

## LA VERDAD Y EL ERROR FILOSOFICOS COMO REALIDADES HISTORICAS

La visión de la filosofía desde el punto de vista de su historia, es la preferida hoy día. Corre peligro de serle también la más comprometedora. A la filosofía le ofrece su historia, con su sola presencia, no simplemente *un* problema particular, sino en cierto sentido el problema general de ella misma, *El problema filosófico* por antonomasia.

De hecho, el historicismo es el sector del pensamiento filosófico actual que ha sido víctima del compromiso que obre la historia de la filosofía.

De aquí la actualida y subido interés que tiene el estudio del presente tema, el intento de contribuir algo a su solución.

Esto es lo que nos proponemos en estas páginas. La limitación de espacio apenas nos ha permitido en algunos puntos otra cosa que exponer nuestras convicciones acerca del tema, y en otros explicar solamente las razones que en uno u otro concepto hemos considerado más conveniente desarrollar. El lector puede, sin embargo, rastrear un esbozo completo de nuestro pensamiento.

El primer quehacer que le incumbe a quien se dispone a tratar metódicamente un asunto cualquiera, particularmente en filosofía, es explicar los términos capitales que va a utilizar. La benevolencia del lector nos excusa de detenernos a explicar el significado que para nosotros encierran los términos «verdad y error filosóficos». Baste con hacer constar que los usamos en el sentido tradicional dentro del pensamiento escolástico.

Creemos, sin embargo, que contribuirá bastante a la claridad de lo que vamos a decir el fijar la significación o contenido que encierra la expresión «realidad histórica».

Esa expresión puede tomarse en un sentido generalizado y en un sentido restringido. La «realidad histórica» tomada en sentido restringido, mira a *lo pasado* solamente, a lo ya ocurrido o sucedido; está integrada su significación por los sucesos ocurridos en el pretérito. Esta es la «realidad histórica» que nos ofrecen los textos de *Historia* en los centros de enseñanza, se trate de Historia de España, de Historia del Arte, Historia del siglo XVI, Historia de la filosofía, Historia universal o cualquier otra historia. Siempre se trata de exponernos *lo pasado*, sea en su integridad, en alguna de sus fracciones o en alguno de sus aspectos.

Lo pasado es relativo al momento desde el que se lo ve, y que está constituido por el momento presente en que vive quien mira la realidad; y, teniendo en cuenta que el instante presente fluye, se comprende que, a momentos, el pasado vaya adquiriendo volumen por engrosamiento, podríamos decir interno, de modo que a medida que el instante presente sea más tardío, la perspectiva de lo pasado tendrá un horizonte más vasto, incluyendo por una especie de absorción todos los horizontes anteriores. Así, *nuestro pasado* es mucho más amplio, por principio, que el de quien vivía en el siglo XVI, y el de éste más extenso que el de diez siglos más atrás, etc.

Por lo demás, esta significación restringida es la vulgar, la más accesible a la comprensión y la usada comúnmente.

Tomada la expresión «realidad histórica» en su significación generalizada, no se refiere simplemente a lo pasado, sino que abraza, de suyo, *lo pasado, lo presente y lo futuro* en toda la extensión de los términos. La situación vital en el tiempo, la realidad del presente que marca el término de la realidad histórica en su sentido restringido, no entra a determinarla en este caso sino simplemente a definir la frontera entre lo pasado y lo futuro, a separar los acontecimientos acaecidos de los que aún no han ocurrido. Mas tanto unos como otros son realidades históricas en el sentido generalizado de la expresión.

Considerada, pues, la expresión «realidad histórica» en esa amplitud significativa, resulta, por ejemplo, que el aterrizaje del avión que se encuentra en pleno vuelo es una realidad tan esencialmente histórica como su despegue. Existe entre uno y otro acontecimiento la diferencia de que el aterrizaje *aún no es* y el despegue *ya no es*,

pero es indudable que ambos son a su tiempo acontecimientos históricos: el uno *ha sido* y el otro *será*. Y esta diferencia es accidental en nuestro caso (1).

La expresión en este sentido general, alcanza a expresar, por tanto, todo acontecimiento *temporal*, prescindiendo de su calidad de pretérito, presente o futuro (2).

Con lo dicho parecemos que quedan suficientemente aclarados los dos sentidos en que se puede tomar la «realidad histórica».

En las páginas siguientes no vamos a usar exclusivamente uno ni otro. Nos veremos precisados a usar ambos según los casos.

Una última observación previa. En el presente trabajo, todas las cuestiones relativas a la «realidad histórica» de la verdad y error filosóficos, están enfocadas preferentemente desde el punto de vista de los derechos de la historia de la filosofía, de modo que nuestra intención es examinar el alcance de sus derechos frente a los de la filosofía; ver hasta qué punto la historia de la filosofía se constituye en un alegato contra la filosofía (3).

\* \* \*

Después de lo dicho ya podemos formular el problema. Lo concretaremos en varias preguntas.

¿Se dan la verdad y el error filosóficos como realidades históricas? Esta pregunta puede desdoblarse—atendiendo a lo que aca-

(1) Puede complicar incidentalmente la comprensión de este sentido generalizado, el hecho de la incertidumbre en que, por lo general, se nos presentan envueltos los acontecimientos futuros. En estos momentos de la historia en que vivimos, por ejemplo, no sabemos con certeza si estallará el conflicto bélico entre el Oriente y el Occidente europeos, conflicto que vemos como una amenaza. No es el mismo caso que el del avión que, sea como sea, sabemos que después de haber despegado ha de venir a tierra. Pero en realidad de verdad no interesa a nuestro caso la certidumbre de lo que va a ocurrir *en concreto*. Nos basta con quedarnos retraídos en una consideración general del futuro: ocurra lo que ocurra en el futuro, pasará a integrar la historia, el pasado. Es, pues, un pasado en potencia; y en este concepto pasa a integrar la historia general ya antes de que se actualice en el presente. Lo que ocurre es que, en la medida en que no nos constan con certeza los acontecimientos futuros concretos, no es imposible consignarlos, *narrarlos*. Por esto no hay *historias del futuro*, sino simples novelas de Julio Verne.

(2) Esta acepción general no es común, de modo que no se encuentra ni en los diccionarios populares más completos. Es una generalización que se ha visto obligado a hacer el pensamiento filosófico...

(3) Así, por ejemplo, cuando se pregunta si se ha dado o puede darse la verdad filosófica históricamente, queda como un supuesto primario que no se puede dar sin razón que la formule, pero a lo que mira directamente el «poder darse» a que nos referimos, es a si la consideración histórica de la filosofía permite o impide que se dé.

bamos de explicar—así: ¿Se han dado o pueden darse la verdad y el error filosóficos en la historia? ¿Han sido o pueden ser «acontecimientos históricos»? (4).

Que el «error filosófico» sea una realidad histórica está fuera de toda duda desde el momento que nos conste la fisonomía peculiar de la historia de la filosofía, que más adelante describiremos. Vista esa fisonomía, se puede pensar así: Hay historia de la filosofía; luego hay errores filosóficos. El error filosófico es un dato histórico que encontramos en *nuestro pasado* desde el momento que éste se nos ofrece a la vista. Su existencia no encierra en sí misma, por tanto, problema alguno; es una evidencia que surge como *a priori* (antes de examinar las deficiencias racionales de cada uno de los juicios) de la fisonomía con que aparece la realidad histórica de la filosofía que queda ya a nuestras espaldas. Ese hecho patente relega a un lado automáticamente la cuestión de la posibilidad de la existencia del error en el pasado, convirtiéndola en inútil, innecesaria.

¿Qué decir de la realidad del error en el futuro? Ocurriría algo idéntico a lo que acabamos de decir del pasado, en el supuesto que el futuro se mostrase homogéneo a él, esto es, si se redujese a una mera continuación suya, a una especie de «pasado por venir». Nos constaría también en cierto modo *a priori* su existencia por su sola fisonomía. Pero si, por el contrario, cambiase, la certeza histórica inmediata de la existencia del error podría desvanecerse más o menos según la profundidad de ese cambio. Si éste llegase a ser tan radical que en él se invirtiese totalmente la fisonomía del pasado que más adelante expondremos, en tal caso la existencia del error sería *históricamente* problemática.

Por lo demás, al final de la primera parte de este trabajo expondremos nuestra convicción acerca de la fisonomía del futuro filosófico: si será o no homogénea a la del pasado.

¿Se ha dado o puede darse históricamente la verdad filosófica? La fisonomía del *pasado filosófico* a que alcanza nuestra vista, tienta a negar que haya tenido realidad histórica en él la verdad filosófica. De hecho ya hace varios siglos que se definió la historia de la filo-

---

(4) Al lado del presente estudio en que consideramos en el *aspecto existencial* la realidad histórica de la verdad y el error filosóficos, tiene cabida otro sobre su *aspecto esencial*, en el que se considere el sentido peculiar en que se puede hablar de la filosofía como realidad histórica. Sobre esto pueden verse las sugerencias de E. BREHIER en su opúsculo: *La philosophie et son passé*, París, P. U. F., 1950.

sofía como una «historia de los errores de la razón», y hace muchos más que se pensaba así.

¿Puede darse la verdad filosófica en el futuro histórico? El pasado mismo que tenemos a la vista parece nos fuerza a pensar que solamente se podría admitir tal posibilidad a condición de que la fisonomía de la historia de la filosofía cambiase radicalmente. En esto han puesto sus esperanzas *algunos* de entre quienes tienen el convencimiento de que en nuestro pasado filosófico no solamente es evidente que hay errores, sino que *todo* cuanto hay en él son errores, solamente errores y no verdad alguna. *Otros*, arrastrados por el convencimiento de que la fisonomía de la historia de la filosofía no cambiará en el futuro—y sería, según ellos, necesario que cambiase para que pudiese existir la verdad—, desesperan de que la verdad filosófica aparezca en el futuro; quedaría reducida a una pura posibilidad fantástica sempiterna (5).

\* \* \*

Todo esto, sin embargo, no pasa de ser meras tentaciones que nos proponemos disipar en las siguientes páginas (en cuanto está a nuestro alcance), no solamente asegurando la posibilidad general de ser una realidad histórica la verdad filosófica, sino también determinando en qué medida puede serlo, y probando además la necesidad de que haya sido una realidad en la porción histórica que constituye nuestro pasado y en el futuro que guarde continuidad histórica con él.

Por lo que se refiere al error, si su realidad histórica está indiscutiblemente patente, la cuestión de la verdad exige como complemento que se dé razón del hecho del error o más bien de su magnitud, de sus ingentes proporciones.

Con esto ya está trazado el guión de nuestro estudio. Lo pondremos a continuación en esquema:

I.—Posibilidad de darse históricamente la verdad filosófica.

- 1.—La verdad y el error en las disputas filosóficas.
- 2.—El «pondus» de la historia de la filosofía.

---

(5) Sobre los patrocinadores de estas opiniones, véase nuestro artículo *Alcance crítico de la historia de la filosofía en la filosofía moderna*, en ESTUDIOS FILOSOFICOS, III (1954) 115-170.

- 3.—El fondo de la historia de la filosofía.
- 4.—El curso histórico de la verdad filosófica.
- 5.—Presencia de la verdad en nuestro pasado filosófico.
- 6.—La fisonomía del futuro y la verdad filosófica.

## II.—Explicación del hecho histórico del error.

- 1.—Accidentalidad y frecuencia histórica del error filosófico.
- 2.—Deficiencia natural de la razón del individuo.
- 3.—La costumbre como fuente del error.
- 4.—La calificación del individuo y el error.
- 5.—El entusiasmo, peligro de ilusión en filosofía.

## III.—Verdad y error filosóficos y vigencia histórica.

### I.—Posibilidad de darse históricamente la verdad filosófica

Es ya sobradamente conocida la fisonomía *general* que presenta el pasado filosófico. Es innegable que se desarrolla en una constante serie de disputas u oposiciones de juicios. Y esta disensión o desacuerdo de juicios de que está entretejida es una realidad tan antigua como la historia de la filosofía. Aristóteles dice que los que primero filosofaron estaban ya en desacuerdo entre sí (6). Y es famosa la frase de Cicerón, que no hay punto de doctrina sobre el que no hayan disputado los filósofos (7). Varrón, influenciado seguramente por la imagen de la historia de la filosofía, se entretiene—según dice San Agustín—en enumerar los pareceres en torno a la cuestión de los

(6) "Οἱ μὲν οὖν πρότερον φιλοσοφῆσαντες περὶ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς οὓς νῦν λέγομεν ἡμεῖς λόγους καὶ πρὸς ἀλλήλους διηγάθησαν" ARISTOTELES: *De Caelo et Mundo*, III, 1; 298 b12-15. En los presocráticos, «el sentido general de sus afirmaciones no es 'Las cosas son esto', sino más bien: 'Las cosas no son esto, sino aquello'. Es decir, la filosofía se inicia con una previa remoción de las creencias y convicciones en que 'se' estaba. A pesar de las apariencias—viene a decir Tales de Mileto—aunque esto resulte escandaloso y se oponga a las ideas recibidas, las cosas son agua...» J. MARIAS: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Rev. de Occ., 1947, pág. 156.

