

Introducción

Desde que Lamarck (1809) y C. Darwin (1859) se propusieron explícitamente el problema de la evolución *orgánica*, quedó implícitamente planteado el tema paralelo de la posible evolución *psíquica*. Sin embargo, el proceso seguido por ambos conatos de la doctrina evolutiva, ha sido muy distinto. De hecho, el fundamento científico- filosófico es muy diverso en ambos, ya que la evolución orgánica se basa en hechos —cada día más abundantes y evidentes, por lo menos hasta determinado grupo taxonómico—, mientras que la evolución psíquica se alimenta, sobre todo, de hipótesis. Más aún, si bien desde el punto de vista filosófico, no existe a priori dificultad alguna contra la evolución del psiquismo animal, por emerger éste inmediatamente del soma, son la Filosofía y Teología las que nos dicen que la aparición del psiquismo superior humano exige la creación del alma.

Tardó algo en aplicarse la teoría evolutiva a la Psicología, de suerte que Lamarck no incluyó nunca el origen del hombre en su sistema, y Darwin al principio tampoco se atrevió a hacerlo. Se entrevió al comienzo que sin muchas distinciones y matizaciones, la Psicología *Genética* podía desembocar fácilmente en un Psicología sin alma, como los hechos comprobaron ¹. Efectivamente, para salvar en el orden psicológico el «postulado de la continuidad», que alienta a toda la teoría evolutiva, no cabían entonces sino dos caminos: a) o bien, borrar la línea divisoria entre los fenómenos físicos y psíquicos, en cuyo caso los procesos conscientes superiores serían una a modo de secreción del cerebro, que se desprendería de la materia cerebral

1. H. GRUENDER, *Psicología sin alma*, Barcelona 1917.

«como el vapor acuoso, de una caldera hirviendo» («Teoría de la *Producción*», de sabor materialista grosero), o como una especie de «fosforescencia» de la sustancia gris («Teoría de la *Fosforescencia*», que cundió en Alemania hacia 1860); b) o, por el contrario, si se admite la diferencia esencial entre lo físico y lo psíquico, debía explicarse el mundo anímico superior como un agregado de átomos de conciencia, vinculados desde el principio del Cosmos a la materia («Teoría *Atómica*» —que es una variante de la *conciencia naciente* de Spencer—, o bien la «Teoría de la *Mente-Elemento*» de W. Kingdon Clifford). En la segunda mitad del s. XIX la dirección materialista de la Psicología llegó sin dificultad a la formulación contradictoria de F. A. Lange: «Aceptamos con serenidad una psicología sin alma»; posición a la que asintieron Wundt, Titchener y otros psicólogos de fines del s. XIX y principios del presente. Pero esa conclusión no se sigue necesariamente de las premisas. Por eso, en nuestros días, Teilhard de Chardin habla de evolución del espíritu en su *Fenómeno Humano*, sin querer aceptar las consecuencias del materialismo. Trataremos, pues, el tema sin dar mayor importancia a su desarrollo histórico.

Otra dirección interesante que siguió el conato de aplicación de la doctrina evolutiva a la Psicología, ha sido más viable. La Psicología Animal y Humana «Comparadas», junto con la Etnología y Psicopatología, han aportado valiosos elementos de juicio a este tema, pero de ellos nos haremos cargo en el presente estudio.

Preguntémonos, pues, si cabe una evolución o filogénesis del psiquismo humano, o más exactamente, de la *Razón* que caracteriza al hombre.

Dos temas nos van a ocupar en orden a responder a esta pregunta, y que serán las dos partes de nuestro trabajo. El primero nos llevará a establecer lo que la Psicología Humana no puede conceder a la evolución psíquica, y que podríamos denominar —con terminología paralela a la que se ha usado en el problema del Transformismo— *Fijismo mayor psíquico*; la segunda nos conducirá a las interesantes adquisiciones de la Psicología Comparada en este tema, y que caracterizaríamos como *Evolución menor psíquica*.

La cuestión central en la posible evolución de la Razón, viene a ser una aplicación al presente tema, del máximo problema de toda la Filosofía: la coordinación de lo uno y lo múltiple, que desde Heráclito y Parménides ha acaparado la atención de los filósofos. Hay, en efecto, algo que no cambia: el principio de la *unidad* —lo «esencial», lo «formal»—; y existe, por el contrario, algo que puede cambiar y de hecho ha evolucionado: el principio de *multiplicidad* —lo «material» y «accidental»—. Pero descendamos a lo concreto.

I. FUNDAMENTO DE LA INMUTABILIDAD «ESENCIAL» DE LA RAZON HUMANA

1. Punto de partida

El pie forzado en este tema es la espiritualidad del alma humana. Por ser espiritual, ha de ser creada, y por lo mismo no cabe en ella evolución «sustancial» en su ser. Mas aunque la creación del alma excluya toda procedencia respecto del psiquismo animal, podemos preguntarnos si, una vez creada, ha podido evolucionar, al menos en su función característica: el pensar racional. Pero antes de probar que no puede haber evolución «esencial» en el pensar humano, detengámonos en dos preámbulos necesarios.

1) *Naturaleza específica del entendimiento humano.* Como el objeto formal específica a la potencia, la naturaleza del entendimiento, en general, se manifiesta sobre todo en su objeto propio y proporcionado. Pues bien, el entendimiento humano ocupa —en visión clarividente de Santo Tomás²— un lugar intermedio entre el conocer del animal y el del ser espiritual plenamente subsistente. Distingue el Angélico tres clases de conocimiento esencialmente diversas. Existe, en primer lugar, un «poder (*virtus*) cognoscitivo» que es acto de un órgano corporal, como son los *sentidos*, por lo que su objeto es «la forma, tal como existe en la materia». Hay otro «poder cognoscitivo» enteramente independiente de toda materia, como el *entendimiento angélico*, cuyo objeto proporcionado es «la forma subsistente sin materia». Existe, en fin, el «poder cognoscitivo del *entendimiento humano*», que se sitúa en medio de ambos. Por ser el alma forma del cuerpo, tiene el entendimiento como objeto propio y proporcionado «*la forma existente en el ser material*, aunque (por ser también espiritual) *no tal como se da en él*». La función característica, por consiguiente, del conocer humano es *abstraer* la forma de la materia representada en la imagen o «fantasma». Tan especificativo del alma es este modo de ser, que no duda el Angélico en afirmar que el alma humana se une al cuerpo para poder ejercer su función característica, es decir, para poder conocer³.

La naturaleza del entendimiento humano se manifiesta tanto en su objeto propio, como paralelamente en la función que lo capta. El *objeto formal adecuado* del entendimiento es, en general, el *ser* en cuanto ser (que es abstracto, aunque no en cuanto abstracto); y el objeto más *propio y proporcionado*, en el estado de unión con el cuerpo, son las *esencias* abstraídas de las

2. 1, q. 85, a. 1, c.

