

El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas

1. *Introducción: nuestra actitud ante el problema*

“Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem; nam impossibile est [id] quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum...” (*C. Gentes*, III, 9). Es interesante observar la actitud psicológica que revela de sí mismo Santo Tomás en este y en otros pasajes de sus obras. Aun en el supuesto de que cuando escribía estas palabras estuviese juzgando una opinión desacertada, reconoció que podía contener “aliquam veritatem”. Pues es inconcebible, dice, que un aserto probable pueda “secundum totum esse falsum”. En este caso se trataba nada menos que de la singularísima opinión de Pitágoras, según el cual el mal y el bien son dos géneros igualmente supremos y primeros principios.

Estas palabras de Santo Tomás ya desde ahora pueden servirnos para expresar nuestra actitud en el problema que vamos a investigar: sin prejuicios para defender a toda costa (sea con razón o sin ella), sin prejuicios para atacar a toda costa (sea con razón o sin ella), ninguna opinión, sino dispuestos a someterla a un examen sereno y profundo, para concluir reconociendo lo que de modo cierto nos conste que hay en ella de verdad, sea todo, sea mucho, sea por lo menos en algún aspecto o parte.

¿Qué hay compatible con la verdad en el uso metódico de las fórmulas del vitalismo y del relativismo? Este es el problema.

Es un hecho que se habla mucho de esto en nuestro tiempo; los que quieren estar "al día", los que quieren "dejar lo muerto" y sienten ansias de ser avanzados, a veces blasonan de la verdad vital y relativa; ¿qué habrá en el fondo de esta aspiración difusa y a veces algo extendida? Hemos de examinarlo.

En realidad, por el mero hecho de que se inicie una especie de renovación en la ciencia no podemos juzgar *a priori* ni que sea acertada, ni que sea desacertada; en el transcurso de la historia de las ciencias y de la filosofía las ha habido de todas clases.

Por ejemplo, el gnosticismo de los primeros siglos, y luego el maniqueísmo, que intentaban acomodar a la ciencia y filosofía de entonces los datos de la Revelación, estaban desacertados en su intento; y hoy día nos da risa leer en San Ireneo o en San Agustín qué cosas decían y cuáles creían opuestas a la Fe, en nombre de la ciencia, los gnósticos y maniqueos de los primeros siglos. En cambio realizaron una verdadera renovación los Santos Padres. La realizaron dentro del ambiente filosófico-teológico San Agustín y luego mucho más profundamente Santo Tomás; todos conocemos muy bien, y no hay por qué repetirlo aquí, los miedos y recelos, las oposiciones y prohibiciones que originó en sus principios la obra de Santo Tomás, el cual tuvo la audacia de sistematizar el antiguo contenido dogmático de los Santos Padres dentro de un marco aristotélico, entonces casi totalmente nuevo; más aún, todos recordamos que con el averroísmo, que provocó la condenación por parte del Obispo de París, Tempier, de 219 tesis averroístas, incluyeron también, entre otras, a 20 tesis tomísticas, las cuales, sin embargo, prevalecieron pocos años después; nada digamos de Kildwarby, Arzobispo de Canterbury, que en 1277 condenó unas 30 proposiciones, ni de los recelos expresados por Juan XXI en la Bula del 28 de abril de 1277.

Un movimiento asimismo renovador, y que terminó por imponerse universalmente, fué el del neoscholasticismo, en el que tuvo un papel tan preponderante España a partir de Francisco de Vitoria (1480-1546), en el siglo XVI, y que fué conocido generalmente con el nombre de la "escolástica española", de la que Suárez es un eslabón.

En cambio el jansenismo, que poco después, a mediados del siglo XVII, pretendía acomodar un protestantismo mitigado "ad usum catholicorum", fué desacertado y condenado.

No puede *a priori* rechazarse o admitirse cualquier movimiento renovador, porque los ha habido en el transcurso de

la historia tales, que en vez de renovación han traído consigo una degradación, y otros, en cambio, han triunfado porque podían producir un auténtico ensanchamiento de horizontes y una mayor profundidad en el conocimiento de las doctrinas cristianas.

¿Dónde quedará colocado con el tiempo este ambiente y movimiento actual llamado de la "Teología Nueva", especialmente en sus métodos de vitalismo y relativismo?

No cargas afectivas por uno u otro lado, sino la segura serenidad de un examen serio y a fondo, esto es lo que puede decirnoslo. Y esta investigación es la que intentamos realizar **ahora**.

II. *Origen histórico del vitalismo y relativismo contemporáneos*

Ante todo, ¿cómo han nacido el vitalismo y el relativismo de nuestros tiempos modernos? Las grandes ideas, ya sean buenas, ya malas, no nacen nunca en medio de la sociedad, repentinamente, como hongos, sino que tienen una larga gestación en un ambiente histórico que las condiciona y les da vida.

El vitalismo y el relativismo de nuestros días están en íntima relación y dependencia respecto de la filosofía de Kant y postkantiana. Por más que sea cosa sabida, nos es preciso recordar ahora, para la ilación del conjunto, que al fin del siglo XVIII, cuando fraguó el kantismo, la filosofía racionalista postcartesiana había llegado a un callejón sin salida por la lucha entre dos extremos radicalmente opuestos: el racionalismo sistemático leibniziano y el irracionalismo sistemático o empirismo de Hume.

Leibniz exageraba tanto el alcance de la razón filosofante que creía que de suyo se podrían, a nuestro nivel humano, reducir todas las verdades "de hecho" a verdades "de razón", es decir, *a priori*; y por cierto, demostradas por el mero principio de identidad y por lo que él llamaba "razón suficiente", que no era una concatenación del sér al sér, a veces análoga y de diversas clases, sino siempre una concatenación del sér al sér señalada con el tipo de deducción matemática. *A priori* podría predecirse el acto libre como se predice dónde caerá el platillo de la balanza, y *a priori* podría predecirse que si Dios crease un triángulo sería equilátero, por el optimismo racionalmente determinista. Naturalmente, un sistema de este carácter ferozmente racionalista, llegaba a contradicciones fun-

damentales y patentes, que no podía explicar; por ejemplo, en los famosos "laberintos", como decían entonces; ¿cómo explicar la composición del continuo con ideas "claras y distintas" de este género? Los dos continuadores de Leibniz, que fueron Wolff y Baumgarten, relocaron, es verdad, tal o cual punto del maestro, pero en su conjunto conservaron las anti-nomias de Leibniz en toda su crudeza.

Frente a este racionalismo se produjo la reacción empirista en sentido opuesto: Locke no reaccionaba contra Descartes al modo de Malebranche, Espinosa o Leibniz, como contentándose con limar las contradicciones de las ideas innatas, claras y distintas; sencillamente las negaba; entronizaba la contingencia y multiplicidad fáctica de la experiencia. Pero a su vez se le tachó de inconsecuente y se pasó como sin sentirlo a Berkeley y a Hume, más radicales. Hume es el caso típico del racionalista "metódico", que con plena consecuencia destruye todo racionalismo sistemático o conceptual para degradarse al fin en una especie de escepticismo que hace imposible toda filosofía y toda ciencia; no hay verdadera universalidad científica, sino la generalización aproximativa de una corta experiencia; no hay verdadera necesidad en las leyes o asertos científicos, sino la mera expresión de una costumbre. Ante estos desenfrenos de la razón crítica y analizadora, que niega todo lo que no es pura deducción matemática, lógicamente habían de hundirse todas las ciencias (aun las matemáticas) y toda filosofía.

Se sentía imperiosamente la necesidad de poner cortapisas a la razón; así como la libertad total, fin en sí, llega al libertinaje y a que se tenga libertad aun para negar la libertad, lo cual ocasiona la reacción opuesta de negar toda libertad radical para conservar cierto uso de libertad, de un modo parecido un racionalismo desbocado llega a negar toda obra de la razón, se autodestruye; así sucedió en Hume. Por esto al fin del siglo XVIII se mascaba en el ambiente (de modo parecido antes de que vinieran los sofistas y escépticos griegos) el ambiente de revolución subjetiva, de desconfianza hacia los andamios levantados sobre los objetos.

Esta revolución fué la que intentó llevar a cabo Kant: si hubiera puesto un límite a la razón de un modo *subjetivo* (como hizo, por ejemplo, Balmes) habría saneado realmente el ambiente; pero fué al revés: Kant puso el límite a la razón de un modo meramente *objetivo*: una valla de fenómenos, más allá de la cual ella no podía saltar a los noímenos o cosas en sí, objeto de la metafísica. Pero de allí para acá (es decir, dentro del límite de la valla) quedaba el racionalismo

lo mismo que antes, o mejor dicho, quedaba mucho peor, pues ni siquiera tenía el freno de la realidad objetiva, con que se contaba antes. Es decir, Leibniz con su racionalismo "sistemático" quedaba arrinconado, es verdad, pero Kant dejaba paso abierto al racionalismo "metódico", verdadera raíz del mal, y que pronto o tarde volvería a engendrar otra clase de racionalismo sistemático, como de las raíces cortadas brotan sin cesar los retoños de su misma especie.

Obsérvese que Balmes intentó algo parecido, pero mucho más humano. Balmes también vió que era preciso poner coto a la razón, combatir el racionalismo; pero en lo más radical, que era, antes que las consecuencias o construcciones sistemáticas, el principio que las había hecho posibles, y que era el uso desenfrenado de la razón al filosofar; es decir, había que oponerle no un nuevo límite "objetivo" (de noumenos), que resultaba absurdo y además ineficaz, sino un límite "subjetivo", por el recto uso de la razón.

Por este motivo exigía Balmes un uso armónico y simultáneo de las facultades, que las limitase contra la unilateralidad de su ejercicio por separado; a la vez, simultáneamente: 1.º, hechos de conciencia (Locke); 2.ª, evidencia de ideas (Descartes); 3.º, y finalismo humano por la unidad del sujeto en que radican los unos y las otras. Este es el sentido íntimo y profundo, realmente genial y grandioso, que yo veo en la obra balmesiana, como expuse recientemente en un artículo de la revista "Pensamiento" ¹.

Pero dejando ahora esta digresión y volviendo a Kant, nos encontramos ya con el primer caso de relativismo: es un relativismo aún parcial y vergonzante, que podríamos llamar ahora, para entendernos, "relativismo trascendental".