(7) CICERO: *De Divinatione*, II, 58, 119; ed. C. F. W. Müller, págs. 239-240.

fines de los bienes y de los males, y llega a sumar hasta doscientos ochenta y ocho (8).

La historia de la filosofía ya pasada aparece como un campo infinito de contiendas, una serie interminable de conflictos. Los demás saberes rigurosos, cuales son las ciencias, desde el momento en que hacen acto de presencia en la historia y salvan felizmente los primeros ensayos con su objeto y los primeros e inevitables encuentros con los intereses creados de las ciencias ya existentes entre las que pretenden hacerse sitio, tienen, por lo general, un proceso histórico regular, rectilíneo. Ciertamente que hasta en las matemáticas hay desacuerdos, pero es cuando se trata de conclusiones lejanísimas de los principios de que se parte, de deducciones extremas que no influyen en el valor de los argumentos precedentes unánimemente aceptados. No faltan discusiones en las ciencias naturales, pero son momentáneas y debidas ordinariamente a aventuras de hipótesis que el científico adelanta dominado por el ansia de hacer avanzar más aceleradamente los conocimientos científicos. Transcurrido no mucho tiempo, viene la experiencia, verifica la hipótesis o la desacredita, quedando incorporada y unánimemente admitida, o como sin fundamento rechazada de todos. También se observan en la física vuelcos radicales, variaciones profundas, real y verdaderamente tales, pero claramente se ve que no afectan a la noción de la ciencia, sino a sus explicaciones de la realidad. Y en este caso no tarda en ser reconocido el cambio como un verdadero avance, un progreso en el saber científico que hay que admitir y decididamente se admite, sin compromisos por lo que antes haya defendido la ciencia, que pasa a tener un puro interés histórico. Las disputas científicas, por tanto, son en todo caso sin trascendencia, sin repercusión en los puntales que sostienen la ciencia misma de que se trata.

En cambio, como hemos dicho, la historia entera de la filosofía está integrada de una serie de discrepancias de juicios, y, dicho en forma más grave, hasta de discrepancias de *sistemas* de juicios.

Este apunte general de la fisonomía que ofrece el pasado filosófico, creemos ser suficiente para nuestro caso; por lo que nos consideramos dispensados de entrar más a fondo en esta exposición previa.

---

(8) «Quod in quaestione quam de finibus bonorum et malorum philosophica disputatio ventilaverit, ducentas octoginta et octo sectas esse posse Varro perspexerit». SANCTUS AUGUSTINUS: *De Civitate Dei*, lib. 10, cap. 1; título; PL 41, 621.

1.—*La verdad y el error en las disputas filosóficas*

Como ya apuntamos, existe el convencimiento, bastante general hoy día, de que la fisonomía de la historia de la filosofía basta por sí misma para excluir de ella la existencia de la verdad. ¿Es legítimo, está justificado suficientemente este convencimiento?

En la oposición irreductible de juicios, existe indudablemente el error. ¿Pero se sigue de aquí que todo el pasado de la filosofía ha de estar integrado de errores solamente, sin que haya lugar alguno para la verdad? Creemos que la realidad de las disputas filosóficas no obliga a ello. Conviene que nos detengamos a exponer la naturaleza de las disputas filosóficas distinguiéndolas de las científicas.

En las discusiones científicas se busca la «comprobación» o «verificación» de los juicios, y en ella finalizan. Einstein afirma, más, «prueba» con razones matemáticas la curvatura de la trayectoria luminosa, y los críticos buscan la oportunidad de un eclipse solar *para ver* si se «comprueba». La observación empírica es el principio y el fin, *la correspondencia de la afirmación con los hechos* es lo que revalida o invalida de modo decisivo la afirmación y hasta las razones (matemáticas) mismas en que pretendía apoyarse o justificarse. Por lo que, aunque sea un poco extraño, los «hechos» verifican a las «razones»; y las razones tienen nota de insuficientes por sí solas.

En las discusiones o disputas filosóficas, el sentido es inverso hasta cierto punto: lo definitivo son las razones. Pero esto necesita ser entendido.

Al decir que en filosofía lo decisivo está en las razones, fácilmente está tentado el científico a pensar que la filosofía es una *infra-ciencia* (9), pues por principio (según hemos visto) ve las «razones» como motivos puramente provisionales de adhesión a un juicio.

Pero esto es suponer que la filosofía tiene como fin «prever» hechos y asegurarlos; en este caso, ciertamente, la filosofía sería subsidiaria de la ciencia, y la razón filosófica tendría el mísero valor «pro-ciencia» que acabamos de indicar.

La filosofía no intenta, sin embargo, prever ni asegurar hechos, sino descubrir todo el significado ontológico de los hechos de que,

(9) Este enjuiciamiento del valor de las razones ha cristalizado lamentablemente en una declarada mentalidad en la edad moderna. Los neo-realistas actuales concretamente y todo pensamiento de la categoría de los «filósofos-científicos» adolecen más o menos de esta apreciación



por supuesto, tiene constancia indudable. Los hechos son el punto de partida en las disputas filosóficas, y lo que se busca es su dimensión de profundidad, su contenido ontológico. Al intentar esto, la filosofía pone a la razón en una función original, totalmente distinta de aquella que tiene en la ciencia, y hasta cierto punto opuesta. Si en su función científica es anterior a los hechos (10), diremos que en su función filosófica es posterior y solamente debe tenerlos en cuenta como punto de partida (11).

Las disputas filosóficas se desarrollan por un lado dentro de los hechos, en cuanto que en ellos está involucrado lo que la filosofía persigue: su contenido ontológico; y por otro, trascienden los hechos en cuanto que ese contenido no aparece bajo la forma de «hechos», sino de «razones» posteriores a los hechos.

Por eso, lo definitivo en las disputas filosóficas son las razones (en ese sentido), único medio por el que se nos descubre, o puede descubrir, el sentido profundo de los hechos. Se encuentran situadas, por tanto, esas razones filosóficas en un plano *supra-científico*; y por lo mismo, también las disputas que con tales razones juegan.

Resta ahora, siguiendo esta línea, hacer comprensible, de modo real y positivo, la existencia de la verdad filosófica dentro de la oposición persistente de juicios en los que se contraponen razones a razones; o mejor dicho, hacer evidente por qué no terminan las disputas filosóficas cuando se llega a las razones claras y patentes, cual ocurre en las ciencias.

A donde nos vemos obligados a acudir es a las innumerables limitaciones del hombre concreto, que es quien históricamente conoce, y a la inmensidad del ideal filosófico; y en última instancia, a la *individualidad* del conocimiento, que reúne en cierta manera todas las limitaciones y deficiencias del conocer humano frente a su objeto, y a la *universalidad* del objetivo filosófico, que lo encuentra el entendimiento humano sumergido en un «ocultismo» que convierte la patencia con que se le manifiesta en una especie de «patencia oculta».

Estos elementos los consideramos como las bases desde las que se alcanza a comprender, en general, a la vez que la dificultad de

(10) A ciertos hechos, no todos; pues la ciencia, como la filosofía y cualquier otro conocimiento, supone un núcleo radical, primitivo, del que parte y al que es propiamente posterior.

(11) Esto se reduce en nuestro pensar a la doctrina ya conocida de que la ciencia investiga las *leyes* de las cosas, la filosofía las *causas*. Ciertamente que entre «ley» y «causa» existen algunas interferencias, pero a través de ellas el concepto estricto de una y otra puede ir manteniéndose distinto con toda nitidez...

llegar a la visión de la verdad filosófica, privilegio de unos pocos, la persistencia de los demás en juicios que se aproximan más o menos a ella, pero sin expresarla plenamente.

Se nos podría exigir que desarrollásemos esos puntos que acabamos de sugerir, si no nos saliese al paso uno de esos dilemas que plantea con alguna frecuencia la práctica a la especulación. Debemos elegir entre renunciar a la exposición de esos puntos para poder ofrecer una visión total del tema que nos hemos propuesto, o comenzar la exposición detallada de esos puntos a costa de cortar por medio el programa que hemos comenzado a diseñar, para que el trabajo no sobrepase el prudente número de páginas que debe ocupar. Y como sospechamos que el lector preferirá lo primero a lo segundo, decidimos dejar aquella exposición para otra oportunidad. Por esta vez conformémonos con una razón lógica puramente defensiva: la consideración abstracta general de las oposiciones lógicas no excluye de su área, por principio, la verdad, pues si es posible que ambas partes de la disyuntiva que hay en la oposición estén en el error, también nos permite pensar que una de ellas esté en la verdad (12); el fenómeno de la disputa sería el mismo.

Concluimos: la presencia constante de las disputas en la historia de la filosofía no condena necesariamente al esfuerzo filosófico a la esterilidad, puesto que dentro de la disputa puede tener cumplimiento la posesión de la verdad filosófica. Es posible, pues, que se dé históricamente la verdad filosófica (13). ¿En qué medida?

(12) Queda a un lado ya por principio la posibilidad de que ninguna de las partes opuestas esté en el error ni en la verdad, porque se trata de oposición de juicios categóricamente definidos, no de meras «opiniones».

(13) Al margen de esta consideración histórica de la disputa en la que se nos ofrece ésta como un hecho del que tenemos que hacernos cargo, es interesante anotar el valor, vamos a decir preferentemente pedagógico, que la Escolástica de los mejores tiempos descubrió en ella. Era tenida como un modo óptimo de ejercitarse en la investigación de la verdad (ABELARDUS: *Sic et Non*, Prolog.; PL 178, 1349); de manera que no sólo se la toleraba, sino que se la fomentaba hasta el punto de constituir una formalidad oficial académica capital. Respecto al origen de su carácter oficial, dice el P. M.-D. CHENU en su libro *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (París, Vrin, 1950, pág. 75): «Il est difficile de fixer la date de l'apparition de cet exercice, et la fréquence de sa tenue. Ce qui est assuré, c'est que la charge de maître à la faculté de théologie, comportait officiellement, au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, une triple fonction: 'Legero, disputare, praedicare', et que, de fait, au temps où saint Thomas entre charge de maîtrise, les deux types d'enseignement et institutionnalisés, quoique sans doute le nombre des 'disputes' ne fût pas fixé, tandis que chaque jour le maître faisait sa *lectio*».

Estaban convencidos los escolásticos del elevadísimo valor crítico que encierra la disputa, pues ella efectúa como una conmoción sísmica en el mundo de nuestras ideas que pone a prueba la solidez de los argumentos en que se apoyan. En

En los puntos siguientes nos ocuparemos en ver en qué medida la verdad y el error filosóficos pueden ser realidades históricas, esto es, pueden cristalizar—a su modo—en hechos.

## 2.—El «pondus» de la historia de la filosofía

Lo que llamamos «pondus» de la historia de la filosofía se define por el elemento que en ella predomina, hacia el que se inclina, por tanto. Para poderlo apreciar en todo su alcance, conviene aplicar la imagen a la filosofía definiendo su «pondus», para poder relacionar con él el de su historia.

Como el salvaje levanta el brazo empuñando el arco, que tensa con el otro para clavar la flecha en el firmamento, la flecha del amor de la filosofía apunta a la verdad (filo-sofía), y a la verdad en su máxima expresión: la verdad absoluta. El «pondus» de la filosofía está constituido por la *intencionalidad* a que orienta sus esfuerzos. Es una especie de «pondus spirituale»—*sit venia verbis*—; el atractivo de la levitación (14).