3. 1, q. 51, a. 1, c.

cosas materiales. El objeto, pues, es el ser abstracto, tanto en el orden absoluto o transcendental —del que se ocupa por entero la Metafísica—, como en el orden de la existencia, es decir las esencias reales y todo ese mundo de «relaciones necesarias» que es objeto de las Ciencias.

El entendimiento humano adaptado a dicho objeto, refleja en su estructura el modo de éste. Nótese que no se prueba la naturaleza espiritual del alma por el mero hecho de percibir el entendimiento al ser «positivamente inmaterial», sino por el *modo* como lo percibe ⁴. En efecto, el entendimiento capta al ser «positivamente material» de un *modo inmaterial y abstracto*; al ser «positivamente inmaterial» o «espiritual», igualmente de *modo abstracto*; y, en fin, al «ser que *prescinde* de la materialidad», lo percibe según ese mismo *modo* peculiar de ser del objeto, es decir *abstracto*. Esta impronta especial de «abstracción», que pone el entendimiento en todos los objetos que percibe, siendo como son de tan diversa naturaleza (Dios, mundo cósmico, mundo de las esencias universales) delata la esencia íntima del entendimiento, y en definitiva la del alma humana (*operatio sequitur esse*).

2) *Función más característica del entendimiento.* Otro preámbulo. Las funciones del entendimiento son varias, y puede discutirse sobre cuál de ellas es la más característica, aunque todas coinciden de algún modo en esta manera peculiar de percibir abstracto. La «simple aprehensión» intelectual, el «juicio» y el «raciocinio» son modos diversos de conocer por abstracción de la materia, si bien ésta sólo se ejerce «formalmente» en la simple aprehensión y se supone como algo previo en las otras dos.

No es del todo claro cuál de esos tres modos sea el más «representativo» del entendimiento humano. En la simple aprehensión hay una captación cualitativa o «esencial». El juicio viene a ser una intuición «existencial», por la que el entendimiento entra en contacto inmediato con el orden absoluto de la existencia. El raciocinio es, en realidad, el modo de conocer que se da en un medio más abstractivo, puesto que sus funciones, ya de suyo «precisivas» (como la deducción, inducción, etc.), trabajan sobre conceptos abstractos y pueden elaborar, según leyes lógicas, nuevos juicios «esenciales» y «abstractos» en completa independencia de la materia. Pues bien, algunos escolásticos modernos se inclinan por el «juicio» como el modo de conocer más representativo del entendimiento; y es opinión que tiene indudables ventajas en época de vigencia «existencialista», ya que el entendimiento tiende por naturaleza en el juicio a la *afirmación* del orden absoluto del

4. No siempre se propone bien este argumento en los Manuales de Psicología filosófica. Así como del hecho de percibir el entendimiento a Dios no se sigue que la naturaleza del alma sea divina, ni de que por percibir lo positivamente material, sea material; de igual modo, del hecho de captar lo positivamente espiritual, no se concluye lógicamente que sea espiritual.

«ser». Sin embargo, nosotros nos inclinamos a afirmar —supuesto lo dicho sobre la naturaleza esencialmente abstractiva del entendimiento—, que por un lado, la función «especificativa» del entendimiento, en contraposición al conocer sensitivo y angélico, es la *simple apprehensión*, por ser la que directa y formalmente abstrae la forma de la materia; pero, por otro, dado que el *raciocinio* es la función más abstractiva de las tres, en el sentido indicado, y, sobre todo, por ser el término de la evolución mental del hombre (que comienza a entender antes que a razonar), podemos considerarlo como el más «representativo» del modo de ser de nuestra mente, dentro de su mayor complejidad. Por eso opinamos que es más propio hablar de *Razón*⁵ que de entendimiento. ¡Tal vez fuese preferible el término *entendimiento-razón* como el más completo y exacto, si no fuese tan largo! Nótese que si bien en la simple aprehensión hay implícitamente un juicio, y en éste, un raciocinio; en el juicio se dan aprehensiones «formales», y en el raciocinio, juicios y aprehensiones «explícitas».

2. Inmutabilidad «esencial» de la razón humana

Supuesto lo que acabamos de decir sobre la naturaleza íntima del entendimiento-razón, podemos ya establecer la inmutabilidad «esencial» de éste, tanto en su objeto formal, como en la estructura fundamental de la razón, en cuanto ésta corresponde a la naturaleza de dicho objeto.

1) INMUTABILIDAD DEL «OBJETO FORMAL» DE LA RAZON HUMANA

A. Pruebas de dicha inmutabilidad

a) *La esencia de Dios, fundamento último de la inmutabilidad del objeto formal de la Razón.* La razón principal de esta inmutabilidad parece clara y decisiva por sí sola. El objeto formal del entendimiento es el mundo de las esencias abstraídas de lo real, y más adecuadamente el ser —objeto de la Metafísica—. Es así que tanto las esencias como el ser son necesarias e inmutables. Luego el objeto formal del entendimiento es inmutable. Pero, como todo lo inmutable y necesario se funda en Dios —y más concretamente en su esencia—. Luego el objeto formal propio y adecuado del entendimiento se funda en la esencia de Dios, y por ello es inmutable.

La primera «menor» es clara con la sencilla nitidez de que gozan las ver-

5. *Raciocinar* [*ratiocinor* = razonar, deducir, inferir, usar raciocinios] viene de *Razón* [*ratio*]. La *Ratio* se define, a su vez, como la facultad de discurrir, o pasar lógicamente de un concepto a otro.

dades casi evidentes. Suelen probar los autores que las esencias son *necesarias*, porque consisten en una «especie» que debe constar de tales notas y no otras (por ejemplo, si Dios quiere crear un hombre debe hacerlo necesariamente «animal racional»). Por esta misma razón son *inmutables*, ya que si cambiase su razón específica o esencia metafísica, ya no serían eso, sino otra cosa ⁶. La segunda «menor subsumida» es también clara en su primera parte; pero declarémosla por razón de las opiniones de los filósofos sobre la segunda. El P. Hellín expone con nitidez y concisión este amplio tema ⁷. Que todo lo inmutable y necesario que constatamos en el mundo contingente en que vivimos —como las esencias, las verdades esenciales, etc.— dependa de Dios, no puede negarlo quien considere que sólo Dios es el único Ser necesario e inmutable por esencia, y por lo mismo la fuente exclusiva de tales propiedades. La opinión de algunos escolásticos insignes, que afirman que los posibles tienen una realidad intrínseca, positiva, necesaria e indefectible y distinta de Dios ya antes de la creación, o bien que los posibles no son nada en sí antes de la creación, pero que las conexiones necesarias entre ellos son reales en sí y con realidad intrínseca propia, antes de toda acción creativa, se fundan en sutilezas filosóficas que nada tienen que ver con la afirmación básica que aquí hacemos ⁸. Esta ninguno de esos autores la negaría, y como afirma Descartes, hasta sería blasfemo hacerlo ⁹. La única discusión útil aquí es señalar en Dios la raíz última que fundamenta las esencias y las verdades esenciales.

