso, siendo independientes de todas las demás cosas, con realidad propia exclusiva y, en cierto modo, condicionante de todos los fenómenos observados y hasta posibles de cualquier especie.

Sin embargo, el espacio y el tiempo no son entidades aisladas, ni mucho menos. Las deficiencias de nuestra apreciación ingenua del espacio y del tiempo se deben, en buena parte, a que nuestra facultad cognoscitiva sólo puede establecer un contacto directo e inmediato con la materia, en la región de sus entes secundarios, en los cuales las relaciones espacio-temporales no conservan la pureza de su fuente originaria.

Ya hemos analizado cómo el espacio y el tiempo nacen sobre la naturaleza misma de la fuerza que determina el modo constitutivo del ente primario. En nuestro análisis ha aparecido claramente la necesidad que tenemos de cambiar nuestro punto de mirada cognoscitiva, ingenuamente trabada en las acciones externas y secundarias de la materia, para fijarle con la mayor precisión que nos fuere posible en la acción constitutiva primaria.

Al hacerlo así, no vamos a encontrar el espacio y el tiempo en ningún *a priori* puro de nuestra mente; ni tampoco como ciudadanos más o menos importantes del Universo con su carta de natura-

leza propia que los distinga de toda otra entidad. Los hallaremos en la conjunción verdadeante de nuestra facultad cognoscitiva con el ente primario, cuando después de orillar a un lado el fárrago de los fenómenos secundarios, logremos un contacto lo más inmediato posible entre cognoscente y conocido mediante las acciones de éste en su máxima pureza originaria.

Si entonces acertamos a distinguir debidamente en el fenómeno cognoscitivo lo que pertenece a nuestra facultad (principalmente en lo que toca a la imaginación), de lo que corresponde al objeto, podremos darnos cuenta de las grandes diferencias que, con respecto al espacio y al tiempo, pueden señalarse entre los entes primarios y secundarios. Los entes primarios, o sea los electrones, considerados en sí mismos antes de toda combinación secundaria, ni están propiamente localizados en el espacio, ni nacen o existen en el tiempo. Más bien es el espacio el que recibe del electrón sus propiedades localizantes; y es el tiempo el que nace y fundamenta sus compases y medidas rítmicas en el modo de ser del electrón.

La virtud constitutiva del electrón se expande espacialmente en flujos temporales, preparando las condiciones necesarias para ejercerse hacia afuera, desplegándose, en conformidad de su naturaleza originaria, en una a modo de red universal, que le permita compenetrarse con otros electrones, para compartir sus virtudes sin menoscabo de las individualidades propias. El electrón no tiene que pedir prestado un pequeño lugar al espacio inmenso: es él quien está, en virtud de su propia esencia, en todo el universo extendiendo su espacio. El electrón no es un ente inmóvil, cristalizado; pero lejos de tener que pedir permiso al tiempo para tomar parte en su curso perenne, es él quien instituye el tiempo en su monótono y constante fluir.

El espacio y el tiempo que registra nuestra facultad cognoscitiva, proceden del seno de la materia, desde la entraña esencial de sus elementos primarios, que tejen sin cesar su urdimbre. Ni el tiempo ni el espacio tienen consistencia propia. El peso de su existir sólo se manifiesta en ser rémoras del *ser*.

El ente primario, puesto que es esencialmente *acción*, está constantemente haciéndose; pero de tal modo que subsiste íntegro en el centro de su perenne fluencia, sin menoscabo de prolongar su

presencia en rápida expansión decadente en todo su contorno hacia los confines del universo, que son los suyos propios. Su destino es permanecer sin que se pierda nada de la virtud que recibe; pero permanece al modo de su naturaleza, fluyendo siempre su fuerza, ganando en extensión lo que pierde en eficacia. Así se abre constantemente a la confluencia con los otros entes primarios sus semejantes. Así está presente a todos; aunque su presencia no es siempre igual con todos. Es ésta una verdadera presencia física; pero con grados diferentes.

9. Esta noción de presencia física graduable de unos electrones con respecto a los demás, ya no se puede entender como una propiedad del electrón meramente en cuanto *es*; sino en cuanto se relaciona y opone con respecto a los otros. En este hecho se opera el tránsito de la acción interna esencial, a la acción interactiva externa. De aquí resulta que, aunque la presencia física es algo que depende fundamentalmente de la eficacia óptica, o energía interactuante mutua, sin embargo, el *aquí* espacial y el *ahora* tempóreo cobran importancia propia ante nuestra facultad sensitiva, que aprecia aisladamente la relación espacial, a la que llama *distancia*. Así quedan dislocadas irremediabilmente para la percepción sensible las notas que de suyo están indisolublemente unidas en el fondo de la materia.

Por lo demás, es cierto que en la región operatoria de los entes secundarios hay de hecho una especie de relajación en las relaciones espacio-temporales si se compara lo que ocurre en la vertiente externa con la interna. Aparte de lo ya dicho acerca de esta cuestión anteriormente, podemos darnos cuenta de ello reflexionando sobre la conducta del mismo ente primario, el electrón, según se le considere en su soledad íntima originaria, o en sus relaciones con los demás en la región secundaria. En su soledad óptica el electrón es el fundamento de todo lugar, sin estar él propiamente en un lugar. Pero cuando le consideramos en oposición con los otros, ya le señalamos con toda propiedad lugares diferentes en relación con sus mutuas presencias graduables. Y es porque el espacio originario de cada electrón fundamenta eficazmente los lugares secundarios de los demás.

Por donde colegimos que, si bien los tiempos, espacios y energías que reinan en toda la naturaleza tienen su fundamento rígido e indeformable en la esencia física de los entes primarios, necesitan un tratamiento adecuado propio para interpretarlos en la región de las operaciones secundarias. Ahora añadiremos algunas consideraciones sobre el modo de conjugarse los entes primarios para formar los conjuntos armónicos en que consisten la inmensa variedad de los cuerpos.

10. Nuestra tesis, que creemos suficientemente fundamentada en los hechos conocidos por la Ciencia, es que los electrones son los elementos absolutamente primarios de la materia. Esto no quiere decir que demos por suficientemente esclarecidos todos los lazos y puentes que relacionan los entes primarios con todos y cada uno de los cuerpos observables. El átomo, hecho de electrones, es un edificio gigante en comparación con sus elementos primeros. Entre el electrón y el átomo hay una serie de intermediarios, todavía mal conocidos por los científicos. Poco a poco se les va iluminando a medida que se descifran los enigmas de la arquitectura nuclear atómica. Lo que mejor se sabe de todos ellos es que sin excepción son mayores que el electrón, y que cuando se descomponen y pueden analizarse sus residuos, nunca suelen faltar los electrones entre sus ruinas. Prueba evidente de que el electrón es efectivamente su elemento primero irreductible. De todos modos, todavía tiene la Ciencia mucho que explorar en esa oscura zona que se extiende desde el electrón como elemento primero, hasta el átomo de cada elemento químico perfectamente formado.

Esta zona aun mal conocida, quizá comienza con el *neutrino* y termina en el *neutrón* y *protón*, con una extensa escala de intermediarios.

El neutrino es en el campo de la Ciencia un ente no poco enigmático que apenas se deja adivinar. Sin pretender asentar nada en firme a su respecto, me complace considerarle como el compuesto más sencillo de todos; formado en el consorcio de dos electrones: el uno positivo y el otro negativo, unidos muy estrechamente.

Los científicos han podido observar, aunque raras veces, pues

no es cosa fácil, que cuando se acercan un electrón positivo y otro negativo en estado libre, es decir, no pegados a otra materia cualquiera, describen algunos millares de vueltas vertiginosas en contorno mutuo, y, al cabo de una muy pequeña fracción de segundo gastada en este juego, emiten una enérgica radiación de rayos X y desaparecen totalmente de escena. Los científicos suelen decir que los electrones se han aniquilado, convirtiéndose sus masas en energía radiante.

Pero los electrones no pueden aniquilarse en sentido estricto. Si sucediera eso cada vez que se acercan un electrón positivo y otro negativo, largo tiempo ha el mundo no existiría. Lo que ocurre es que ambos electrones se han unido estrechamente gracias a sus fuerzas eléctricas mutuamente atractivas por ser de signo contrario. Sus campos eléctricos, al compensarse súbitamente, han emitido una fuerte radiación electromagnética a causa de su brusca desaparición. Y no se diga que la masa del electrón se convirtió en energía, la cual podrá convertirse a su vez en masa. Esto sólo puede aceptarse como modo de hablar que relaciona útilmente algunos cálculos; pero no en su sentido propio. La energía irradiada se disipa irremediabilmente, como puro efecto de la vertiente operacional, y no puede dejar tras de sí rastro alguno de masa en un sentido que toca de lleno en la vertiente de las esencias inmutables.

Bien sé que en numerosos casos aparecen masas electrónicas (cuya existencia nada acusaba de antemano), que surgen bajo la acción de poderosos rayos gamma. Pero, ¿en qué circunstancias tan especiales! No voy a hacer aquí una crítica detallada del caso. Me basta observar que para que no haya una aniquilación progresiva de la naturaleza cuando se unen por pares los electrones sería preciso que la energía irradiada por efecto del presunto aniquilamiento, la misma concretamente de cada caso, se vuelva a convertir en otros dos electrones, cosa que ciertamente no ocurre. Tenemos, pues, que negar la supuesta aniquilación.

Siguen existiendo incólumes los dos electrones, conservando cada cual su individualidad inalienable, ya que el abrazo eléctrico, por fuerte que sea, nunca podrá hacer que se compenentren los núcleos formados por el sistema esencial primario. Su conjunto constituye ahora una nueva entidad con caracteres especiales, que según

nuestras presunciones, no es otra cosa que el *neutrino* de los científicos.

Por supuesto, nuestras presunciones poco valor tienen para los científicos. Pero podemos aducir una razón que quizá pese algo en su balanza. Ya hemos dejado calculada la distancia a que deben estar colocados los centros gravíficos del protón y neutrón cuando forman un átomo de deuterio para que experimente la pérdida de masa observada. Resulta ser de 2,28.10 cm. La unión de los dos electrones en el neutrino tiene que ser mucho más estrecha. Pues bien, adoptando para él la masa de 0,05 por 100 de la que corresponde al electrón en reposo (H. Semat. Física Atómica y Nuclear, página 400. Ed. Aguilar, 1962), y efectuando un cálculo semejante, tenemos que los centros de los dos electrones deben colocarse en el neutrino a una distancia de 10 cm. aproximadamente. Distancia que estaría muy cercana a la mínima absolutamente admisible.

En nuestra obra «SEM», página 238, y calculando sobre bases completamente diferentes (y que no aspiran más que a resultados lejanamente aproximados), obtuvimos para el que llamamos radio óptico del electrón, que en ningún caso debe exceder la distancia mínima de acercamiento, el valor de 3,2.10 cm. Esta cifra es notablemente mayor que la obtenida sobre los datos que nos proporciona el neutrino; pero es innegable una decisiva convergencia entre ellas.

11. He traído a colación al neutrino de una manera especial, a pesar de que su existencia misma es aún no poco enigmática, porque según todas las apariencias debe de ser el primer ente derivado, lo que tiene que conferirle un relieve especial entre todos los otros. Es una lástima que sea tan difícilmente observable, por quedar en él disimuladas totalmente las propiedades eléctricas, y por la conversión casi completa de su masa hacia adentro con lo que apenas puede ser advertida hacia afuera. Pero eso mismo nos enseña cómo ha adquirido una individualidad propia con caracteres que la distinguen netamente de sus mismos componentes originarios, y por supuesto de todos los demás entes materiales derivados. Muchos neutrinos, conservando probablemente su individualidad, se unirán ulteriormente en modos diversos hasta conseguir la formación de

los núcleos atómicos, pasando por una lista de intermediarios quizá larga, cada uno de los cuales reclamará a su modo su propia individualidad más o menos estable. Yo creo que los protones y los neutrones han llegado a formarse en un proceso por el estilo.

Y éste sería el paradigma constructivo en la edificación de todos los entes materiales, desde el más sencillo al más complicado. Concurrirán en cada caso circunstancias variadísimas, cuyo esclarecimiento compete a los científicos, las cuales condicionarán las diversas formaciones de conjuntos, más y más complejos cada vez. Pero la marcha será siempre la misma, y la característica general de cualquier formación más o menos estable, será el constituir un todo unitario, capaz de operar como individuo frente a todos los demás, y con propiedades exclusivas y distintivas de los de su clase. Por supuesto, aptos para agruparse bien sea con los de su misma clase en conjuntos homogéneos, o bien en combinación con otros diferentes en nuevos complejos con propiedades nuevas.

De este modo, partiendo de los entes primarios como única base originaria, se han formado todos los cuerpos puramente materiales, ostentando cada cual sus propias virtudes y cualidades, que sólo son el despliegue de lo que puso como en germen el Creador en los entes primales.

A fin de ver cómo es posible superar ventajosamente la teoría hilemórfica antigua con las nuevas concepciones que pone a nuestra disposición la ciencia moderna, vamos a detenernos brevemente en algunas consideraciones al respecto. Sin duda hay mucho que estudiar todavía sobre los átomos y sus núcleos. Incluso está por ver si no habrá que completar o modificar la lista de los elementos fundamentales que los integran según lo aceptado comúnmente hoy día, a saber: protones y neutrones en el núcleo, y electrones en la periferia. Pero para nuestros fines, me parece suficiente con lo que ya se sabe; supuesto que puede tenerse por seguro que las posibles modificaciones no alterarían substancialmente nuestras conclusiones.

12. Dos neutrones y dos protones unidos en un sistema de fuerzas perfectamente equilibradas y muy estable, forman el núcleo de un átomo de helio. Si se le añaden dos electrones revoloteando en su contorno, tenemos el átomo completo de helio. Dos neutro-

nes con tres protones para el núcleo y otros tres electrones corticales son litio. Y así sucesivamente combinando diversos números de neutrones, protones y electrones se forman todos los elementos químicos conocidos. Pero a fin de que esos neutrones y demás formen litio, hierro o cualquier otro elemento químico, es preciso que ocupen posiciones relativas entre sí mismos bien definidas, merced a fuerzas interactivas poderosas que originan energías internas enormes en equilibrio; todo lo cual proporciona al sistema una gran estabilidad.

El átomo de hierro está compuesto por treinta neutrones, veintiséis protones y otros tantos electrones. Pero si todos esos corpúsculos estuvieran simplemente juntos en un montón, no tendrían nada de parecido con el hierro. Para que sean hierro es preciso que se junten ordenadamente ocupando cada cual su posición respectiva precisa, enlazados fuertemente por la energía del campo nuclear. Entonces sí forman un sistema típico bien cerrado, que no admite en su seno nuevos elementos, ni permite que se dispersen los que le forman. Tal sistema concluso y unitario es hierro.

¿Qué es el hierro? Es un ente secundario que consta de cierto número de elementos materiales y de una fuerza que le da la forma que le es propia, la forma substancial en que consiste su esencia de segundo orden. Es un sistema de energías combinadas en una unidad estable con propiedades peculiares que son las del hierro.