III. *Primeras clases y aspectos de relativismo y vitalismo, después de Kant; relativismos de filiación idealista*

En Hume, según hemos visto, el relativismo empezaba a dibujarse con claridad: todos los asertos científicos serían la expresión de una costumbre; por tanto, variando ésta, variaría *de derecho* (no sólo de hecho) la ciencia, cuya expresión sería mera obra de una costumbre determinada.

Kant, aterrado por el escepticismo que ahí andaba envuelto, creyó evitarlo, según hemos visto también, poniendo la uni-

¹ *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana: Pensamiento* 4 (1948) 405-431.

versalidad y necesidad científicas fuera de la cosa, sin peligro de que se le negasen por no encontrar en el análisis de los términos de los juicios la mera identidad leibniziano-wolfiana; toda la necesidad y universalidad de los asertos científicos los puso, diríamos con nuestra terminología, en el sujeto o facultad, es decir, como una *aprioridad trascendental*: cuando el que piensa proyecta sobre el objeto sus propias formas que construyen el objeto del juicio, por fuerza encontrará en él de modo universal y necesario sus mismas relaciones. Con esto Kant evitaba aquella clase de relativismo propio de Hume, que podríamos llamar "relativismo empírico"; pero quedaba en pie otro relativismo, el que hemos llamado "trascendental".

Está bien claro: la ciencia que versaría sobre el "objeto como representado", es decir, como mero producto de construcción de formas *a priori* y sobre ellas (pues la cosa en sí no influía en la especificidad del conocer), era relativa de hecho y *de derecho*, y totalmente relativa al sujeto que imponía estas formas; luego "en sí", ¿qué era la cosa? Kant no lo sabía. De aquí, consecuentemente, pasó a afirmar en la *Crítica de la Razón Práctica* (donde ya trata de los noúmenos) que el hombre obra "como si" fuera inmortal, "como si" Dios existiese en sí, "como si" existiese su yo sustancial en sí, "como si" conociese el mundo; pero en realidad estos noúmenos ya no podían ser objeto de ciencia filosófica o metafísica.

No es preciso que ahora me delenga en exponer cómo evolucionó por sus mismas contradicciones internas el postkantismo; remito al lector interesado en este punto a las obras en que algo más de propósito se trata, como en mi obra titulada *Filosofía y Razón*². Sólo enunciaré, para abreviar, el paso del relativismo trascendental de Kant al que podríamos llamar "relativismo idealista evolutivo" de Hegel.

Eliminada toda "cosa en sí" como contradictoria (el espíritu humano no tolera de buena gana esta violenta disociación relativista de una verdad para la razón y otra para el corazón, la moralidad y la práctica), quedaba ya una especie de Absoluto, pero sumergido en el devenir de la Idea misma objetivada. Estas palabras están preñadas de sentido; explíquemoslo.

Para el idealismo de Hegel, ya no era el pensamiento algo referido a un objeto que no se alcanzase; este relativismo trascendental kantiano ya se daba por absurdo. El pensamien-

² *Filosofía y Razón*, ed. FAX, Madrid, 1948. Véase especialmente c. 2, *Traectoria del existencialismo*, y c. 4-6.

to, es decir, la representación misma, era toda la realidad, la Idea que por sí misma se representaba y evolucionaba sin referencia a ninguna "cosa en sí" u objetiva en sentido trascendente de la que dependiera, y sin referencia a ninguna sustancia personal trascendente que la formulara: la Idea era toda la realidad y la norma de sí misma. La ley suprema de esta clase de verdad hegeliana no era, pues, la referencia (o adecuación) a la cosa o a la mente, sino su propia ley de evolución; a la Metafísica estática "o del ser" se sustituía la Metafísica del hacerse o "werden", "devenir". Pero tampoco aquí el espíritu se satisfacía si no formulaba la unidad o razón de esta multiplicidad empírica del mero hacerse. La respuesta venía espontáneamente: el mismo hacerse es su propia ley; a todo lo que es, por ser, se le opone un término que aún "no es", o "no-ser"; y para hacerse lo que aún no es, se niega lo que es y corre a hacerse lo que no es: la síntesis subsume y suprime la contradicción de la tesis y antítesis, con el movimiento o hacerse.

También aquí el relativismo cavó su propia fosa: si la ley suprema de la realidad no es su explicación por referencia a algo inmutable que "es", sino el hacerse, ¿por qué no se dice que también es un *mero* "hacerse" esta ley del "hacerse"? Si esta ley triádica no "se hace" sino que "es", ya reconocemos un Logos extrínseco al mero hacerse, que lo rige, lo fija; entonces volvemos a un Dios trascendente o "en sí". Este fué el paso que dió la llamada "derecha hegeliana", pero en tanto evitaba la contradicción formal y fundamental del hegelismo, en cuanto negaba el puro relativismo evolutivo.

La "izquierda hegeliana", en cambio, quiso salvar a toda costa el relativismo evolutivo idealista de Hegel. Una rama fué a dar, a través de Feuerbach, Marx, Engels, en el "materialismo dialéctico" del comunismo; esta realidad es la materia, y su ritmo triádico de evolución por la oposición de tesis y antítesis está en las luchas sociales (entiéndase: materiales) que radican en la materia, o necesidades económicas. La verdad será, pues, lo que es en cada momento el "fieri" o "hacerse"; fué "verdadera" la esclavitud en su momento de evolución, porque entonces expresaba la Idea, o mejor, la materia de entonces, pero de igual modo luego la "verdad" fué *de derecho* el medievo, y luego lo fué *de derecho* la burguesía y mañana el socialismo: la verdad es relativa a cada anillo de la evolución.

La objeción clásica que el marxismo no ha podido nunca evitar es precisamente la objeción que pesa contra todo relativismo: si la realidad es puro hacerse, ¿por qué razón señala

un término en sí, que no cambiará (el socialismo) cuando se llegue al total triunfo del comunismo? Los mismos motivos con que se estableció este término harán inexorablemente que se lo considere a su vez como un mero anillo, y perecerá; y si se lo establece como algo absoluto, ya se niega la plena relatividad evolutiva, gracias a la cual nos sería posible llegar a él³.

Exactamente la misma contradicción formulada de otro modo, se encontraba en el seno del hegelismo de izquierda, que no fué marxista, sino idealista en un estadio más avanzado, como en Benedetto Croce, cuyo resultado expuse sintéticamente en mi obra *Filosofía y Vida*⁴.

Planteemos con brevedad el problema tal como se planteaba a Hegel: "si la realidad es puro devenir, también ¿devenirá o no tu mismo aserto de la realidad? Si no, ya hay algo fijo fuera del flujo que deviene; si afirmativamente, entonces este mismo aserto cambiará". A este dilema Croce responde del modo más radical, que expresa ya la forma extrema a que podía llegar el relativismo: "sí; en virtud de mi aserto, que no hay más que el desarrollo o el hacerse del espíritu, cambiará este aserto, como en cada momento histórico ha cambiado la filosofía y siempre ha sido verdadera en cada momento la de cada momento".

Pero este "relativismo historista" que anuncia claramente la relatividad del relativismo, es una degradación que nos sorprende y un envilecimiento cuyas tristes consecuencias son fáciles de prever. Desde luego se encuentra Croce con esto: si su sistema es negar toda fijeza y afirmar la pura relatividad o pura evolución del espíritu, entonces por hipótesis Croce será crociano aceptando que *de derecho* evolucione totalmente su doctrina de la evolución; es decir, será crociano en cuanto sea anticrociano, y en cuanto afirmase la verdad del crocismo establemente, sería anticrociano. A este extremo de degradación escéptica, que repugna a todo hombre noble, ha llegado el relativismo historista⁵.

Otros no han llegado tan abajo; pero sí a otros extremos bastante pronunciados, dentro de la línea más rigurosamente kantiana, como es a través del neokantismo. Juan Vaihinger, uno de los más distinguidos intérpretes de Kant, en realidad termina el estudio de la Introducción kantiana declarando que

³ Véase la interesante obra de R. LOMBARDI, *La doctrina marxista* (Col. Filos. LUX, III, 2) Editorial Atlántida, Barcelona, 1949; p. 233s.

⁴ *Filosofía y Vida*, Ed. Barna, Barcelona, 1946, p. 117s.

⁵ O. e., p. 135-136.

sin la Introducción no puede entrar en el kantismo, pero que con ella ya no puede permanecer en él⁶. Y en consecuencia establece un "relativismo ficcionista": la verdad es una mentira con disfraz de verdad, es meramente relativa al disfraz con que se la vista, "als ob", procedemos "como si" hubiera tal o cual, sabiendo que no lo hay. Las ficciones (que llamamos "verdades") son errores, grandes falsedades; pero son útiles a la vida como la actividad pancreática o de la bilis. Copiemos la frase decisiva: "La verdad es la utilidad mayor del error, y éste, una ficción que se ha hecho inútil"⁷.

Con esto, poco a poco y como sin darnos cuenta, nos hemos ido deslizando a partir del relativismo que he llamado "trascendental" kantiano y hemos ido a parar con Vaihinger a un relativismo que es ya casi biológico o vitalista. Pero de éste hemos de tratar bajo título aparte en el párrafo siguiente.

Resumamos en un solo rasgo, para nuestra utilidad, estos relativismos que hemos llamado "trascendental", "evolutivo idealista", "marxista", "historista" y "ficcionista"; para todos ellos la verdad no es la expresión por nuestra mente de alguna realidad que "es", verdad que (aunque expresada—de uno u otro modo—según la perfección vital de cada mente) haya de ser *de derecho* válida para todos, verdad que en el sentido y tiempo en que se enlende pronunciada sea inmutable y necesaria; nada de esto. Para todos estos relativismos la "verdad es una reacción meramente subjetiva", que no tiene más exigencias ni valor que la de haber sido una reacción natural dentro del ámbito, momento, periodo o aprioridad en que se produjo: pero sin exigencia ni derecho alguno a ser válida en sentido trascendente para todos, para siempre, en una palabra, "de derecho".

IV. *El relativismo vitalista*

Hay muchas clases de relativismo, según ya acabamos de ver; y una de estas clases es el relativismo biológico o vitalista. El vitalismo es una especie particular de relativismo. Este relativismo vitalista es el que ya empezaba a apuntar a través de Croce, y aún más a través de Vaihinger; con otras palabras, vienen a decir: "la verdad es un mero acto biológico, como la secreción del páncreas o de la bilis; pero esta secreción

⁶ *Filosofía y Razón*, c. 5, § 2, "La cosa en sí de Kant", p. 137.