Unos opinan que dependen de la *Omnipotencia* de Dios; pero Suárez replica acertadamente que la Omnipotencia supone la posibilidad de los efectos que quiere producir, a menos que la imposibilidad se quiera atribuir a limitación de la Omnipotencia. Tampoco dependen los posibles y las verdades necesarias de la *libre voluntad divina*, como opina Descartes ¹⁰; pues así la razón de lo necesario sería lo contingente y arbitrario. Ni las esencias dependen del *entendimiento divino*, como opinan otros, pues el objeto del entendimiento siempre le precede, por lo que las esencias no son verdades porque las conoce Dios, sino que las conoce Dios porque son verdades, ya que

6. Santo Tomás repite con Aristóteles: «Species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem». 1, 2, q. 52, a. 1, c.

7. J. HELLÍN, *Las verdades esenciales se fundan en Dios según Suárez*, «Revista de Filosofía», 22 (1963) 19-42.

8. Ver, por ejemplo, el texto de Escoto aducido por Hellín (1. c., p. 24, nota 16): «Si poneretur per impossibile quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc, habere tres angulos, resolveretur in naturam trianguli». Pero parece claro que la hipótesis de que Dios no exista y juntamente exista un triángulo es absurda; y de lo absurdo se sigue cualquier cosa.

9. O. C. [Tannerie] I, 149.

10. «Dios ha ordenado libremente las verdades necesarias de tal manera que yo no entienda cómo pudieron ser de otra manera». O. C. VII, 436, «Las verdades matemáticas, que llaman eternas han sido establecidas así por Dios, y dependen de Dios como todas las demás criaturas». O. C. I, 145.

—como arguye Suárez¹¹— en el primer caso no se podría dar razón convincente de por qué Dios necesariamente conoce que son tales verdades. La esencia y las verdades esenciales dependen de la *esencia divina*, como ejemplar análogo, virtual y eminencial¹². Por lo que se refiere a las esencias, se fundan en la esencia de Dios, en cuanto a su posibilidad intrínseca —ya que son participaciones posibles y análogas de aquella—, y en la Onnipotencia, en cuanto a su posibilidad extrínseca.

b) *Consecuencias inadmisibles de la hipótesis de la mutabilidad del objeto formal del entendimiento.* Se confirma la inmutabilidad del objeto formal de la razón por las consecuencias inaceptables que se seguirían de esa hipótesis. Fijémonos sólo en uno de los Primeros Principios: el de Contradicción. No es menester negarlo, basta ponerlo en duda, para que toda verdad y toda construcción sistemática se derrumbe. Si se tambalea el Principio de Contradicción, falla formalmente la validez de todos los sistemas filosóficos, incluso del Relativismo, Escepticismo y Empirismo Filosófico. Y si estos sistemas —que por principio no pueden proponerse con validez absoluta— se afirmasen sólo con validez relativa, es decir únicamente dentro de una sistematización racional determinada y en un tiempo dado, como el actual, volveríamos a preguntar por el fundamento de esa validez relativa, que no pudiendo ser tampoco nada inmutable, no podría convencer a nadie ni interesarle en orden a adherirse a esa opinión infundada. Nótese que si alguna vez no tuviese vigencia el Principio de Contradicción, tampoco lo tendría ahora; y si la tiene ahora es porque la tiene en toda hipótesis. Efectivamente, en tanto vige actualmente en cuanto que de algún modo se apoya en el Ser necesario e inmutable. Por eso, si no es siempre válido, no lo es nunca. Concluyamos, pues, que todo sistema filosófico que se autodestruye es inadmisibile, y tales son los que —como Relativismo y el Empirismo Filosófico— nieguen o duden positivamente de la inmutabilidad absoluta de los Primeros Principios.

B. *Ambito del objeto inmutable de la Razón*

Hemos dicho que el objeto formal del entendimiento es inmutable, pero precisemos con la mayor claridad posible el ámbito de dicha inmutabilidad, distinguiendo en ella diversos planos. Sin intentar hacer una división esencial, distingamos entre inmutabilidad absoluta, puramente reductiva, e hipotética.

11. D. M. 31, 12, 40.

12. HELLIN, *La metafísica de la posibilidad*, en «Publicações do XXIII Congresso Luso-Espanhol», Coimbra 1957, VII, 7.

a) *Inmutabilidad absoluta*. Parece claro que todo el contenido de la Metafísica General cae dentro de este apartado. Es absolutamente inmutable el mundo del *Ser*, de sus *atributos transcendentales* («unum», «verum», «bonum», «gratum»), de sus *modos* («A Se» y «ab alio»), de sus *Primeros Principios* (de «Identidad Absoluta» y «Comparada», de «Contradicción», de «Razón Suficiente», de «Causalidad», de «Finalidad...») de su *extensión* lógica («Sustancia» y «Accidentes»: cualidad, relación...), y de sus *causas* (intrínsecas y extrínsecas).

También entra en este apartado el mundo de las puras *esencias metafísicas* y *universales* (hombre, ángel); así como el de las *verdades esenciales* o «enunciados de eterna verdad»¹³.

Tratando de aquellas «verdades esenciales» que se aplican a Dios y a las criaturas —como los Primeros Principios, cuyo sujeto es amplísimo, «el ser»— nota cuidadosamente Suárez que no dependen de causa alguna (de lo contrario no serían aplicables a Dios), sino que *prescinden*¹⁴ de toda causa¹⁵.

b) *Inmutabilidad puramente «reductiva»*. Podemos llamar así la que goza todo el mundo de la verdad, del bien y de lo grato predicamental y contingente, en cuanto puede reducirse al Principio de Contradicción. Desde el momento en que algo es verdad o bien..., lo es ya para siempre. «Pedro corre» es un hecho y una verdad contingente; sin embargo, desde el instante en que se verifica —porque Pedro verdaderamente corre—, pasa al mundo de la inmutabilidad reductiva, en cuanto que siempre será verdad que Pedro en tales circunstancias espacio-temporales corrió. La verdad ha aprisionado y fijado para siempre al hecho contingente. Lo mismo sucede con el orden del «bien» y de lo «grato» predicamentales.

c) *Inmutabilidad hipotética*. En este apartado nos interesa destacar sólo dos temas: la «naturaleza» de los seres físicos o *esencias físicas*, y las *leyes* de la naturaleza.

aa) *Naturaleza de los seres físicos*. La necesidad que encontramos en las esencias físicas no es absoluta, como la que se da en las esencias meta-

13. Se llaman así no porque sean eternas e incausadas con independencia del Ser necesario, sino porque se reducen a un sentido hipotético y condicionado que abstrae del tiempo. Así como es verdad eterna esta proposición: «Si es hombre, es animal», del mismo modo lo es esta otra: «El hombre es animal», entendiendo la cópula «es» no en cuanto puede significar la unión actual y real de dos extremos existentes, sino en cuanto dice que el predicado es de esencia del sujeto, tanto si los extremos existen como si no. Ver Suárez, D. M. 31, 12, 44-45.