El electrón es electrón en su centro originario y más allá hasta los confines del universo. El hierro sólo es hierro dentro del valladar de su sistema. Está perfectamente circunscrito en un lugar que ocupa accidentalmente. Si extienden más allá de ese lugar fuerzas gravitatorias que parecen proceder del hierro, tales fuerzas no son suyas, sino de los electrones que constituyen su materia prima. El hierro es un conjunto de muchísimos electrones que se han ido combinando en complicados lazos hasta formar esta determinada totalidad unitaria dotada de propiedades peculiarísimas suyas, aparte de otras generales que se encuentran en toda la materia, y son propias de la esencia originaria.

Ese conjunto total es hierro; pero sus partes no son hierro. En efecto, si el átomo de hierro, a pesar de su gran firmeza, se rompe, sus fragmentos no son de hierro. Los últimos fragmentos que

resulten cuando se hayan desarticulado hasta el fin las posibles totalidades parciales, serán la materia primera frente a todas las formas de segundo orden. No tienen determinación alguna específica de las que corresponden a las entidades de segundo orden, como pedía Platón. En cambio poseen aptitud potencial idéntica para posibilitar la existencia de todas ellas; y no sólo como materia inerte, sino como principio de todos los movimientos sucesivos de sus formas transeúntes; que es el problema fundamental para Aristóteles.

No tienen los electrones forma alguna de segundo orden. Su forma es primaria. ¿Qué es el electrón? Es la acción del Creador instituyéndole en «acción mecánica». ¿Qué es el hierro? Es la acción de muchos electrones que, combinándose complicadamente, se han reunido en un sistema armónico mediante sus propias fuerzas.

13. Demócrito pensaba que en el origen primero de toda la materia estaban los átomos indestructibles. Su idea tiene algo de verdadera. Pero los entes indestructibles primitivos no son corpúsculos rígidos e inertes, de formas variadas, con ganchos o esquinas que faciliten sus azarosas conjunciones; que nadan en el espacio vacío infinito y gobernados por el capricho de los tiempos, se juntan por acaso en formaciones caprichosas. No son así los verdaderos entes materiales primitivos. Son por el contrario centros de maravillosa actividad, que lejos de obedecer a caprichos espacio-tempóreos absurdos, es ella la que marca al espacio sus lugares y al tiempo su destino. Por eso precisamente posee una naturaleza energética apta para formar sistemas estables cerrados con propiedades características; los cuales, a su vez, pueden entrar como unidades definidas en otros sistemas más extensos, que serán nuevos *todos*, con nuevas virtudes peculiares.

Así, en ordenadas complicaciones cada vez más extensas, se ha tejido el conjunto total del Universo sensible, a partir de los diminutos entes primarios, que no son materia inerte destituida de toda determinación; sino una fuerza espacio-tempórea, que, aun siendo de calidad ínfima entre todos los seres, es suficiente para producir toda la inmensa gama de los fenómenos sensibles.

Treinta neutrones, veintiséis protones y veintiséis electrones, reunidos mediante sus propias energías en un todo conformado de

un modo definido, paradigmático y constante realizan perfectamente la forma substancial aristotélica. Tal forma no existe fuera de sus elementos; pero una vez realizada en ellos, es la esencia del hierro; muy distinta de la esencia de los electrones originarios. Distinta ciertamente, aunque en necesaria conexión derivativa. Por eso es esencia secundaria.

Esta es una definición del hierro estrictamente aristotélica; o sea, que expresa sin equívocos la esencia del hierro. Y es definición en sentido aristotélico, precisamente porque la materia primera que entra en la constitución del hierro no es aristotélica. La materia básica del hierro, la misma que la de todos los entes secundarios, por no ser absurda, sino perfectamente inteligible, nos brinda la base necesaria para una definición que no resulta la mera presentación de un nombre.

La materia de Platón y Aristóteles es de suyo ininteligible: un verdadero quebradero de cabeza para los filósofos que, no pudiendo entenderla, se ven sin embargo en la necesidad de admitirla como base que haga comprensibles los hechos que observamos. Si pues la noción previa de materia primera no nos dice de suyo nada en el orden de las esencias, es evidente que tampoco puede servirnos de base para distinguir unos entes de otros. Por eso, si queremos definir el hierro diciendo que es una materia que tiene la forma substancial del hierro, sólo aducimos un circunloquio que nada añade al nombre. En substancia, sólo decimos que el hierro es hierro.

Aristóteles rechaza con razón esta clase de definiciones, y después de haber asentado que sólo pueden tener esencia propiamente dicha los seres que son capaces de una definición, arrostra la grave consecuencia de que no hay definición ni esencia más que para aquellos seres que pueden descomponerse en género próximo y última diferencia. Ciertamente, la *materia prima* aristotélica no ofrece base alguna para definir una esencia particular. Y es que en realidad, tampoco es capaz de constituirla la que él ofrece.

En cambio, según nuestro modo de contemplar el mundo, la materia primera de todos los entes sensibles es un verdadero género, perfectamente suficiente para suministrar los elementos necesarios para una definición estricta. Si se rehusa a los entes primarios,

que llamamos electrones, el derecho a pertenecer a un mismo género por la razón de que no son *generados* los unos de los otros, por lo menos podremos decir que son entes de la misma clase, y quizá también, y aun mejor en estricto sentido filosófico, de la misma *especie*, esto es, del mismo aspecto inteligible, de la misma forma esencial. Todos ellos son de una especie tal, que los fija exactamente en el mismo grado jerárquico en la escala de los seres. Hay otros entes primarios de especie distinta, que ocupan otros grados de la escala, porque participan del ser de modo diferente.

Podemos, pues, considerar al ente primario, cuya *especie* consiste en ser material, como género supremo de todos los entes secundarios materiales. Definimos, pues, el hierro y lo distinguimos perfectamente de cualquier otra entidad, diciendo que es un ente material constituido por 30 neutrones, 26 protones y 26 electrones corticales conformando un sistema energético en equilibrio perfecto constituyendo un todo armónico y concluso, con propiedades peculiares constitutivas y constitucionales.

14. Añadamos para concluir, que en el hierro corriente no sólo han de considerarse los átomos; aunque es cierto que en cada uno de ellos ya está perfecta su esencia, y en cuanto tal, nada se le aumenta con las manipulaciones subsiguientes. Sin embargo es importante la agrupación en moléculas, que para la mayor parte de los cuerpos simples de la Química, suele verificarse de dos en dos átomos solamente —dos átomos de hierro forman una molécula de hierro—; y también la ulterior acumulación de grandes cantidades de moléculas idénticas, formando masas homogéneas; que, si bien nada añaden al sistema esencial constitutivo, sí tienen que ver con las llamadas notas constitucionales en oposición a las constitutivas. En efecto, la fisonomía de tales agrupaciones, que se funda en las notas constitutivas del hierro, son a su vez el fundamento de nuevas propiedades más o menos accidentales del hierro que manejamos.

En cambio, cuando un átomo de hierro se enfrenta con otro de distinta especie, un átomo de oxígeno, por ejemplo, entonces forma con él un nuevo sistema esencial, que es la substancia llamada *ocre*, u óxido de hierro, con propiedades características que no

tenían ni el hierro, ni el oxígeno. Un átomo de hierro y un átomo de oxígeno, permaneciendo intacta su base nuclear y mediante una ligera recombinación de sus respectivos electrones periféricos, se han integrado en un sistema de orden superior, que constituye el ocre. En este nuevo sistema permanecen esencialmente intactos los sistemas hierro y oxígeno. Sin embargo, al englobarse en un nuevo sistema substantivo, han perdido sus cualidades aparentes, para dar lugar a otras nuevas, propias de la nueva substancia.

IX

1. El panorama general del Universo que nos ofrece la ciencia moderna contiene aún muchísimos puntos oscuros. Sin embargo, tenemos en él perspectivas que nos muestran con suficiente claridad cómo todos los cuerpos según sus especies son formaciones sucesivas cada vez más complicadas, que parten de elementos originarios que son todos de la misma clase. Todas están dispuestas a modo de órdenes sucesivos, cada uno de los cuales se forma con elementos tomados de los anteriores. Y todo el conjunto de los distintos órdenes se apoya directa o indirectamente en el primero, que es el de los entes originarios. Muchos electrones por el intermedio de formaciones poco conocidas, constituyen los protones y neutrones. Con éstos se forma el orden de los átomos: hidrógeno, helio, etc. Los átomos, en otro orden más extenso, forman las moléculas: óxidos, sales, ácidos... Y así sucesivamente.

Aristóteles habla de substancias primeras y segundas. Evidentemente la jerarquía de nuestros órdenes tiene un significado del todo diferente. Para Aristóteles son substancias primeras las que pueden subsistir por separado; y segundas, las que no pueden. En este sentido todos los entes de todos los órdenes de que hablamos son substancias primeras, puesto que todos ellos pueden existir por separado.

Sin embargo, hay notables diferencias entre los entes de los diversos órdenes en cuanto al modo de su ser. No es que pertenezcan a diversos rangos en la escala de los seres, pues tal rango jerárquico depende exclusivamente de la naturaleza de los entes prima-

rios; pero el modo de sus esencias es diferente en los distintos órdenes. Todos ellos tienen su sistema esencial cerrado y completo, que consta de diversos elementos, que, como dice Zubiri, forman en estado constructo una unidad estable constitutiva, que es a su vez, fundamento de otras notas constitucionales propias del sistema: por ejemplo, el ocre u óxido de hierro; cuyos elementos constitutivos esenciales inmediatos son un átomo de hierro y otro de oxígeno, formando un sistema energético único; que no es duro como el hierro, ni aeriforme como el oxígeno. No es hierro ni oxígeno; sino ocre, con numerosas propiedades suyas exclusivamente.

Evidentemente, en el ocre han sido enriquecidas en número las propiedades del hierro y del oxígeno. El hierro y el oxígeno, mediante esta combinación se han hecho capaces de exteriorizar acciones en su vertiente externa que no podían ejecutar solos. No importa que en este nuevo estado constructo hayan perdido algunas propiedades que tenían en estado libre. Lo importante es que el conjunto universal se ha enriquecido.

Mas por otra parte, es también claro que el sistema sustantivo *óxido de hierro* ha degenerado algo en su calidad de unidad y permanencia, con respecto a los subsistemas inmediatos que le han dado origen. Cuando el hierro y el oxígeno se juntan para formar el óxido, el sistema hierro y el sistema oxígeno se mantienen firmes. En cambio, cuando el óxido se transforma en hierro libre y oxígeno libre, el sistema óxido se descompone y desaparece sin dejar rastro de sí mismo como tal.

Este hecho que manifiesta una clara diferencia entre la respectiva firmeza ontológica de los distintos órdenes, era incomprendible en el sistema hilemórfico de Aristóteles, en el que no sería posible apreciar distinción alguna en el orden del ser entre el sistema (o digamos forma substancial) óxido, y los sistemas hierro y oxígeno. Para Aristóteles no podía haber preferencia ontológica entre la forma substancial del ocre y la del hierro. No lo consiente el concepto de *materia prima* como algo indiferente en el orden del ser. Pero ser *algo* e indiferente en el orden del ser, es impensable y absurdo. Evidentemente hay en el hilemorfismo un elemento insalvable de confusión y de error.

2. Cuando se sostiene sin corrección y a todo trance el sistema hilemórfico antiguo, un trozo de hierro sólo puede dividirse en partes que sean también de hierro. Por lejos que se lleven las divisiones y subdivisiones, es imposible que puedan separarse y no sean de hierro. Habría que separar la materia de la forma; pero ni una ni la otra son capaces de subsistir solas. Por otra parte, la transformación del hierro en óxido ferruginoso, se consideraba como realizándose en bloque. No había diferencia para el caso más que meramente accidental entre un trozo grande de hierro y otro pequeño. Pero ahora sabemos que un trozo de hierro cualquiera tiene un número determinado de moléculas; que una molécula de hierro puede dividirse en átomos que todavía son de hierro. Pero pueden romperse también los átomos de hierro; y entonces, las partes obtenidas subsisten, pero ya no son de hierro. Sabemos además, que cuando el hierro se convierte en óxido, esta conversión no se realiza en bloque, sino molécula por molécula; o si se quiere mayor precisión, átomo por átomo. Que el átomo de hierro no se transforma; sino que, al combinarse con otro átomo de oxígeno, concurre con él, sin menoscabo de su propia esencia, a la constitución de otra nueva forma: la del ocre.

Estas ideas, tan claras de suyo, son incompatibles con las correspondientes hilemórficas antiguas, y deben sustituirlas, para facilitar una comprensión mejor de los entes sensibles.

3. Todos los entes en general son *acción*. Por un lado, acción constitutiva, gracias a la cual son su esencia y se hallan en disposición de actuar por su cuenta hacia afuera. Por el otro, acción agente que necesariamente les llega desde un principio de algún modo superior. La constitución de los entes de un orden más lejano del primario, es producto de la acción activa de los entes que pertenecen a un orden más próximo. El ocre es la acción externa del hierro y del oxígeno. El hierro, a su vez, es la acción de treinta neutrones, veintiséis protones y otros tantos electrones. Los protones y neutrones son la acción externa activa de una gran multitud de electrones.

La materia última que entra en la formación de todos los sistemas no primarios, son los electrones. Ciertamente no es como

aquella materia inerte con su incomprensible indeterminación absoluta, turbiamente imaginada, pero no comprendida por los antiguos. El electrón es materia, puesto que él mismo entra en la composición de todos los sistemas; pero también es la energía que da origen a la forma en cada caso. No es materia por un lado y energía por otro; sino fuerza material, principio de todas las energías materiales.

El sistema substantivo del electrón es especialísimo con respecto a los sistemas que constituyen todos los demás entes materiales. Frente a él, todos los otros, de cualquier orden que fueren, deben considerarse simplemente como secundarios; pues todos tienen en común que su causa inmediata, tanto material como formal, es la acción externa de otros entes materiales. Y además, aunque son sistemas unitarios relativamente estables, están sujetos a composiciones y descomposiciones más o menos fáciles.

En cambio, el sistema electrónico, fuerza-espacio-tiempo, no puede ser descompuesto por ninguna fuerza material extraña. Sus tres momentos de tal modo se compenetran ópticamente, que las notas correspondientes ni pueden existir, ni siquiera tienen sentido ontológico por separado. Tampoco puede ser causado tal sistema por ninguno de los entes que integran el Universo. Necesariamente tienen que recibir la existencia de manos del Creador directamente. En verdad que el sistema primario substantivo esencial del electrón goza de una reciedumbre ontológica especialísima, en comparación de todos los sistemas secundarios.

4. Creo que puede afirmarse con rigor pleno que todos los entes sensibles no son más que el despliegue admirable de las virtudes y propiedades que el electrón recibió como dote de nacimiento al ser creado; entre las cuales deben contarse como básicas, aparte de su multiplicidad numérica, la individualidad inquebrantable de cada uno, frente a la relación íntima comunitaria del conjunto.

Decimos, pues, que los entes materiales desarrollan hasta agotarlas las propiedades que inicialmente están en el electrón virtualmente. Pero es preciso afirmarlo también categóricamente: solamente ésas.