---

el *Ratio Studiorum* de los Colegios de la Compañía de Jesús, del año 1586, se dice: «...Illic enim (in disputationibus) certissimum fit periculum, quantum quis intelligat ea, quae scribit aut docet; et quanta sit firmitas privatarum cogitationum, cum non raro quae splendescere videntur in cubiculo, sordeant in Scholasticis concertationibus. Tunc etiam, dum ab adversario premimur, cogimur omnes ingenii nervos intendere, et pleraque tunc extundimus urgentibus aliis, quae in otio atque umbra nunquam venissent in mentem. Audimus aliorum inventa, quae aut lucem aliquam rebus dubiis afferunt, aut viam aperiunt ad aliquid aliud excogitandum, aut, si minus placent, perspectis adversarii affugiis, et iis possunt occurrere facilius, et nostra firmitus communire; observare possunt et auditores, quid boni iste, quid ille Praeceptor afferat, et exemplo doctorum sese acuunt ad pugnam, animadvertentes, ubi claudicent argumenta; quae distinctiones opportunae sint; quomodo Praeceptoris doctrina subsistat. Tandem et gravissimorum virorum iudicio et experimento comprobatur, disputationem unam plus prodesse, quam lectiones multas...» (Citado por E. GILSON: *Discours de la Méthode [de Descartes]. Texte et Commentaire par...*, París, Vrin, 1947, págs. 135-136). MELCHOR CANO confiesa: «Cuius consuetudo de omnibus in contrarias partes disserendi, jure ab scholae theologiae probata est; eo quod quid in unaquaque re verum sit, quid contra falsum, aliter nequeat inveniri» (*De Locis Theologicis*, XII, 10, párr. 8.).

(14) El «pondus spirituale» está definido por el amor. «Pondus meum amor meus». San Agustín nos autoriza a hacer esa especie de extorsión a la imagen del «pondus», cuando hablamos de «peso hacia arriba». Dice: «corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fustum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror. quocumque feror» (SANCTUS AUGUSTINUS: *Confess.* lib. XIII, c. 9, n. 10. Cfr. Ib. c. 7, n. 8). «Pondera gemina sunt. Pondus enim est impetus quidam cujus-

Ese «pondus» hacia la verdad origina, como por reacción, la huida del error (15).

Mas contrarrestando el «pondus» de levitación, encontramos también en este orden de cosas el de gravitación, que se constituye por el polo opuesto: el error. Este decimos que es el «pondus» de la historia. No quiere decir esto que en la historia aparezca una intencionalidad hacia el error. Nada de eso. En la historia de la filosofía es donde aparece la intencionalidad persistente de la filosofía hacia la verdad; pero no se constituye propiamente por ella (16), sino por sus resultados, por los hechos. Y estos hechos nos enseñan que si es innegable la persistencia de la intencionalidad hacia la verdad filosófica, la simultánea presencia del desacuerdo fuerza a concluir que la conquista efectiva de la verdad es un «privilegio», un excelente privilegio.

Pondérese toda la precisión de lo que acabamos de decir. No se niega que pueda darse en la historia entre las sentencias que aparecen en oposición, pues como hemos visto en el punto anterior, la esencia de la disputa no obliga a ello. Pero la consideración existencial de la disputa impone, decimos ahora, una imagen general de la historia de la filosofía, dentro de la cual la posesión efectiva de la verdad es un privilegio. Indudablemente que si el «pondus» de la

---

que rei, velut conantis ad locum suum: hoc est pondus. Fers lapidem manu, pateris pondus, premit manum tuam, quia locum suum quaerit. Et vis videre quid quaerat? Subtrahe manum, venit ad terram, quiescit in terra: pervenit quo tendebat, invenit locum suum. Pondus ergo illud motus erat quasi spontaneus, sine anima sine sensu. Sunt alia quae sursum versus petunt locum. Namque si aquam mittas super oleum, pondere suo in ima tendit. Locum enim suum quaerit, ordinario quaerit: quia praeter ordinem est aqua super oleum. Donec ergo veniat ad ordinem suum, inquietus motus est, donec teneat locum suum. Contra, oleum funde sub aqua, verbi gratia, quemadmodum si vas olei cadat in aquam, in abyssum, in mare, et frangatur, non se patitur oleum subter». (*Enarratio II in Ps. XXIX*, n. 10). «Sicut corpus tandiu nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat; pondus quippe olei si dimittatur in aere, deorsum; si autem sub aquis, sursum nititur: sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant». (*Epist. 55. Ad inquisitiones Januarii*, cap. X, n. 18). En la obra *De Civitate Dei* (lib. XI, c. 28) encontramos el esquema imaginativo clave: «Velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur». La razón del «pondus» psíquico nos la da San Agustín cuando dice que la causa de la «atracción», psíquica es el amor: «trahitur animus et amore et voluptate» (*Tract. XXVI in Joan.*, post initium). Los sentidos diversos que puede tener esa atracción nos los expresa oscuramente unas líneas más abajo cuando dice citando al poeta: «Trahit sua quemque voluptas».

(15) *Contra Gent.* III, 39.

(16) Véase A. MILLAN PUELLES: *El sentido de la historia filosófica*, en *REV. DE FIL.*, 10 (1951) 334.

filosofía es la tendencia a la verdad, el «pondus» de su historia es el error (17). El hecho del error filosófico supera cuantitativamente a la verdad filosófica (18) en gran desproporción: los errores son numerosos, pocas las verdades.

Pero el error no tiene existencia independiente; la existencia del error supone algo previo que es preciso tener en cuenta para comprenderla, y tener a la vez una imagen completa de la historia de la filosofía. Lo examinaremos en el punto siguiente.

### 3.—El fondo de la historia de la filosofía

El error se opone a la verdad y la vence históricamente en el peso de sus resultados; pero el error supone la verdad. No queremos decir que suponga aquella verdad a que se opone, pero indudablemente supone una. Queremos decir que siempre el error tiene dos relaciones a la verdad, o mejor, dice relación a dos verdades: a la que se opone y a la que supone, a la del lado y a la del fondo (19). Sin negar, por tanto, el sobreexceso del error respecto a la verdad de al lado, dualidad que resume el primer plano del diseño de la historia de la filosofía (como hemos visto en el punto anterior), podemos decir, refiriéndonos a la otra verdad, que ella constituye el fondo de la historia de la filosofía.

El error no es algo primitivo u original. Es una afirmación familiar en la Escolástica que todo error tiene algo de verdad (20); que no puede existir históricamente el error absoluto. Al fondo de cualquier error hay una verdad (lo minúscula que se quiera), que es el alma vivificadora del error mismo, esto es, la que hace posible y aun atractivo el error disfrazándose de ella.

Lo que subsiste por sí mismo es la verdad, pues es por sí misma apetecida. El error solamente es apetecido en cuanto se asemeja a la

(17) Conjúguese esto con lo que decimos en el punto siguiente acerca del fondo de la historia de la filosofía.

(18) «Adviértase que hablamos de la verdad *filosófica*, esto es, de la que es «término» del raciocinio filosófico...

(19) «Falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subjicitur...» I, 17, 4 ad 2.

(20) I-II, 102, 5 ad 4; II-II, 172, 6, et alibi passim. No hay juicio erróneo «sensato» que sea totalmente falso: «Impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse alsum». *Contra Gent.* III, 9.

verdad (21), pues por sí mismo es algo repelente a los ojos de la inteligencia (22).

Y aquí aparece en nueva forma el sentido relativamente optimista de la historia de la filosofía. Además de que la disputa considerada en su esencia no excluye la posibilidad de la existencia de la verdad filosófica en la historia, el error, aun dentro del peso con que se presenta en ella, implica siempre existencialmente alguna verdad.

Pero la imagen de la historia de la filosofía no está completamente diseñada con el análisis que hemos hecho hasta aquí; es preciso continuarlo.

#### 4.—*El curso histórico de la verdad filosófica*

En lo que antecede hemos considerado la realidad de la verdad y del error en la oposición de juicios, de manera preferentemente estática, semigeográfica. Y este modo de considerarlos, si no es impropio (puesto que la historia—entiéndase: la temporalidad—pura no se da sino que necesariamente juega con la geografía (23), es al menos insuficiente tomado en sentido exclusivo. No basta con atomizar la tabla de la historia reduciéndola a una gráfica de compartimentos diminutos y decir: aquí y aquí, en estos puntos rojos, está la verdad rodeada de estos otros mil puntos negros que representan los errores. Es preciso ver desplegarse de alguna manera esos elementos en marcha por el tiempo. Esta exigencia complica, al

(21) «Omnia falsa concordant vero, in quantum aliquid retinent de similitudine veritatis. Non enim est possibile, quod intellectus opinantis aliquod falsum totaliter privetur cognitione veritatis». In *I Ethic.* lect. 12, ed. Spiazzi, n. 140. Otra cosa es determinar el contenido de la verdad que supone el error en cada caso, determinado. Pudiera ser que sólo se encontrase una verdad común, generalísima, de ningún valor formalmente científico, al estilo de las que habla Aristóteles en su *Metafísica* (I-II, 1; 933 b1-2). Acaso se reduzca a una pura tendencia a la verdad, quizá concretada en la impugnación de otro error, lo cual constituiría su «alma de verdad», al decir de Olgiati.

(22) *Contra Gent.*, III, 39. La inteligencia como tal, tiene aversión al error, pues es un mal, el mal por excelencia de ella. En esto parece que encuentra su sabia justificación la expresión «cum formidine errandi» que tradicionalmente la Escolástica ha puesto como coletilla a la definición de la «opinión» (I-II, 67; II-II, 1, 5 ad 3), en la que, concretamente, ve asomar ese tremendo mal. Cfr. J. Peghaire: *Rôles de la volonté dans l'opinion*, en *REV. DE L'UNIV. D'OTAWA*, Sec. Spéciale, 15 (1945) 241\*. Contra RICHARD, O. P.: *Le probabilisme moral et la philosophie*, París, 1922, pág. 62.

(23) Hasta tal punto que, como vió ya Hegel, una filosofía de la historia implica una filosofía de la geografía. Citado por E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1948, pág. 374.

menos, el problema. Una cosa es localizar la verdad en un momento dado, o en cada uno de los momentos dados, y otra mostrar el hilo de su curso dentro del manojo de hilos de la historia, considerar cada uno de los momentos en relación con los otros, esto es, verlos dinámicamente.

Uno de los puntos más difíciles de comprender dentro de la afirmación de la posibilidad histórica de la verdad filosófica, es este proceso evolutivo de la filosofía. En él es donde se acentúa más su problema histórico.

Ese proceso es un hecho innegable. Si consideramos la historia de la filosofía en su conjunto, se observa una especie de evolución interna autónoma constituida por la multiplicidad de formas o sistemas de ideas que son como los momentos de un pensamiento único o como las variantes de un mismo tema (24). Cada una de estas formas comparten la totalidad del pensamiento filosófico a pesar suyo, esto es, que a pesar de que cada una de ellas pretende ser la única expresión genuina de la filosofía como tal, históricamente, sin embargo, el pensamiento filosófico se manifiesta como integrado de todas ellas, como provisto de unas leyes inmanentes por las que se afirma la pluralidad y alternación de ciertos sistemas fundamentales independientemente y a despecho de todas las protestas de monismo y homogeneidad encerradas en el espíritu de fidelidad a la realidad que en todos ellos existe, independientemente, por tanto, de su verdad o su error...

¿Es posible la existencia histórica de la verdad filosófica, teniendo en cuenta esta realidad «cursiva» de la historia de la filosofía? Sí. Creemos que no hay motivo alguno serio tampoco en este caso para que pueda ser negada esa posibilidad. Y nuestro convencimiento se funda, en definitiva, en razones idénticas a las que apuntamos al hablar de las disputas filosóficas. Particularmente, creemos se debe reconocer que Dilthey tiene gran parte de razón. Su recurso a la «vida vivida» (*Erlebnis*) para comprender el proceso de la historia de la filosofía es enormemente fecundo. Lo único que no es admisible es su absolutismo, el considerarlo como recurso supremo, excluyendo la verdad y haciendo caso omiso del espíritu filosófico que realmente aparece en la historia, o mejor dicho, desentendiéndose frívolamente de él.

---

(24) Cfr. E. BREHIER: *La causalité en histoire de la philosophie*, publicado en el opúsculo *La philosophie et son passé*, París, P. U. F., 1950, pág. 55 sgts.

¿En qué medida pueden considerarse existentes dentro del proceso histórico la verdad y el error filosóficos?

También es necesario considerar en este caso la verdad filosófica como «privilegio»—doblemente privilegio, por tanto—de uno de los elementos que integran esas variaciones por las que se constituye el desarrollo temporal del pensamiento filosófico. Tales elementos son los «sistemas», que intentan expresar la verdad filosófica en sentido orgánico pleno. Por consiguiente, obliga a considerarla como «privilegio de un sistema»; los otros vagarán por el error.

El proceso histórico de la filosofía, integrado, como hemos visto, por un manojo de filamentos que se prolongan en dirección pretérito-futuro, no tendría homogeneidad total; uno de los filamentos, por más que acaso sin privilegio de lugar, tiene privilegio de color: el de la verdad.