14. HELLIN, 1. c., p. 36-37.

15. A menos que se quiera hablar de una *causa intencional* —correspondiente al transcendental «verum»—, que daría la «inteligibilidad», y que, como la razón suficiente, no supone dependencia o subordinación alguna real. Ver nuestra *Metafísica del Sentimiento*, Madrid 1956, p. 306; 362-367.

físicas, sino hipotética. En este orden cabe ya el cambio y la evolución. La esencia metafísica del hombre (animal-racional) es absolutamente inmutable, no así la esencia física (alma-cuerpo). Puede haber diversos *modos* de realizar físicamente esa esencia metafísica. En el *cuerpo humano* tienen absolutamente cabida diversas soluciones dentro de la especie humana. Y no me refiero a la evolución animal del cuerpo del primer hombre —que de momento puedo dar provisoriamente como probada, sino a todo un mundo de posibilidades que aquí se abre. Dios ha creado al animal-racional que llamamos hombre infundiendo el alma en el cuerpo de un «vertebrado», «mamífero», del Orden sistemático de los «primates» y del Género «Homo»; pero podía haber elegido otra esencia física distinta. La condición de «animal» no sólo no parece exigir que sea mamífero, pero ni siquiera vertebrado. Sólo parece requerir que el sistema nervioso sea capaz de elaborar imágenes —por imperfectas que se supongan éstas—, con tal que sean aptas para extraer de ellas ideas universales. No entramos, con todo, en detalles de esta hipótesis por carecer de datos en absoluto, y poder conducirnos este género de suposiciones a una especie de *Filosofía-Ficción*, que no nos interesa. No obstante, quede constancia de esta importante concesión que hacemos al Evolucionismo y al Empirismo Filosófico. ¡No hay por qué ponderar que el portillo que aquí se abre a la imaginación creadora es enorme! El «Hombre-insecto», o el «Hombre-esponja» —por poner sólo dos casos— darían mucho de sí a la literatura. Sin embargo, el cambio estructural que esto supondría, aunque espectacular en un aspecto, sería sin importancia en el presente tema, ya que el modo de conocer de esas ficticias especies humanas, sería abstractivo, y captarían las esencias universales de modo «análogo» al nuestro. En pequeña escala la experiencia la tenemos a mano en los ciego-sordo-mudos, en los que se dan ideas universales, y aun complejas como las científicas (Elena Keller) a pesar de no disponer en la práctica sino del tacto.

Eso en cuanto al cuerpo. Por lo que se refiere al *alma humana* cabe igualmente que Dios la hubiera creado de otro modo con cambios accidentales —aunque tal vez espectaculares— dejando siempre a salvo el factor fundamental de ser «espiritual» y «forma» a un mismo tiempo, y consiguientemente conservando su carácter abstractivo.

Alguien podría oponer a estas concesiones, que así como el pez en el curso de la evolución orgánica se convirtió sucesivamente en anfibio, reptil y mamífero, y podemos decir que fue pez y dejó de serlo al pasar a otra clase de vertebrado; así, el espíritu puede ser hoy racional y dejar mañana de serlo. Sin embargo, la dificultad, lejos de serlo, confirma lo que decimos. Supuesta la evolución de clases sistemáticas, el pez y el mamífero no difieren como esencia física en el orden sustancial, sino sólo en el accidental. En la hipótesis evolutiva no habría más que una esencia física que cambiaría ac-

cidentalmente a través del tiempo, por lo cual el pez no dejaría de ser pez *en su ser sustancial* al hacerse mamífero. Por lo que se refiere al alma, adviértase que mente «abstractiva» es término análogo, que admite diversos modos de realizarse en concreto; mas nunca una mente esencialmente abstractiva, como la nuestra, evolucionará acabando en esencialmente «intuitiva».

bb) *Leyes de la naturaleza*. Las leyes de la naturaleza piden una consideración aparte. También las leyes están dotadas de *inmutabilidad hipotética*; pero ésta supone un caso especial de la inmutabilidad reductiva. Toda la verdad contingente tiene la que hemos llamado inmutabilidad puramente reductiva; pero las leyes formulan un género de verdades en que se establecen conexiones especiales entre los seres, que son *necesarias* por lo menos dadas unas circunstancias determinadas. Cuando Arquímedes saliendo del agua formuló el Principio que lleva su nombre, quedó congelada una verdad en las potentes redes de lo inmutable. Si la naturaleza física que conocemos, cambiase, es posible que dicho Principio no se cumpliera, pero si ésta no se muda, la ley se cumplirá necesariamente.

Tratando de las leyes de la naturaleza, distingamos entre lo que absolutamente puede darse y lo que realmente parece se da. En plan de pura posibilidad, podemos aplicar a la naturaleza viviente o mineral lo mismo —y con mayor razón— que acabamos de decir a propósito del hombre. Hablando Echarrri del posible indeterminismo y libertad analógica de la naturaleza física, afirma —apoyado en San Agustín y Santo Tomás— que Dios puede cambiar la naturaleza dándole otra manera de ser, no sólo instantánea y transitoria, sino también permanente¹⁶. San Agustín, en efecto, alude a que Dios no solo puede cambiar, sino que de hecho cambió la naturaleza del hombre creándolo inmortal y haciéndolo mortal luego del pecado; más aún, alude a otro estado después de la resurrección¹⁷. Y, aunque el primer cambio se deba a la simple pérdida de un don «preternatural», que afecta a la naturaleza como tal, no puede negarse la sugestión del ejemplo. Santo Tomás, por su parte, tratando de si Dios puede hacer algo fuera del orden que impone la naturaleza, afirma expresamente que Dios no está sujeto al orden de tales causas, antes al contrario, es ese orden el que le está sujeto: «Potuisset enim (Deus) et alium ordinem rerum instituire»¹⁸.

16. *Necesidad, contingencia y libertad*, Pensamiento, 12 (1956) 133.

17. «Hanc ipsam humanam carnem aliter institutam fuisse ante peccatum, id est, ut posset numquam perpeti mortem; aliter autem post peccatum, qualis in aerumna huius mortalitatis innotuit, ut perpetuam vitam tenere non possit. Sic ergo aliter quam nobis nota est, instituetur in resurrectione mortuorum». ML, 41, 722.

18. 1, q. 106, a. 6, c.

Sin embargo, aunque la naturaleza cambiase y las leyes con ella, las *relaciones esenciales* que hoy existen, continuarían siendo necesarias hipotéticamente: «Si se combina un ácido con una base (como las que hoy conocemos), obtendremos una sal». Por consiguiente, aunque la naturaleza física fuese como la biológica, esencialmente evolutiva, se daría en ella una *necesidad e inmutabilidad hipotética*.

Eso en plan de pura posibilidad, pero la verdad es que los hechos no parecen abonar la hipótesis del cambio en el mundo físico. A lo que creemos, todavía no se ha comprobado en el amplio campo de las ciencias, que una sola de las leyes establecidas con suficiente base inductiva, haya sido sustancialmente reformada por razón de que las relaciones causales entre los seres del cosmos hayan variado. Hay formulaciones nuevas y más exactas sobre fenómenos de antiguo conocidos, pero no sabemos que haya leyes nuevas que obedezcan a mutaciones *ontológicas* en la naturaleza. Diríamos que la Ciencia se construye en espiral, de modo que aun cuando vuelve sobre lo mismo con una síntesis de más alcance, no niega ni contradice nunca lo que una vez dió por *cierto*, sino que, a lo más lo precisa ulteriormente o lo matiza.