Entre los seres que reciben su determinación o definición óptica de los entes primarios, no puede haber propiedad o virtud que germinalmente no se encuentre en los entes primarios. Por otra parte, es absolutamente seguro que nada puede salir del ente primario que de un modo u otro no se contenga en él previamente. Por consiguiente, si entre los entes que observamos en el mundo hay algo que sobrepasa claramente la virtud contenida en el sistema constitutivo esencial del ente material que llamamos electrón, es preciso admitir que, además de los electrones, hay en el mundo otros entes primarios constituídos con notas o momentos no reducibles al sistema electrónico *fuerza-espacio-tiempo*.

Debemos, pues, hacer un esfuerzo para tratar de circunscribir tan netamente como sea posible el ámbito óptico abarcado por el sistema esencial que constituye la acción primaria *fuerza-espacio-tiempo*; teniendo de antemano la certeza de que, si lograda legítimamente dicha circunscripción, encontramos algo fuera de su vallado, ello es debido a que en el universo que nos circunda hay algo más que electrones.

5. La esencia constitutiva del ente material primario, que virtualmente (o sea, gracias a su virtud intrínseca), encierra todo lo que hay en la totalidad de los entes materiales secundarios, consiste en una fuerza que actúa en espacio-tiempo. Fuera de estas tres notas esenciales y lo que de ellas dimana, nada hay en la materia como tal. De estas tres notas constitutivas de la vertiente interna del ente primario brotan inmediatamente en su vertiente externa el campo gravífico, que sigue siendo fuerza-espacio-tiempo; y el campo electromagnético, que sigue bordando con nuevos primores el marco fuerza-espacio-tiempo.

En estos campos que forman la vertiente externa del electrón las tres notas conservan la misma naturaleza esencial que tienen en la vertiente interna, de la que inmediatamente proceden; pero ya su fisonomía está preparada para establecer el enlace comunitario con los otros electrones. Ya hemos hablado largamente en capítulos anteriores sobre las diferencias entre la fuerza-espacio-tiempo en la vertiente interna, que llamamos de primer orden, y las fuerzas-espacios-tiempos de segundo orden en el despliegue operacional

de la vertiente externa. Lo que tenemos que recalcar ahora es lo siguiente:

En todas las operaciones externas del ente primario, mediante las cuales se constituyen los entes secundarios en sus diversos órdenes, con sus peculiares sistemas esenciales que son, a su vez, el fundamento inmediato de múltiples fenómenos, podemos observar dos cosas. Si nos fijamos en los componentes esenciales de cada sistema no encontramos otra cosa que acciones y energías que se resuelven íntegramente en fuerzas espacio-tempóreas. En todos ellos nada hay que sobrepase el ámbito de estas tres notas; ni que las mejore en el orden del ser. La fuerza, lejos de superar en lo más mínimo el grado que le corresponde en el orden del ser, más bien pierde de su eficacia original al aflojar sus relaciones con el espacio y el tiempo, no como libertándose de su influjo decadente, sino para que éste resulte más largo y pesado.

De donde procede lo que observamos en segundo lugar. En efecto, cuando sucesivamente se van formando los distintos órdenes substantivos, en subordinación gradiente, al mismo tiempo que encontramos en todos ellos y en último análisis las mismas notas originarias, nos damos cuenta también, como ya lo hemos notado antes, de que los elementos de las substancias sucesivas forman el respectivo sistema esencial en unión cada vez más floja. Hay enriquecimiento de propiedades; pero las esencias resultantes son, por así decirlo, cada vez menos esencias. Su unidad no es tan perfecta, y su estabilidad resulta más lábil. La unidad y la permanencia que son caracteres perfectivos en el orden del ser, se van como difuminando, a medida que el ente primario despliega más y más sus posibilidades de acción.

6. A propósito de las teorías de Teilhard de Chardin, se habla de la ley de *complejidad*, significando con esta palabra la unificación sistemática de ciertos números crecientes de elementos. En nuestros diversos órdenes de entes materiales parece a primera vista que se cumple lo que dice la mencionada ley; y, si no me engaño, T. de Chardin se refiere directamente a los mismos fenómenos entre otros. Pero me temo que en el fondo tengan poco de común las ideas que vamos exponiendo con las del P. Chardin.

Para él una complejidad creciente debe significar una mayor perfección ontológica; pero a nuestro modo de ver resulta todo lo contrario. El sistema esencial, o sea, el *ser* de los entes materiales, es menos perfecto cuanto más se complican sus elementos. Estamos de acuerdo en que el ser material, por ínfima que sea su categoría, no es mera extensión inerte, o a manera de la materia informe de los antiguos; sino virtud óptica y principio activo. Pueden exteriorizarse concurriendo comunitariamente con sus semejantes (y no precisamente mediante encuentros meramente casuales), y formar sistemas unitarios diversos. Pero si bien es cierto que de este modo se logran concentraciones progresivas de individuos, y con ellas una manifestación de propiedades más abundantes, sin embargo, lejos de obtenerse una mayor concentración y eficacia óptica, más bien se desvanece; por cuanto la virtud del ser como tal, al extenderse progresivamente a los diversos órdenes de los sistemas sustantivos, lejos de concentrarse, se despliega más y más, y se difunde.

Evidentemente para nosotros, esa virtud activa interna que encontramos como esencia del ente material primario, nada tiene que ver con la supuesta consciencia (o conciencia) de que nos habla el P. Chardín, por muy vago que sea el sentido en que se tome esta palabra. Ni vemos cómo, sin salirse de la circunscripción ontológica que le compete, podría encontrarse en el ente material algo que de cerca o de lejos se parezca a lo que llamamos *conciencia*; ni siquiera en el supuesto poco aconsejable de que se atribuya esa calificación a cualquier fenómeno biológico.

El ente material primario desarrolla íntegramente toda la actividad que hay encerrada en él sin rozar para nada en la esfera de la vida. Es cierto que hay seres materiales que tienen vida; pero, puesto que está claro que la vida en ellos no les viene de dentro, ya que desplegada totalmente su esencia, no se encuentra entre sus pliegues, es preciso que el que la tuviere, la reciba desde fuera.

X

1. La teoría hilemórfica puede considerarse, según creo, como el remate y conclusión en que vinieron a concretarse los atis-

bos geniales de los antiguos y sus vacilaciones acerca de lo que son de suyo las cosas y nuestros conocimientos de las cosas. Parece ser que, según ellos, los entes que se nos ofrecen en primer lugar como datos iniciales para nuestra facultad cognoscitiva, no sirven para ser el objeto de un conocimiento científico propio de nuestra inteligencia, para la cual sólo puede ser objeto digno lo permanente. La inteligencia sólo accede a lo permanente y eterno. Y eso, no precisamente porque carezca de medios para acercarse a los entes sensibles; sino porque estos entes, tal como son entendidos por los filósofos antiguos, más que presentar a nuestra inteligencia un ser verdadero y, por tanto, constante y consecuente consigo mismo, se descubren más bien como fuegos fatuos, que *parecen ser* momentáneamente, pero en verdad, *no son*.

Lo que hoy parece hierro, mañana amanecerá oxidado y será ocre. Según Aristóteles la forma substancial del hierro ha desaparecido: esa forma, que si fuera esencia verdadera, debería ser imperecedera. En su lugar, y sobre aquella materia incomprensible que, sin tener de suyo ser alguno, aparece irónicamente como lo único indestructible que poseen los entes materiales, se nos presenta ahora una nueva forma tan fugaz como la anterior.

Nosotros sabemos que en el ocre se conservan intactas la forma substancial del hierro y la del oxígeno. Pero en la teoría aristotélica esto es imposible, porque no hay formas compuestas de otras formas.

Es indispensable que la primera desaparezca del todo, para que se cincele otra completamente nueva sobre la misma materia dócil e indiferente. La forma que se esfumó una vez, no volverá jamás.

Parménides y Heráclito tenían razón. El ser no puede corromperse. ¿Qué clase de entes son esos que hoy aparecen de un modo y mañana serán de otro? Todo lo sensible fluye como las aguas de un río. Tan sólo queda lo que se recoge en la palabra, el *logos*, de nuestra mente. Las formas particulares todas perecen. Sólo permanecen las formas que tienen su asiento en el alma inteligente. Lo apresado en el *logos*, eso es lo que importa. «Todas las substancias sensibles particulares son perecederas». «La demostración se aplica a lo necesario, y la definición pertenece a la ciencia». «Es impo-

sible que la Ciencia sea tan pronto ciencia como ignorancia». (Met. VII, 15).

2. Es evidente que para Aristóteles la forma substancial expresa la esencia de la cosa y es el objeto apropiado de la ciencia en cuanto es imperecedera e inmutable. Pero tal forma no se da en las cosas. Pertenece exclusivamente a la región del pensamiento. La forma concreta de un ente concreto cambia constantemente, y puede por tanto ser objeto de opiniones o pareceres; pero no de la Ciencia. Para nosotros, interesados muy especialmente por la esencia de la cosa concreta, —lo que hace que la cosa sea—, las doctrinas aristotélicas resultan no poco desconcertantes. Indudablemente, también a Aristóteles le interesa descubrir el enigma del ser de las cosas concretas; pero es cierto que siempre que parece acercarse a ellas, indefectiblemente se desvía, antes de llegar al fondo, hacia la región del conocimiento y de las esencias generales. Critica enérgicamente las ideas subsistentes platónicas, entre otros motivos, porque no sirven para darnos razón de nuestras cosas reales en las que no pueden entrar de ningún modo; pero tampoco él nos explica cómo la forma substancial entra en la *materia prima* para formar el compuesto, o sea, la cosa real.

La materia prima y la forma substancial, cada cual por su lado, deberían ser los principios antecedentes de que procede la cosa real. Pero la materia está de suyo excluída del ámbito de lo cognoscible, ya que por definición es lo indeterminado. Realmente nuestra facultad cognoscitiva no tiene medios para discernirla de la nada pura. En cambio, la forma es inteligibilidad pura. Demasiado pura, pues sólo puede existir en la facultad intelectual que la conozca. A partir de este planteamiento no parece posible juntar en un ente real concreto *materia* y *forma*, que debiendo anteceder al compuesto, no se ve cómo pueden existir por separado.

Aristóteles aduce cuatro principios como necesarios para explicar las cosas de la naturaleza, a saber: causa material, causa formal, causa eficiente, causa final. Pero la causa material primera resulta incomprensible. La forma sólo puede existir antecedentemente en la inteligencia. La causa eficiente... Sí, es necesario que haya una causa motriz que ponga en marcha las cosas; sin la cual

no puede haber ni generación ni corrupción, ni cambio alguno, ni nada de cuanto observamos, ¿pero dónde están esas causas eficientes? Por fin, es cierto que todas las cosas tienen un por qué y para qué. Pero, ¿cuál es el quicio en que se apoya ese orden y dirección a un fin?

Aristóteles nos dice que hay principios y razones de las cosas; pero nos deja en la obscuridad cuando trata de explicar dónde están o en qué consisten concretamente tales razones.

Sin embargo, ahí están todas las cosas reales, justificándose sin que haya lugar a duda, por el hecho mismo de ser: cambiando sin cesar sus formas accidentales y substanciales. Puestas así las cosas, parece que se nos obliga a entrar en los términos del dilema de Platón, para escoger entre «la inteligencia (conocimiento intelectual), y la opinión verdadera» o testimonio de los sentidos sanos. (Timeo, 793, Anac.).

Evidentemente, en la filosofía antigua las esencias se remontan a la región de lo general y permanente antes de haber dado la explicación de las cosas concretas, lo que parecía ser su oficio propio.

Sólo el optimismo cristiano podía librar al filósofo puro del escepticismo, mediante la neutralización del veneno corrosivo que lleva en su entraña el concepto de «materia prima» como base necesaria y única posible de toda entidad sensible. La caída de San Agustín en el escepticismo académico antes de su conversión, puede considerarse enteramente lógica históricamente.

3. En los tiempos modernos, la duda radical cartesiana sobre los datos de los sentidos y su omnipotente racionalismo, con el correspondiente bandazo en contra de los empiristas, vienen a desembocar en el sistema idealista kantiano. Kant quiere ordenar las cosas demasiado desbaratadas por el empirismo; pero en resumidas cuentas, luego de puntualizar la grandeza de la razón e inteligencia humanas, las declara totalmente impotentes para enriquecer su propia ciencia; y después de proclamar la intuición sensible como la única fuente posible de nuevos conocimientos, viene a dejarla en pura fantasía, ya que no existen en sí mismos los objetos que aparecen como intuídos.

El sistema de Kant no ha logrado la perennidad que le aseguraba su autor; pero si no me engaño, gran parte de las corrientes filosóficas del día se alimentan con fragmentos kantianos. Conviene, pues, analizar brevemente algunos de sus principios. Y especialmente nos interesa hacerlo, tanto por su fundamental oposición con nuestros puntos de vista, como porque no faltan en su doctrina matices que nos importa recoger.

En Kant se ha exaltado la antigua pugna *fisis-noesis*; con un resultado no poco sorprendente. Ninguna de las dos ha triunfado; lo cual, de suyo, era de esperar, si el triunfo hubiera de suponer afirmación de una y anulación de otra; ya que *fisis* y *noesis* no pueden contradecirse, sino complementarse. En Kant resultan malparadas ambas. Hizo Kant sin duda esfuerzos ingentes con el propósito de concordarlas; pero el verdadero resultado a que llega por fin, importa en definitiva la total anulación de entrambos. Si hemos de creerle y aceptamos rigurosamente todas las consecuencias, podría decirse que la razón humana viene a ser un ciego poderoso engañado por un lazarillo fantasmal, que le presenta constantemente como siendo de suyo lo que realmente no es.

Examinemos sucintamente algunas de sus afirmaciones. Según Kant, el espacio y el tiempo no son más que formas intuitivas puras y *a priori* de nuestra facultad sensitiva. Lo que significa que son algo totalmente independiente y anterior con respecto a cualquier sensación o posible influjo de los supuestos objetos externos. Y eso como condición previa absolutamente imprescindible para cualquier intuición empírica. Kant pide que se distinga entre esta forma de intuición espacial pura, y el producto imaginario que nuestra fantasía suele hacerse al contemplar un espacio totalmente vacío; puesto que tal imaginación fantástica evidentemente es *a posteriori*, y el sistema kantiano pide que su forma sensible sea enteramente *a priori* en relación con cualquier posible motivación externa. Por otra parte, esta forma de intuición pura tiene que ser independiente de nuestra voluntad, y además totalmente indeterminada con respecto a cualquier fenómeno concreto.

Es difícil comprender todo esto con suficiente claridad y distinción. No se ve cómo puede ser *forma*, y sin embargo, no determinada. Tampoco se comprende bien cómo, siendo *intuición*, no se

ve en ella absolutamente nada. Por otra parte, no se ve el modo de que, objetos que de suyo nada tienen que ver con el espacio y el tiempo, pueden ingresar en esa forma kantiana pura y trascendental. Según parece, estas formas puras de intuición espacio-temporales son patrimonio que le corresponde como dote de nacimiento a nuestra sensibilidad, y siendo así, tampoco se ve claro cómo pueden ser propiamente trascendentales. Más bien habría que considerarlas como la *materia prima* de todos nuestros conocimientos sensibles, que en buena lógica, deberían desarrollarse a las órdenes de nuestra voluntad, y jamás podrían salir del ámbito cerrado de un solipsismo puro. De hecho queda anulada la verdadera realidad del ente sensible fuera de la *noesis*; lo que Kant admite expresamente cuando niega la existencia de la «cosa en sí», al menos para nosotros.