⁷ Véase KLIMKE, F., *Historia de la Filosofía*, Editorial Labor, Barcelona, 1947, p. 675.

tiene la curiosa propiedad de pretender ser universal y necesariamente válida". Esto es todo. De suerte que el paso desde el relativismo trascendental kantiano se fué operando insensiblemente hacia estas otras formas de relativismo cada vez más distantes de la revolución copernicana, con la que se pretendió acabar para siempre con toda suerte de relativismo empírico y de subjetivismo en Metafísica. El hecho es que se paró en Nietzsche.

Pero antes de hablar del relativismo de Nietzsche nos es preciso mencionar otra fuente cuyo caudal, partiendo de un punto (en cierto sentido diverso), vino a engrosar finalmente el biolismo.

Esta otra fuente es la reacción antihegeliana, es decir, "antiesencialista", que fraguó y se desarrolló desde mediados del siglo pasado y ha tenido su apogeo en el nuestro: me refiero al existencialismo.

Todos hemos oído hablar de Sören Kierkegaard y de su reacción antihegeliana (aun quedando profundamente hegeliano en otros muchos aspectos, como era obvio). Para Kierkegaard es una falacia el superracionalismo de Hegel, que a partir de abstracciones quiere llegar al individuo como tal; éste queda siempre en su singularidad un misterio, algo "inefable"; su tarea no es meramente la de ser un anillo del devenir universal de la Idea: tiene su propia vida, que trae consigo un cometido propio e inalienable, en el cual nadie, ninguna generación es anterior o posterior dentro de la evolución total, sino que cada generación *empieza*; su decisión y su destino incommunicable, nadie se los puede escamotear. Por esto el hombre, lejos de triunfar con un esencialismo exhaustivo, geométrico, como si poseyese dentro de su relatividad al mismo Absoluto, en realidad se angustia ante su propia nada, revelada a sus ojos por el pecado; separación del Absoluto que lo lanza al absoluto—dice Kierkegaard, reaccionando contra Hegel, pero todavía con cierta antítesis de hondo sabor hegeliano.

Resumamos en una frase lo que ahora nos interesa recoger de Kierkegaard: por reaccionar contra Hegel, para quien toda la realidad es (hasta para nuestro nivel humano) "de derecho" y "de hecho" totalmente racional, Kierkegaard va al extremo opuesto, a una proposición contraria; y polariza su filosofía alrededor de la idea de que la realidad humana, la existencia, es "a todo nivel", es decir, aun en todo sentido "de derecho", "de suyo", irracional. Con una expresión escolástica diríamos que en el ser no hay verdad ontológica, como reacción contra Hegel, para quien la verdad del ser era tan exa-

gerada que se la dábamos con nuestra misma verdad lógica, es decir, del todo.

Naturalmente, en Kierkegaard está latente otra clase de relativismo: y profundo relativismo. Si la realidad del individuo existente es en sí misma irracional, entonces cada uno “percibirá” y “descubrirá” su realidad; y ésta será su verdad: es el relativismo existencialista.

En España tuvimos a Unamuno, que inspirándose en Kierkegaard profesaba un relativismo biótico o vitalista, enteramente radical, que en él toma proporciones exorbitantes y trágicas. “Sí, sí. El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros más crueles tiranos. ¿Por qué no he de poder vivir ayer, hoy y mañana a la vez? ¿Por qué no he de poder estar aquí y ahí a un tiempo? ¿Por qué no he de poder sacar de unas mismas premisas cuantas conclusiones me convengan?”⁸. Así habla. En él ya no hay justificación racional ninguna, ni pretende hallarla; su razón ejercitada racionalísticamente sólo sirve para analizar, es decir, para “disolver” o destruir; de aquí que destruída toda racionalidad sólo le queda ya el impulso biótico, la cardíaca: “Y hechas estas consideraciones, que son [...] una manera de dejar asentada la posición práctica a que la tal crítica puede llevar al que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón [entiéndase: “racionalismo”], y tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma. Ya sabe el lector que en adelante me siga que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento. Y en cuanto a su verdad, la verdad verdadera, lo que es independiente de nosotros, fuera de nuestra lógica y nuestra cardíaca, de eso, ¿quién sabe?”⁹. Nadie—dice él—; la vida es pura fantasía:

*Recuerda, pues, o sueña tú, alma mía,
—la fantasía es tu sentencia eterna—,
lo que no fué;
con tus figuraciones hazte fuerte,
que eso es vivir, y lo demás es muerte*¹⁰.

No en todos llegó el relativismo inspirado en Kierkegaard a estos parajes fantásticos que en Unamuno se alcanzan. En

⁸ UNAMUNO, M. DE, *Soliloquios y conversaciones*, II; *Ensayos*, t. II, Madrid 1945, p. 537.

⁹ UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, c. VI al final; o. c., II, p. 830.

¹⁰ UNAMUNO, M. DE, *Soliloquios y conversaciones*, II; *Ensayos*, t. II, Madrid 1945, p. 544.

el existencialismo propiamente tal, es decir, en el existencialismo sistemático, la relatividad no llega generalmente hasta negar la no-contradicción formal, como en Unamuno.

Pero queda siempre en el existencialismo la raíz del relativismo, aun cuando se lo mitigue o esconda con poca consecuencia. En Heidegger, por ejemplo, si el *Dasein* es ya una forma vital impuesta al *Seiendes*, entonces el descubrimiento o des-velamiento que hará de su ser quedará siempre absolutamente condicionado a su existencia, y ni podrá pasar "de derecho" a saber lo que es o *debe* ser otro *Dasein*; esto sería admitir las "verdades eternas" o "juicios ideales", es decir, un esencialismo trascendente aristotélico.

Para no alargarnos más resumamos en unas frases estos relativismos que hemos llamado vitalistas: negando que la verdad sea expresión, por nuestra mente, de alguna realidad que "es", verdad que (aunque expresada—de uno u otro modo—según la perfección de cada mente) haya de ser "de derecho" válida para todos, verdad que en el sentido y tiempo en que se pronunció sea inmutable y eterna, entonces, digo, negando esta verdad, ésta se hace "subjetiva" en todo sentido, se hace un mero acto vital (pónganse las condiciones vitales o aprioridades existenciales que se quieran, a gusto de los diversos sistemas); será siempre la verdad un curioso acto vital que tiene la pretensión de ser representación de exigencia universal y necesaria, pero pretensión que sería del todo quimérica.

V. *El atolladero del relativismo*

No vaya a pensar nadie que yo imagino que el conjunto de partidarios de la llamada "Teología Nueva" defiende estos relativismos que he expuesto; ya sé que no es así, y no quiero imputar a nadie lo que no dice. Si hasta ahora los he expuesto, ha sido para que con este punto de partida comprendamos luego mejor las raíces lejanas de esta corriente que nos llega hasta nosotros con tantas pretensiones de novedad.

No obstante, creo que será útil que brevemente notemos ahora que estos relativismos son radicalmente insostenibles; y ante todo, por ser contradictorios se autodestruyen. Véase la concluyente exposición y demostración que sobre esto tiene De Vries¹¹. En dos palabras, se puede formular así: 1.º, si el

¹¹ DE VRIES, J., *Pensar y Ser*, Edic. FAX, Madrid 1945, núm. 78, p. 125. Especialmente, p. 126-127.

relativismo hace que la verdad no sea expresión de lo que "es", a saber, válida "de derecho" para todos, sino puramente una dependencia o relatividad, también se habrá dicho este aserto con pura relatividad; luego por su misma hipótesis ya ha caducado un momento después de pronunciarlo, ya no vale "de derecho" ahora, ni para todos; 2.º, si para escapar a esta tenaza dice el relativista que todo es relativo menos *un solo aserto* que es absoluto, a saber, la afirmación de su relativismo, entonces: *a*), no podrá demostrarlo, ni decirlo, sin presuponer *otros muchos* conocimientos "absolutos"; *b*), ni aun así podrá poner un límite tajante entre éstos y aquéllos; *c*), no podrá probar por qué razón su aserto tiene un puesto tan privilegiado, si está sumergido, como todo, en la realidad cambiante. Es decir, en todo caso el relativismo es absurdo exactamente como el escepticismo, y con los mismos procedimientos se los destruye a ambos.

Recuérdese que con estas mismas consideraciones y acusaciones de escepticismo encubierto combatió Husserl eficazmente el relativismo psicologista ¹².

Aunque he afirmado que los partidarios de la "Teología Nueva" (por lo menos en su conjunto) no cometen el yerro de defender ninguna de estas crudas y absurdas formas de relativismo, no obstante adviértase que sin darse cuenta lo defendieron algunos modernistas a principios de siglo.

Véanse unos ceñidos párrafos de la carta pastoral del Cardenal Arzobispo de París, Monseñor Suhard, publicada en 1947, sobre estos puntos. Dicen así: los modernistas "intentaron una adaptación que era un abandono doctrinal; lo que importa, pensaban, es reconciliarse con el mundo. Si pues se requiere alguna acomodación para ajustar el dogma con la razón, o la moral con la ciencia, es preciso ceder. Todo evoluciona en el mundo; la Iglesia no se libra de esta ley. Que la acepte, pues, con decisión. Con ello saldrá ganando; lo que importa no es la Letra, es el Espíritu; no es [lo recibido en] herencia [lo que importa], es la *Vida* y el *Progreso*. Pues *ser* es esencialmente *devenir*. Si la Iglesia quiere vivir que adapte su Dogma, su culto y su disciplina a las formas de la actualidad. Pero la Iglesia no lo creyó así [...]. El modernismo había visto bien el rostro *humano* de la Iglesia, pero le había pasado inadvertida su naturaleza divina. Sólo había visto lo *fenoménico*. Es una ceguera inevitable que todavía acecha en nues-

¹² HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, t. 1.º *Prolegómenos de la Lógica pura*, Revista de Occidente, Madrid 1929, c. 7.º *El Psicologismo como relativismo escéptico*, p. 122 y s.; cf. *Filosofía y Razón*, c. VI, § II, "Los argumentos de Husserl contra el psicologismo", p. 167s.

tros días a todos los que hasta sin darse cuenta de ello están influenciados por el naturalismo”¹³.