Más aún, no sólo la naturaleza no cambia, sino que las leyes conservan, al parecer, su rigor tradicional. Los recientes éxitos de la ciencia astronáutica en la conquista del espacio, realizados con precisión matemática, y prediciendo todas las circunstancias que se habían de presentar por vez primera, así como todas las previsiones que se han hecho recientemente en físico-matemática, parecen mostrar que las leyes físicas funcionan con la fijeza y necesidad que les concedía la concepción clásica de las leyes dinámicas, o absolutas. Aunque algunos distinguan hoy entre el mundo macrocósmico, en el que regirían las leyes dinámicas, y el microcósmico (atómico o subatómico), que estaría gobernado por las leyes estadísticas; no habría fijeza y necesidad en aquéllas, si éstas no estuviesen sometidas a algún tipo de fijeza o necesidad estricta. Si en vez del enunciado que tienen algunas leyes —oímos decir a un físico eminente— se tomase una zona de probabilidad mucho más amplia que la de su formulación actual, las mismas leyes que se consideran hoy estadísticas, podrían enunciarse como leyes de estricta necesidad física. En esta misma dirección parece estar la observación de Echarri de que Planck, Einstein y Shrödinger, aceptaron el indeterminismo como un resultado provisional, que debe ser superado por una restauración del determinismo (si bien diverso del antiguo) ¹⁹.

La divergencia que a veces se observa entre filósofos y científicos en este punto, radica en que se fijan ambos en distinto aspecto de las leyes. Aquéllos

19. ECHARRI, 1. c., p. 145.

miran la ley *in actu primo* y por eso hablan de una necesidad en el orden *ontológico*, tendiendo a considerar todas las leyes como dinámicas; éstos miran la ley *in actu secundo*, por lo que tienen la convicción de no conocer perfectamente todos los casos que abarca la ley y tienden en consecuencia a formulaciones de tipo estadístico, considerando la necesidad de las leyes dentro de un margen de necesidad algo más amplio. Sin embargo, la diferencia de fondo entre ambos son menores de lo que parece.

Terminemos este apartado con una observación filosófica de importancia. Hemos visto que la inmutabilidad de las esencias se funda últimamente en la esencia de Dios. Por eso, al negar el Empirismo Filosófico y el Relativismo todo soporte inmutable a la verdad y a todo principio —aun a los «Primeros»—, inciden tal vez sin saberlo en consecuencias filosóficas graves. En el fondo de este problema está el Teísmo, no pudiendo olvidarse que históricamente el *πάντα βεῖ* se formuló con olvido absoluto del Ser Necesario. Por eso, pudiera decirse que quien admita cualquier género de relativismo y por otro lado sea teísta, no parece ser consecuente en el orden filosófico.

2) INMUTABILIDAD DE LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA RAZON.

Paralelamente a lo dicho a propósito del objeto formal de la razón, demos la prueba de la inmutabilidad de la Razón y el ámbito más o menos preciso de ésta.

A. *Prueba de la inmutabilidad de la estructura fundamental de la Razón humana.*

La razón de su inmutabilidad esencial no es difícil supuesto lo dicho. Si el objeto formal de la mente humana es absolutamente inmutable, en el sentido explicado, también lo será, como consecuencia, la estructura fundamental de la inteligencia, en tanto en cuando responda a él. La mente humana está hecha por Dios en orden a percibir su objeto propio. Hombre y mundo, facultades y objeto. han sido hechos uno para otro; por lo que si el objeto formal es inmutable, lo será también la facultad que lo capte. En caso contrario el hombre quedaría incapacitado para conocer el único mundo real para el que está hecho. Hacemos, con todo, la salvedad, de que la facultad cognoscitiva es inmutable *sólo* en cuanto responde a ese objeto, no necesariamente bajo otros puntos de vista. Por eso veremos luego que hay un margen amplio de evolución menor y de perfeccionamiento en la estructura de la razón.

Podría Dios haber creado al alma humana de otro modo —dentro de las

limitaciones antes indicadas —, pero la ha hecho como hoy la conocemos. Transmitida esa posibilidad, negamos el hecho del cambio —como lo acabamos de hacer hablando de las leyes naturales— por falta de prueba experimental ²⁰. La fijeza e inmutabilidad que le atribuimos a la estructura fundamental de la razón, le viene de parte del objeto, que goza de una inmutabilidad absoluta, como es la del orden metafísico del ser. Dios pudo haber hecho la mente humana apta para captar ese mismo objeto abstracto de muy diversos modos, que no son precisamente aquellos de que hablaremos en la segunda parte (mentalidad primitiva, infantil...), sino de un tipo de hombre desconocido a que antes aludimos, que cumpliría la noción de *animal-racional*, pero que tendría un modo de abstracción diverso del nuestro. Lo que no puede hacer Dios es un hombre racional en el que el objeto formal proporcionado de su inteligencia sea, por ejemplo, el ser *sensible* en cuanto tal, o el ser *positivamente espiritual* en cuanto tal. Esto parece repugnar en toda hipótesis.

B. *Ambito de la estructura inmutable de la Razón.*

Las leyes del pensar, conforme al objeto de la mente, son inmutables. Los principios de *deducción* lógica (del universal al particular) con todas las formas de la Lógica Formal o Simbólica, son inmutables en cuanto van regidos por el Principio de Identidad y Contradicción. Igualmente son inmutables los principios que rigen la *inducción* (de los particulares al universal), que a su vez van regulados por el Principio de Razón Suficiente y de Causalidad. En general, podemos afirmar lo mismo de toda argumentación basada implícitamente en los Primeros Principios: «Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí»: «Lo que se afirma del universal (todo potencial) se ha de afirmar de los individuos (partes)». «Lo que se niega del individuo se niega del universal», etc. ²¹. Todas estas leyes del pensar son comunes a todos los pueblos y épocas, a pesar de lo que han dicho en contra algunos etnólogos sobre el Principio de Contradicción. Pero volveremos enseguida sobre ello en la segunda parte.

20. El cambio a que alude san Agustín en el texto antes citado (nota 17) no afecta al modo de conocer. Por eso nos parecen inconsecuentes los autores de la Escuela que aceptando el carácter abstractivo de la mente, admiten en el alma humana un *apetito innato* de la *visión* de Dios.

21. La argumentación «a pari», «a fortiori», «ad hominem» no engendran de suyo certeza sino probabilidad; y en otra *posible* naturaleza física, podría tener aún menos fuerza, si en ella la semejanza entre los seres del mundo fuese menor que la que vemos en el nuestro.