4. Aparte de estas dificultades internas del sistema kantiano, nos interesa más discutir las razones, llamémoslas externas, que aduce Kant para demostrar que es necesario admitirle con todas sus consecuencias. Nos dice, en primer lugar, que el espacio y el tiempo no pueden ser «determinaciones o relaciones de las cosas... que pertenecerían a las cosas en sí, aun cuando no fueran percibidas». «Porque para que ciertas sensaciones se refieran a alguna cosa fuera de mí..., debe existir ya en principio la representación del Espacio» (Crítica de la R. P., Estética Tr. del Espacio, § 2, t. I, Sopena).

Pero es evidente que no es preciso que anteceda en mi facultad sensitiva como condición previa absolutamente necesaria «la representación» *a priori* del espacio para que se puedan experimentar sensaciones espaciales. Basta para ello que la facultad sensitiva posea la *aptitud* adecuada para formarse la representación del espacio al experimentar las sensaciones que se originan mediante la interacción de los entes espaciales con los órganos externos de los sentidos. Siendo así, es claro que no hay intuición sensitiva del espacio *a priori*; sino *a posteriori*.

Lo que, por tanto, debemos afirmar es que nuestro espíritu, en su facultad sensitiva, está dotado de una aptitud radical para formar a su modo representaciones cognoscitivas de los entes ma-

teriales a consecuencia de sus interacciones con nuestros órganos sensoriales. De este modo de representación resulta el espacio de nuestra fantasía, que considerado en sí mismo con entera independencia, es puramente imaginario; y, como representativo, es deficiente con respecto al espacio real; por cuanto éste de hecho siempre va implicado con el tiempo y particularmente con la fuerza. Sin embargo, aunque deficiente, nos es útil y aun necesario, dado nuestro modo de ser, para enlazar nuestra facultad cognoscitiva con los entes en cuanto espaciales.

No diremos, pues, al estilo kantiano que el espacio es una forma pura de nuestra sensibilidad, condición necesaria que debe preceder a cualquier intuición empírica, o sea, a cualquier visión de objetos materiales. Diremos más bien que el espacio imaginario puro es el modo propio en que nuestra sensibilidad percibe la nota espacial de los objetos materiales.

En esto estamos de acuerdo con Kant cuando dice que no se puede admitir la existencia de un espacio con entidad propia independiente sin incurrir en absurdos inevitables y por supuesto, inadmisibles. También estamos de acuerdo en que este modo de percibir el espacio cognoscitivamente es propio y hasta exclusivo, si se quiere, de nosotros los hombres a consecuencia de nuestra peculiar organización; y por tanto, si faltaran los hombres, no habría tal espacio imaginativo; o sea, tal modo de representación del espacio. Ya hemos dicho que es un modo deficiente; con lo cual queda abierto el camino a la posibilidad de otras facultades cognoscitivas más perfectas que la nuestra y, por lo mismo, que tengan modos más perfectos que el nuestro de percibir el espacio material real. Lo que el espacio o el tiempo son en la naturaleza, lo mismo son para todos; pero el modo de conocerlos puede ser diferente.

Como se ve, es radical nuestro disentimiento de las opiniones de Kant acerca de la naturaleza del espacio y del tiempo, pues él niega que haya relación alguna antecedente entre su intuición pura *a priori*, y las hipotéticas cualidades de la «cosa en sí», totalmente ignorada por nosotros, si creemos a Kant, de la que ni siquiera podemos afirmar la posibilidad o imposibilidad de su existencia.

En cambio nosotros afirmamos que el espacio de nuestra fantasía es una representación legítima, aunque no totalmente perfec-

ta, de las condiciones espaciales del ente material; que existe extenso y tempóreo independientemente de nuestra facultad cognoscitiva; pero con ciertas propiedades comunitarias, mediante las cuales es capaz de hacerse presente a nuestra sensibilidad comunicando sus acciones materiales con las acciones de los órganos, materiales también, de nuestros sentidos externos.

Por todo lo cual se ve claro que las formas espacio-tempóreas de nuestra sensibilidad son adquiridas *a posteriori* como consecuencia de la experiencia o comunicación activa entre el objeto y el sujeto.

5. Pero esto es inadmisibile para Kant. En efecto, la fuerza principal de su argumentación cuando defiende la idealidad del espacio y el tiempo, estriba en el hecho, según él, de que si la intuición del espacio no se halla «en nosotros *a priori*, es decir, antes de toda percepción de objetos (debiendo ser por consiguiente una intuición pura y no empírica)», no podríamos demostrar apodóticamente y con carácter de necesarias las proposiciones geométricas. (Est. Tr. § 3). «La necesidad y la precisa universalidad son los caracteres evidentes de un conocimiento *a priori*». (Intr. II). De donde concluye que ningún conocimiento *a posteriori* puede ser base, por ejemplo, de los principios de la Geometría, ni puede ser origen de conocimientos universales que «impliquen conciencia de su universalidad». (Est. Tr. § 3). Es el eco de las preocupaciones aristotélicas por la generalidad y eternidad de los objetos de la ciencia, y la negación definitiva de poder fundamentarlos en los objetos sensibles.

Sin duda es cierto, lo que ya de siempre se ha advertido, que los datos adquiridos por los sentidos externos no ofrecen de suyo aquella fijeza y necesidad que se exige para que un conocimiento alcance rango filosófico o científico. Tan pronto aparecen de un modo como de otro, vienen y van, nunca son constantes; mientras que la ciencia aspira a que el objeto de su conocimiento sea necesario y no ofrezca peligro de mudanza. La Ciencia necesita que su objeto sea bien determinado, y una vez adquirido, que no se desvanezca jamás. Ahora bien, los datos empíricos se presentan cambiantes siempre, y al parecer, son incapaces de ofrecer base

segura para establecer sobre ellos ninguna apreciación definitiva de conocimiento.

Observamos un cuerpo que cae; una piedra, por ejemplo. Podemos anotar minuciosamente las condiciones del suceso. El hecho nos instruye perfectamente de cómo ha sido la caída de este cuerpo determinado; pero nada nos dice de por sí acerca de otras caídas de otros cuerpos; ni siquiera del mismo cuerpo en otras circunstancias y siempre. Se pueden repetir las observaciones; pero cada una de ellas sólo nos instruye de su caso particular, aunque podemos tomar nota de que en muchos casos particulares concurren ciertas modalidades iguales o semejantes; en vista de las cuales formulamos una regla o ley, y en seguida decimos que esa es la Ley que gobierna la caída de *todos* los cuerpos. Evidentemente ese *todos* sobrepasa en mucho lo observado por nuestros sentidos. No cabe duda alguna de que, si no es lícito ir más allá de lo que estrictamente nos dicen los sentidos, las leyes que formulamos de este modo no pueden exhibir un título que asegure su fuerza universal y necesaria como la que debe exigir una Ciencia propiamente dicha.

Cada hecho observado tan sólo nos asegura de lo que ha ocurrido en él mismo; pero no de lo que debe ocurrir en otros, ni mucho menos de lo que tiene que ocurrir siempre en adelante. Lo cual es prueba de que la experiencia o intuición empírica, si se cierra rigurosamente en su propio ámbito, de ningún modo garantiza lo que ha de ocurrir siempre. Tiene, pues, razón Kant cuando escribe: «La experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa por la inducción, lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes». (Intr. II, Sopena).

6. Comenzaremos la exposición de nuestro parecer sobre el asunto destacando la distinción entre *ser* y *conocer*. El ser de las cosas y nuestro conocimiento de las mismas son radicalmente diferentes. Lo cual no implica, claro está, que no existan relaciones entre las cosas y el conocimiento. Las cosas son de suyo y cada cual existe por su cuenta. En cambio el conocimiento en su existir está

sujeto a una doble dependencia, a saber: en cuanto acto cognoscente, evidentemente no hay conocer sin cosa conocida; y en cuanto ejercicio de una facultad, es la operación de un ser determinado. Por lo que atañe a nuestro asunto en particular. Nuestro conocer es el resultado de una excelente prerrogativa nuestra *en cuanto somos*. Nuestro conocer es *nuestro*; pero no es nuestro *ser*. Se distingue, pues, netamente nuestro conocer, no sólo de las cosas que existen separadas de nosotros; sino también de esa cosa que somos nosotros mismos.

No es difícil comprender esto e incluso dar a todo ello un asentimiento pleno; pero quizá no es tan fácil mantenerse estrictamente fiel a tales presupuestos cuando se discurre concretamente sobre «el conocimiento de las cosas», en el que necesariamente *ser* y *conocer* tienen que enlazarse íntimamente. Lo que con este exordio queremos poner de relieve es que debemos tener siempre presente esta distinción neta entre *fisis* y *noesis*, *ser* y *conocer*; sin ignorar o estimar en menos los correspondientes lazos.

Me parece que Kant se dejó impresionar demasiado por los empiristas y les concedió más de lo debido. En un hecho empírico cualquiera, al experimentar un objeto por lábil y cambiante que sea, adquirimos el conocimiento por lo menos de su *posibilidad*, que tiene el carácter de necesidad y fijeza exigidos por la Ciencia. Este conocimiento por deficiente que parezca, es de gran importancia. En él se fundamenta directamente el poder formular leyes científicas.

Evidentemente el conocimiento de la posibilidad, *necesaria* como tal, de un objeto *concreto* se adquiere *a posteriori* y no *a priori*; y para ello no es preciso que preceda en nosotros la *noción* de tal posibilidad concreta; sino *solamente la aptitud* para percibirla, por parte de nuestro espíritu.

Se objetará que según la doctrina kantiana, antes de percibir la intuición de un objeto concreto y como condición previa imprescindible, hay que tener *a priori* la noción de la categoría de la *posibilidad*. Pero esto es precisamente lo que negamos. No hay tal noción apriorística. No se demuestra ni puede haber razonamiento que nos lo haga plausible que, a fin de que podamos conocer algo que tenemos actualmente presente, nos era indispensable saber de

antemano que tal objeto concreto era posible antes de ser. Ni siquiera es necesaria una propiamente dicha noción previa categorial de posibilidad antes del conocimiento concreto. Basta que poseamos una naturaleza *apta* para formar tales nociones mediante el influjo de una interacción conveniente entre el objeto cognoscible y nuestros órganos y facultades cognoscentes.

De la percepción aunque pasajera de un objeto por más huido que él sea, *deducimos* (y no sólo inducimos), legítimamente su posibilidad como algo definitivamente necesario. Y lo deducimos porque, por un lado, hay en nosotros una fuerza o virtud cognoscitiva de las propiedades del *ser* como tal; y, por otro, porque cualquier ente que existe una vez de hecho, ha logrado una suerte de victoria definitiva contra el no ser, que asegura para nosotros cuando menos su posibilidad concreta.

7. Todo esto debe de resultar para un kantiano demasiado ingenuo y hasta pueril. En efecto, esa posibilidad de que hablamos como lejana base científica tiene, a primera vista, un cierto parecido con lo que escribe Kant a propósito de su «principio supremo de todos los juicios sintéticos», a saber: «Es, pues, *la posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*». (Ana. Tr. lib. II c. 2, sec. II, t. I, Ed. 5, Sopena, página 154). Pero es tan peculiar el significado de las expresiones kantianas, que debe de quedar desfasado con respecto a él, el de nuestras palabras corrientes y molientes.

Cuando Kant nos dice: «Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo las condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso es que tienen un valor objetivo en un juicio sintético *a priori*» (ib. al final), necesitamos realizar un considerable esfuerzo para entender lo que quiere decirnos con la expresión: «Objetos de la experiencia». Objeto de la experiencia es para nosotros una entidad colocada delante —Ob-jecta— al alcance de nuestra facultad cognoscitiva. Pero de suyo podría no estar ante nuestros ojos, sin perder por eso la entidad que le es propia. Si se nos dice que sólo puede llamarse *objeto* en sentido estricto cuando está de hecho presente a la facultad cognoscitiva, aceptamos fácilmente este significado restringido

de la palabra *objeto*; pero añadimos que tal circunstancia es meramente gnoseológica y no puede condicionar el *ser* o esencia de la cosa, que unas veces es *objeto* y otras no lo será; pero en todo caso *es*. Simplemente distinguimos entre *ser* y *conocer*.

Ahora bien, esto no vale para Kant. La objetividad es la esencia misma de lo que él llama objeto; de tal manera, que, en faltando su presencia actual delante del sujeto cognoscente, deja de ser *objeto*, sin quedar rastro de él, o no ser una vaga posibilidad de repetirse. Por definición objeto es únicamente el fenómeno que está presente en nuestra facultad cognoscitiva gracias 1.º a las formas apriorísticas de intuición que le presta nuestra sensibilidad, 2.º a la sinopsis operada por nuestra imaginativa, 3.º a la unidad que aporta el entendimiento a fin de hacer posible la formación del concepto. Estas son condiciones previas de todo fenómeno, que como dice Kant, constituyen su *forma*, y pertenecen íntegramente a nuestra facultad cognoscitiva. También interviene en él la *sensación*, que viene a ser como su *materia*. Kant define la sensación como «el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa». (Cr. I, Parte, § 1). Además dice que «la materia de los fenómenos sólo puede dársenos *a posteriori*» (ib.). De todo lo cual parecería deducirse claramente que ese *objeto* que afecta a nuestra facultad representativa es una realidad externa independiente de nosotros; pero no es así. Kant niega la existencia de algo que pueda llamarse «cosa en sí» independientemente de nosotros y que sea la causa de la sensación. Y una vez eliminada radicalmente esta explicación, que según el mismo Kant parece imponérsenos de suyo, ya no aduce ninguna otra.

En la sección 6 de la Dialéctica dice terminantemente que «la causa no sensible de estas representaciones, nos es completamente desconocida». Y da allí mismo una razón, a saber: que no podríamos intuir tal causa como objeto porque no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo. Naturalmente, según Kant, el espacio y el tiempo son formas apriorísticas de nuestra sensibilidad. Van por tanto desde dentro hacia afuera, y nunca al revés; y por lo mismo, no podemos encontrarlos en una causa externa. Y añade: «podemos, sin embargo, llamar objeto trascendental la causa simplemente inteligible de los fenómenos en

general, pero simplemente a fin de tener alguna cosa que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad» (ib.). Al recordar que Kant llamó a la sensación materia del fenómeno, y viendo esta completa obscuridad en cuanto a su posible origen, no puede menos de chocarnos la semejanza de esta «materia» con la aristotélica en lo referente a las nieblas que envuelven su nacimiento. A lo que podríamos añadir una circunstancia con no pocos visos de irónica, y es que si bien no sabemos cómo puede hacerse presente esta «materia» del fenómeno y del subsiguiente «objeto» kantiano, sin embargo, ella de por sí es lo más determinado y concreto entre los elementos de nuestro conocimiento. En cambio, la «forma» asignada al fenómeno viene a ser lo más indeterminado del mismo, puesto que la «forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la que es percibida toda la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones, se encuentra *a priori* en el espíritu». (Cr. I Parte, § 1.º).