La verdad habría que buscarla en la evolución o historia de ese sistema privilegiado. La historia de la filosofía estaría integrada, en consecuencia, por dos series de procesos prácticamente difíciles de distinguir, pero de suyo inconfundibles: el de la verdad y el del error; el primero sutil, fino, y el segundo de gran latitud.

Lo dicho no excluye la posibilidad de que ese sistema concreto, en alguno de sus puntos sea inconsecuente, ni tampoco que los otros, en virtud de otra inconsecuencia, puedan estar parcialmente en la verdad. Hablamos de «sistemas» como de «visiones del mundo» que pretenden apropiarse el valor de verdad.

##### 5.—*Presencia de la verdad en nuestro pasado filosófico*

Estudiaremos ahora hasta qué punto es una necesidad el que haya sido una realidad la verdad en el pasado histórico de la filosofía.

Expondremos nuestro pensamiento en varias proposiciones:

- a) **El pasado postaristotélico no es comprensible sin admitir que algún sistema haya dado con la verdad.**

¿Por qué reclama *hoy día* el pasado que se le interprete desde la verdad y el error? Porque es inverosímil que después de tanto tiempo de búsqueda de la verdad y de tantos pronunciamientos en tan diversas direcciones, todos ellos hayan sido vanos.

Esta exigencia de «hoy día» se prolonga, con gradual disminución de intensidad, hasta el momento preciso en que el pensamiento



filosófico adquiere su mayoría de edad, que históricamente se puede determinar en Platón y Aristóteles. Lo contrario equivaldría a concebir el pasado como algo más grave que el simple «balbuceo» de que nos habla Aristóteles; sería un verdadero «tartamudeo». Ninguna de las fórmulas expresaría la verdad absoluta, no debido a la falta momentánea de habilidad, sino a la incapacidad radical de expresarla. Y tendría este alcance porque la visión de ese período que tenemos ya a nuestras espaldas es, sin duda alguna, valedera también para el futuro o porvenir—para la historia entera, por tanto—, porque no nos es permitido poner nuestras esperanzas—como veremos—en que la historia de la filosofía cambie un día de fisonomía, sintiéndose, en consecuencia, la filosofía libre de la pesadilla de su historia, sino que debemos pensar que es su destino tener al lado esa compañera mortificante, como el pueblo escogido a los filisteos.

Distinguimos, pues, de modo generalísimo en la historia de la filosofía dos sectores. Ambos, aunque lo son de un único proceso filosófico históricamente considerado, podríamos decir que constituyen como dos procesos opuestos polarmente en cuanto el primero es anterior a la filosofía (a cualquier filosofía) plenamente *ya formulada*; y al segundo se lo concibe como posterior. Se oponen como lo imperfecto a lo perfecto.

Estamos, pues, muy lejos de concebir el pasado entero de la filosofía como una serie de intentos de conseguir la verdad absoluta siempre frustrados, terminando siempre en el error (Descartes), o como un esfuerzo tenaz y gigantesco del espíritu por llegar al momento *privilegiado* de principios del siglo XIX, como creyó Hegel. Acaso se nos arguya como inconsecuencia el rechazar el privilegio del momento histórico aludido, siendo así que admitimos el privilegio que encierra la existencia histórica de la verdad. A esta objeción respondemos que la historia misma no nos permite aceptar como «privilegiado» ese momento de que nos habla Hegel, Descartes, etc... Y sí el de Aristóteles y Platón.

**b) Los sistemas más favorecidos por la historia son el platónico y el aristotélico.**

Uno de los elementos que hay que tener en cuenta para determinar la verdad o no verdad en que está una determinada doctrina filosófica es, según nuestro modo de ver, el momento histórico en

que aparece como una verdad, en que nace o desciende a la mente humana tal doctrina. No es lo mismo, por ejemplo, decir en el siglo XIX—otra vez volvemos al caso aleccionador de Hegel—que todo el pensamiento anterior a él consistente en simples intentos o esfuerzos por conseguir la verdad absoluta, que no ha conseguido formularse hasta ese siglo, que decir eso mismo en el siglo IV antes de Jesucristo, como lo hicieron Platón y Aristóteles. En el primer caso tiene que hacerse uno cargo de veinticuatro siglos de historia, mientras que en el segundo, sólo se trata de tres siglos cortos y de muy distinto significado que los siguientes.

- c) **La interpretación de la historia de la filosofía desde el pensamiento platónico o aristotélico, es la más verosímil.**

El hecho de que un determinado sistema posea la verdad absoluta, lleva consigo la posibilidad de interpretar la historia entera de la filosofía desde él.

Todo sistema filosófico intenta interpretar la realidad histórica en propio provecho, organizándola hacia la meta que es él mismo, llevando cada uno, como suele decirse, el agua a su molino. Así nos encontramos con que «Standley, por ejemplo, no vió en la filosofía antigua más que la búsqueda de la verdad, lograda por los teólogos cristianos. Brucker encuentra un paradigma del filósofo en el leibniziano, cristianamente bien modulado, y en comparación suya todas las demás filosofías no representan más que grados de alejamiento de esta verdad, *infinita falsae philosophiae exempla*. Tennemann encuentra este paradigma en los kantianos» (25).

Pero, como se comprende fácilmente, estas reconstrucciones de la historia de la filosofía, hechas desde cualquier sistema indiferentemente, resultan fútiles, anodinas, de sentido puramente recreativo, sin interés objetivo serio. Para que la interpretación encierre valor objetivo se necesita que tenga asegurada su verdad el sistema, en cuya empresa se entromete en cierta medida la historia misma, sea para favorecer su éxito o para impedirlo, según los casos. Los sistemas platónico y aristotélico se encuentran preferentemente favorecidos por la historia, como hemos dicho más arriba.

---

(25) DILTHEY, W.: *La articulación de la historia de la filosofía*, en el vol. *Teoría de la concepción del mundo*, Obras (trad. de E. Imaz), México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pág. 80.

### 6.—*La fisonomía del futuro y la verdad histórica*

¿Qué suerte le aguarda a la verdad filosófica en el futuro histórico? ¿Es posible su existencia?

Pocas líneas se necesitan para exponer lo que pensamos acerca de este punto, después de todo lo dicho acerca de la relación entre ella y su pasado.

Es nuestro convencimiento que pensar se operará un cambio de fisonomía en él, como algunos han creído, es pensar bastanté ingenuamente; y esperar ese cambio para ver realizada históricamente la verdad filosófica, es esperar en vano. No consideramos vano, con todo, el esperar que la verdad filosófica se siga dando en el futuro aun cuando la fisonomía de la historia sea la misma. Y la razón está en que lo que hemos dicho del pasado postaristotélico, lo podemos aplicar al futuro, que no será más que un «pasado por venir» análogo a aquél. Su fisonomía tampoco argüirá contra la posibilidad de la verdad y hasta, como dijimos también a propósito del pasado, reclamará en cierta medida su existencia efectiva.

## II.—**Explicación del hecho histórico del error**

En los puntos anteriores hemos estudiado preferentemente las cuestiones pertinentes a la verdad. Esta labor pide como complemento dar razón del hecho del error en la magnitud con que se nos presenta. No hay otro remedio; quien se propone una teoría sobre la posibilidad histórica de la verdad filosófica, debe dar cabida a una explicación admisible del hecho ingente del error filosófico (26). Comenzaremos por relacionar éste con la tendencia u orientación indeclinable de la filosofía hacia la verdad. Así aparecerá el problema.

### 1.—*Accidentalidad y frecuencia histórica del error filosófico*

Puede ser formulado el problema de la siguiente manera: ¿Cómo se explica que a pesar de tender decidida, declaradamente la potencia filosófica hacia la verdad, se dé el error con el voluminoso peso que nos ofrece la historia?

---

(26) *In III De Anima*, lect. 4, ed. Pirotta, ns. 624-625.

Se trata de aproximar, para ensayar su simultánea comprensión, estas dos realidades: el carácter de accidentalidad e intromisión con que el error se infiltra en la mente (27), y la gran cantidad de errores que nos ofrece la historia de la filosofía (28).

Si la posesión de la verdad filosófica exige el cumplimiento de condiciones de rigidez y crudeza extraordinarias, su incumplimiento (29) acarreará la privación de ella. Solamente es necesario advertir que el dejar sin cumplimiento esas condiciones es sumamente fácil, dada la dificultad que el hombre encuentra en satisfacerlas y, por tanto, que la amenaza del error es inminente en cualquier momento.

Intentaremos esbozar nada más los elementos menos estudiados que influyen en la decisión de la voluntad para emitir un juicio cuando falta la evidencia.

(27) El error acaece a la inteligencia «per accidens» en dos sentidos generales: 1) En cuanto que no es su objeto natural sino algo que se opone a él. «Proprium objectum intellectus est verum». «Ejus finis naturalis est cognitio veritatis» (*Contra Gent.* III, 107). Y «in illud in quod aliquid tendit secundum naturam, non tendit per accidens sed per se» (*Ib.*). «Defectus autem per accidens sunt quia praeter naturae intentionem» (*Contra Gent.* II, 34). 2) En cuanto que ocurre faltar alguna de las condiciones que se exigen para llegar a conseguir la verdad, deficiencia que también es «per accidens». «Nulla potentia deficit a cognitione sui objecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam», esto es, *per accidens* o *praeter naturam*, pues, «omnis defectus et corruptio est praeter naturam» (*Contra Gent.* III, 107). Luego «impossibile est quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans» (*Ib.*). Ahora bien, «non enim natura deficit ab eo quod intendit, nisi in paucioribus» (*In I Ethic.* lect. XIV, n. 170), «quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus» (*Contra Gent.* II, 34). ¿Cómo se explica, por tanto, que en la historia de la filosofía el error sea tan frecuente? He aquí el problema.

(28) Se acude frecuentemente con demasiada facilidad y despreocupación a la voluntad para explicar las innumerables aberraciones filosóficas. Ciertamente sigue siendo exacto lo que dice el P. J. Gredt: «Omnis error (per accidens) intellectus a voluntate provenit, in quantum intellectus, deficiente evidētia, impellente voluntate iudicat. Intellectus enim non determinatur nisi aut ab evidētia rei, aut a voluntate (Cfr. supra n. 668). Si determinatur ab evidētia, non errat. Error igitur non obtinet, nisi quatenus intellectus movetur a voluntate, deficiente evidētia tum veritatis tum credibilitatis» (*Elem. Phil. Aristotelico-Thomisticae*, ed. 9.<sup>a</sup>, n. 701, 4.<sup>o</sup>). Es exacta, decimos, esta norma general, pero hay que entenderla. Que el entendimiento, faltando la evidencia, no se mueva sino por la voluntad, no quiere decir que no intervenga en su moción ningún otro elemento, sino que el impulso determinativo que le pueda dar cualquier otro elemento (apetito sensitivo, imaginación) distinto de la evidencia, no es suficiente si no tiene a la voluntad de su parte, si no logra rendir a la voluntad. Y esto es lo que ocurre ordinariamente cuando el entendimiento juzga sin clarividencia. Pensar que es movido por un acto de voluntad pura libre y caprichosa, o deliberadamente interesada, es pensar casi en una utopía, y dejar el error sin explicación. La realidad es que, casi siempre, la voluntad presenta «razones» de su determinación. Un juicio emitido por puro capricho, sin engaño de quien lo formula, no llega a error siquiera; se queda en simple capricho.

(29) Y en este caso también puede llegarse al rigorismo que expresa el adagio: «Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu»; esto es, para quedar privado de la libertad, basta que falte el cumplimiento de una condición esencial...

Ante todo, consignemos que la existencia persistente del error sería incomprendible sin la posibilidad de alcanzar la verdad. Situada dentro de esa posibilidad es como le queda a la voluntad energía para impulsar al entendimiento a emitir un juicio. Aristóteles nos ayuda a escoger la imagen dinámica apropiada para dar a entender la accidentalidad del error dentro de la posibilidad de lograrse la intencionalidad de la filosofía, cuando alude al deporte de tiro de flecha al blanco: «¿Quién no hinca la flecha en la puerta?» (30). Compara el conocimiento de las verdades vulgares al tiro a una puerta, a la que a ojos cerrados se acierta; el de las verdades filosóficas, como se desprende del contexto, semejará al tiro a un minúsculo punto.