3. Consecuencias que se siguen respecto del Empirismo Filosófico.

Se deduce de lo dicho, lo que hay de admisible e inadmisibile en algunas teorías filosóficas. Concretamente en el Empirismo Filosófico de Raymundo Pardo ²² encontramos un conjunto de afirmaciones sobre la evolución en el campo psíquico, que aceptaremos en la segunda parte, previas algunas matizaciones; pero que están mezcladas con otras, filosóficamente inaceptables y además infundadas. Tales son, hablando del «objeto» de la Razón, la mutabilidad del concepto de «ser» y de los «Primeros Principios; y de parte del «sujeto», la mutabilidad de las «leyes del pensar» y la evolución del espíritu humano según tres fases —no confirmadas por los hechos—: alógica o prelógica, lógica y translógica, en la que los Primeros Principios serían sustituidos por otros de nuevo cuño. Para el Empirismo Filosófico «no hay verdades absolutamente necesarias», o si se prefiere «no es inmutable ningún integrante racional:» por eso, «lo que hoy tenemos por cierto podría ser negado por el hombre de mañana».

Estas afirmaciones de excesivo alcance —como se ve por lo hasta ahora dicho— las ha hecho el Empirismo Filosófico por hacer incurrido, a lo que creemos, en una extrapolación y en un planteamiento equívoco del problema. La extrapolación parece clara, ya que de unos datos de alcance limitado, y admisibles en ese mismo ámbito, se pasa generalizando a un terreno al que no llega la fuerza y valor de los argumentos. Por poner un solo ejemplo: hablando Pardo de los tres factores que muestran el mecanismo regulador de la variación de los integrantes racionales, dice del primero (el «factor fisiocobiológico»), que, puesto que las causas cósmicas, que están en continua evolución, condicionan la estructura del viviente, y éste condiciona la mayor o menor elevación de la vida psíquica —o sea la sistematización en que entren integrantes racionales más elevados—, puede afirmarse que el carácter evolutivo de la razón depende del factor fisiocobiológico. Sin embargo, es claro que este motivo es válido en el psiquismo inferior animal, que depende intrínsecamente de lo fisiocobiológico; pero no en el psiquismo superior, en el que el condicionamiento puramente extrínseco de lo somático, no puede explicar la supuesta evolución de la estructura «fundamental» de la Razón, sino, a lo más, cambios mínimos e inespecíficos. Igualmente hablando del factor social, como segunda causa de evolución de la Razón, afirma que todos los integrantes racionales —si se exceptúan las tendencias primarias (sed, hambre, instinto sexual...)— tienen un origen social; pero parece tam-

22. RAYMUNDO PARDO, *Ensayo sobre los integrantes racionales* (Esquema). Sociedad Argentina de Filosofía, Buenos Aires 1949. Hicimos una presentación y juicio crítico de este trabajo y los de sus colaboradores en «Pensamiento», 9 (1953) 355-368. A él nos remitimos.

bién evidente la extrapolación, ya que eso sólo es válido del psiquismo inferior y de elementos accidentales del superior, pero en nada afecta el medio social a la naturaleza «básica» del objeto de la Razón, ni a la estructura «fundamental» de la mente. No hay ni un solo hecho científico que justifique tal afirmación.

Tal vez es el planteamiento equívoco del problema el responsable de estas extrapolaciones. Pardo se pregunta, planteando el problema, si hay integrantes comunes a todas las sistematizaciones conocidas (la del hombre primitivo del s. xx, niño, animal, anormal, hombre occidental contemporáneo, sueño...). Si los hubiese —parece argüirse— tendríamos un seguro índice de que tales integrantes están dotados de absoluta necesidad. Sin embargo, este planteamiento nos parece a todas luces insuficiente, ya que puede hallarse un integrante en todas las sistematizaciones solo *de hecho* sin necesidad alguna; y, por el contrario, puede ser un integrante necesario y no manifestarse su presencia por circunstancias extrínsecas (como el poder razonador en un oligofrénico).

Concluamos, pues, que hay verdades inmutables y necesarias, y que las razones en contra del Empirismo Filosófico y otros sistemas, no son válidas.

II. FUNDAMENTACION DE LA MUTABILIDAD «ACCIDENTAL» DE LA RAZON HUMANA

Veamos ahora el amplio margen que la evolución menor tiene en el reino del espíritu. Hemos aludido ya a una posible creación del hombre muy diverso del que conocemos, tanto en el alma como, sobre todo, en el cuerpo, aunque dentro siempre del marco estricto exigido por la *especie humana*. Esta exigencia se contentaría con que el alma fuese «forma-espiritual» y por lo mismo abstractiva, y con que el cuerpo fuese apto para facilitar la abstracción de las esencias reales. Pero dejando ese campo de la Filosofía-Ficción, vayamos a hechos más palpables sobre el hombre *real* que conocemos.

Fundados en la experiencia, afirmamos que puede haber y ha habido evolución: 1) en la mayor o menor *perfección* del conocer; 2) en los diversos *modos* de entender según las diversas clases de inteligencia; 3) en los distintos géneros de conocimiento, que resultan de la mayor o menor *participación de facultades irracionales* en el conocimiento intelectual.

1. Grados diversos de «perfección» cognoscitiva

Un examen comparativo de los eslabones de la serie que nos ofrece la Psicología Comparada, no necesariamente progresiva ni causal [Conocimiento concreto del animal - Mentalidad infantil - Pensamiento del hombre primitivo del s. xx - Percibir defectuoso del hombre anormal - Mentalidad desarrollada del adulto occidental contemporáneo], pone de manifiesto la diversa perfección en el conocer que puede darse en el hombre.

1) CONOCIMIENTO CONCRETO DEL ANIMAL

Mas antes de iniciar ese examen, dejemos constancia de que entre el primer eslabón de dicha cadena y los restantes, media una cisura ontológica o irreductibilidad esencial sin posible evolución, mientras que entre todos los demás se da una diferencia sólo de grados (por grande que ésta pueda a veces parecer).

Con el criterio de que el objeto formal del entendimiento es el ser y el mundo de las esencias abstractas, dedujimos con certeza que la Razón es inmutable sustancialmente; ahora con ese mismo criterio deducimos, por un lado, con certeza que los ponginos actuales no son inteligentes, y por otro, con probabilidad, que los australopitecinos de fines del Terciario y comienzos del Cuaternario, no fueron hombres. Esta última es cuestión de *hecho*, que no condiciona la afirmación central del tema. Si hubiesen sido inteligentes, Dios habría creado e infundido su alma racional.