Se advierte, pues, un curioso entrecruzamiento entre la «materia» y «forma» kantianas, y la «materia» y «forma» aristotélicas. Y es que así como en la «materia» de los antiguos que es lo totalmente indeterminado, va entrañada una contradicción insoportable, de modo parecido, «la forma de intuiciones en general» implica también algo contradictorio. ¿Cómo puede ser general una forma intuitiva? Sólo porque así se dice, como se decía de la materia que era un *no ser*.

8. Lo que particularmente nos interesa anotar aquí es la completa absorción kantiana del ser del objeto a conocer, en el hecho mismo del conocimiento. Si en la filosofía antigua pueden constatarse peligrosos entrecruzamientos entre la «fisis» y la «noesis», en el sistema de Kant queda prácticamente anulado el ser en los dominios del conocer. Irrisorio dominio, en verdad, puesto que un *conocer* sin un *ser* que le preceda y acompañe, evidentemente pierde la legitimidad de sus títulos.

Kant hace increíbles esfuerzos para rechazar la nota de solipsismo, con la que constantemente roza cuando menos: «Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en

sí mismas». «Si suprimiéramos nuestro sujeto..., desaparecerían... también el espacio y el tiempo» (Estética, § 8). Y así en muchas partes. Sin embargo, añade allí mismo (Est., § 8, III). «Al afirmar que la intuición de los objetos exteriores... representa... su objeto, tal como éste afecta a nuestros sentidos, esto es, según se nos aparecen, no quiere decir que estos objetos sean una mera *apariencia*... porque, en el fenómeno, los objetos son siempre considerados como algo dado realmente; sólo que... este objeto, como manifestación de sí mismo, es distinto de lo que él es en sí». Donde se confirma que el objeto, como la cosa conocida, entra de lleno en el ámbito del conocimiento, sin dejar fuera en la región del ser, nada de lo que realmente es.

Lo que no está claro, al menos para el modo corriente de hablar, es que semejante objeto que *realmente* es un fenómeno en nuestro conocimiento; pero que «es distinto de lo que él es en sí», no pueda en justicia ser llamado «mera apariencia» con respecto a eso que naturalmente tendemos a creer que existe fuera, y que él nos manifiesta de algún modo; siendo así que en realidad nada nos manifiesta, pues nos deja sin saber absolutamente nada de lo que por ventura hay fuera de nosotros.

Es particularmente retorcida la expresión que viene poco después: «Si se concede una *realidad objetiva* a esas formas de la representación, todo inevitablemente se convierte en pura *apariencia*». Debemos distinguir entre lo que *aparece* por quedar al descubierto *lo que es*, y lo que *parece* algo que no es. Lo que Kant quiere decirnos en el pasaje copiado es que si nos empeñamos en creer que el fenómeno mismo que está en nuestra facultad es justamente la cosa en sí que nos parece que está fuera, entonces sufrimos una completa ilusión; ya que es evidente que no hay dentro de nosotros ninguno de esos objetos extraños. Lo que considerado como fenómeno es *verdadero fenómeno*, si lo tomamos como cosa en sí, es pura apariencia.

9. Quien lee incautamente a Kant no puede menos de llamarse a engaño con estos distingos. Lo que en primer lugar interesa no es saber si lo que aparece en mi facultad sensitiva cuando contemplo un árbol, por ejemplo, es un fenómeno verdadero o apa-

rente, sino saber si mi vista me está mostrando un objeto que existe de suyo fuera de mí, a tal distancia, con tales caracteres propios suyos; o por el contrario, no me muestra nada que esté fuera de mí; y que todo se reduce a un fenómeno que está sucediendo dentro de mí, sin correspondencia alguna fuera de mí. Kant nos asegura que esto justamente es lo que ocurre; y nosotros tenemos que decir que, siendo esa la verdad, no hay escapatoria posible: nuestra vida consciente es una pura ilusión.

¿Por qué dice Kant que no sabemos nada de las supuestas «cosas en sí», ni siquiera si existen o pueden existir? Porque, evidentemente, nosotros nada conocemos aparte de lo que conocemos; y es obvio que nuestros conocimientos están dentro de nosotros. Por tanto, si hay algo fuera de nosotros tiene que sernos desconocido. Lo que por definición es ausente, no puede sernos conocido.

Por otra parte, los objetos de la experiencia empírica como esencialmente fugaces e inconexos de suyo, son completamente incapaces de ser el fundamento de una verdadera Ciencia; por lo que es necesario asentar como condición imprescindible de toda experiencia las formas de espacio y tiempo suministradas *a priori* por nuestra facultad sensitiva. Ahora bien, ningún objeto de nuestra experiencia es concebible fuera del espacio y el tiempo, y todo lo que pende del espacio y del tiempo, pende esencialmente de nuestra sensibilidad. Luego nada hay de suyo fuera de nuestra sensibilidad. Kant quiso superar a los empiristas, y comenzó concediendo plenamente la legitimidad de las bases del empirismo.

En definitiva, Kant afirma el valor de los fenómenos del conocimiento, y niega todo valor al ser de la cosa en sí; y eso, tanto si se trata del *objeto* como cosa externa, como si nos referimos al *sujeto* como cosa que piensa. De por sí, para Kant no hay ni *pensado* ni *pensante*; sino tan sólo «actos de pensamiento».

10. Nosotros afirmamos una distinción neta entre el ser del objeto conocido, el ser del sujeto cognoscente y el acto del conocimiento. Semejante distinción no implica, como parecen temer los kantianos, una imposibilidad de relaciones reales. Muy al contrario, se funda en la naturaleza propia de cada una de las entidades,

que, al oponerse entre sí, lejos de excluirlas, abren el curso a numerosas relaciones mutuas.

¿Por qué digo que hay diferencia neta entre el ser de las cosas que conozco y mi propio ser? Porque en mi conocimiento tengo conciencia clara de tal distinción, y siguiendo la guía del mismo conocer, puedo comprobar experimentalmente lo que suele llamarse dureza de los objetos, o sea, que hay en mi contorno muchas cosas que, lejos de acomodarse a mi ser, le contradicen de mil modos, justamente porque son de suyo sin contar conmigo para nada en cuanto *son*; aunque sí cuentan en cuanto *aparecen*.

¿Por qué digo que mi conocer es distinto de mi ser? Porque mi conocer es algo de continuo cambiante; mientras que mi ser, al menos entre ciertos límites, tiene que ser esencialmente permanente. Mi ser se distingue de mi conocer como la vertiente interna *esencial* de cualquier ente se diferencia de su vertiente externa *existencial* interoperante.

Si el objeto externo es distinto en su ser del conocimiento que yo tengo como cosa mía, ¿cómo puede explicarse la supuesta adecuación entre mi conocimiento que está en mí, y el objeto que está lejos de mí? ¿En qué consiste y hasta dónde alcanza tal adecuación?

A lo primero respondo: porque si bien es cierto que el objeto está lejos de mí, sin embargo, no está totalmente ausente. Entre el objeto y mis facultades cognoscitivas hay una presencia física fundamentada en la propia naturaleza del objeto material y de mis órganos sensoriales.

A lo segundo digo que la adecuación se realiza cuando el fenómeno meramente material perteneciente al objeto es asumido por mi facultad sensitiva y elevado a fenómeno sensible, el que por tanto pertenece a ambos. Hay, pues, una verdadera adecuación.

A lo tercero concedo que esta adecuación realizada en el fenómeno sensible no importa una perfecta adecuación entre la totalidad del ser del objeto, y el conocimiento obtenido en la sensibilidad. Esta adecuación sensible verdadera, aunque deficiente, prepara para nosotros otra adecuación: la inteligible; que es de orden más elevado y más perfecta, aunque todavía no del todo perfecta.

Cuando Kant nos asegura que el fenómeno del conocimiento

nada puede decirnos de la «cosa en sí», se refiere, claro está, al conocimiento de los objetos concretos de la experiencia empírica. Señalamos dos errores en su doctrina sobre este asunto:

1.º Si bien es cierto que sería monstruoso identificar el fenómeno de nuestro conocimiento con la cosa lejana que existe en sí misma, no es verdad que sea imposible alguna relación de *presencia física* entre dicho fenómeno y la cosa que se muestra de lejos.

2.º Kant supone que nuestro conocimiento de las cosas concretas pertenece exclusivamente al dominio de los sentidos —coincidiendo en esto con los empiristas—, y excluye expresamente a la inteligencia, a la que sólo le correspondería ordenar y reunir en conceptos los datos de los sentidos. Lo cual no es cierto, porque nuestra inteligencia tiene mucho que ver sobre el objeto concreto por encima del mismo fenómeno sensible.

11. Tenemos, pues, como elementos de nuestro problema: 1.º Las cosas que se nos enfrentan, concretamente las materiales. 2.º Nuestro propio ser. 3.º El hecho maravilloso de nuestro conocimiento, que surge a consecuencia de la interacción de los dos primeros, *objeto frente a sujeto*.

El problema mismo consiste en señalar a cada elemento su significado propio, a fin de establecer sus relaciones sin confusión, para determinar el valor y alcance de nuestro conocimiento.

En cuanto al ser de las cosas que se nos enfrentan, nos atengamos a los análisis de los capítulos anteriores; quedándonos sólo por exponer ahora cómo los entes materiales, tal como los hemos explicado, son aptos para fundamentar satisfactoriamente nuestra ciencia acerca de ellos. Sería muy útil un análisis previo similar de nuestro propio ser como sujeto cognoscente; pero es imposible adelantarlo en este momento. Nos contentaremos, pues, a este respecto con lo generalmente admitido y alguna consideración que pareciere razonable en cada caso.

La naturaleza de los entes primarios materiales tal como resulta de nuestros análisis, ofrece una base suficiente para la Ciencia, gracias a los siguientes caracteres:

1.º Cada ente primario es idéntico a sí mismo desde que

existe y lo será mientras existiere. Esto significa que tiene una esencia permanente.

2.º Todos los entes materiales primarios son iguales entre sí.

3.º El número de los entes primarios no ha variado ni variará mientras exista el Universo material.

No tienen, pues, el carácter del fantasma que tan pronto como parece que es, deja de ser; burlando constantemente al que quiera empeñarse en conocerlo. Lo que es *es*. Y así son en efecto los entes materiales primarios: constantemente iguales siempre según su propia naturaleza. Al que logre tomar conocimiento con ellos una vez, en cuanto está de su parte no le burlarán jamás cambiando lo que son. Cumplen perfectamente las condiciones de Parménides cuando encamina al filósofo por la senda de lo que *es*, y le aparta de lo que sólo *parece ser*. Claro está, hay que buscar en ellos lo que son y no lo que no son. Quien se empeñe en ver en ellos lo que no son, se engañará naturalmente; pero por causa propia, no de los entes particulares primarios.

También absuelven satisfactoriamente la preocupación de Aristóteles cuando dice: «Si no hay algo fuera de lo particular y si hay una infinidad de cosas particulares ¿cómo es posible adquirir la ciencia de la infinidad de las cosas?» (Met. III, 4). En efecto, conocida la esencia de uno, ya se conoce la de todos de una vez y para siempre.

Cuando Aristóteles escribía la antedicha frase tenía presente la inmensa balumba de los entes secundarios. De nuestros entes primarios no podía tener la menor noción. Por eso precisamente, según creo, no acertó del todo con el camino recto cuando buscaba el verdadero fundamento de la Ciencia de la que sabía que tenía que ser inmutable y eterna. Dio al problema una solución inadecuada por despreciar demasiado el ser sobre el que debe versar la ciencia, y confiar con exceso en el que debía adquirirla.

12. Los entes primarios materiales, aunque particulares y concretos, tienen en cierto modo la misma fijeza que los conceptos mentales. Cualquier propiedad intrínseca del ente primario es permanente. Una vez bien conocida, tenemos la certeza de que no cambiará jamás. Además pertenece idénticamente a todos los entes pri-

marios de la misma especie. La constancia y generalidad que por necesidad de su naturaleza pide nuestra inteligencia en un conocer que valga la pena y merezca el nombre de ciencia, están radicalmente y con maravillosa fecundidad óptica en el ente primario concreto y real, que se ofrece como *objeto* a nuestro conocer.

Y bien mirado, ¿no tiene que ser esto precisamente así, para que justamente merezcan el nombre de ciencia las generalidades de nuestro entendimiento? Y eso en un doble sentido:

Lo primero, de nada nos serviría la universalidad y fijeza de nuestros conceptos, si en la región de lo que pretendemos conocer todo fuera esencialmente variable y sin fijeza alguna. Ni el *logos* heraclíteo, ni la *forma substancial* aristotélica, ni las *categorías apriorísticas* kantianas podrían garantizarnos verdad alguna. Más bien es lo contrario. Porque en las cosas particulares reales hay algo fijo, puede haber un *logos*, o una *forma*, o una *categoría* que lo recoja y exprese. Nuestra inteligencia va en busca de la verdad y no puede tener la pretensión de ir prestando verdades. Sale en busca de fuentes ontológicas donde apagar su sed, que no son suyas; pero puede en algún modo hacerlas suyas adecuándolas en su conocimiento con tal de que no las violente; porque en la medida que las violentare, las perderá para sí.

En segundo lugar, si al frente de la Naturaleza no hubiera entes primarios constantes en su ser y en sus propiedades originarias, no habría tampoco leyes naturales, ni menos conocimiento general de las mismas. Nuestros entes primarios proporcionan las bases suficientes para todo esto.

Una vez puntualizada la constancia y firmeza en el ser de los entes primarios concretos, al desenvolver las notas que constituyen su esencia, descubrimos cómo ellas son la fuente perenne de las leyes físicas de la Naturaleza, y al mismo tiempo suministran la materia a las Matemáticas que son capaces de formularlas.

Pero debemos acotar bien el significado de la constancia y permanencia en el ser de los entes materiales primarios, para no confundirlas con la constancia y permanencia eternos que debe tener y tiene la Ciencia como tal, que tan poderosamente fascinaba a los filósofos antiguos, y que de todos modos debe exigir cualquier verdadero filósofo. Son distintas las dos constancias, pero si no tuviera

cada cual su legítimo fundamento, no podrían relacionarse de ningún modo; y si no vemos los fundamentos cada cual en su sitio y con su propio contorno, no seremos capaces de establecer sin confusión sus relaciones.

Ciertamente, la constancia ontológica de los entes materiales primarios, no es como la constancia y generalidad de las nociones mentales de la Ciencia. No tienen por qué serlo. La una pertenece al orden ontológico de los seres creados: constantes ante todo ser creado; pero deficientes ante su Creador. La otra se remonta a la esfera de la *noesis*. Los antiguos filósofos llamaban a la *nous* chispa divina. San Agustín deducía la inmortalidad del alma de su capacidad para albergar verdades inmortales. Hubiera sido todavía mejor decir que es inmortal el alma porque en ella brotan verdades eternas.