La historia de la filosofía vendría a ser una porfía de tiro al blanco. La multitud de flechas perdidas, muertas en el vacío, solamente es explicable desde la posibilidad de acertar en el blanco. No es, pues, exacto representarse la multitud de juicios opuestos como el resultado estéril del tiro a un blanco tan distante que no llegue a él flecha alguna (cual es connatural al pensamiento moderno imaginarla), porque ello implica la gratuita negación de la posibilidad de conseguir la verdad; sino que se la debe concebir como cuestión de «error» (31) en el sentido de *desacierto*.

Evidentemente que esta labor de explicación del hecho del error está inviscerada en la del hecho general de la diversidad irreductible de juicios, en cuanto que esa diversidad puede mediar entre el error y la verdad (que *históricamente* se encuentra inmersa—ya lo hemos visto—en la multiplicidad al lado del error); pero limitándonos a la multiplicidad de errores examinamos el caso más agudo. Y el hecho del error, decimos, no se puede explicar comenzando con la negación *por principio* de la posibilidad de alcanzar la verdad, pues en este caso, en vez de aligerar la situación se agrava: habría que explicar no sólo la «inalcanzabilidad» de la verdad, sino (lo que es más grave, por ser el supuesto fundamental universal) su «intencionalidad»; porque desde el momento que se habla de un fin *intentado*

(30) "Τίς ἄν θύρας ἀμάρτοι;" ARISTÓTELES: *Met.* I (II), 1; 993 b5-6. Este es el sentido histórico del proverbio a que alude Aristóteles, según los helenistas. Santo Tomás interpreta un poco desafortunadamente la letra del texto (aunque no el espíritu, pues el Comentario es valdiero aun supuesta la interpretación que hemos dado), debido sin duda a la ambigüedad de la traducción literal latina: «In foribus quis delinquet?». Véase: *In II Met.* lect. 2, ed. Spiazzi, n. 277.

(31) El «error», hasta en el lenguaje técnico de ejercicio de tiro, supone el «alcance»

*inalcanzable* en absoluto, se habla de un absurdo. No es en modo alguno comprensible que se intente conseguir lo que se conceptúa como imposible (32). Nadie se ha propuesto seriamente poner la tierra sobre sus hombros.

Podría objetarse que no se trata de conceptuarlo como posible o imposible, sino de *serlo*. La razón intentaría la consecución de la verdad filosófica que en realidad no puede conseguir, impelida por un impulso *ilusorio* (33).

A esto cabe preguntar: ¿En qué se funda esa convicción de que la verdad filosófica *es* inasequible? Ya hemos visto que esa convicción, al menos en cuanto provocada por la multitud de errores que aparecen en la historia de la filosofía, no pasa de ser una convicción que se debe a una pura divagación sentimental pesimista, sin fundamentación doctrinal alguna que la justifique en absoluto.

No se debe imaginar el error, pues, como el resultado del esfuerzo vano por clavar la flecha en un blanco fuera del alcance del tiro. Quiere decir que no se puede explicar el error filosófico comenzando por negar la posibilidad de alcanzar la verdad filosófica por la razón. Nos referimos a la razón en sí misma. Si se trata de casos determinados en los que se ponen en función las circunstancias, se podrá llegar a hablar de una verdadera imposibilidad *concreta* de conseguirla.

En este terreno de las circunstancias, o de lo histórico, no hay inconveniente alguno en imaginarse el hecho de un error determinado como efecto de la impotencia; se trata de una impotencia relativa al *individuo*... En este sentido atribuye Platón el fracaso de la filosofía en su tiempo al hecho de ocuparse de ella gente sin «virtus» (*ἀρετή*): «El fracaso actual de la filosofía y el menosprecio en que ha caído proviene de que no se pone cuidado en la ocupación con ella. Porque no deben ocuparse de ella los bastardos, sino sólo los legítimos» (34).

A este plano desciende la noción de «lo posible» (y la correlativa de imposible) de que habla Santo Tomás cuando se expresa así:

(32) ARISTOTELES: *Met.* I (II), 2; 994 b15-16; S. THOM.: *In II Met.* lect. 4, n. 318.

(33) Resultaría, como expone E. BREHIER, que «chaque philosophe croit avoir atteint le but; mais il agit comme l'instrument d'une providence...» *La causalité en histoire de la philosophie*, en el vol. *La philosophie et son passé*, Paris, P. U. F. 1950, págs. 57-58.

(34) PLATÓN: *De Republica*, VII, ed. Didot, t. II, 138, 38-41. Cfr. 139, 19-22: 141, 12-49).

«Lo posible dice referencia necesaria a algo determinado: v. gr., andar o sentarse... Por tanto, cuando se dice que algo es posible, es preciso determinar *cuándo* y *cómo* es posible... y las demás circunstancias, por ejemplo, con qué instrumento, en qué lugar, etc.» (35).

En este terreno de lo concreto podemos distinguir varios impedimentos para alcanzar la verdad filosófica y que, consiguientemente, son fuentes de error: la deficiencia natural de la razón del individuo, la costumbre, la «calificación» individual, el entusiasmo. Nos detendremos a esbozar someramente cada uno de ellos.

## 2.—Deficiencia natural de la razón del individuo

Hay deficiencias extremas que evidentemente están fuera de problema: niños e idiotas (36), pues ni siquiera pueden ejercitar la razón. Hay otros casos en que la actuación de la razón es tan pobre y raquítica que ni puede percibir los problemas filosóficos, pues parece tratarse de una «mente irracional» (*ἀλοποτέρας διανοίας*) (37). Estos también se pueden considerar fuera de problema. Pero hay otra deficiencia de la que pueden adolecer hasta algunos de entre los que son tenidos por filósofos. Nos referimos a la «estulticia». (Parece que la mano se resiste a escribir esa palabra, pero es una necesidad científica el expresar la idea que ella encierra, y nos es de todo punto imprescindible emplearla para evitar el hacer uso de otra menos grata todavía).

Podría pensarse que los estultos caen también fuera de problema, dado que la estulticia parece ser una forma incompatible con la filosofía; pero es un hecho que complica su historia. Las compli-

(35) «Non enim dicitur possibile respectu cuiuscumque, sed alicujus de terminati. Unde oportet possibile, esse aliquid possibile, utputa ambulare vel sedere... Et ideo cum dicitur aliquid esse possibile, oportet determinare quando sit possibile. Et similiter oportet determinare quomodo sit possibile... Et simile est de aliis circumstantiis quae consueverunt determinari in definitionibus rerum: sicut quo instrumento, quo loco, et alia hujusmodi». *In IX Met.* lect. 4. n. 1816.

(36) «Homines idiotae (*αἰδιότες*), idest populares, et privatam vitam agentes...» *In X Ethic.* lect. 13, n. 2199. «Quidam naturaliter sunt irracionales, non quia nihil habent rationis sed valde modicum et circa singularia quae sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum. Et tales sunt quasi secundum naturam bestiales. Quod praecipue accidit circa quosdam barbaros in finibus mundi habitantes... Quidam vero efficiuntur irracionales propter aliquas aegritudines puta epilepsiam vel maniam. Et hi sunt aegritudinaliter insipientes.» *In VII Ethic.* lect. 5, n. 1381.

(37) *In II De Caelo et Mundo*, lect. 22, ed. Spiazzi, n. 495.

caciones aparecen desde el momento que un estulto «se mete a filosofar». Complica, decimos, la historia de la filosofía en cuanto es un posible origen de disensión, y complica asimismo la labor de quien se propone examinar críticamente el valor de los juicios que en ella aparecen, en cuanto que es un punto más a que tiene que acudir. La posibilidad de que un estulto «se meta a filosofar» es cosa comprensible si se considera que la estulticia, como la ignorancia, es muy atrevida...

Al menos es indudable que hay proposiciones filosóficas que es permitido calificarlas de estultas o de algún modo equivalente; y sobre esto queremos llamar particularmente la atención. Un ejemplo lo tenemos en el juicio que dió el moderadísimo Santo Tomás de Aquino de la opinión de David de Dinand sobre Dios: «stultissime posuit Deum esse materiam primam» (38). En este solemne juicio asoma el sentido profundo de la que podríamos llamar «estulticia filosófica», esto es, un cierto «modo estulto» de filosofar, consistente en invertir los valores, en filosofar al revés (39). Mil ejemplos más nos los ofrece el impulsivo San Agustín.

Por consiguiente, cuando un individuo así se decide a proferir un juicio filosófico, en esa deficiencia radical se puede señalar concretamente un peligro de error, y, a la inversa, el hecho del error encuentra en ella una posible explicación.

### 3.—*La costumbre como fuente del error*

Otra posible fuente del error, digna de notarse de manera especial, es la costumbre. La costumbre, de suyo, es indiferente; mas en esta misma indiferencia está, si no la necesidad, sí la posibilidad de que sea una fuente de error, pues las ideas con que estamos familiarizados y con las que acostumbramos a jugar, igual pueden ser verdaderas que erróneas. «Prestamos oídos—dice Aristóteles—a lo que nos suena ya. La costumbre nos guía en nuestros juicios; y lo que se sale de lo acostumbrado no nos parece tan razonable, de modo que lo familiar nos es más conocido y lo no familiar más des-

(38) I, 3, 8.

(39) En este grupo cabe encuadrar a quienes «no pueden distinguir entre lo notorio de suyo y lo no notorio de suyo», cual ocurre a los escépticos, y asimismo a los que anteponen la materia al espíritu, cual ocurre a los materialistas.



conocido y peregrino» (40). «Lo acostumbrado nos atrae con más facilidad» (41). Y la razón de todo esto es que «la costumbre es como una segunda naturaleza» (42), «por lo que el hábito se engendra de la costumbre, que inclina a modo de una naturaleza y la proporción a algo determinado depende de la naturaleza y del hábito que en concreto se tiene...» (43).

La costumbre, por tanto, es otro elemento que se infiltra en la aceptación de la verdad por la mente, con el peligro de no favorecerla a veces, sino contrarrestarla.

Mas la costumbre no cierra al conocimiento la posibilidad del acceso a la verdad. Así, Aristóteles, después de haber expuesto las diversas disposiciones en que el individuo se puede encontrar por razón de la costumbre en orden a la investigación de la verdad, se detiene (sin que lo dicho sea, por tanto, obstáculo para ello) a examinar *la más conveniente* para tal fin (44). A la costumbre se reduce el influjo que ejerce sobre la mente la familiaridad con los sistemas filosóficos.

#### 4.—La «calificación» del individuo y el error

Conocido es aquel adagio filosófico que dice: «qualis unusquisque est talis finis videtur ei» (45). Ese pensamiento recoge el com-

(40) ARISTÓTELES: *Met.* I (II), 3; 995 a1-3. Cfr. *Rhetorica*, c. 11; 1370 a3-6; 1371 a24.

(41) «Ad consueta facilius movemur» *Contra Gent.* III, 120.

(42) ARISTÓTELES: *De Memoria et Reminiscentia*, c. 2; 452 a25-b1; S. THOM. lect. VI, ed. Spiazzi, ns. 382-384. Cfr. *In II Ethic.* lect. VI, n. 315; *In III Ethic.* lect. XV, n. 549; *In VII Ethic.* lect. VII, n. 1417.

(43) «Consuetudo vertitur in naturam; unde et habitus ex consuetudine generatur, qui inclinat per modum naturae. Ex hoc autem quod aliquis habet talem naturam vel talem habitum, habet proportionem determinatam ad hoc vel illud... Ideo secundum diversitatem naturarum et habituum accidit diversitatem circa cognitionem. Videmus enim, quod hominibus secundum humanam naturam sunt innata prima principia; et secundum habitum virtutis apparet anicuique bonum, quod convenit illi virtuti: sicut gustui videtur aliquid conveniens, secundum ejus dispositionem. Sic igitur, quia consuetudo causat habitum consimilem naturae, contingit quod ea quae sunt consueta sint notiora». *In II Met.* lect. 5, n. 332.

(44) ARISTÓTELES: *Met.* I (II), 3; 995 a12-20. No resuelve la cuestión de modo uniforme. Comienza por distinguir entre los fines o verdades. Pone en juego diversidad de predisposiciones y diversidad de verdades. Y según la verdad que se trate de investigar, una predisposición será más o menos conveniente. El hombre, como allí mismo dice Aristóteles, debe saber de antemano cuál es el modo más conveniente a la verdad que va a investigar; y, en consecuencia, si tal predisposición que en él u otros encuentra es favorable o no.