Y a continuación, en pocas líneas exactas refuta este relativismo de lo “moderno por ser moderno”, que se oponía a todo fijismo. Dice así el Cardenal de París: “Ante todo, porque el Progresismo exagerado es al mismo tiempo muy candoroso ante una sencilla mirada de la razón y de la experiencia, además de contradictorio en los mismos términos: ¿qué sería un *modernismo*, que a nombre de un progreso indefinido canonizase uno de sus momentos transitorios? ¡Ya sería un fijismo! Haciendo de lo *actual*, en cuanto tal, un absoluto válido y una norma de acción, el Progresista fija el devenir en una de sus estructuras caducas. Esto que él llama *hoy*, otra persona mañana lo llamará *ayer*, y lo condenará por este solo motivo. Es fácil reconocer ahí el callejón sin salida del Pragmatismo. Pero sobre todo ya se ve cuánta razón tiene la Iglesia para mantener frente a todas las concesiones y compromisos, que tantas veces le pide este *mundo que pasa*, una intransigencia que no es una [mera] *actitud* o un prudente reflejo para sobrevivir, sino un sencillo corolario de un dogma y la tranquila irradiación de su ser”¹⁴.

VI. *El neorrelativismo antiintelectualista presente*

¿Qué pretenden y qué dicen, pues, los autores de la “Teología Nueva” cuando nos hablan de la necesidad de acomodarnos a los hombres cultos de nuestro tiempo y de dirigirnos en consecuencia a lo *concreto*, a la *vida*, a lo *positivo* del *hegelismo*, del *marxismo* y del *existencialismo*?

Con lo que antes hemos expuesto queda ya descartado el sentido crudo de que pretendan alistarse a estos sistemas relativistas anteriormente expuestos, por lo menos, el conjunto de los autores de que tratamos.

Tampoco pretenden expresamente volver al modernismo, del que dicen que resolvió mal un problema bien planteado, que quieren replantear. Se solidarizan, pues, con aquellas palabras de Pío X en la Encíclica *Pascendi*: “*Iam ut a philosopho exordiamur, philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo agnosticisum vocant. Vi huius humana ratio phaenomenis omnino includitur,*

¹³ Sen. Em. le CARD: SCHARD, Arch. de Paris: *Essor ou déclin de l'Eglise*. Lettre Pastorale. Carême de l'an de grâce 1947. (Les Editions du Vitraül, 48 Rue de Varenne), Paris 1947, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

rebus videlicet, quae apparent eaque specie, qua apparent: earundem praelegredi terminos nec ius nec potestatem habet" ¹⁵. Y como consecuencia de este antiintelectualismo kantiano vino a los modernistas su actitud teológica: "His autem positis, quid de *naturali theologia*, quid de *motivis credibilitatis*, quid de *externa revelatione* fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt et ad *intellectualismum* amandant: ridendum, inquit, systema ac iamdiu emortuum". Lo cual llevaba también al "vitalismo": "Hic tamen agnosticismus in disciplina modernistarum non nisi ut pars negans habenda est: positiva, ut aiunt, in *immanentia vitali* constituitur" ¹⁶.

Pero no insistamos más en esto porque, como he dicho, mientras no conste con certeza de lo contrario, no diré que los autores de la "Teología Nueva" vuelvan de rondón al modernismo o que vayan a un neomodernismo. Por lo menos su intención es recoger lo que pudo haber de bueno en el modernismo y revalorizarlo; no alisarse a él sin más. Pero ¿están acertados con el relativismo y vitalismo que con su posición propugnan, aun siendo de un cuño distintos?; ¿en qué está, al fin de cuentas, su novedad?

Podría ahora ir citando nombres y recogiendo expresiones de estos autores para presentar con sus mismas palabras y en síntesis lo que dicen sobre el relativismo y vitalismo; pero este método tiene dos grandes inconvenientes: ante todo, la dificultad de la exégesis, que en estas cuestiones tan personales resulta siempre desagradable; y sobre todo, el inconveniente de que así no discutiríamos la cuestión de *derecho*, que es la que ahora se nos ha señalado, sino sólo algunos aspectos muy condicionados. Por esto nos será mejor prescindir de todo esto y presentar un conjunto de proposiciones por discutir, que contengan el meollo de esta doctrina. ¿Que tal vez nadie dijo esto, ni siquiera pronunció una sola proposición de las que vamos a estudiar? No importa; la discusión siempre valdrá para el caso en que alguien lo dijera, y esto basta para que a partir de ahí pueda hacer cada cual las aplicaciones a los diversos casos particulares.

He aquí, pues, un conjunto doctrinal que discutiremos: "Hemos de evolucionar para entrar en contacto con los hombres cultos; nuestra verdad ha de acomodarse, pues, a la mentalidad y al lenguaje de los hombres modernos; en especial nuestra doctrina ha de dirigirse a lo concreto, como hace el

¹⁵ Pío X, *Pascendi dominici gregis*, 8 sept. 1907 (AAS 40 (1907) 593s) : Denz. 2072.

¹⁶ *Ibid.*, núms. 2072 y 2074.

existencialismo; en vez de las especulaciones abstractas de la escolástica que hacen a Dios un objeto apto para teologizar, pero muerto, hemos de ir a lo vital, como hacen los sistemas evolucionistas y vitalistas contemporáneos inspirados en lo positivo de Hegel, que muestra la continua evolución y cambio de la realidad, en vez de un fijismo ya anticuado y caduco; hemos de ver qué hay de bueno en la relatividad del historicismo, que nos hace observar lo positivo, los hechos, en vez de demostraciones extrínsecas y frías que los hombres actuales no comprenden". Para compendiar el sentido de conjunto de todo esto en una sola frase, diríamos: "Hemos de asimilar constantemente las aportaciones de los tiempos nuevos".

VII. *Discusión sobre todo relativismo propiamente tal*

Reduciendo lo más esencial del relativismo de este ideario a una proposición, la hemos formulado así: "Hemos de *evolucionar* en nuestra doctrina y métodos para adquirir lo que nos traen los modos de ver de los tiempos modernos". Es decir, hemos de admitir un *cierto relativismo*. Por tanto, ¿hasta qué punto el relativismo es apto para expresar el dogma o aun en general una doctrina cualquiera?

El problema se plantea sustancialmente del mismo modo, tanto si se trata de la expresión de un dogma como de la de una verdad científica o filosófica. Para mayor sencillez, hablemos, pues, de un modo más general de esta última, pero lo que digamos se aplicará proporcionalmente al dogma.

Hay en esta cuestión dos aspectos enteramente diversos: 1.º, relatividad por *evolución extrínseca*, o sea relatividad de crecimiento; y 2.º, relatividad *intrínseca*, de previa destrucción.

Es decir: 1.º, *conservar* y aumentar; 2.º sentido, *negar*, para cambiar. El primer sentido puede contener cosas muy buenas, pero no es propiamente relativismo; el segundo lo es con propiedad, pero no es aceptable.

Es evidente que nuestra ciencia no es ni será nunca infinita; somos hombres y se nos impone la necesidad de actuar sólo como hombres, no como ángeles ni como dioses—admítalo o no el racionalista, poco importa—, pues en realidad nuestra vida será siempre una expresión de nuestra naturaleza y a la vez será condición previa también para una de sus actividades vitales, que es la de filosofar.

Por consiguiente nuestra ciencia tendrá siempre "*cierta re-*

latividad" y "cierto vitalismo", por cuanto no será nunca infinita, sino parcial, deficiente; en cierto sentido será "vital", es decir, que dependerá de muchas condiciones vitales, de modo parecido a como la filosofía que ahora estoy pensando depende de la condición vital de que no suelo tener dolor de cabeza; si lo tuviera, no me dedicaría a escribir, y por tanto no existiría esta ciencia en mí.

Se podría escribir un volumen, o muchos, notando todos los aspectos de limitación, es decir, de relatividad y vitalismo que hay en la ciencia humana. Es lástima que tantas veces los filósofos racionalistas lo hayan olvidado, como Espinosa, Kant o Hegel, y hayan motivado con ello la reacción exageradamente opuesta (su "contraria" en sentido lógico). Por esto da mayor lástima aún ver que se confunde este relativismo positivo, de suyo inofensivo (que habremos de examinar y tener en cuenta después), con otro relativismo muy diverso, cuyo sentido íntimo es en el fondo contradictorio y destructor¹⁷.

Pongámoslo en enunciados de lógica que son más claros: el primer relativismo, impropriamente tal, y admisible de suyo, consiste en decir que "afirmando una proposición de dos contradictorias en materias científicas o filosóficas no puedo atreverme *en seguida* a afirmar la negación de la otra contradictoria, por la razón de que *de hecho*, dada nuestra limitación humana, *no veremos a veces en seguida y con certeza* cuál será la verdadera contradictoria" si descendemos del terreno meramente enunciativo de la lógica formal y aplicamos su contenido a expresiones de carácter científico o filosófico. Es decir, fácilmente iremos a dar en la contraria o subcontraria, y poco a poco, al darnos cuenta de que no lo es la que teníamos por tal, ya no se la opondremos, y así daremos lugar a la negación de la verdadera contradictoria; en otras palabras, a veces nuevas concepciones científicas con sus distinciones nos harán suprimir una aparente contradicción, subsumiéndola en una síntesis científica más alta. Esto, digo, no es de suyo un verdadero relativismo, ni vitalismo (si no sucede por el abuso en el modo de entenderlo y aplicarlo). El verdadero relativismo, que por desgracia muchos confunden lastimosamente con el anterior, consistiría en decir: "dos proposiciones contradictorias, verdaderamente vistas por tales, *de derecho no se excluyen*; son igualmente verdaderas". Y sería igualmente verdadero relativismo decir: "nunca podremos delimitar con nuestra ciencia un par de contradictorias". Este último aserto

¹⁷ *Filosofía y Razón*, Madrid, 1948, c. III, "Filosofía de la actitud", § II, "Todos aciertan igualmente", p. 45-53; cf. p. 159.

es el más peligroso, porque aparentemente no es relativismo, y en realidad lo es.

Para fijar con toda claridad este punto central, de tanta importancia, repitamos de nuevo bajo forma de dos asertos de lógica, pero aún más breves, el enunciado de estas dos clases de relativismo: el relativismo propiamente dicho (que voy a designar ahora con la letra *B* para nuestra mayor comodidad) se enunciaría así: "en la filosofía, 1.º, ningún aserto por ser verdadero excluye *de derecho* (es decir, de modo que se entienda con universalidad y necesidad) *a su contradictorio*; y 2.º, por lo menos *no podremos nunca encontrar* dentro de la materia de los sistemas filosóficos un par de proposiciones que sean contradictorias en el sentido primero". Este segundo aserto admite la exclusión de las contradictorias, pero niega que de hecho encontremos tales contradictorias.