A. *Los Ponginos actuales no son inteligentes ni racionales*

El criterio *formal* que especifica al entender humano hemos dicho que es, de parte de la función, la *abstracción*, y correlativamente, de parte del objeto, el hecho de percibir las *esencias existentes* en los individuos materiales, aunque no como se dan en ellos, sino en cuanto abstraibles. Pero como tratándose del animal, el criterio «formal» no es aplicable inmediatamente por introspección, hemos de recurrir al criterio *manifestativo* del modo abstracto de percibir tales esencias. Hay acciones (como la percepción de la relación de medio a fin, el uso de instrumentos o del fuego en orden a lograr una finalidad concreta) que indudablemente prueban la existencia de una inteligencia; pero ¿cómo sabemos que dicha inteligencia está en el operante y no en el autor de la naturaleza? Disponemos para ello de dos criterios manifestativos. Veámoslo.

a) *Modo de actuar el animal en las acciones finalistas.* Como muy bien dice Marcozzi ²³, el modo como el animal realiza la acción finalista es criterio claro. Si la operación se realiza de modo *estereotipado*, siendo una mera repetición mecánica de una acción —tal vez perfecta en sí misma, pero no en las circunstancias concretas en que se realiza, en las que resulta inadecuada—, o si el uso de instrumentos lo realiza el animal desde el comienzo de su vida sin que se perfeccione, o sin que el progreso ocasional se transmite a las generaciones sucesivas; sería índice de que la inteligencia no está en el operante, sino que puede atribuirse la acción a facultades puramente sensitivas. Por el contrario, si la acción muestra una *variabilidad indefinida*, según la cual se advierte una adaptación continua a circunstancias nuevas y, sobre todo, si hay progreso sustancial en el uso de los instrumentos, que se transmite a las nuevas generaciones; tenemos un índice fidedigno de que la inteligencia está también en el operante. Ahora bien, quien recuerde las experiencias de Köhler con ponginos, y todas las que se aducen en este tema —que damos aquí por conocidas, pues nos apartarían del tema central—, no podrá menos de reconocer que el modo de realizar esas acciones finalistas, delata que no está en el operante la inteligencia, sino en el Autor de la naturaleza.

b) *Ausencia de manifestaciones religiosas, morales y de lenguaje conceptual.* A veces —y tenemos aquí el segundo criterio manifestativo— la misma *naturaleza* de determinadas acciones (como las religiosas y morales, el lenguaje conceptual, etc.) ya muestran que el sujeto percibe de modo abstracto objetos igualmente abstractos, es decir, prueban la inteligencia del operante, cuando la interpretación de dichas acciones no dan lugar a ninguna duda. Ahora bien, a pesar de las sugerencias infundadas de Darwin sobre la moralidad, religiosidad, etc. de los animales ²⁴, es claro que los que conocemos bien, y en concreto los antropoides, no sólo no dan tales muestras inequívocas, sino que manifiestan expresamente lo contrario. La falta positiva de moralidad en los antropoides es manifiesta para cualquiera que haya visitado un parque zoológico, en el que las acciones de la generación, o la búsqueda del placer sexual autista se hace en presencia del visitante sin la menor inhibición. Por otro lado, junto a los actos mismos que pudieran hacernos dudar a primera vista, por su ingeniosidad, realizan otros de suma estulticia y casi siempre del mismo orden en el que dieron la manifestación inge-

23. V. MARCOZZI, *Primeras manifestaciones de cultura que señalan la presencia del hombre como ser racional*, Orbis Catholicus, 2 (1961) 460-462. También, Gregorianum, 41 (1960) 480-491.

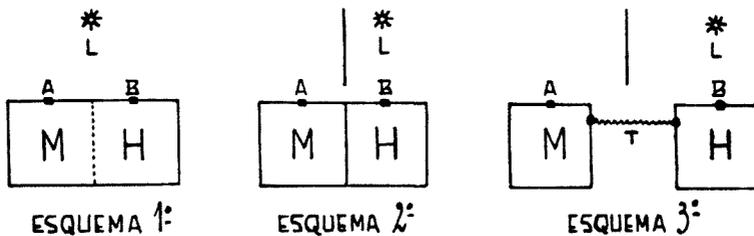
24. C. DARWIN, *Las facultades mentales en el hombre y en los animales*, Barcelona, s. f. pp. 31, 41, 43, 45, 50-56.

niosa ²⁵. Con todo, el criterio anterior del «modo» de realizar las acciones es más seguro en la práctica que éste.

Por lo que se refiere al lenguaje, hoy día sabemos con certeza que los animales se comunican entre sí ²⁶, pero es sólo con lenguaje emotivo o bien imitativo, no conceptual y construído con signos convencionales intencionadamente por los individuos ²⁷. Lersch comparando la vida dotada de lenguaje conceptual con la que carece de él, dice que en la primera el mundo designado con palabras es *fiijo e identificado* con un sentido constante, mientras que en la segunda el mundo del animal es de impresiones fugitivas y cambiantes. En aquella, el hombre se halla *enfrentado con su mundo exterior* por el lenguaje al decir un simple «es»; en ésta no hay distanciamiento, sino que el animal es uno con su ambiente; es su exponente y su función ²⁸. Podemos, pues, decir que no se da inteligencia en los animales que conocemos, ni en los más evolucionados como los ponginos; y menos en los antepasados del mismo o parecido grupo zoológico de los que conocemos, como parece sugerir algún autor al hablar de la *inteligencia de la especie* ²⁹.

25. REINHARDT, *Psicología Animal*, Buenos Aires 1944, p. 139-147. El autor habla de los animales en general, no sólo de los antropoides.

26. Ver, por ejemplo, el «Diccionario» elemental de signos que usan los animales para comunicarse, en ROSIE MAUREL, *Comment «parlent» les animaux*, Sciences et Avenir, n. 93. Noviembre 1954, p. 516 s. Hay experiencias modernas de gran interés. Si a base de reflejos condicionados se educa a dos delfines, macho y hembra (uno de los animales más «inteligentes»), de modo que cuando se encienda una luz «L» [Esquema 1.-] toque primero el macho el botón «A» y luego la hembra el botón «B»; puede hacerse que realicen esta misma operación, aunque se les separe en dos piscinas contiguas [Esquema 2.-], de modo que sólo la hembra vea encenderse la luz; y aun perdura la experiencia, si la piscina del macho se separa de la de la hembra unos 200 metros [Esquema 3.-], quedando sólo comunicadas las piscinas por un teléfono. La experiencia muestra sin lugar a duda que los delfines se hablan.



27. Adviértase que, aunque el aprendizaje del lenguaje en el niño es principalmente imitativo, no lo es exclusivamente. El niño asimila el lenguaje de sus educadores creándolo en parte. Por eso, ignorante de los verbos irregulares, construye palabras nuevas, diciendo: «No *cabo*», en vez de «No *quepo*», como quien aplica la ley general de los verbos castellanos terminados en «er», al nuevo caso que desconoce.

28. PH. LERSCH, *La Estructura de la Personalidad*, Barcelona 1959, p. 402 s.

29. «El instinto de los animales —dice GERT VON NATZMER— ejecuta actos sin esfuerzo alguno que han ido perfeccionándose en las generaciones anteriores a la que los realiza, a costa de muchos ensayos y fracasos, pero guiados siempre por la inteligencia y el conocimiento. Lo que los «seres instintivos» logran sin esfuerzo por medio de la «sabiduría de la especie» que les ha sido transmitida, procede de la lenta acumulación de experiencias sucesivas aprendidas durante muchas generaciones. Este es el caso del hombre mismo, que en

Quien observe la filogenia orgánica, comprobará que en el orden psíquico no hay un proceso paralelo. Buytendijk ha dicho acertadamente que la tesis darwinista de que la capacidad de aprendizaje de los vertebrados va paralela con el lugar que ocupan en la escala zoológica, se halla en contradicción con los hechos; ya que los animales de presa tienen las mismas características generales, tanto si son cangrejos, como insectos, aves o mamíferos. Las categorías a establecer entre animales están determinadas por su conducta, no por el lugar que ocupan en la escala biológica.