(45) ARISTÓTELES: *Ethic. Nic.* III, 7; 1114 a31-b1; S. THOM. lect. 13, n. 515 siguientes.

portamiento que se observa en general ante los objetos. Pero además se intenta expresar con él el valor *puramente* subjetivo que tiene *toda* apreciación de los objetos. Lo primero es una realidad innegable; la diversidad en el enjuiciamiento de las cosas va a la par de la diversidad de los caracteres y hábitos que tiene el sujeto (46). Pero lo segundo es una convicción totalmente infundada. Esta convicción expresa, sin embargo (por más que exageradamente), la limitación a que está reducida la razón humana de hecho, y en la que seguirá estando si no se esfuerza por salir de ella, sobre todo cuando se trata del cometido filosófico. Intentaremos primero hacer ver lo que tiene de exageración, para que después se pueda ver hasta qué punto esa disposición puede ser fuente de error.

Indudablemente, la disposición subjetiva es un elemento que entra como determinante del valor de toda actividad humana, sea teórica o práctica, pues los actos tienen su realidad en el terreno de lo singular y circunstanciado, los realiza un individuo, y *todo* individuo; en cualquier lugar y tiempo, *está dispuesto de una determinada manera* (47).

Pero de aquí no se sigue, como frívolamente piensa el subjetivismo en sus diversas manifestaciones, la imposibilidad de alcanzar la verdad. Ello depende del modo de disposición que el sujeto tenga. Es preciso, por tanto, distinguir diversas clases de disposiciones que puedan afectar al sujeto. Todas ellas son elementos que pueden presentarse como determinando el valor de un juicio históricamente dado, posibilidad que nos obliga a tenerlas en cuenta en cada caso para poder juzgar sobre el valor de tal juicio...

Ante todo, debemos tener en cuenta que las disposiciones de que puede estar afectado el hombre concreto pueden ser naturales y sobreañadidas. Las naturales pueden afectar a la parte intelectual o a la somática. En la parte intelectual *la disposición natural única es la apetencia del último fin* en su consideración formal. En la parte somática, las disposiciones naturales son el temperamento (*complexio*) y demás influyentes circunstanciales que en él pueden intervenir. Las sobreañadidas son los hábitos, pasiones y deficiencias

(46) Véase la nota 43.

(47) Todo hombre, individualmente considerado, es «aliqualis». I, 83, 1 ad 5. Y de hecho, siempre el acto de intelección radica en el individuo: «hic homo intelligit». In III De Anima, lect. 7, n. 690. Cfr. De unitate intellectus contra averroistas, principalmente hacia el final.

orgánicas que inclinan al individuo a una cosa con preferencia a otra (48).

Pero además se han de considerar las disposiciones respecto a lo que disponen. Una disposición puede ser excelente para una cosa y no para otra. Esto ocurrirá necesariamente en el caso de que se trate de cosas que exigen disposiciones contrarias. Quiere esto decir que no basta hablar de «determinadas disposiciones», sino que se requiere pensar en «favorables o desfavorables disposiciones» respecto a aquello a que concretamente se refieren. Al tratarse de enunciar una verdad, no basta con hacer observar que siempre el hombre individuo «está dispuesto de una determinada manera», pues sería reducir el valor del juicio al hecho de la disposición, siendo así que, al contrario, se debe descubrir el valor de la disposición desde el punto de vista de la verdad que el juicio intenta expresar.

Cuando un individuo emite un juicio filosófico, no se debe juzgar por principio el valor absoluto de ese juicio relativizándolo hacia el hecho de la disposición concreta en que se encuentre, sino que previamente se ha de determinar el valor de esa disposición atendiendo a la clase de juicio de que se trata, v. gr., si de un juicio que pretende expresar una verdad filosófica (49). Según las *condiciones esenciales o a priori* exigidas por la verdad filosófica que intenta formular el individuo con el juicio que emite, se valorizan las *disposiciones* a que *de hecho* está sometido y que influyen en el juicio *dado*. De otro modo: las *condiciones en que de hecho se encuentra* el individuo al emitir el juicio (y, por tanto, el juicio *dado*), se valoran atendiendo a las *condiciones que de derecho exige* la verdad de ese juicio.

«Lo decisivo» de las disposiciones individuales está, simplemente, en que siempre hay que tenerlas en cuenta cuando se trata de examinar el valor de un juicio, puesto que en todo caso el hombre concreto está bajo su influencia, y según tenga una u otra disposición juzgará de una u otra manera. Mas por encima de esta diversidad de juzgar, que tiene su fuente en la diversidad de disposiciones, está el criterio que las distingue en buenas o malas en orden al fin. Este criterio proviene de las condiciones exigidas por la verdad que dichos juicios en cada caso concreto intentan expresar.

(48) I, 83, 1 ad 3; I-II, 51, 1.

(49) «Dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis». II-II, 33, 2. «Tunc unaqueque res convenienter disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur». *Contra Gent.* I, 1.

Hablando ahora más en particular, el hombre, juzgándolo desde su razón en cuanto tal, está excelentemente dispuesto respecto al fin que es la verdad filosófica, pues a ella tiende naturalmente la razón. Esta disposición *natural* subjetiva del hombre «es común a todos» (50) y dirigida a la verdad en su sentido más amplio y universal (51). La disposición subjetiva coincide, en este caso, con las condiciones exigidas objetivamente.

Pero «hay quienes (individualmente) están mejor y quienes están peor dispuestos respecto a la razón» (52). Esto puede depender de varios puntos. Los examinaremos a continuación.

Puede depender del temperamento natural o complexión somática de cada cual, que es diverso y más o menos favorable a las exigencias de la verdad y de la razón. En esta predisposición somática es donde tiene pleno sentido eficiente el adagio aducido al principio del presente punto. Su sentido concreto sería éste: «qualis unusquisque est *secundum corpoream qualitatem*, talis finis videtur ei» (53). De donde se desprende que estar «calificado» un individuo por la razón, no es propiamente estar calificado subjetivamente, sino más bien objetivamente, pues a medida que el individuo se somete a la razón y según razón vive y juzga, disminuye el individualismo en su vida y la diversidad irracional de sus juicios (54).

Las disposiciones corporales diversas y hasta dirigidas a objetos contrarios (55) son, pues, una posible fuente de diversidad de juicios o apreciaciones (56), y en cuanto están en disonancia con la razón, una fuente de error.

A la disposición natural se reduce la disposición general hacia la verdad proveniente de la edad.

(50) *In I Ethic.* lect. 12, n. 156.

(51) *In X Ethic.* lect. 8, n. 2060.

(52) «Quidam sunt melius vel pejus dispositi secundum rationem». *In X Ethic.* lect. 8, n. 2061. Cfr. *Contra Gent.* I, 4; I, 85, 7.

(53) I, 83, 1 ad 5.

(54) Disminuye el «individualismo», no la «personalidad».

(55) «Delectabilia multitudini vulgarium hominum, sunt contraria ad invicem... Et hoc ideo quia delectationes non sunt secundum naturam hominis, quae et omnibus communis: non enim sunt secundum rationem, sed secundum corruptionem appetitus a ratione deficientis». *In I Ethic.* lect. 13, n. 156. Cfr. *In X Ethic.* lect. 8, n. 2061; *In III De Anima*, lect. 15, n. 829.

(56) «Facile enim unusquisque perducitur in id ad quod naturaliter inclinatur. Est autem difficile aliquid assequi contra naturae impulsus». *In VI Ethic.* lect. 11, n. 1286.

La juventud es una edad poco favorable para la conquista de la verdad, filosófica principalmente (57), y fuente a la vez de errores.

Alcanzar la verdad es como atracar a puerto sereno y seguro; como salir «fuera del tiempo» pasando de sus tormentas a las serenas playas de lo eterno. La ciencia o sabiduría, que es la portadora privilegiada de la verdad, pone su mansión en el hombre, según dice Aristóteles, por el sólo adormecimiento y aposentamiento de las perturbaciones y pasiones de la vida humana (58), pues éstos son sus impedimentos (59).

Cierto que toda la vida humana está llena de transformaciones y cambios que, por tanto, según su intensidad y condiciones particulares, indisponen más o menos para el ocio y serenidad de la contemplación de la verdad y disponen, en consecuencia, para el error (60); pero de una manera especial en la juventud encuentra la sabiduría un terreno poco propicio (61). «Los jóvenes no creen en la metafísica, esto es, no alcanzan a entenderla por más que hablen de ella» (62), pues trasciende la imaginación en cuya neblina tienen su entendimiento sumergido (63)...

Ortega y Gasset señala los veintiséis años como el momento vital de su empuje filosófico, y parece que en el pasaje que hace esa confesión manifiesta su convencimiento de ser una ley general (64), por más que en otro lugar de un opúsculo escrito ocho años antes re-

(57) «Escoto es uno de los pocos filósofos precoces que ha habido; la filosofía, salvo excepciones como la suya y la de Schelling, suele requerir la plena madurez». J. MARIAS: *Historia de la Filosofía*, Madrid, Rev. de Occ., 1952, páginas 162-163.

(58) "Τῶ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς παραχῆς φρόνιμὸν τι γίνεται καὶ ἐπισῆτμον" ARISTOTELES: *Phys.* VII, 3; 247 b.

(59) Ellas resumen todos los impedimentos.

(60) «Multae transmutationes vitae fiunt: raro enim est pura omnibus modis, in paucis stabilis est, et hujusmodi transmutationes fiunt de bono in malum et de malo in bonum. Quandoque quidem secundum aliquid parvum, quandoque autem secundum aliquid magnum: quandoque secundum aliquid mediocriter se habens. Hujusmodi autem mutationes fieri contingit secundum totam hominis vitam, puta in adolescentia, juventute vel senectute». *In I Ethic.* lect. 15, n. 177.

(61) «Ideo in pueris non est scientia faciliter. Quies... passionum... est status congruus ad scientiam... ideo praesbyteri...» *In VII Phys.* lect. 6.

(62) *In VI Ethic.* ect. 7, n. 1210.

(63) *Ib.*

(64) «En los temas más sustanciosos, más humanos, son los veintiséis años la jornada iluminada del primer éxtasis, que los grandes gípaetos, que son sus futuras ideas, hincan las garras en los sesos del pensador y lo arrebatan a lo alto como a una inocente oveja». J. ORTEGA Y GASSET: artículo en el *Diario de la Marina* (Habana), 8 febrero 1941.

trasaba ese momento hasta los treinta o más (65). Nosotros creemos acaso interpretar fielmente el pensamiento de Ortega y Gasset poniendo hacia los veintiséis años el momento del empuje poético, pues coincide con el momento vital en que la razón puede manejar más elementos poéticos en la efervescencia de imágenes que la edad le proporciona. El momento filosófico se prolongaría hasta pasados los treinta años.

De hecho, Giovanni Papini dice: «un joven de veintiséis años se imagina fácilmente haber descubierto un mundo nuevo, aun no habiendo hecho otra cosa que tomar posesión, con otros títulos, de la casa de sus antepasados» (66). San Agustín confiesa: «Tendría como veintiséis o veintisiete años cuando escribí aquellos libros «Sobre lo Bello y Sobre lo Apto», revolviendo dentro de mí fantasmas corpóreos, que aturdían los oídos de mi corazón, los cuales yo aplicaba, oh dulce Verdad, a vuestra interior melodía, meditando en lo Hermoso y lo Apto, deseando estar ante Vos, y oíros, y gozarme grandemente por la voz del Esposo (Joan. 3, 29); mas no podía; porque las voces de mi error me arrebatában fuera de mí» (67).

Por esto J. Huarte de Herçilla, en su *Examen de Ingenios para las ciencias*, señala el período de los treinta y tres a los cincuenta años como el período cumbre del vigor intelectual (68).

(65) «De treinta a cuarenta y cinco corre la etapa en que normalmente un hombre encuentra todas sus nuevas ideas, por lo menos las matrices de su original ideología. Después...» J. ORTEGA Y GASSET: *En torno a Galileo*, lección IV (año 1933), Obr. compl., Madrid, Rev. de Occ., t. V, 1951, pág. 48.

(66) PAPINI, G.: *San Agustín*, Madrid, Ed. Fax, 1941, pág. 51.

(67) El error a que se refiere era el fantasmagórico maniqueísmo. SANCTUS AUGUSTINUS: *Confess.* lib. IV, c. 15, n. 27. PL 32, 704.

(68) «El que quisiere saber cuándo su entendimiento tiene todas las fuerzas que puede alcanzar, sepa que es desde treinta y tres años hasta cincuenta, pocos más o menos. En el cual tiempo se han de creer los graves autores si en el discurso de su vida tuvieron contrarias sentencias. Y el que quiera escribir libros halo de hacer en esta edad, y no antes ni después, si no se quiere retractar ni mudar la sentencia. Pero las edades de los hombres no en todos tienen la misma cuenta y razón...» JUAN HUARTE DE SAN JUAN: *Examen de Ingenios para las ciencias*, cap. III de la ed. 1594 (I de la de 1575), Bs. As., Espasa-Calpe, 1946, págs. 91-92.