En verdad que el orden maravilloso del conocimiento intelectual rebasa de algún modo la órbita de las puras criaturas. En todo caso, el hombre tan sólo es capaz de la Ciencia en cuanto imagen del Creador.

No son, pues, iguales la permanencia del ser conocido y la de la ciencia habida en el conocimiento. La una es propia de los seres en cuanto criaturas y la otra es propia del alma humana en cuanto se asemeja al Creador. Lo que se necesita para que haya verdadero conocimiento es que el orden ontológico del ser tenga elementos apropiados para ser objeto de una posible *noesis*; y que nuestro espíritu posea la virtud adecuada para hacer que el objeto *verdadee* en sus dominios. Y así es, en efecto. Las cosas *son*, y no fantasmas por cierto; y en el alma reside una virtud divina para hacer que las cosas puestas en su presencia *verdadeen*.

13. Esto presupuesto, los entes materiales con su multiplicidad diversa, y también con sus logros unificantes, proporcionan los elementos para que nuestro espíritu forme sus números y los reúna en unidades de diversos órdenes; es decir, constituye grupos numerales o cantidades diferentes, y establece proporciones que compara entre sí siguiendo el hilo de complicadas leyes. Esto es la ciencia de la Aritmética, que representa una verdadera superación unificadora con que acude el ente espiritual en ayuda del ente material

primario en su lucha contra la dispersión y el desorden a que la multiplicidad tiende de suyo.

La ciencia geométrica tiene un carácter especial que le viene de la peculiar fisonomía del *espacio* que constituye su materia, y también del modo de relacionarse con él nuestra facultad cognoscitiva. Como ya sabemos, la esencia física del ente material primario está conformada por tres notas: fuerza-espacio-tiempo, que de ningún modo pueden existir separadas entre sí. Mas por el hecho de que nuestro espíritu solo puede comunicarse físicamente con tales entes por intermedio de los sentidos, y este modo de comunicación es deficiente desde el punto de vista ontológico, resulta que percibimos como disgregadas sus notas esenciales en tres elementos separados. Por eso nuestra Geometría analiza y desarrolla las propiedades del espacio como si físicamente no tuviera él nada que ver con el tiempo y la energía.

Por eso resulta singular esta Ciencia. Sus conclusiones tienen todo el rigor, generalidad y eternidad que pueden desearse para una ciencia que realmente lo sea. Sin embargo, son sabidos los antiguos escrúpulos de los geómetras sobre algunos de sus axiomas; y finalmente, el escándalo moderno de las diversas Geometrías contradictorias entre sí, y poseyendo cada cual un vigoroso rigor lógico interno.

De todo esto es indudablemente responsable la materia geométrica, o sea el espacio, que no siendo de suyo más que lo que puede derivarse de la naturaleza del ente material, y justamente por eso, implica posibles situaciones diversas; porque no repugna, ni mucho menos, la posibilidad de diversas especies de entes naturales. Nuestra alma espiritual está por encima de la materia, y aunque la naturaleza de los sentidos la enlaza muy fuertemente al ente concreto actual, no está por eso totalmente impedida de bosquejar otras posibilidades geométrico-espaciales.

Podría, pues, haber en principio diversos espacios ideales correspondientes a diversas posibles clases de materia, de que hemos hablado en otro lugar; pero la ciencia métrica fundada en cada uno de ellos, sólo podría aplicarse a los entes físicos correspondientes.

Queda excluída la objeción kantiana, según la cual no sería posible fundamentar la generalidad y firmeza de la ciencia geomé-

trica sobre un espacio dependiente en su ser de los objetos externos de la experiencia empírica. Por un lado los objetos de la experiencia inmediata arraigan en entes primarios que, aunque singulares y concretos, gozan de una permanencia mucho más estable de lo que aparece a primera vista. Por otro, porque a la ciencia geométrica como tal le basta la posibilidad del espacio, y puede prescindir de lo concreto y singular para establecer sus leyes; aunque en su aplicación, debe tener en cuenta lo concreto.

Más bien la teoría kantiana de la forma apriorística del espacio es insuficiente a todas luces; pues no se ve cómo podrían aplicarse sus leyes a entes externos que nada tienen que ver con el espacio. Kant tenía que negar necesariamente la realidad de tales cosas externas, como en efecto la niega. Pero no parece muy satisfactoria una explicación de las cosas que consiste en negarlas.

14. La *quantificación* del espacio y del tiempo a causa de su estrecha relación con la energía, arrastra numerosas consecuencias; por ejemplo, el llamado por los científicos principio de incertidumbre de Heisenberg; el cual no significa otra cosa que la imposibilidad de aplicar las matemáticas en la región que está dentro o por debajo de las unidades naturales que la energía física material concreta señala para medir el espacio y el tiempo.

Los matemáticos, por cuanto tratan con espacios y tiempos imaginarios, pueden subdividirlos indefinidamente en trozos tan pequeños como se quiera; pero cuando pasan a la aplicación de sus leyes a los espacios y tiempos de la realidad, entonces encuentran que no tienen sentido las subdivisiones espacio-tempóreas inferiores a las unidades naturales de nuestro espacio y tiempo. (Vid. SEM, pág. 299).

También reside en esto la explicación de las famosas paradojas de Zenón, a las que aludimos antes.

Aquiles no puede alcanzar a la tortuga según deducción lógica fundada en el supuesto de que el espacio y el tiempo sean divisibles indefinidamente; como parece reclamar la naturaleza misma del espacio y del tiempo considerados como algo que existe independientemente de suyo.

Pero ya sabemos que espacio y tiempo, aisladamente conside-

rados, no son nada. Sólo existen con referencia a la fuerza cuya modalidad determinan; lo que les obliga respecto a su magnitud específica a resolverse en unidades o *quantos* que no es lícito subdividir realmente. Como hemos dicho, nuestra lógica puede contar con distintas especies de entes materiales cuyos correspondientes espacios y tiempos requieren tratamiento lógico distinto; y aun sin tener en cuenta los entes concretos, podemos referirnos a cualquier espacio o tiempo en general. Pero cuando llegue el caso de aplicar las conclusiones lógicas a los hechos concretos, es claro que sólo valdrán las consecuencias para el hecho real, cuando las premisas lógicas sean las que corresponden al caso propuesto.

Esto nos descubre que la paradoja de Zenón, lejos de probar el «choque» o conflicto de la lógica con los hechos, lo que hace es poner en evidencia la contradicción interna de las nociones de tiempo y espacio cuando se los considera como entidades autónomas; porque en este caso no se ve cómo pueden resolverse en partes definidas atómicas.

Pero el sutilísimo Zenón, lejos de convencerse, está seguro de encerrarnos entre las mandíbulas de su tenaza. Y bien, nos dice, si afirmáis la atomicidad del espacio y del tiempo, entonces la flecha despedida por el arquero no puede moverse. ¿Cuándo se movería? El átomo de tiempo tendría que ser un trozo de tiempo que no pasa. Y entre átomo y átomo de tiempo no hay tiempo. Un tiempo compuesto de átomos no es apto para cursar.

Lo mismo poco más o menos ocurre con el espacio. Si está compuesto de átomos, o éstos son extensos, o inextensos. Si son inextensos resultarán totalmente ineptos para que con una suma de ellos por grande que se suponga pueda formarse el más mínimo espacio. Y si son extensos, entonces se subdividen. En efecto, decía Zenón a los que querían escucharle: colocad en el estadio de punta a punta una fila de átomos de espacio, y haced que pasen a su lado con el mismo ritmo otras dos filas también de átomos que caminan en sentido contrario. Veréis cómo los átomos que se mueven cruzarán sus delanteras justamente cuando pasan por el centro de los que no se mueven. Luego se subdividen los presuntos átomos, o de lo contrario, no hay movimiento.

Todo esto sería lógico si el espacio y el tiempo existieran de

suyo independientes. Con lo cual venimos a parar en lo mismo; o sea, que el absurdo del resultado manifiesta que no hay tal tiempo ni tal espacio con existencia independiente.

Sin embargo, el tiempo y el espacio existen, pero sólo como modos de ser peculiares del ente material; y, por lo mismo, sus modalidades métricas tienen que depender directamente de la fuerza o actividad interna que los constituyen. Y en especial, las relaciones espacio-temporales en los sucesos de la vertiente externa, hay que regularlos atendiendo a las fuerzas y energías que los rigen, tanto o más que a los espacios y tiempos mismos que intervienen.

15. Finalmente, los entes primarios materiales ofrecen la base indispensable para las Ciencias físicas, y las leyes que rigen sus fenómenos.

Según el beneplácito de los empiristas, «la percepción sensible es la única fuente de nuestro conocimiento y su comprobación última y definitiva». (C. Reichenbach o. c., págs. 84 y ss.). Lo cual quiere decir que, al menos para nosotros, no hay absolutamente nada en la región del ser en cuanto externo y distinto de nosotros, más que lo que actualmente está de manifiesto a nuestros sentidos. Y que todo lo que encontramos en nuestra región interna subjetiva, por ejemplo, lo perteneciente a las reglas lógicas del conocimiento, nada nos dice sobre la realidad externa de los objetos. Y, si por una feliz coincidencia, los resultados finales de las combinaciones que, sin saber por qué, hace nuestra actividad psicológica sobre los datos sueltos recogidos mediante las sensaciones, se ajustan con la realidad, eso únicamente los mismos sentidos podrán testificarlo y sancionarlo con una nueva experiencia.

Todo esto, a vueltas de algún grano de verdad, es radicalmente falso. Es verdad que nuestro conocimiento de las cosas materiales, que solemos llamar sensibles, debe comenzar por la observación sensible; y para comprobar la presencia actual de un ente concreto sensible tiene que intervenir nuestra sensibilidad. Pero (otra vez aflora aquí la confusión entre el conocimiento y el ser), es falso que el ser del objeto percibido se reduzca al hecho del conocimiento sensible. Todo el proceso de lo que llamamos conoci-

miento sensible quedaría en el aire y sin fundamento alguno para llegar a ser ni siquiera en calidad de sueño, si su objeto primero no fuese totalmente independiente de nosotros en su ser, no en su relacionalidad, naturalmente. Y si además no gozara dicho objeto de propiedades y modos peculiares en su existir que de algún modo puedan entrar en el ámbito interno de nuestro aparato lógico por sobre los datos puros sensibles aislados, dispersos e inconexos de por sí, tampoco existiría nuestro conocimiento inteligible.

Es cierto que los hechos particulares y contingentes que observamos empíricamente como secuencias de las múltiples y sumamente cambiantes interacciones de los entes materiales, no ofrecen base segura para establecer a partir de ellos leyes absolutamente inmutables. Con frecuencia vemos semejanzas entre ellos que, al repetirse con cierta regularidad, nos proporcionan la posibilidad de predecir *a pari* muchos acontecimientos; y de este modo formulamos reglas o leyes que tienen fuerza de hecho en el régimen de la Naturaleza. Pero tales leyes inductivas, si no tienen más fundamento que los hechos empíricos exclusivamente, no comportan la seguridad absoluta de su cumplimiento universal. Cada suceso da razón de sí mismo; pero no contiene en sí los que vendrán después ni la razón de los mismos.

Parece, pues, concluyente lo que dice Kant de esta clase de leyes inductivas. Sólo nos aseguran de «que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas reglas».

16. La fuerza de este razonamiento reside en que nuestra observación empírica de los hechos particulares, a cargo inicialmente de nuestra sensibilidad, no puede ver en ellos más que hechos escuetos completamente aislados; ya que la mera intuición sensible no es capaz de advertir sus relaciones intrínsecas. Aun las influencias de unos en otros, que interpretamos como eficientemente causales en sentido estricto, pasan enteramente desapercibidas para la intuición empírica, que no puede ver otra cosa que diferentes situaciones en el espacio que se suceden en el tiempo con cierto orden. Y ni siquiera esta formalidad de orden como tal entra en la percepción sensible. Por tanto, si la observación de los hechos particulares es oficio exclusivo de la sensibilidad, resulta evidente que

sobre sus datos netos no se pueden fundamentar leyes con valor universal científico.

Sin embargo, cuando vemos repetirse muchos hechos según una ley clara que introduce en ellos una cierta uniformidad y orden en medio de su gran variabilidad, nos resulta evidente que debe existir una razón de semejante orden. Que nosotros observamos y no prestamos ciertamente. De muchos sucesos variables y diferentes no podemos deducir una ley absoluta; pero sobre el orden observado en ellos podemos fundamentar como a la inversa una especie de juicio analítico *a priori*; y decir: tiene que haber algo estable y firme que contenga analíticamente la razón de las reglas a que se ajustan los sucesos naturales, y que sea el fundamento escondido por el cual tienen consistencia práctica nuestras leyes empíricas, que serían analíticas por la fuerza de su origen, y sintéticas *a posteriori* para nosotros.

En efecto, desde que entendemos bien lo que representan los entes primarios materiales en la edificación de la Naturaleza, comprendemos claramente que ellos son la fuente originaria de unidad de donde brotan sin excepción directa o indirectamente todas las leyes que gobiernan la inmensa variedad de los fenómenos y sucesos sensibles; ya que todo cuanto observan nuestros sentidos no es otra cosa que el juego comunitario de sus operaciones maravillosamente combinadas en su vertiente externa.

17. No está la base de las leyes de la Naturaleza en nuestra mente; sino en la riqueza interna de *ser* que poseen los entes naturales; que, en cuanto *son* y *permanecen constantes*, operan *siempre* acomodándose a los mismos modos, o reglas, o leyes.

Ahora bien, para que sobre esta base se edifique nuestra ciencia, es menester que nuestro ser, siendo superior al de ellos, se ponga en contacto cognoscitivo con ellos.

Ciencia significa un modo de posesión del objeto conocido por parte del sujeto cognoscente. Mas para que tal posesión no sea ilusoria, es preciso que el ser del objeto se distinga del conocimiento como tal; y eso, aun cuando el conocimiento verse sobre el ser mismo del sujeto que conoce.

«Pienso, luego soy». Si con esta expresión se pretende decir,

como San Agustín quería, que el hecho de pensar es argumento cierto que existe un ser pensante, entonces es cierta. Si se aduce como ecuación de identidad entre el ser y el pensar del hombre, como al parecer quería Descartes, entonces es falsa. Todas las operaciones del ser humano se distinguen del ser humano. Es justa la frase de Santo Tomás: «Intelligere in nobis, non est ipsa substantia intellectus» (S. Q. XXVII, art. II, ad. 2). Si nuestros pensamientos no fueran de otro que ellos mismos, serían pura ilusión; o mejor, no serían de ninguna manera. Sus variaciones constantes prueban su necesidad de apoyo en algo más fijo. Y no se me diga que el pensamiento varía como hecho psicológico, mas no como expresión lógica; porque si como hecho psicológico son pura ilusión los pensamientos ¿qué valor podrá tener su significado lógico?

En definitiva, el conocimiento como tal se distingue del ser del sujeto cognoscente y con más razón del ser del objeto conocido.