El otro enunciado del relativismo impropriamente dicho, que designaré ahora con la letra *A*, diría: "dos proposiciones contradictorias en materia filosófica, 1.º, se excluyen de derecho, y 2.º, podremos formular proposiciones tales y hallar sus contradictorias aun sobre materias científicas y filosóficas; 3.º, pero el constante perfeccionamiento científico y filosófico *nos harán a veces descubrir que no son contradictorias* dos doctrinas que incautamente teníamos por tales". Esta segunda formulación habrá de ser examinada por nosotros después, porque puede dar lugar a veces a un legítimo cambio por perfeccionamiento, y otras veces, a una regresión; pero de suyo admite un sentido legítimo de "ponerse al día", de "progresar". Pero empecemos examinando la primera formulación, propiamente relativista.

Es evidente que quien negase que una proposición filosófica no excluye "de derecho" a su contradictoria, es decir, con universalidad y necesidad, éste caería de lleno en el relativismo postkantiano de que hablábamos en el § V. Procediendo con toda lógica, hasta el fondo, quien lo afirma debería ser escéptico, tanto si el ropaje con que se presenta este relativismo es el psicologista, contra el que luchó Husserl¹⁸, como si es historista, o de cualquier otro matiz. Por tanto no voy ahora a detenerme más en su refutación.

Pero el hecho es que hay otro aspecto, en el cual incautamente caen bastantes por creer que no importa relativismo, y con todo, lo implica. Es el que antes hemos formulado con la letra *B*, núm. 2.

¹⁸ Lo hemos recordado ya antes, citando la obra *Filos. y Razón*, t. VI § II, p. 165-169.

No dice este relativismo que dos proposiciones contradictorias sean igualmente verdaderas; dice que *nunca podremos encontrar* un par de contradictorias.

Parecerá tal vez raro esto que digo y parecerá que es algo que no sucede. Naturalmente, no sucede pronunciado así con estas palabras, porque ya he dicho que daría un enunciado lógico; pero en otras formas y matices, es una posición muy frecuente.

En varias ocasiones una personalidad del mundo filosófico contemporáneo dijo así: "puedo sacar de una misma sala cuantas fotografías quiera; no habrá dos que coincidan, y sin embargo no se oponen, sino que se sobreponen; todas expresan algo de la realidad; en lo que *afirman*, son igualmente verdaderas; en lo que *niegan*, ninguna; es decir, la verdad no es absoluta. Asimismo pasa con la Filosofía, si examinamos la historia de los sistemas filosóficos del pasado; todos se integran en una vista total y completa de la realidad, es decir, en su devenir histórico".

Con todo el respeto y no en plan de polémica, sino de seriedad científica, diré que es enteramente inadmisibles esta concepción, que equivale a decir que nunca podremos hallar dos contradictorias. Podremos hallar con trabajo y estudio, fundados sobre nuestras intuiciones de experiencia, pares de proposiciones contradictorias en materia filosófica, que se excluirán de derecho; y mediante todo un sistema de esas proposiciones, hipotéticamente verdadero, quedaría de derecho excluido, como falso, su opuesto. Si alguien dudase de lo que afirmo, se le podría dar una estricta demostración de evidencia matemática formulada por la lógica simbólica; tal vez así se admitiría lo que digo. Pero aun sin recurrir a ella, nos bastaría para lo mismo la clásica lógica aristotélica, que supongo tampoco negarán.

Para que se vea más claro lo que quiero decir, recordaré una discusión que se sostuvo con ambiente de amistad y caballerosidad durante el X Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Amsterdam. Esta discusión fué el día 13 de agosto de 1948.

El conocido filósofo italiano, hasta hace poco profesor de la Universidad Estatal de Roma, Guido Calógero, tuvo una comunicación en la sección de Metafísica (que no ha entregado a la imprenta, que la hubiera podido imprimir juntamente con las demás dentro de los dos volúmenes de las Actas del Congreso; por qué razones no imprimió en las Actas la comunicación que leyó en la sección de Metafísica, es cosa que no sé).

Pues bien, esta comunicación versaba toda ella sobre este aspecto del relativismo e historicismo de que hablaba ahora: "la realidad es puro *hacerse*", decía Calógero con acento hegeliano, "y por tanto nunca tendremos una proposición cuya verdad excluya de derecho otra; expresando las proposiciones, la realidad, a un momento dado, siempre a nuestra proposición (tesis) se le opondrá otra (antítesis), y con las dos haremos la síntesis, que es ya el paso o movimiento o devenir hacia otra nueva proposición". Por su parte un objetante le pidió que tuviera a bien declarar un punto: "según usted—le dijo—la verdad no es acomodación de la mente a algo que *es*, es decir, a algo que en cierto sentido sea *fijo*, por la razón de que según usted la realidad en vez de *tener* la propiedad de hacerse o devenir, *es un puro hacerse*, un puro devenir; y en virtud de esto concluye usted que, *de derecho*, siempre a toda proposición nuestra se le opondrá otra, y que entonces habremos de admitirla para hacer el movimiento de la síntesis con las dos, tesis y antítesis; a la proposición que expresamos se nos opondrá otra, y con las dos iremos a otra tercera que las subsumirá. Supongamos, pues, que a esta proposición de usted yo opongo la mía, que es simplemente negar la de usted: ¿la admite o no? Si la admite se contradice y destruye su sistema, puesto que admite mi proposición, que simplemente niega la de usted; y si no la admite, también se contradice, pues por su misma hipótesis debería admitirla". Ya sé que no todos expresarán este relativismo con la misma forma de Calógero, pero de un modo u otro este relativismo, que concibe que constantemente los sistemas se integran unos en otros, como se sobreponen las fotografías de una casa, dice siempre sustancialmente lo mismo y se encuentra siempre con esta refutación que se le opuso: si admite que lo neguemos, se destruye, y si no admite que lo neguemos, se contradice también, pues afirma algo que no cambia. La respuesta que de hecho dió Calógero en Amsterdam fué sencillamente escabullirse de la dificultad, saltando de improviso (como se hace muchas veces en estos casos) a la otra clase de relativismo, al que he llamado impropriamente tal: "yo no pretendo—vino a decir, repitiendo la imagen de Protágoras y Platón que antes él había citado—, no pretendo que Protágoras y Platón no se excluyan *de derecho* u *objetivamente*; si uno dice la verdad, el otro no; sólo pretendo que la *disposición subjetiva* de uno y otro ha de ser procurar comprender al otro en cuanto se pueda". "¡Muy bien!—replicó el objetante—. Hemos llegado a la síntesis; ¡de este modo también yo soy relativista!"

Refiriendo esta discusión descaba que quedase claro lo ab-

surdo que es este relativismo tan sumamente superficial, pero tan extendido después de Hegel, y que tanto confusionismo ha traído a todos lados. Si por ventura éste fuera el que defendiesen algunos autores de la "Teología Nueva", les diría con absoluta sinceridad y plena convicción que este relativismo posthegeliano simplemente ha de ser rechazado de raíz, tanto si lo dicen los hombres cultos de ahora como si no. Prefiero mil veces hacerme comprender de un heterodoxo explicando al que quiera oír por qué razones está en un manifiesto absurdo, que hacerme comprender poniéndome yo en una posición absurda. El deseo de "estar al día", de "hablar como los demás" tiene sus límites, y éste es uno de ellos. Sobre este confusionismo no se edificará nada que sea estable, ya en teología, ya en filosofía o en ciencias.

Pero queda todavía por examinar el otro relativismo, impropriadamente llamado tal (y que antes hemos designado con la letra A), el cual contiene aspectos fecundos e interesantes de evolución. Examinémoslo.

VIII. *Sentido del relativismo admisible*

Nuestras ciencias, por ser humanas, no alcanzan ni alcanzarán nunca un grado de perfección infinita, es decir, no expresarán nunca todo lo que de suyo es expresable de la realidad. Por tanto pueden evolucionar constantemente hacia la adquisición de nuevas y más profundas síntesis, que explicarán mejor lo que antes (con una visión superficial) aun tenía ciertos aspectos de contradictorio. Una ciencia más profunda puede darnos como unificado lo que antes se nos daba ante una descripción empírica como múltiple. Luego adaptarse a este continuo proceso evolutivo y perfectivo es de suyo admisible, y si se hace bien traerá grandes ventajas. Esto me parece innegable por parte de la filosofía cristiana; y lo admitiremos todos si no queremos ser rutinarios.

Lo negarían tal vez ciertas filosofías racionalistas; por ejemplo, el mismo racionalismo evolutivo de Hegel, que quitando el absoluto del sitio en que debe estar (en el objeto), lo pone donde no puede estar (en el sujeto). Es decir, a Dios (en quien radica en último término toda necesidad o absolutividad objetiva) de hecho lo hace contingente, al poner toda realidad como "hacerse", y en cambio al conocimiento contingente lo hace necesario como si fuese Dios, creador de la realidad.

Los hechos son muy diversos. Los hechos son que al nivel humano, con conceptos o intuiciones humanos, no tendremos

nunca una ciencia infinita, y que por tanto siempre cabrá la posibilidad de un perfeccionamiento o cambio ulterior.

Pero si no queremos engañarnos tengamos mucho cuidado en precisar bien el sentido de esta "evolución", de este "relativismo", para que incautamente no caigamos en el anterior. Precisémoslo con tres apartados que, por lo menos radicalmente, incluirán, según creo, todos los otros sentidos sanos según los que puede hablarse de evolución de un sistema ya verdadero.

I. *Progreso*.—Es decir, nuestras ciencias han de estar de suyo (si no sobrevienen períodos de depresión histórica) en un continuo progreso. Imaginar que si pronunciamos un aserto científico será eterno *aun en su misma formulación o expresión*, de suerte que excluya todo adelanto: a), en la *comprensión* ulterior de lo que se ha afirmado; b), en la *determinación o precisión de sus límites*; c), en la *síntesis total* (o de relación con lo demás) dentro de la cual se lo integra; imaginar esto, digo, no sólo es enteramente contrario a los asertos fundamentales de la filosofía cristiana, que es empiricorracional, equidistante del empirismo relativista lo mismo que del absolutismo racionalista, sino que además negar este progreso posible sería absurdo.