Si acudimos a la estadística, nos encontramos con que, en filosofía sobre todo, los grandes descubrimientos son tardíos. Dilthey llega a la forma más profunda de su pensamiento hacia los 60 años. (J. ORTEGA Y GASSET: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, Obr. compl., Madrid, Rev. de Occ., t. VI, 1952, pág. 198, nota 2. Einstein descubre la teoría de la relatividad a los 35 años.

Precoces hay muy pocos. En este sentido, Schelling es «el caso más extremado de los poquísimos que se dan en la historia. A los veinte años tenía un sistema, pero como vivió casi ochenta, hizo cuatro sistemas distintos». J. MARIAS: *Historia de la filosofía*, Madrid, Rev. de Occ., 1952, pág. 288. Cfr. la nota 57.

Y es que los jóvenes «se muestran prontos al entusiasmo y se enamoran fácilmente de una doctrina por inmadurez de juicio, sobre todo. Dad a un joven un libro de filosofía y sostendrá al punto las ideas expuestas en él: toda verdad es para el joven absoluta. Dogmatismo fácil que lleva derecho al escepticismo cuando el joven ve atacada por otras doctrinas la solidez de la que él considera invencible» (69).

A estas indisposiciones naturales respecto a la verdad filosófica, hay que añadir aquellas otras ocasionales que pueden impedir el acto libre del entendimiento y torcer su juicio poniendo delante de él como un velo (70) y debilitándolo (71), cuales son las indisposiciones psico-fisiológicas: las pasiones (72) y las puramente somáticas: las enfermedades y anormalidades eventuales de los órganos sensoriales. Se trata del influjo de esos elementos en el juicio; doctrina común que, por consiguiente, nos permite pasar por alto su exposición detenida.

##### 5.—*El entusiasmo, peligro de ilusión en filosofía*

El trato familiar con ciertas ideas es un peligro de error, como hemos visto, en cuanto que sobreponiéndose, en su aceptación, el carácter de «familiaridad» al de «verdad» o «error» de que están investidas, se pueden admitir ideas erróneas. Peligro, hasta cierto punto inverso a ése, es el entusiasmo por los nuevos hallazgos. Es el que amenaza de modo especial a los grandes y auténticos filósofos.

El fenómeno del entusiasmo se encuentra en las entrañas del filósofo, y es naturalmente consiguiente a la conciencia del descubrimiento de la verdad universal. Por lo que, no sólo no se opone de suyo a la fidelidad a la realidad, sino que surge espontáneamente de la conciencia de esa fidelidad. Para entender esto, veamos en qué consiste el hallazgo del que el filósofo se entusiasma.

El hallazgo filosófico no se puede comparar con el que haya provocado la bomba atómica, sino más bien el descubrimiento de América.

(69) SCIACCA, M. F.: *Historia de la filosofía* (trad.), Barcelona, 1950, pág. 35.

(70) «Intellectum velatum» habent homines. Et hoc «contingit tripliciter: quandoque ex aliqua passione... quandoque ex aliqua infirmitate... quandoque ex somno...» *In III De Anima*, lect. 6, n. 670.

(71) *In III De Anima*, lect. 7, n. 688. *In X Ethic.* lect. 13, n. 2127.

(72) II-II, 180, 2.

Cuando el científico ha inventado la bomba atómica, se entusiasma; mas este entusiasmo no recae propiamente sobre algo que estaba ya ahí delante de los ojos y no se había visto, sino sobre algo que él mismo «ha hecho que esté»; y en esto ha consistido esencialmente la invención: en hacer que esté ahí el artefacto o, si se quiere, en hacer posible a la técnica su construcción. El vocablo «inventio» no tiene ya, por tanto, la ingenua significación del latín «inventum», de donde se deriva, que dice puro orden a la vista (encontrado, visto), sino que añade la relación a las manos (ARTEFACTUM). El entusiasmo del inventor recae no sólo sobre la *novedad del encuentro* con algún objeto, sino sobre la *novedad* que consiste en la *aparición de un nuevo objeto*, efecto precisamente de sus manipulaciones o «mentefacturas» (73).

En el entusiasmo del filósofo no se da esta *novedad efectiva del objeto* (74). Los objetos con que trata el filósofo son viejos, viejísimo. Nada más viejo que el ser, que es con el que centralmente trata. Y podría decirse que son más que viejísimo, puesto que ultrapasan toda edad.

El entusiasmo del filósofo recae propiamente sobre la *novedad de su hallazgo*. Por esto decimos que se parece al provocado por el descubrimiento de América. Cuando Colón descubrió América, se halló frente a un mundo que estaba allí desde siglos y siglos. Se encontró, sin embargo, con algo «nuevo», con la novedad del hallazgo. Y la «novedad» del hallazgo pudo más que la «vejez» del Continente y tuvo lugar una figura retórica: al Continente se le aplicó lo que propiamente convenía a su descubrimiento y fué llamado—*velis nolis*—«Nuevo Mundo».

(73) La expresión es de J. MARIAS (*Historia de la Filosofía*, Madrid, Rev. de Occ., 1952, pág. 403), aunque sin llegar a la significación extremada que en ese autor tiene.

(74) Hay un sentido en que pudiera decirse que también la filosofía *hace que esté* su objeto. El silogismo, dice Aristóteles, es la *causa eficiente* de las conclusiones. «...faciens scire» *Anal. Post.* I, 2, 4; 71 b. Cfr. *Contra Gent.* I, 57. Se nos permitirá dejar de explicar el plano distinto a que automáticamente nos transporta ese pensamiento de Aristóteles. Hacer conclusiones no es más que *hacer que estén los objetos aquí* en mi cabeza, no *ahí*, en ellos mismos. Cuando el entendimiento, silogizando, *hace* conclusiones, lo que hace en realidad no son cosas sino «quisicosas» (como diría Ortega y Gasset), «cositas», «entia diminuta» (*In IV Sent. dist.* I, q. 1, a. 4 ad 2 quaest. Santo Tomás remite al libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles, pero en la ed. de las *Sentencias* de M. F. Moos, O. P.—tom. IV, pág. 35—hay anotado tocante a esa cita lo siguiente: «Locum invenire non contingit»). En fin, el entendimiento «idetz», mete las cosas en la cabeza.



Así, como el geógrafo mareante y aventurero de otros tiempos, el filósofo está convencido desde un principio que lo que acaso descubra es muy añejo, por lo que en este sentido no espera ninguna novedad. Pero del mismo modo que el geógrafo gozaba la mar en ir ensanchando los límites de su carta geográfica con nuevos descubrimientos, así el filósofo, mordiendo en el viejo ser y transformándolo, ya digerido, en idea.

La novedad para el filósofo son las ideas, o mejor, las cosas en cuanto «ideadas».

El filósofo es, pues, un «ideador» de las cosas; y la «ideación» fiel de su profunda realidad es para él su máxima delicia. Quiere esto decir que, como ya quedó advertido, la «ideación» filosófica se efectúa por principio dentro de la verdad o fidelidad al ser; los conceptos filosóficos son—pretenden ser—expresiones de la realidad de las cosas, y sólo esto provoca su entusiasmo.

«Son o pretenden ser». Por principio, las ideas filosóficas tienen la razón de su existencia en la pretensión de ser expresiones de la realidad, pero el entusiasmo embriagador que el mundo filosófico llega a producir en el espíritu humano cuando se asoma a él, pelagra ilusionarlo.

El mundo de las ideas, en virtud del orden riguroso que la razón impone allí, puede llegar a estar dotado de una especie de subsistencia propia tan compacta y de tan aparente solidez, que llega a producir la sensación de ser la realidad misma (75). Cuéntase que cuando alguien reprochó a Hegel la inconveniencia de sus teorías con la realidad, respondió: «¡Tanto peor para la realidad!». Llegado a este extremo, el sistema filosófico solamente se refiere a la realidad como a un pretexto, en cuanto que el sistema es exageración de alguno de sus aspectos (76).

Cierto que es una preocupación constante del filósofo el asegurar la fidelidad de la ideación a la realidad. Pero para el efecto no tiene otro medio de control que la reflexión crítica.

(75) Ocurre con las ideas un análogo peligro al que dice Aristóteles ocurre con los nombres como substitutivos de las cosas, puesto que es muy trabajoso, y a veces imposible, manejar directamente las cosas. Esto encierra la posibilidad de pensar que lo que vale para los nombres, valga para las cosas, lo que es inexacto ARISTOTELES: *De sophisticis Elenchis*, c. 11.

(76) Sobre la interpretación del error de los grandes filósofos por el «entusiasmo» (que es una peculiar forma de intervención de la voluntad), véase, v. gr.: F. OLGIATI: *Il criterio distintivo nella storia della filosofia*, en Riv. di Fil. Neo-Scol. 19 (1927) 368, y *La genesi e la natura del fenomenismo*, Ib. 34 (1942) 253-275.

Cuando el científico hace un invento, el hecho mismo del invento, esto es, el resultado de su acción, es una prueba fehaciente del éxito de la labor inventiva. Pero la labor del filósofo no tiene ningún «resultado» de confrontamiento, su garantía está en la *visión* que ella misma entraña o en una «re-visión» que sobre ella se efectúe. Esta «re-visión» o labor crítica de la labor ideativa presenta a su vez inconvenientes peligrosísimos que la pueden comprometer.

Apuntaremos dos, acaso los más fundamentales :

1) La labor crítica o de «revisión» es *posterior* a la de «ideación»; por lo que, al ser un mismo sujeto (77) el que ideiza y el que revisa, es sumamente difícil, una vez que es infiel a la realidad la ideación, que la revisión descubra esa infidelidad o error, pues hay una enorme proclividad al peligro de que la revisión sea «benigna»; hasta el posible extremo (en proporción directa al entusiasmo de la ideación) de que se reduzca a una simple «re-ideación» o repetición en el mismo sentido de la ideación hecha, sin valor crítico alguno.

2) El filósofo juega con tres elementos : un hecho : las ideas, o mejor dicho, el ideario o sistema de ideas ; un espíritu : la fidelidad a las cosas ; una convicción : que su ideario expresa fielmente la realidad profunda de las cosas. El filósofo está dispuesto a despojarse de todo en aras de la fidelidad a las cosas. ¿Hasta de su mismo ideario ?

Sí, pero a este despojo tiene que sentirse gravemente obligado, por ser la cosa más dura para él. Efectivamente, exigir al filósofo que se despoje de sus ideas es exigirle, diríamos, que realice una especie de exceso de fidelidad a las cosas. Y se comprende, porque como sus ideas son adquiridas de la realidad, el abandonarlas significa para él dejar la realidad (que sus ideas expresan, en su convicción al menos) en virtud de fidelidad a la realidad. Aún más, en el mejor de los casos esa operación viene a significar a los ojos del filósofo la vana operación de despojarse de la realidad que ya se tiene, para volverla a adquirir de nuevo.

En conclusión : el despojarse del ideario que ya se tiene supone en el filósofo una especie de heroísmo supremo que difícilmente se efectúa... Todo este alcance tiene el peligro de error por parte del entusiasmo que embarga al filósofo.

---

(77) No hablamos de las críticas *ajenas*, pues reincidiríamos en el mismo problema de la historia.

Para terminar de comprender el hecho histórico del error filosófico, véase lo que ponemos a continuación sobre la distinta actitud de la verdad y el error respecto a la actuación sobre la vida humana.

### III.—Verdad y error filosóficos y vigencia histórica

En esta especie de complemento tratamos de estudiar la verdad y el error filosóficos desde el punto de vista de la llamada «vigencia histórica».

Hemos dicho que el «pondus» de la historia de la filosofía es el error, y las verdades filosóficas son muy reducidas relativamente a los errores. Ahora bien, ¿qué relación tienen esas verdades y errores con la vigencia histórica?

Define Julián Mariás la *vigencia* como «la forma de actualidad de las cosas que no sólo existen sino que actúan» (78). ¿Es condición necesaria de la verdad filosófica que actúe en la historia, que presida y dirija los acontecimientos históricos, que sea aceptada por la vida?

Dice B. Croce, como repitiendo en eco el párrafo con que comienza Kant el famoso prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura* (79): «Si un problema filosófico se muestra absolutamente estéril para el juicio histórico, ello es una prueba de que aquel problema es ocioso, mal planteado, y en realidad no subsiste. Si la solución de un problema, o sea, una proposición filosófica, en vez de hacer más comprensible la historia la deja oscura o la confunde, o salta sobre ella y la condena y la niega, se tiene con esto una prueba de que aquella proposición y la filosofía a que va unida es arbitraria, aunque pueda tener interés en otros conceptos, como manifestación del sentimiento y de la fantasía» (80).