18. Importa, sin embargo, el conocimiento una verdadera posesión del objeto por parte del sujeto; posesión que no se obtiene mediante alguna clase de conquista violenta, sino produciendo formas que sean la expresión más adecuada posible del ser del objeto conocido. Este maravilloso hecho necesita dos condiciones, a saber: que el sujeto que aspira a conocer tenga aptitud para elaborar dichas formas con los caracteres exigidos por el conocimiento verdadero; y que tenga la posibilidad de acercarse físicamente al objeto por conocer; es decir, que pueda establecer con él relaciones recíprocas reales.

En cumpliéndose estas condiciones, surgirá el conocimiento que gozará de caracteres propios; y podrá ser eterno y necesario, aunque el ente concreto conocido no sea ni eterno ni necesario.

Evidentemente la operación en que consiste el conocimiento es de un orden netamente superior a las operaciones que ejecutan en su vertiente externa los entes materiales. De donde se desprenden dos consecuencias:

1.^a Que el ser cuya operación produce el conocimiento debe poseer una naturaleza superior a la del ente material.

2.^a Que la operación intelectual (en aquella parte que realmente conoce) no sólo adecúa al objeto virtualmente, sino que pue-

de y aun debe superarle. Pues para que haya conocimiento efectivamente, hay que añadir a la presencia del objeto una luz que le ilumine.

Ahora bien, la luz intelectual no debe ser totalmente extraña y como extrínseca al objeto conocido. Si la luz del sol no tuviera afinidades profundas con las cosas que ilumina, ni el sol sería luz para las cosas, ni las cosas serían visibles a la luz del sol. Cuando conocemos un objeto no es porque nuestra inteligencia proyecte alguna suerte de luz sobre un objeto indiferente a nosotros, ni porque el objeto esparza su luz propia, que ve nuestra inteligencia como mero espectador. Ni nuestro espíritu es mero espectador pasivo en la escena universal, ni el ser de los entes del Universo es totalmente ajeno e indiferente a nuestro propio ser.

El conocimiento es concurrencia activa del ser del objeto con el ser del sujeto. Sin esta concurrencia no hay conocimiento posible; y sin una afinidad ontológica profunda entre ambos seres, nunca podrían concurrir.

Me complace en pensar que cuando dirigimos nuestra atención a los entes materiales para conocerlos, tenemos delante una porción de criaturas, mientras está a nuestro lado, o mejor, dentro de nosotros el Creador de todos. Participamos de una luz común. Nuestra parte es superior a la alcanzada por los entes que tenemos delante. Por eso nuestro espíritu, cuando conoce la materia, eleva los entes inferiores a su propio rango para verlos a su propia luz.

Dos cosas concurren en el conocimiento: el ente y nuestro espíritu con su luz clarificadora, que se enciende en su contacto con el ser del ente. El espíritu cognoscente no aporta formas prefabricadas cuando trata de conocer las formas esenciales de otros entes. Eleva las esencias de los entes concretos a su luz, y, si se quiere, transforma las esencias particulares en esencias generales. Trae luz para el conocimiento, y no formas apriorísticas, que en siendo ajenas al objeto, sólo servirían para deformarle.

Cuando los sentidos toman contacto con los entes materiales mediante sus operaciones de segundo orden, la sensibilidad como tal, aunque verdaderamente cognoscitiva, es incapaz de acercarse a la esencia misma de la cosa. Parecería obvio que la especie inteligible que aparece en el intelecto a partir de los datos sensibles, ten-

dría que quedarse más alejada aún de las esencias de los seres concretos; puesto que entre el ser concreto y el intelecto media la sensibilidad. Y creo que así se piensa de hecho cuando, al dejar asentado que el objeto propio de la inteligencia es la esencia en general, el ser en general, se vuelve la espalda, dejándole en completo olvido, al ser físico del ente particular, como si no existiera o careciera de interés gnoseológico.

Pero no es así. El intelecto, en virtud de su propia fuerza y por encima de los datos dispersos que la sensibilidad le pone delante, se dirige hacia el ser concreto que no puede ser dispersivo de suyo; y si no le alcanza directamente, no es tanto por la naturaleza de su esencia como por las circunstancias de su existencia. En la especie sensible percibe la especie inteligible, que viene a ser el reflejo de la estabilidad propia de todo ser en cuanto es, como participante del Ser Absoluto; reflejo, por tanto, que, arrancando del ser del ente concreto, reverbera en el ser de nuestro espíritu, que le confiere un brillo de eternidad. ¿Cómo, en efecto, nuestro conocer las cosas sería un verdadero conocimiento si el ser genérico que se engendra en nuestro *logos* nada tuviera que ver con el ser concreto de las cosas que mencionamos en él?

En resumidas cuentas, nuestra facultad intelectual, aunque, por razón de su modo de existir, tiene que apoyarse en los datos recogidos por la sensibilidad, alcanza al ser concreto más perfectamente que la propia facultad sensitiva. También podría, tal vez, decirse que la llamada facultad sensitiva en oposición a la intelectual, se reduce al dominio de las sensaciones en los sentidos externos, siendo nuestra facultad cognoscitiva propiamente dicha, no sensitiva o intelectual; sino intelectual-sentiente, como quiere Zubiri.

XI

1. La distinción neta entre el ser del objeto conocido, y del sujeto cognoscente y el conocimiento mismo probablemente no merece ante la consideración de un filósofo existencialista moderno más que una sonrisa irónica displicente.

Para los existencialistas lo único que cuenta es la existencia;

y según lo que parece, la existencia entendida en un sentido muy semejante a lo que nosotros venimos llamando vertiente externa operacional del ente. Además, tampoco parece interesarles otra cosa que la existencia humana y lo que tal vez ingrese de algún modo en su ámbito. Lo cual, en medio de todo, parece lógico, si bien se considera. ¿Por qué, en efecto, ha de preocuparnos lo que por definición no entra ni puede entrar en el círculo de nuestras preocupaciones, de nuestros cuidados, de nuestras angustias, de algo en fin que nos interese, que toque en la fibra de nuestro ser? ¿Y dónde puede estar nuestro ser, en qué puede consistir nuestro ser sino en lo que hacemos, experimentamos y actualmente comprendemos y vivimos?

Todo eso debemos buscarlo, si queremos comprenderlo temáticamente, en una visión fenomenológica en la que aparezca con toda la pureza posible el palpitar mismo de nuestra actual existencia en su solícita preocupación, no tanto psicológica como ontológica, que fundaría, originariamente nada menos, la correlación mundanal de los entes intramundanos que nos rodean. La vertiente interna de los entes, o sea la «esencia», no vale absolutamente nada para el caso: ni la del ente que constituye al hombre, el único que con su experiencia fenomenológica abre el campo a una posible comprensión del ser, ni la de los entes que aparecen como distintos del hombre, pero que sólo *son* en la medida que se muestran en su horizonte.

2. Al leer la obra «SER y TIEMPO» de Heidegger, que pasa tal vez como el teórico máximo de los existencialistas, la primera impresión es que para él queda definitivamente firme la sentencia de Kant contra la «cosa en sí». Ciertamente que no puede afirmarse esto sin más como cosa clara, pues a pesar de lo meticulosos y superabundantes que resultan los análisis heideggerianos, siempre que llega el momento de enfocar los asuntos centrales, indefectiblemente éstos quedan borrosos.

Una cosa, sin embargo, parece clara en Heidegger y en todos los existencialistas a ultranza, a saber: la declaración de la total inoperancia de la esencia en el sentido que le damos nosotros. No hay una vertiente interna esencial de los entes que se nos muestran

intramundanos; y si la hubiere, es enteramente desconocida para nosotros y debemos considerarla como totalmente disociada de los fenómenos que aparecen en el horizonte de nuestro ser. Debemos explicar todo lo que sabemos, conocemos y experimentamos sin tener en cuenta para nada tal hipotética esencia, y ateniéndonos exclusivamente a los hechos palpitantes de la existencia. O sea, a lo que nosotros venimos llamando vertiente externa interoperacional de los entes.

De este inicial planteamiento de su tesis arrancan todas las vacilaciones y aberraciones de los existencialistas. Alguien ha dicho que todo sistematismo debe estar ausente de la filosofía existencialista. Evidentemente. Por principio carece de fundamento estable y está condenada a flotar sin fin. Constantemente despedido de su propia morada, al «pastor del ser» no le queda otra cosa que una angustiada suspensión sobre el abismo.

Los existencialistas se empeñan en negar su propia esencia, o por lo menos creen que les es permitido ignorarla y despreciarla, y que les es posible fundar su filosofía y normas de vida sobre los cambiantes hechos fenomenológicos en cuanto son aptos para tejer una pura fenomenología. Pero las ramas cortadas tienden a la dispersión, y cuando sientan la exigencia de unidad, que naturalmente les brota de su propio fondo, que no por negado está menos presente, se encontrarán sin la base verdadera de unidad. Han desdeñado la raíz y el tronco en que el árbol tiene su unidad viviente, y ahora pretenden constituir una *totalidad* con las ramas dispersas; pero sólo obtendrán una gavilla desflecada sin vida y sin ser. Y lo más grave del caso es que suelen decir que esa totalidad es lo *primario*.

3. No pretendo hacer una crítica de la filosofía de Heidegger; pero sí quiero comentar algunas cosas que chocan con lo dicho por nosotros y también, en parte, concuerdan.

Constantemente hemos afirmado que los entes primarios materiales conservan intacta su individualidad al mismo tiempo que gozan de propiedades comunitarias que posibilitan su mutua interactividad. Para Heidegger parece ser que el fundamento de toda propiedad comunitaria reside en el ser del hombre, —Dasein, «ser ahí»—, en cuanto que por su esencia (léase mejor *existencia*), es

ser en el mundo, y constituye la mundanidad misma que afecta a los entes intramundanos.

«El «ser ahí» es siempre ya (esto es, antecediendo a cualquier hecho particular), por obra de su *forma de ser primaria*, «ahí afuera», cabe entes». El subrayado es nuestro. (Ser y Tiempo, p. 75, Tr. esp. Gaos. 2.^a ed.).

«La mundanidad es un concepto ontológico y muestra la estructura de un elemento constitutivo del «ser en el mundo». Propio del «ser ahí» (p. 77).

«El «ser ahí» está constituido por «ser en el mundo». «Le es inherente la comprensión del ser de su «sí mismo» (p. 86).

El «ser ahí» es mundano; los entes «ante los ojos» sólo son intramundanos.

«La estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el «ser ahí» es lo que constituye la mundanidad del mundo. ...La familiaridad con el mundo es constitutiva para el «ser ahí» (p. 101).

«Estas relaciones están ensambladas entre sí como *una totalidad original*» (p. 101-102). El subrayado es nuestro.

«El «ser ahí» es, con su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes... en un mundo». La significatividad, estructura existencial del «ser ahí»... y la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad» (p. 102). «El Ser y el Tiempo».

En estos pasajes y otros muchos de la obra cumbre de Heidegger, se ve, no claramente, pero sí convincentemente que la base ontológica del mundo como tal, y de todo lo que se contiene en él está en el ser del «ser ahí»; esto es, en el ser del hombre; y entendiendo este ser del hombre, no como una esencia óptica a la manera tradicional, ni siquiera como algo que dimana de su esencia escondida, sino como el conjunto de preocupaciones, cuidados, deseos, alegrías, repugnancias, temores, angustias que constantemente relacionan al hombre en un contorno en cuanto descubierto. Y todo eso analizado sobre un fondo fenomenológico, esto es, sobre un horizonte de conocimiento que se apoya en la sensibilidad y manipula el «ser ahí», o más bien, constituye el ser del «ser ahí» como cognoscente.

Semejante conjunto de cosas (no como cosas distintas que hace el hombre y nosotros llamamos *fac externa* del ser del hombre), sino a modo, diría yo de efluvio que se condensa en el horizonte abierto al «ser ahí» y desde el «ser ahí», forman una *totalidad* unitaria, que es *original*. Recusada la esencia óptica tanto del sujeto como de los objetos, se busca la unidad en la totalidad de un

conjunto: la mundanidad, que sería una de las estructuras del ser del hombre. «El mundo no es ontológicamente una determinación de aquellos entes que el «ser ahí» por esencia, *no es*, sino un carácter del «ser ahí» mismo». (O. c., p. 77).

Y entonces, ¿en qué situación quedan los entes que no son el «ser ahí»? El mismo Heidegger se hace la pregunta (p. 102): «¿No se evapora el «ser substancial» de los entes intramundanos?». Y no responde claramente ni por el sí ni por el no. ¿Qué tesis de Heidegger podría circunscribirse claramente dentro de un significado definitivo? Ni siquiera la negación estricta de la esencia. Dice expresamente que cualquier análisis que intente la búsqueda del ser debe atenerse exclusivamente a los fenómenos de la existencia; pero parece como si le fuera imposible desentenderse totalmente de la esencia declarada en receso.

Con respecto a la anterior pregunta establece: Hay que mantener por separado 1.º El ser del «ser a la mano». 2.º El ser del «ser ante los ojos». 3.º El ser de la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes mundanos en general. «El ser último es una determinación existencial del «ser en el mundo», es decir, del «ser ahí» (p. 102). Este ser de que aquí nos habla Heidegger no es lo que propiamente llamamos el ser de una *esencia*; sino un ser *existencial*; con lo que todo queda en el aire.

4. Nos interesa en particular el carácter que Heidegger atribuye a los entes «intramundanos» en su filosofía fenomenológica existencialista. Tales entes no llegan a ser mundanos más que por obra del influjo aglutinante que ejerce el ser del «ser ahí» en todo el ámbito adonde alcanza su posible mirada o apertura. La palabra «mundanidad» quiere decir aquí alguna suerte de relación entre los entes, por ejemplo la que puede fundamentarse en la espacialidad. A este propósito dice Heidegger que los entes intramundanos no están entre sí ni cerca ni lejos si no es en función de su mayor o menor *desalejamiento* del «ser ahí». La pared no puede «hacer frente» «para» la silla. «Dos entes que «son ante los ojos» dentro del mundo y encima son en sí mismos *carentes de mundo* (o sea, que no son de la naturaleza del «ser ahí»), no pueden tocarse jamás» (o. c., p. 68). «Ni dos puntos, ni en general dos cosas, están en

rigor alejadas entre sí, porque ninguno de estos entes pueden por su forma de ser, «desalejar» (p. 120).

Este feo neologismo «desalejamiento» «desalejar» que usa el traductor de Heidegger tiene un sentido en todo semejante a lo que nosotros llamamos *presencia*, *estar presente*, que aplicamos estrictamente al ente material y puede tener grados. Pero con la diferencia de que nuestra «presencia graduable» se fundamenta en la esencia física del mismo ente; mientras que el desalejamiento de Heidegger requiere la presencia del «ser ahí», y no ya la que podría llamarse física, si se fundase en alguna propiedad de la esencia óptica, sino más bien moral, diría yo, pues se trata de una apreciación, que Heidegger quiere que sea *primaria*, pero que más parece subsecuente o cuando más contenida en las preocupaciones y cuidados del «ser ahí».