Si nuestra ciencia, a causa de ser por necesidad finita, puede siempre progresar, *su formulación* estará de suyo sujeta a la posibilidad de una continua evolución. Sólo Dios, por tener un conocimiento infinito de todo, exhaustivo e instantáneo, excluye toda relatividad en su ciencia.

II. *Adquisiciones extrínsecas*.—Nadie me negará, me parece, que el tifus o el cólera son males. Sin embargo, aunque *de suyo* son males, pueden siempre ser una *ocasión* de bienes; pueden provocar "per accidens" una reacción en el sujeto que los ha resistido, por ejemplo, con una vacuna bien administrada. Pero sería una equivocación decir por este motivo y sin más precisión que el tifus y el cólera de suyo son bienes y que hay que pasarlos.

De un modo parecido, aun siendo un grave mal el contenido fundamental de la filosofía de Hegel, o el del existencialismo, o el del vitalismo, pueden siempre de rechazo, como todos los males, provocar el despertar de algunas reacciones y adquisiciones buenas; no hemos de negarlo. Pero, ¿no sería una grave equivocación decir *sin más precisiones* que hemos de evolucionar para acomodarnos a estos sistemas de los hombres cultos de hoy día? Esta superficialidad de formulación de cosas graves equivaldría realmente a un relativismo en sentido antes rechazado.

III. *Bondad parcial.*—Finalmente, recuérdese una doctrina perenne y fecunda de nuestra filosofía cristiana. Afirma que no puede haber ningún sér infinitamente malo, es decir, que no existe la maldad ontológica. La maldad es una privación de bien, y por tanto radica siempre en un sér existente, y por tanto, bueno. Sin embargo sería una equivocación lamentable alabar la maldad, por razón del sujeto bueno en quien radica: sería tomar la cosa no formalmente, sino materialmente. De un modo parecido no hay falsedad ontológica; todo sér es ontológicamente verdadero, aunque nuestra limitada verdad lógica no pueda expresarlo totalmente. Asimismo es imposible encontrar ningún sistema que en todos los aspectos, bajo todo su contenido, sea falso. En términos de lógica diríamos que el predicado de la proposición negativa se toma en toda su extensión, pero no en toda su comprensión; si digo “el hombre no es pájaro” (es decir, si me equivoco al decir “el hombre es pájaro”), esto significa que el hombre no pertenece a ninguna clase de pájaros, pero no niega que en cuanto animal, en cuanto sensitivo, en cuanto viviente, corpóreo y sustancial, convenga con el pájaro (es decir, respectivamente al equivocarme por decir “el hombre es pájaro”, esto no impide que yo pueda buscar sentidos o elementos de comprensión que justificasen un aserto; por ejemplo, el hombre en cuanto meramente ser corpóreo o sustancial, coincide con el pájaro). Este es el sentido que dió Santo Tomás a las palabras que he citado al principio de este estudio. En este sentido se dice en Lógica que “ex falso sequitur *verum* aut *falsum*”, por ejemplo, “el hombre es pájaro, luego tiene cuerpo material”; la deducción es legítima y verdadera, por todos los elementos de la comprensión en que sujeto y predicado coinciden.

Pero esto mismo muestra la gravísima equivocación que sería afirmar la identidad de todas las “formas”, sin más, bajo pretexto de que convienen en algo de la comprensión de los sujetos en que radican. Esto sería el relativismo de que antes ya dimos un juicio de desaprobación.

Con palabras menos técnicas: no hemos de negar que si nos ponemos a buscar “elementos” buenos del kantismo, del hegelismo, del existencialismo, etc., y los separamos de su sentido total (que tienen dentro del sistema), podrán contener así aislados (y también algunos puntos parciales aun sin aislar) muchos aspectos verdaderos, por la razón antes apuntada de que no puede haber ningún sistema infinitamente falso, como no puede haber ningún sér absolutamente malo; por lo menos tendrá la bondad trascendental de existir.

Esto sucederá siempre con todos los sistemas erróneos, del mismo modo que sucederá siempre que en todos los bandidos que la justicia ahorca, aun en los peores bandoleros, podamos siempre buscar y encontrar muchas cosas buenas; por ejemplo, que eran tal vez tiernos en su amor filial o paternal, que tenían veracidad, generosidad con los pobres, etc. Pero así como sería un desacierto tomar este pretexto para decir *sin más* que "hemos de ir a asimilar lo bueno que hay en el bandido" porque lo bueno que tiene (y por tanto asimilable) no lo tiene "en cuanto bandido", sino materialmente por ser tal hombre, del mismo modo creo que es una equivocación repetir (como se hace tantas veces en el confucionismo de ciertos ambientes de alguna nación extranjera) que "hemos de ir a asimilar lo bueno de Kant, de Hegel o de Heidegger", *sin más* precisar; es decir, si no se declara más en qué sentido se ha dicho.

Esta actitud de cobardía, tan poco recomendable en todo católico, es además a mis ojos una degradación. La fuerza total de atención de que todos disponemos con nuestras facultades, es muy limitada, y por tanto una actitud previa de comprensión incondicional hacia estos sistemas y filósofos desacertados hace por sí misma olvidar (y al fin negar) la oposición necesaria a lo malo o falso, que es tal vez esencial. Admito que es desacertada la actitud previa de condenar incondicionalmente, pero también lo es la actitud previa de buscar sólo qué defender y siempre disimular.

Dejando ahora esta digresión e intentando precisar todavía más lo que incluye y lo que excluye el relativismo impropriamente tal, del que hemos hablado, podríamos emplear aquellas fórmulas de que antes hemos echado mano (§ VII, al principio).

La doctrina o enseñanza que es verdadera, será eternamente verdadera; esto excluye un progreso o evolución *intrínseco*, es decir, excluye todo cambio que *niegue* lo afirmado y ponga otro contenido; pero no excluye un progreso o evolución *extrínseco*, que *afirmando*, o sea conservando lo antes entendido, lo aumente y perfeccione: 1.º, con más relaciones; 2.º, con mejor síntesis de integración; 3.º, con mejor comprensión de sus elementos; 4.º, con más exacta delimitación en la formulación de su contenido, expresando hasta qué límite exacto llega, lo que antes sólo imperfectamente se había afirmado hasta dónde llegaba (por ejemplo, más dice quien afirma de un personaje histórico que murió a los noventa y nueve años, que quien dice que murió viejo). Naturalmente no hablo ahora de otro caso hipotético en filosofía, y es que pudiera haber

un aserto o conjunto de ellos verdadero en su formulación "sustancial", pero no meramente *impreciso* en sus límites, sino *falso* en lo "accidental"; entonces es evidente que aun además del progreso en la *precisión*, cabría el progreso de la *rectificación*, conservando lo sustancial que antes ya estaba acertado.

O bien, con otras palabras, es admisible una evolución y mutabilidad extrínseca de la verdad, no la mutabilidad intrínseca del error.

Adviértase también otra cosa sumamente interesante, y es que por el hecho de que todo cambio nuevo (en el sentido admisible declarado) pueda *de suyo ser bueno*, no se sigue que *haya* de serlo o que no pueda ser *malo*. Así lo indicábamos en el § I de este trabajo, y los ejemplos abundan. Sin embargo, por obvio que esto parezca, cuántas veces hablan muchos como si toda acomodación a los tiempos modernos siempre tuviera que ser una mejora o adquisición; la realidad es que a veces lo será, pero otras veces habrá un empobrecimiento.

Un ejemplo típico es el movimiento *nominalista*. Había llegado la ciencia filosófica y teológica católica a un esplendor extraordinario en el siglo XIII. Pero he aquí que surge el movimiento nominalista, con toda la audacia revolucionaria de lo "moderno", no lo "nuevo"; fué llamado "via nova". Durante dos siglos, el XIV y el XV, hay una lucha encarnizada en todas las Universidades europeas entre la "via anti-qua" (la escolástica tradicional) y la "via nova", es decir, entre los *nominales* y *reales*, como decían también entonces. ¿Quién negará que extrínsecamente el nominalismo contenía cosas buenas, como por ejemplo el gusto por lo singular, y por tanto por la observación, y que de ahí fomentase el gran desarrollo de las ciencias naturales que se vió en el período del Renacimiento? Pero el nominalismo, como tal, era falso. Al fin triunfó, sí; pero trajo consigo el decaimiento de la filosofía cristiana, que privada de una base sólida a causa de este triunfo, fué decayendo cada vez más hasta que, exangüe, dió paso a la filosofía cartesiana y de ahí a todo el racionalismo de la Enciclopedia y al kantismo, con sus consecuencias actuales. Triunfó la "via nova", pero su triunfo en lo sustancial y urgente (no hablo de aspectos extrínsecos, que en todo lo puede haber) fué como el triunfo de las bacterias y gusanos, que triunfan en el moribundo dando origen a una gran vida con la descomposición o fermentación antes inexistente; pero han matado con ello al hombre. Quiera Dios que no pase así con las ideas nuevas, como pasó a principios de siglo con la "Teología moderna". Esto es, ojalá que "sin ne-

gar" amplíen, lejos de engendrar lo nuevo, "corrompiendo al viviente".

IX. *La base metafísica de la noción relativista de verdad*

No he advertido hasta ahora que esta cuestión del relativismo y vitalismo de la verdad está también enlazada con la filosofía de Blondel, cuyo antiintelectualismo a propósito de su conocimiento "concreto" o "vital" expuse con detención en mis dos obras *Filosofía de la Acción* y *Filosofía blondeliana*¹⁹.

Recordemos cómo concebía Blondel la verdad hacia el año 1906: "A la abstracta y quimérica *adaequatio rei et intellectus* se sustituye [...] la *adaequatio realis mentis et vitae*"²⁰.

Es verdad que Blondel evolucionó mucho, sobre todo a partir de la condenación del modernismo en 1907²¹. Por tanto no pretendo decir de ninguna manera que este vitalismo crudo de 1907 haya sido en él definitivo.

Más aún, ahora voy a deformar esta doctrina de Blondel exagerando sus rasgos, así como el caricaturista toma los mismos rasgos de una fotografía y los exagera. Por tanto, lejos de mí el atribuir a Blondel lo que ahora voy a añadir por mi cuenta; será una caricatura por exageración de sus rasgos.