Esas son frases generales que podrían ser admitidas por quien no conociese la mentalidad historicista de Croce y el sentido concreto que tienen en su boca.

Un autor, refiriéndose a ese pasaje, nos aclara su sentido: «Yo también acepto sin reserva este criterio: la historia es la piedra de

(78) MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Rev. de Occ., 1947, pág. 24.

(79) Véase el texto traducido en nuestro artículo: *Alcance crítico de la historia de la filosofía en la filosofía moderna*, en ESTUDIOS FILOSÓFICOS, III (1954) 129.

(80) CROCE, B.: *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917, páginas 136-137.

toque de la filosofía. Los problemas que no viven en la conciencia contemporánea, en la vida actual de la humanidad, como no pueden ser objeto de historia y son muertos para la historia, son muertos también para la filosofía, si ésta es y debe ser consideración pensante de la realidad concreta, concepto que cualifica la vida; son problemas superados, esto es, resueltos en la forma peculiar que habían tomado en el pasado; acaso reaparezcan, pero será bajo formas nuevas, en el contenido de una vida nueva para recibir nuevas soluciones» (81).

Otro autor dice algo parecido a propósito de la Escolástica: «Un absoluto que tuviese que estar secuestrado de la historia por cuatro o cinco siglos, se revelaría como un absoluto privado de su necesidad y vendría a negarse aun en sí mismo como absoluto. *El absoluto no puede menos de resultar siempre triunfador de la vida y de la historia*, bajo pena de terminar por una radical negación de sí mismo» (82).

¿Qué valor tienen estos juicios?

No negamos que la esterilidad histórica sea en determinadas ocasiones una señal de la vanidad de la doctrina, pero no siempre esa esterilidad arguye su vanidad y arbitrariedad. Y diciendo esto, pensamos que hay otras posibles fuentes del poco éxito histórico de una doctrina filosófica, distintas de la señalada.

Ni con el hecho de ser verdadera una idea filosófica tiene ya asegurada su *permanente* imposición en la historia (83), ni con el hecho de ser falsa ha perdido *ipso facto* toda posibilidad de regir de hecho la vida. El hecho de la aceptación o preferencia de ciertas doctrinas por parte de la vida puede obedecer a características especiales que las acompañan y que favorecen o no su aceptación independientemente de que sean o no verdaderas.

Nuestro Ramiro de Maeztu, no filósofo por cierto, pero pensador que tuvo las ventajas de ver la Escolástica desde fuera, apunta la causa de su impopularidad: «La explicación del conocimiento en la tesis dualista tiene que ser mucho más complicada que en el monismo

(81) CHIOCHETTI, E.: *Filosofia e storia*, en Riv. di Fil. Neo-Scol. 11 (1919) 149.

(82) BRUNI, G.: *Riflessioni sulla Scolastica*, Roma, lib. di scienze e lettere del Dott. G. Bardi, 1927, citado por F. OLGIATI: *La neoscolastica di fronte al problema teológico ed al metodo storico*, en Riv. di Fil. Neo-Scol. 19 (1927) 449.

(83) Atiéndase a la palabra puesta de relieve, y désela toda la importancia que en nuestra mente tiene; se trata de una imposición *permanente* de la verdad filosófica en la historia.

idealista o en el materialista. Y esta es la razón de la impopularidad del escolasticismo en estos siglos» (84).

Obedece, pues, la impopularidad en este caso a la complicación, elemento que la favorece aparte de que sea verdadera o errónea. Esto se funda en último término en que la sencillez o simplicidad es la ley general que rige la práctica de la vida intelectual. Mas no siempre la verdad está en lo fácil y sencillo.

Maritain denuncia desde otra perspectiva la causa de la dificultad de imponerse el tomismo en la época actual: «No tengo la inocencia de creer que el tomismo esté en vísperas de imponerse universalmente al mundo actual. Creo que el mundo moderno está demasiado enfermo para ello; creo también que el tomismo, lo confieso, es demasiado elevado en intelectualidad y, por tanto, demasiado difícil a nuestra inteligencia humana. Jamás permanecemos largo tiempo a la luz; nuestra debilidad nativa nos lleva a preferir la noche o la media luz. *Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*. Lo esencial es que la luz pase entre nosotros y que la reconozcan los que la aman» (85).

La altura de la doctrina, pues, es otra ley que rige las relaciones entre ella y la vida, ley que se puede expresar de esta manera: mientras más altura tiene la doctrina, más dificultad encontrará en imponerse en la vida y de actuar en ella.

Además, hay que contar con un elemento enormemente eficiente en orden a adquirir la vigencia histórica de las ideas erróneas: la sagaz política del error.

El sabio, en cuanto tal, no se preocupa directamente de la imposición social de sus doctrinas en la vida, sino de que éstas sean verdaderas, de que sean garantidas por la evidencia. La imposición social de ellas es cosa que encomienda despreocupadamente a la «fuerza» de la evidencia misma de la verdad.

Y en efecto, la evidencia, de suyo, es una gran fuerza de imposición en la vida (86); pero aparte de que la evidencia de las verdades

(84) MAEZTU, R. DE: artículo en *Acción Española*, 13 (1935) 201-219.

(85) MARITAIN, J.: *Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1926, pág. 35.

(86) En esa evidencia de la verdad se funda la confianza ilimitada que justamente siente la razón cuando la posee, y el desafío que presenta al error. Estamos, pues, plenamente de acuerdo con la convicción de Melchor Cano, quien dice: «Veritas mendacium superat, miris licet modis instructum et ornatum». (*De locis theologicis*, XII, 11, párr. 1). Es exacta también esta afirmación de

filosóficas está reservada a los filósofos, ocurre que es contrarrestada por la «política» que el error pone en juego para conseguir su predominio en la historia, con la cual procura ocultar su debilidad e indigencia natural y sobreponerse a la verdad.

Nuestro gran tribuno de otros tiempos, J. Vázquez de Mella, describió magistralmente, en un discurso parlamentario sobre la cuestión religiosa, el proceso de gestación de la imposición histórica del error sobre la verdad. El error comienza por decir a la verdad: «si tú eres la verdad, ¿por qué temes la contradicción? Déjame un lugar modesto, tolérame, como se tolera un mal. éste es el primer peldaño. Después, cuando ya se ha otorgado la tolerancia, dice: eso de tolerancia es reconocerme como un mal; yo he progresado todo lo que tú has disminuído, invoco la igualdad; ¿por qué no me reconoces una igualdad semejante a la tuya? Y como poner el error al nivel de la verdad es poner la verdad al nivel del error, es natural que después de haberlos puesto en un pie de igualdad venga el error a pedir, como consecuencia, la neutralidad del Estado entre las fuerzas que luchan. Pero ya el error no se detiene en ese grado de igualdad, sino que, conseguida, dice a la verdad: tú has descendido todo lo que yo he ascendido; a mí me ha robustecido la ascensión y te ha debilitado a tí; yo simbolizo el progreso, y tú, que has bajado, representas la reacción; nada de igualdad entre los dos; venga el privilegio en favor mío. Y, como todavía eso no basta, cuando se ha llegado a

---

Santo Tomás: «Cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet» (*Comm. in Job*, c. 13, lect. 2).

Se comprende también la indignada actitud de reto que en determinadas (muy pocas) ocasiones toma el ecuánime Santo Tomás frente a los impugnadores de algunas tesis que él defendía: «Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat et scriptum proponat in publico, ut ab intelligentibus confutetur». (*Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, ed. Mandonnet, *Opuscula omnia*, IV, pág. 322). «Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris, qui nesciunt de tam arduis judicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis relatores, per quos ejus errori resistetur vel ignorantiae censuletur» (*De unitate intellectus contra averroistas*, ed. Mandonnet, *Opuscula omnia*, I, pág. 69). «Si quis igitur contra haec rescribere voluerit, mihi acceptissimum erit... Ipse autem Deus judicet inter nos et eos, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen» (*De perfectione vitae spiritualis*, ed. Mandonnet, *Opuscula omnia*, IV, pág. 264).

Más con la simple lectura de estos textos también se comprende la única, pero imprescindible condición a que está sometido el triunfo de la verdad sobre el error en la disputa: que dispute, o sea, que presente cara. Pero esta condición ventajosa para la verdad, es la que con gran pesar de ella procura el error, con su política sinuosa, que no se cumpla nunca, esforzándose a la vez con mil artimañas en imponerse él mismo en la vida.

otorgar el privilegio, las exigencias del error no terminan; por eso se encara con la verdad y le dice: tú has seguido descendiendo, has seguido bajando por todos esos peldaños, el de la tolerancia y el de la igualdad; venga para mí el último, el peldaño del monopolio. Y en seguida el monopolio político tratará de convertirse en monopolio social, y después de haber medido las resistencias orgánicas que la verdad puede presentar, dirá: basta ya de monopolio; ha llegado la hora del exterminio, y proclamará desde las alturas del poder la era de la persecución, que es la última progresión ascendente de todo aquello que habla empezado por cosa tan pequeña, al parecer, como pedir un puesto subalterno al lado de la verdad» (87).

La «política» del error tiene una técnica definida, una especie de ciencia (88) de presentar atractivo el error a la inteligencia mediante utilísimas insidias, de las que a duras penas pueden salir ilesos los mismos sabios, como dice Aristóteles (89).

Se puede, por tanto, seguir teniendo la convicción de que las ideas gobiernan el mundo y que especialmente los filósofos—depositarios de las grandes ideas—causan las grandes revoluciones y los grandes giros de la vida humana. Esa convicción puede considerarse fruto de una generalización de multitud de observaciones recogidas a lo largo de la historia (90). Pero entiéndase estrictamente lo que es objeto de esa convicción: lo que gobierna el mundo son las ideas; no exclusivamente las ideas *verdaderas*.

Cierto que tener la verdad de su parte es tener—ya lo hemos dicho—un título muy estimable de su valor; pero prácticamente puede ser contrarrestado por otros elementos extraños y más eficientes por lo que respecta a la actuación efectiva en la vida humana o vigencia en la historia. Es más, la misma verdad puede ser de tal natu-

(87) VAZQUEZ DE MELLA, J.: Discurso parlamentario sobre la cuestión religiosa, 13 nov. 1906, Obras completas, Barcelona, 1931, t. VI, págs. 123-126.

(88) Cfr. *In IV Met.* lect. 4, n. 576.

(89) “Ἐπὶ τῶν λόγων οἱ ὀνομάτων τῆς δυνάμεως ἄπειροι παραλογίζονται καὶ αὐτοὶ διαλεγόμενοι καὶ ἄλλων ἀκουοντες”. ARISTOTELES: *De sophisticis Elenchis*, c. 1. Cfr. *In XI Met.* lect. 8, n. 2275.

(90) No sólo existen revoluciones filosóficas, sino, por ejemplo, revoluciones religiosas, que afectan más profundamente a toda la vida humana.

El fenómeno de la «regencia» de la vida por las ideas se debe entender desde la complicada teoría de las «generaciones». Desde ella es comprensible, al par de la verdad de que «la vida sigue la marcha de las ideas», la otra de que «las ideas siguen la marcha de la vida». Las ideas de una generación determinan la vida de la siguiente; pero ellas, a su vez, han nacido de la vida que ha sido determinada también por otras ideas... No se afirma, sin embargo, con esto un «rigidismo» de flujo y reflujo entre vida y doctrina...

raleza que sea poco favorable para tener éxito en la vida. Pensamos en los casos en que se presenta revestida de inverosimilitud o «inopinabilidad». «Lo inopinable es lo que se opone a la opinión general, lo cual no entraña necesariamente falsedad... v. gr., que tal estrella sea mayor que la tierra» (91). Además, no se olvide que hay verdades «duras»...

Resumimos: una cosa es la verdad o falsedad de las ideas y otra distinta el hecho de su imposición histórica. De la verdad de una idea no se sigue necesariamente su imposición histórica; de su imposición histórica tampoco se sigue su verdad... No se puede juzgar con certeza la verdad o falsedad de una idea filosófica por el hecho o la falta de vigencia histórica.

FR. ISACIO PEREZ, O. P.  
*Profesor de Filosofía en el Estudio  
General de Cardedeu (Barcelona)*

---

(91) SANCTUS THOMAS: *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*, ed. Parmae. opusc. 35 (ed. Rom. 39), c. 1. .