Por lo que, según parece, lo que comúnmente llamamos distancia no tiene sentido alguno para Heidegger, si no es en función del ser del «ser ahí»; cuya expresión óptico-ontológica es el fenómeno del andar solícito el hombre entre los entes de su contorno. Esto no debe hacernos pensar que Heidegger sostiene que el espacio es algo que nace del sujeto. «El espacio no se encuentra en el sujeto», dice expresamente. Naturalmente, esto implicaría que el sujeto es una *esencia*. Y prosigue: «ni el sujeto contempla el mundo «como si» fuese en un espacio». En este caso sería el espacio, a su vez, una *esencia*. «Sino que el «sujeto» ontológicamente bien comprendido, el «ser ahí», es espacial» (o. c. p. 127). Difícil de comprender es todo esto.

Esta «buena comprensión ontológica» del «sujeto» que es el «ser ahí», o sea el hombre, debería prescindir radicalmente de todo lo que parezca una esencia unitaria y firme, contando únicamente, no ya con una multitud de cosas, sino de fenómenos sensibles y sus derivaciones inmediatas, con la esperanza de que todos juntos formen una *totalidad* nada menos que originaria.

Todo esto, en buena cuenta, sólo es la representación de un descomunal esfuerzo para edificar «un castillo», no digo sobre arena movediza, sino sobre innumerables granitos de arena flotante en el vacío: ni siquiera en el aire. Eso y no otra cosa, viene a ser el «sujeto» o «ser ahí» que se afana en caracterizar Heidegger; con

cuyo *ser* pretende nada menos que fundamentar toda ontología.

Nada tiene de extraño que el hombre de los existencialistas constantemente expulsado de sí mismo, sin punto alguno en que apoyarse, como arma arrojadiza que ni sabe de dónde ha salido, ni puede llegar a un blanco, venga a concretarse en una pura angustia suspendida en negra vorágine y sin saber a qué atenerse. ¿Ser? ¿Por qué no, más bien, la nada?

5. ¿Diremos, entonces, que de nada sirven los análisis fenomenológicos ni la fenomenología? De ningún modo. Nuestros conocimientos comienzan por el fenómeno. El es el que nos manifiesta el ente, y el ente se nos manifiesta en él. Pero si nos obstinamos en quedarnos con el fenómeno puro, desdeñando por sistema la esencia que trata de mostrársenos en él, entonces, es fácil que nuestra fenomenología se convierta en pura fantasmagoría. Y todo por negar sistemáticamente a la inteligencia cualquier poder de avance hacia las esencias más allá de lo que muestra el puro fenómeno sensible.

Nosotros apoyándonos en los hechos fenomenológicos y, no quedándonos en ellos, sino avanzando con su ayuda mucho más allá de lo que ellos escuetamente representan, hemos descubierto suficientemente la esencia de los entes materiales, como para darnos cuenta de que es en ellos donde tiene el espacio radicalmente su asiento y no en el espíritu del hombre, ni en el sentido de Kant, ni según las nebulosas explicaciones de Heidegger. Es la actividad óptica del ente material la que establece sus mutuas presencias físicas, las mismas que nuestra sensibilidad percibe como distancias variables, y por cierto de un modo deficiente. En ellos reside la virtud donde se fundamentan sus múltiples relaciones comunitarias mediante las cuales integran el Cosmos o Universo material. *Universo*: lo múltiple convergiendo en uno gracias a la unidad originaria de los entes primarios, fundamento y garantía de las leyes naturales que constantemente reducen todo al orden.

Es sabido que en el *tiempo* es donde Heidegger percibe más vivamente la precariedad del «existir», o lo que es lo mismo para él, el ser del «ser ahí», el ser del hombre. Pero el espíritu del hombre no está sujeto directamente al fluir de los entes materiales, y

su precariedad ante el Creador no se parece a la temporeidad de la materia. Es lo que llamaron los escolásticos *eviternidad*. El horizonte sobre el cual contempla el espíritu humano en unidad histórica los aconteceres que fluyen en el seno de la materia, no es temporal, es decir, no está sujeto él mismo al tiempo de la materia; sino un estado superior desde donde el espíritu humano se hace consciente de las vicisitudes de su socio el cuerpo.

6. Parece claro que el conjunto de los entes materiales tiene un ámbito que no sobrepasa los límites de la materia. No puede extenderse a los dominios del ente espiritual. Sin embargo, aunque las leyes de la materia no pueden regir sobre entes espirituales, por cuanto la materia es inferior al espíritu, en cambio no resulta imposible que las leyes del espíritu puedan extenderse dentro de los límites de la materia. Por eso es posible el conocimiento, por ejemplo; y puede hablarse también de conjuntos que sobrepasan el «cosmos» entendido como universo material, y le contengan. Es obvio que un conjunto semejante no puede implicar confusión justo porque cada ente es como *es*, sin admitir violencias por parte de los otros.

Xavier Zubiri nos habla (De la Esencia, p. 427 y ss., I ed.) del carácter de respectividad «que concierne a «lo que» las cosas son en realidad». Distingue dos respectividades: la una es propia de las cosas como tales, que si no me engaño, se identifica con lo que nosotros llamamos propiedad comunitaria de los entes, y que me gustaría llamar respectividad física, y es el fundamento del «cosmos». La otra compete a la realidad en cuanto tal, y a esta respectividad de lo real como real llama Zubiri *mundo*.

Si la respectividad «cosmos» se funda en propiedades *físicas* de los entes, es claro que su contrapuesta respectividad «mundo» no depende de algo semejante que posean los entes como tales entes. Cuando dice Zubiri: «este concepto de mundo es primario y fundamental» (p. 428), ¿no indica una desviación peligrosa desde la región del ser hacia la del conocer? ¿No recalca demasiado «lo real en cuanto real», en oposición a «lo real en cuanto cosa»?

Pero no ha lugar a tales temores. Zubiri habla de mundo y mundanidad en diálogo con Heidegger, y para rectificar sus ideas

al respecto. Heidegger como hemos visto, fundamenta lo que él llama mundo en el *ser* cambiante del «ser ahí», es decir, del hombre en cuanto operador de su existir. Zubiri niega esto con razón, y concluye: «Mundinidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene nada que ver con el hombre» (p. 428).

Creo que podríamos entender mejor el razonamiento de Zubiri y aún aclararle algo si le relacionamos con nuestras propias ideas sobre el ser de los entes. La respectividad de lo real en cuanto realidad en que consiste el *mundo* como nos dice Zubiri, no se funda en el ser del «Dasein», o sea el hombre, ni en ningún conjunto de seres creados; sino en el Ser Creante en cuanto mueve la acción constitutiva de todas las creaturas. Recordemos, a modo de ejemplo, lo que tenemos dicho a este respecto sobre el ínfimo de los entes. El ser del ente material consiste en una acción, —la acción indicada por el verbo substantivo—, que por un lado se constituye en cosa —*res*, realidad—, y por el otro pende del *agente*, justo para ser realidad en cuanto realidad.

Tenemos aquí la operación del «Ser Agente» absolutamente unitario, que termina en una acción que podríamos llamar pasiva, que constituye la entidad de la cosa: acción múltiple, pero no dispersa, porque va engarzada en una doble unidad: la unidad de origen que compete a todo lo creado, y la identidad de propiedades comunitarias en cada uno de los posibles círculos diversos del ser. Y como la acción constitutiva de las cosas sólo es pasiva en cuanto a su ser con respecto a su Origen, pero muy activa en la dote de ser que ha recibido, se desborda en su vertiente externa, y entre todos los entes materiales, gracias a su mutua respectividad física, componen el «cosmos».

Ahora bien, lo que se dice de los entes materiales es exactamente lo que sucede con todos los entes creados. Todos son igualmente respectivos al único Agente Creador, y aunque no sean iguales en la dote de ser recibida, sí lo son en el modo de recibirla. Por eso son todos igualmente «reales», aunque no sean todos «cosa» igual.

En esta unidad de origen arraiga la respectividad universal que trasciende a todo ente creado y lo engloba en «un mundo». Como se ve, este fundamento no depende de la *noesis*, o sea, de

nuestro conocimiento del ser, ni tampoco del ser de las cosas conocidas ni el de su vertiente externa ni el de la interna; sino de ese hontanar originario que mueve y sostiene a la creatura justamente en la inserción misma de su realidad. Así podemos comprender mejor, según creo, lo que Zubiri sugiere al aplicar al «mundo» la idea del «trascendental disyuntivo», con el objeto de asegurar la absoluta trascendentalidad de lo real, abarcando la realidad creada y la realidad increada.

Sin duda, la respectividad que alcanza a todas las creaturas y fundamenta la trascendentalidad del mundo, no es aplicable al Creador sin más. Pero en el origen de tal respectividad hay un punto, del que no puede decirse que sea común; pero sí que pertenece realmente a la creatura por su lado, y al Creador por el suyo. Lo cual permite que la disyunción sea completa y, al mismo tiempo, no disgregada, sino formando una verdadera «unidad disyuntiva».

7. Me gustaría desdoblar de nuevo la respectividad de lo real en respectividad activa y respectividad pasiva. Los entes reales son «acción». Su *ser* es «actividad», que al ser «respectiva», «comunitaria» interactúa con los entes afines en su vertiente externa. Esta respectividad es «activa», pero sólo alcanza a los entes de su rango. No es trascendental, pero sí tiene «función trascendental», como dice Zubiri. La respectividad activa de los entes superiores puede llegar a los inferiores, y entonces la respectividad correspondiente de éstos será solamente pasiva; pero siempre fundada en «su realidad».

En la respectividad activa los entes ejercitan su ser; en la pasiva, sólo muestran su ser. Por eso los entes, cuya realidad posea actividad cognoscitiva, pueden conocer los otros entes en la medida en que pueden alcanzarlos con su respectividad activa.

Se comprende que el ser «luz» es una de las notas más destacadas del ser de la realidad, tanto en la respectividad activa como en la pasiva. Pero la nota lumínica sólo pertenece al ser de los entes en cuanto, merced a su respectividad, ingresa en los dominios del conocimiento. Ni siquiera la luz física del sol lo sería en sentido estricto, si no fuera asumida en el ámbito de la sensibilidad de algún viviente. La verdad es luz. Los entes son luz en cuanto «ver-

dadean» o son aptos para «verdadar». En este sentido aptitudinal el *ser* de todos los entes es *luz*.

Heidegger, según parece, pretende que los entes sólo *son* en cuanto brillan en el *ser* del «ser ahí», o sea, el hombre. Si con esto se quiere significar que «para nosotros» sólo son las cosas que entran de algún modo en los dominios de nuestro propio ser, entonces eso no pasa de una trivialidad mal expresada. Pero si Heidegger quiere enseñarnos algo importante, no podemos menos de ver en sus expresiones alguna suerte de suplantación del Creador de los entes por el «pastor del ser» de los entes. Pero los entes sólo son y brillan en su contorno cada cual con su propia luz, porque han recibido el *ser* del único que puede darlo: el Creador. El ser del hombre es uno de tantos entre los creados. Y si todos los entes en su universal respectividad pueden abrirse en luz para todos los otros, es porque todos recibieron su luz del mismo foco original.

Nosotros estamos colocados en situación ventajosa con respecto a los entes materiales. Podemos verlos porque podemos elevar su luz a nuestra propia luz, y esto en dos grados: primero a nuestra luz sensible, y segundo a nuestra luz intelectual; en todo caso, dentro de la misteriosa unidad que nos abraza en nuestro común origen.

8. Todo ser, toda luz es un pálido reflejo de la acción incomparablemente luminosa del Creador.

Cuando decimos que el Universo material que vemos exige un Creador que no vemos, se nos moteja de «dogmáticos»; porque el Creador invisible que afirmamos no aparece en el análisis fenomenológico que hacemos del mundo visible. Efectivamente, en la fenomenología de Kant y los empiristas, que no traspasa la sensibilidad pura, no es posible encontrar los orígenes del ser ni sospecharlos siquiera. La fenomenología que pretende fundamentarse en los hechos de la conciencia, creo que en buena lógica podría avanzar mucho más. Pero ¿no está de hecho demasiado encadenada por el espíritu kantiano?

La inteligencia puede avanzar en los dominios del ser concreto mucho más que los sentidos, y se ve con más claridad algo de sus

orígenes. Puede, por tanto, hablar sobre ellos apoyándose en razones concretas —fenomenológicas—, y no meramente en razones generalizadas. Porque el ser concreto y singular de cada creatura es luz más o menos brillante, pero siempre en calidad de reflejo de la Luz Originaria, clarísima de suyo, pero invisible para nosotros directamente. Tan sólo se nos muestra en el incierto reverbero doblemente quebrado antes de hacerse nuestro; pero al fin, verdadero reflejo que nos habla de un Sol.

9. Cada creatura es una partícula de luz, de ser: es *esto*; pero no lo *otro*. Entre todas las creaturas que en su respectividad universal forman un conjunto único, parecen emitir un resplandor que no es de *éste*, ni de *aquél*, sino de todos. ¿Será la luz del «ser en general»?

Eso debe de ser lo que quieren concretar los filósofos cuando nos hablan del *ser*, no el de una cosa determinada, que con ella se agota; sino el que conviene a todas en general. Entorno luminoso; dice Zubiri, que envuelve a «la realidad en su respectividad trascendental». Esto es el «mundo»; y «la actualidad de la cosa real en el mundo, *qua mundo*, es la actualidad de una cosa real en la claridad de la luz: es el ser». «Más el ser mismo no es claridad, sino el supuesto de toda claridad» (p. 449).

¿Por qué será que precisamente eso que ilumina y da consistencia a todas las verdades, ello en sí se muestra tan esquivo, que siempre deja insatisfechos a quienes con más empeño tratan de conocerlo?

Dice Zubiri que la «realidad» es antes que el «ser». Cosa, en verdad, perpleja. Yo creo que fundamentalmente es falso, aunque tiene buenas razones para decirlo. La «realidad», los entes creados proceden del Ser y son en todo posteriores a El; pero en su respectividad trascendental emiten un pálido reflejo que viene de vuelta, que no es el Ser genuino; sino una débil sombra que señala y quiere mostrarnos de algún modo el Ser genuino.

¿Es la realidad antes que el ser? No; porque el Ser Creador es lo primero y la única razón suficiente para que existan «realmente» los entes.

¿Es la realidad antes que el ser? Sí; porque este ser al que se

enfrenta nuestra mente, es el reflejo que devuelven las cosas en cuanto forman un mundo universal.

Pero este ser no encaja bien con lo que debe entenderse por «ser en general». Y es que el *ser*, si de verdad lo es, debe encontrarse en las cosas, y el «ser en general» no puede estar en las cosas ni aisladas ni en conjunto. El ser es algo «en general», no porque represente un *genus*; sino en cuanto es fuente generante de todos los entes.

¿Por qué resulta enigmático el ser, si se nos muestra frente a frente, si «es lo primero que cae bajo nuestra actividad mental» tan pronto como pensamos en algo? Creo que es porque se le pide demasiado. El ser que nosotros vemos y con el que tratamos es sólo un reflejo vacilante; y en vano buscamos en él lo que sólo se encuentra en el FOCO TOTAL ORIGINARIO.

Febrero de 1970.

VÍCTOR DÍAZ DE TUESTA