Tenemos, pues, que la verdad no sería la adecuación o expresión mental de lo que "es", sino la continua adaptación con lo que "se hace" o "vive": *adaequatio realis mentis et vitae*. ¿Por qué? Porque—hablo por boca de este supuesto ultrablondeliano—no vemos nada fuera de nosotros, ni dentro de nosotros mismos, que sea en todo "inmutable"; todo cambia, todo está sujeto a un continuo flujo temporal. ¿Cómo podemos decir que la verdad es la conformidad especulativa con lo que "es", si lo que hay es un "hacerse" continuo? La ver-

¹⁹ *La Filosofía de la Acción*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. Luis Vives, serie B, n. 2, Madrid 1943. Casi no se puede citar el sitio preciso porque en toda la obra sale esta misma cuestión; no obstante, más especialmente véase el c. 12 y 13, n. 398s.; *Filosofía Blondeliana*, Edit. Balmes, Barcelona 1944, c. 2. 4 y 7.

²⁰ Como que no he podido leer por mí mismo este texto de Blondel, que fué publicado en la revista "Annales de Phil. Chrétienne", enero y junio 1906, reproduzco la citación de Garrigou-Lagrange (cf. *La Filosofía de la Acción*, n. 20, p. 26). Lo digo porque sé que hace poco en una revista reprocharon a Garrigou-Lagrange que mutiló este texto blondeliano, que diría en su primera parte "*adaequatio speculativa rei et intellectus*". No obstante, me parece que esta añadidura no cambia considerablemente el asunto de que se trata.

²¹ *La Filosofía de la Acción*, n. 19; n. 22, p. 427, 430, 433, 458s.

dad será, pues, una adhesión vital a este hacerse, es decir, *una continua adaptación cambiante a la realidad cambiante*. Por consiguiente una filosofía o una "teología *no actual* es una teología falsa"...

¿Qué quiere decir todo esto? ¿Cómo es posible que quedándose en la superficie no se den cuenta de la metafísica que está latente en el fondo de sus actitudes, metafísica que otros después descubrirán y con más consecuencia llevarán hasta el fin, como la Enciclopedia llevó hasta el fin la metafísica latente y corrompida que muchos católicos no veían cuando se abrazaban con el cartesianismo?

En el fondo de estas declaraciones de vitalismo y evolucionismo relativista, como es el párrafo exagerado que antes he escrito, hay dos aspectos que quisiera aún notar para que se advierta lo bueno que entrañan y también la falsa metafísica en que a veces estriban.

1.º *Aspecto aceptable*.—Por una parte, los autores modernistas de 1907, y hasta los blondelianos que reflejan el período de las publicaciones de 1934-1937, insistían en lo *voluntario*, en lo *afectivo*, en lo *intuitivo*, etc., que hemos de añadir a la especulación²²; es decir (para usar la misma terminología de ellos), "insistían en lo *vital*", que mejor se llamaría *biótico*, tomando una palabra que evite equívocos.

Por otra parte, los autores de inspiración, o concomitancia, blondeliana, de que ahora tratamos, hablan de tal manera que tiene cierto parecido con esto cuando dicen, por ejemplo (con acento kierkegaardiano), que "en vez de hacer de Dios el objeto de una fría especulación, hemos de acercarlo a la vida". ¿Hay en el fondo de estas exageraciones algo de verdad y aprovechable?

Mi parecer es que, efectivamente, hay un fondo aprovechable, que hemos de separar con todo cuidado de las exageraciones con que a veces lo envuelven. Declarémoslo un poco.

Un ejemplo lo hará ver. Supongamos que queremos convertir a un ateo; ¿qué haremos? Echaremos mano de todos los argumentos que nos da nuestro manual de Filosofía y Teología: "no hay efecto sin causa; existe el mundo, luego existe su causa: Dios"; y otros parecidos. Ya está el argumento, y aun podremos añadir el explicárselo con detención, para que lo entienda bien, y al fin resolver las objeciones. Sin embargo, pregunto: *de hecho*, ¿se seguirá la conversión con *sólo* esto? ¿Se convertirán así los protestantes, o los cismáticos, o los filósofos ateos, con *sólo* unas tesis especulativas y demos-

²² O. e., n. 485, n. 420-442.

trativas que les hagamos entender? Todos sabemos que el camino que va de la cabeza al corazón es muy largo, y en este camino está la recta voluntad, está la dificultad del mal hábito, del ambiente circundante hostil, de los prejuicios, etcétera, etc. Todos sabemos, por la enseñanza de nuestros manuales de Teología, que además se requiere la Gracia. Eso, ya lo dicen, es verdad, y está muy bien que noten que se requiere la Gracia y la recta voluntad, que es algo no meramente especulativo, sino "vital" en el sentido dicho. Pero el hecho es que llego ante el ateo a quien he dado el argumento racional y no se ha convertido; le he dicho que se requiere su rectitud voluntaria, y decirle esto no ha bastado; ¿qué más encuentro en el manual de Teología para arreglármelas con su conversión? ¿Cómo me las arreglaré para que yo *a propósito de cada enseñanza particular* pueda poner en juego todos estos otros factores bíblicos, tan complejos y múltiples en sí mismos, pero que tan sencillamente compendian nuestros manuales con sólo decir que se requiere la "aportación de la recta voluntad"? Todos sabemos muy bien que en la realidad no triunfa siempre la proposición verdadera mejor demostrada, sino la proposición verdadera "mejor demostrada y *además mejor presentada*". Y ¿qué es esta presentación del dogma ante el corazón, el sentimiento, etc.?

Aquí ya nuestros manuales de Teología, después de decir de un modo general que hay que tener en cuenta otras ayudas, enmudecen *cuando además podrían señalar en cada caso particular*, es decir, en cada dogma concreto, qué resonancias es capaz de despertar. Pero esto, reconozcámoslo sinceramente, no suelen desarrollarlo; se expone *especulativamente* la definición y prueba de la revelación de un dogma, pero no se expone tanto *especulativamente* todo el contenido "vital" que en sí encierra; éstos son elementos que más bien se confían al "orador", a su "aestus", al asceta, al penitente, al misionero, etc., etc., que serán ayudados por la Teología pastoral. Bien está no confundir las ayudas extrínsecas con la enseñanza especulativa, que ya es *de suyo* (es decir, objetivamente) válida. Pero, ¿sólo hemos de confiar al orador, al asceta, al penitente, al misionero, sólo a ellos, el que con su práctica se las arreglen para hacer conocer mejor un contenido doctrinal? ¿Tenemos ya a nuestro alcance enseñanzas bien sistematizadas y profundizadas de Teología que *añadan* a todo lo especulativo de las clases (sin quitarles nada de lo que contienen) un estudio parecidamente profundo sobre todo lo que ha de añadirse en el *hombre de carne y hueso* a su razón para que llegue de hecho a la fe, o para que si ya ha llegado per-

severe en ella vivificándola en medio de un mundo hostil, con el que ha de convivir?

Mi parecer es que en este camino nos queda mucho por hacer, mucho por estudiar, mucho por trabajar. Y que con toda esta labor (si se lleva a cabo con buen criterio), lejos de empobrecerse la Teología tradicional (y eterna), se enriquecerá. Yo interpreto en este sentido aquellas palabras con que Pío XII, en carta que dirigió por medio de su Secretario de Estado a Blondel el 2 de diciembre de 1944, llamaba "monumento de apologética", y le felicitaba por ello, al primer tomo de su obra *La Filosofía y el Espíritu cristiano*. Aunque no hay que ocultar tampoco que por otros respectos manifestaba algunas reservas.

Para expresar todo esto con unas pocas frases, diré así: el conjunto de esas y otras parecidas aportaciones *vitalistas* (en el sentido de *bióticas*, o si se prefiere, "actos vitales inferiores y los no-rationales" como contrapuestos a actos "vitales racionales"), este conjunto, decíamos, si bien contiene los elementos que no se requieren para dar validez *objetiva* a las demostraciones racionales, o "abstractas" de la Teología y Filosofía tradicionales (afirmarlo equivaldría al agnosticismo modernista, que a veces apunta en el Blondel de antaño), pero estos elementos tienen su lugar para que *se dé subjetivamente* la adhesión, la perseverancia tanto para la fe como para las buenas costumbres y la ascética. Y por tanto, ¿por qué no se estudian más? En el fondo de aquella exageración blondeliana hay un sentido de verdad; sería exagerado y falso decir que la verdad es una adhesión biótica—o sea "vital" en el sentido explicado—(sin reconocer el aspecto objetivo, de "esencia necesaria y eterna" contra los existencialistas y empiristas de siempre, y más, de hoy); pero sería acertado decir que la verdad, tal como se da en los hombres vivientes, *tiene* también una adhesión "vital" (en este sentido que ahora dan a esta palabra; es decir, que no es "meramente especulativa"; nótese, por favor, el sentido que da a la frase la palabra subrayada).

En resumen: podrían contribuir a la mejor exposición del dogma los esquemas del relativismo y vitalismo, si el sentido fuese que "atender a las diversas circunstancias subjetivas del oyente (circunstancias que como vitales y relativas a cada sujeto continuamente evolucionan), nos puede hacer buscar, estudiar y exponer todas las *concomitancias que en cada dogma hay* para despertar mayor simpatía, mayor comprensión, mayor sentimiento, etc., en el oyente de cada tiempo".

2.º *Aspecto desacertado.*— Pero otras veces, según decía-

mos antes, con estas fórmulas, pronunciadas con entusiasmo juvenil, de reforma, y sin mayor ahondamiento, se puede parar también en otra exageración, que sería más seria: teorizar, como decíamos antes, o suponer implícitamente el fondo metafísico latente en asertos como el de que la verdad es una *mera* adhesión vital (o biótica) al hacerse, "porque la realidad es puro hacerse", equivaldría a decir que la verdad "es pura movilidad de expresión", al estilo relativista. En este sentido hay aquí un fondo de filosofía hegeliana, enteramente opuesto e irreducible, en cuanto tal, con la filosofía cristiana.

Desde luego, este vitalismo, bien exprimido y constreñido a llegar a sus últimas consecuencias, llevaría por necesidad al relativismo estricto de que antes ya hemos hablado y que hemos rechazado con decisión.

Pero además adviértase esto que decimos ahora, a saber, que presupone toda una concepción antimetafísica de tipo bergsonian o hegeliano. Frente a ella tenemos dentro de la filosofía cristiana una ontología que evita los dos extremos monistas (empirismo-racionalismo, o sea formalismo del conocer-materialismo de la facultad de conocer) por medio de un dualismo (y analogía) sobre el cual y sobre cuyo profundo sentido veo que a veces estos autores no están tal vez suficientemente informados. En vez de declamaciones retóricas de que la teoría escolástica de la analogía "ha muerto", "ha envejecido", "está anticuada", etc., preferiría una crítica científica seria, que todos estaríamos dispuestos a estudiar. Pero esto no se hace: ¡es más cómodo lo oratorio!

No voy a exponer aquí esta ontología aristotélicoescolástica de que hablo, ni a hacer su panegírico; no sería éste su lugar. Únicamente diré que si los que la niegan con tanta ligereza penetrasen hasta lo hondo las consecuencias de su negación, tal vez irían a parar a un monismo panteísta, ya fuera a un monismo formalista a lo Espinosa, ya fuera a un monismo escéptico de maliz empírico a lo Hume.

Sería sumamente deseable que adentrándonos en la profunda síntesis de la filosofía escolástica (síntesis en que las diversas escuelas coinciden respecto del núcleo fundamental de tesis) mostrásemos su capacidad para destruir el prestigio de falsos sistemas que, aun renovándose constantemente en los pormenores, van chupando siempre de raíces conocidas y antiguas, que en nuestros siglos llamamos kantismo, existencialismo, relativismo historista, etc.

X. Resumen y conclusión

Para terminar, recojamos en un breve formulario las conclusiones a que con nuestro estudio hemos ido llegando. Ellas expresarán la respuesta a la pregunta inicial: ¿pueden servir los esquemas conceptuales del relativismo y vitalismo para la expresión de las verdades?

1.º El relativismo moderno tiene sus raíces en el que podríamos llamar "relativismo trascendental" de Kant, en el cual lo que es verdad para la razón especulativa no lo es igualmente para la razón práctica y viceversa (§ II, § III).

2.º Otra forma de relativismo derivado del anterior está en el que podríamos llamar "relativismo idealista evolutivo" de Hegel (para quien siendo la realidad un puro devenir de la idea, la verdad es o representa cada momento de la evolución mientras se da aquel momento),

3.º lo mismo que en el "relativismo del materialismo dialéctico" o marxista,

4.º y en el "relativismo historista", para el que el hacerse histórico es la expresión del espíritu o de la humanidad, de la cultura, etc.,

5.º como también en el "relativismo ficcionista" de Vaihinger y de Nietzsche (para quienes la verdad es la ficción necesaria, el error útil),

6.º y en el "relativismo vitalista" del existencialismo y de Unamuno (cuya verdad es una mera función biótica, o del individuo o de la humanidad) (§ IV).

7.º Estas formas de relativismo, *en cuanto tales y en lo fundamental que afirman*, son falsas y contradictorias, pues si establecen de modo relativístico su relativismo, equivalen al escepticismo, y si lo establecen de modo absoluto se contradicen y autodestruyen (§ V),

8.º como ya se manifestó a propósito del modernismo que pretendía una continua evolución intrínseca del dogma y creencia religiosa (§ V).

9.º Otra forma de relativismo que se nos presenta actualmente afirma que hemos de asimilar constantemente las aportaciones de los tiempos nuevos (§ VI),

10.º el cual puede tener dos sentidos: uno aceptable, a saber, el de "conservar intacta la verdad ya poseída, pero aumentarla con nuevas adquisiciones" (§ VII),

²³ O. e., n. 502, p. 311.

²⁴ Véase *Denz*, n. 1652, 1680, 1714.

11. y otro sentido inadmisibile, a saber, "*negar* lo admitido sustituyéndole (con metáforas o nuevos significados) otro contenido, para cambiar y adaptarse a la evolución de los tiempos nuevos" (§ VII).

12. Es decir, el sentido de relativismo propiamente dicho y rechazable sostendría que "ningún aserto por ser verdadero excluye de derecho a su contradictorio",

13. o que "por lo menos no podremos encontrar en los diversos sistemas filosóficos cotejados entre sí pares de proposiciones que sean contradictorias", bajo pretexto de que todos los sistemas son como fotografías diversas y parciales de un mismo objeto, que no se oponen, sino sobreponen.

14. Pero el sentido de relativismo impropriadmente dicho y admisible diría que "si bien dos contradictorias en materia filosófica se excluyen de derecho, y si bien podremos hallar formulados tales pares de proposiciones en los sistemas filosóficos, no obstante el continuo progreso científico y filosófico que hemos de tener en cuenta nos hará descubrir a veces (ante una síntesis superior que mostrará presupuestos no tenidos en cuenta) que no son verdaderas contradictorias algunas que incautamente habíamos tenido por tales" (§ VII),

15. o sea, que cabe siempre en todos nuestros asertos científicos un continuo *progreso*, no por admitir una posible superación de *cambio* en los casos en que con certeza aparece delimitada la verdad de una proposición y su contradictoria, sino *a*), por la mejor comprensión de lo afirmado; *b*), o por la mejor precisión de sus límites; *c*), o por la síntesis total más completa dentro de la que se lo integre (§ VIII),

16. cabrán siempre nuevas *adquisiciones extrínsecas*, por ejemplo, sobre temas ya conocidos (o no conocidos) en los que se insistirá *con ocasión* de sistemas modernos (tal vez en lo sustancial y en sí mismos, falsos) (§ VIII),

17. o reconocer *los aspectos verdaderos* que siempre en todo sistema habrá, por erróneo que sea, dado que no hay falsedad ontológica, y por tanto tampoco puede existir ningún sistema que sea absolutamente falso bajo todo respecto (§ VIII);

18. lo cual no quiere decir que toda adaptación a lo nuevo "haya de ser" un progreso ni una expresión verdadera en cuanto nueva, sino que de suyo "puede serlo", pero "puede no ser" adquisición; y por tanto, se requiere cuidado y estudio en cada caso para no proclamar como dogma supremo la "continua adaptación a lo moderno sin más" (§ VIII).

19. Tiene, pues, el vitalismo un sentido que puede ser aceptable si expresa que además de la filosofía escolástica

(que ellos llaman "nocional, abstracta", y que nosotros firmemente defendemos como *objetivamente* válida) hay que estudiar también (no como complemento intrínseco para la validez objetiva de ella, sino como estudio de los requisitos *subjetivos*) la consideración de las condiciones vitales, es decir, de sentimiento, ambiente, ascesis, presentación, etc., que enriquecerían los mismos asertos filosóficos o teológicos (§ IX);

20. pero el vitalismo sería rechazable si por él se entendiese una continua mutación de la verdad por el falso supuesto metafísico de que la realidad fuera "*puro hacerse*" (no que "*también, como contingente, tiene el hacerse*"), pues esta metafísica además de caer en el relativismo antes expresado, supondría implícitamente un "monismo" (o formalístico, o empíricoescéptico) en vez del "dualismo" y de la "analogía", que son el perenne fundamento de la perenne filosofía cristiana.

21. Es decir, si bien es deseable advertir muy bien que la plena posesión de la verdad "*tiene también una adhesión vital*" (que hemos de estudiar y tener en cuenta), es falso pretender que la verdad "*sea una mera adhesión vital*".

Pueden traer cosas buenas estas adaptaciones nuevas, si no incurren en errores viejos. ¿No hemos visto durante el siglo XIX que a nombre del progreso y de la adaptación a lo nuevo se imponía a la apologética, primero, un carácter *racionalista* con el kantismo; luego, *irracionalista* con el tradicionalismo filosófico; otra vez *racionalista* con el postkantismo de Hermes, Baader y Günther, para dar de nuevo en el *antiintelectualismo* con el modernismo?

También es verdad que un método cerrado a ulteriores progresos, aun en la formulación, comprensión, fijación, etc., se aísla del ambiente y amenaza quedar con vida exigua.

Pero la consecuencia ante los dos extremos opuestos y reprobables será siempre la de un continuo estudio y crítica, llenos de moderación, perspicacia y amor a la Verdad Revelada, no las afirmaciones absolutas de "adaptación a lo nuevo" que se hacen sin precisar bastante en qué sentido cabe la recta adaptación.

Por ello se me hace tan simpática la figura de Balmes. Como apologeta realizaba perfectamente en sí esta doble actitud de avance y rectitud: "Es preciso que la exposición de las mismas ideas se haga de diferente manera; que el hilo de los raciocinios se conduzca con nuevos métodos; que las fuentes de argumentación, cuando se haya de apelar a la razón natural, sean adaptadas al gusto científico dominante. Este gusto será, si se quiere, caprichoso, insustancial, inferior al

que prevaleciera en otros siglos; pero, sea lo que fuere, no está en nuestra mano el destruirle; es un hecho, y aun cuando no se le apruebe es necesario conocer que existe y obrar conforme a las nuevas condiciones que él nos impone. Protestar contra él, empeñarse en no tenerle en cuenta, proceder como si no existiese, es luchar contra la fuerza de las cosas, es condenarse a vivir en el aislamiento, es privarse de los medios de acción sobre la sociedad, es no querer emplear en defensa de la religión armas que pueden servirle mucho”²⁵.

Pero, por otra parte, no nos entusiasmemos fácilmente con lo nuevo sólo por ser nuevo: “La exageración excita quizás un entusiasmo momentáneo; sólo la verdad produce un efecto duradero”²⁶.

Porque la Verdad no es el “*erat et non est*” (Apoc 17,8) del mal, sino el “*est*” perpetuo: “*sermo noster, qui fuit apud vos, non est in illo est et non. Dei enim filius Iesus Christus, qui in vobis per nos praedicatus est [...] non fuit est et non, sed est in illo fuit*” (II Cor 1,18-21). Así convenía al Verbo de Aquel cuyo nombre se dió a sí mismo como “el que Es” (Ex 3,14).

JUAN ROIG GIRONELLA, S. J.

Profesor de Metafísica en la Facultad
Filosófica del Colegio Máximo. (S. Cugat,
Barcelona.)

²⁵ BALMES, J., *Obras*, ed. Bibl. Balmes. vol. IV, p. 298-299.

²⁶ BALMES, J., *Obras*, ed. Bibl. Balmes. vol. XIV, p. 113, habla a propósito de la “nueva ciencia” de entonces, la frenología, que hoy día está muerta y sepultada.