Y, en efecto, la progresión creciente de manifestaciones psíquicas cada vez más complejas en la filogenia animal no se confirma en la experiencia. Como ya lo notamos en otro lugar, encontramos en la escala animal ya desde el principio instintos diferentes y perfectos en su género, no un progresivo perfeccionamiento de los mismos o parecidos complejos instintivos. Más aún, observamos en algunos artrópodos —*en medio* de los Phylum invertebrados— unas manifestaciones psíquicas de *sociabilidad* entre las abejas y las hormigas, que no tienen ni los póngidos actuales más evolucionados. Se dan en ellas sociedades casi perfectas, en las que el trabajo y otras funciones sociales se hallan distribuidas entre sus miembros; hay en las abejas guardianes de la seguridad social (porteras vigilantes); hay vida comunitaria ordenada en poblaciones sumamente numerosas, etc. Más aún, los signos con que comunican las abejas a sus compañeras de colmena el hallazgo de alimento en las cercanías (rotaciones en ocho de diversa amplitud, frecuencia y orientación, para indicar la distancia y dirección en donde lo encontrarán), son más perfectos que los que vemos en el lenguaje de los póngidos actuales, y tales, que nos llevarían a afirmar su carácter estrictamente conceptual, si no nos constara por el *modo* como proceden en toda su conducta, que no está en ellas la inteligencia que manifiestan en sus acciones. La evolución psíquica, que a priori debería darse es *indirecta*. Emergiendo la psiche del soma, en todos los grupos zoológicos provenientes para evolución orgánica, debería darse una evolución paralela, aunque indirecta, de la psiche. La discontinuidad, por consiguiente, que observamos en la escala psíquica, más bien debería tomarse como un indicio de no existir evolución orgánica entre los grupos zoológicos, cuya manifestaciones psíquicas son irreductibles. Aunque estos temas están todavía por estudiar a fondo, podríamos decir que la discontinuidad que parece existir —por ejemplo— entre el psiquismo de los distintos phylum de invertebrados —piénsese, por ejemplo, en los artrópodos y los espongiarios— sería una confirmación de la irreductibilidad orgánica que media entre ellos.

las creaciones de su técnica imita sin saberlo lo que ya mucho antes estaba realizado en la Naturaleza». *La Naturaleza viviente*, Madrid 1944, p. 366. El A. ha de hacer equilibrios para no admitir en los animales antepasados una inteligencia superior a la que el hombre actual.

B) *Los Australopitecinos «probablemente» no fueron racionales ni inteligentes*

El mismo criterio manifestativo que nos ha llevado a negar con certeza la inteligencia y racionalidad a los ponginos actuales, nos conduce también a negarla con «probabilidad» a los Australopitecinos. En efecto, el criterio del uso de instrumentos —que mueve a algunos autores a concederles inteligencia— queda sin fuerza al no poder controlar el *modo* como los utilizaron. Conocemos muchos instrumentos usados hoy por animales, que no prueban inteligencia en ellos. Aduzcamos, por ejemplo, la *hormiga costurera* (*Oecophylla smaragdina*), que cose hojas vegetales con una larva colocada entre sus mandíbulas, que actúa como lanzadera de telar; la *avispa «Ammophile»*, que apisona la superficie de su madriguera con una piedrecita sosteniéndola con sus mandíbulas; el *cangrejo* del género «*Melia*», que coge entre sus grandes pinzas dos «actinias», que le sirven, por sus órganos urticarios, para paralizar su presa; o, en fin, el *cangrejo* que mete una piedra entre las valvas de los moluscos para que no puedan estos cerrarlas, y así comérselos³⁰. El modo como utilizan esos instrumentos nos confirma en que se trata de instintos dados por la naturaleza. o —en algún caso de los no citados— de imitación de lo que el animal ve hacer a otros.

Por eso, aunque se probase con certeza que los Australopitecinos golpeaban con huesos largos de unglados la cabeza de babuinos para sacar su cerebro y comérselo, o que se servían de cuernos, mandíbulas y dientes de unglados para determinados usos (lo que se ha llamado demasiado prematuramente *cultura osteodontoquerática*), no se puede por ello afirmar, sin más, la inteligencia o la racionalidad de los Australopitecinos, mientras no sepamos el *modo* cómo usaban tales instrumentos. Esas acciones, como el servirse de instrumentos, encender fuego, etc., pueden realizarlas facultades puramente sensitivas³¹. Las piedras talladas, descubiertas en abundancia por Robinson en escavaciones, donde había restos de Australopitecinos son de técnica demasiado avanzada para poder atribuírselas a ellos³². De menor valor son otros criterios usados por algunos antropólogos para conceder inteligencia a los Australopitecinos, como la morfología de los dientes, parecidos a los hu-

30. A. TETRY, *Outillage biologique et technique humaines*, en «Psychisme animal et âme humaine», París 1953, p. 73-100.

31. MARCOZZI, o.c., p. 460.

32. MARCOZZI, o.c., p. 454. Por otra parte, llamar «hachas rudimentarias» a los guijarros afilados de la *Pebble culture* parece a algunos injustificado de momento. Lo más, por consiguiente, que se seguiría de este argumento —de ser válido—, sería la *probabilidad* (que no negamos) de que los australopitécidos sean inteligentes, no la certeza. Si, en fin, se recuerda la interpretación precipitada de DART sobre los signos de uso de fuego en su *Australopithecus Prometheus*, que no pasaron luego de ser restos de manganeso, se concluirá que la mejor actitud ante este argumento, es la de esperar a poseer nuevos datos.

manos, ya que apenas tiene nada que ver directamente este elemento somático con la racionalidad; o, aun la misma forma de la pelvis, que si bien está relacionada con ella, no lo está *necesariamente*, como se ve en el pingüino, que es «erectus» sin que a nadie se le haya ocurrido por ello concederle la inteligencia. La morfología del cráneo y el volumen del cerebro es un criterio más importante que los dichos por su relación directa con la inteligencia; pero las cifras sobre capacidad craneal no prueban con claridad lo que se pretende ³³. La conclusión es que muy probablemente los Australopitecinos no fueron hombres inteligentes. Si un día se probase esto con certeza, sabríamos que su inteligencia percibía de un modo abstracto, y que su alma fue creada por Dios. Es *quaestio facti*, que aquí no nos interesa.

Pero pasemos ya a las formas *imperfectas* de entender racionalmente.

2) MENTALIDAD INFANTIL

El conocer del niño difiere «esencialmente» del percibir del animal, pero sólo «accidentalmente» del conocer del adulto culturalmente más evolucionado. Veámoslo.

A. *El niño manifiesta poseer lo «esencial» de la inteligencia humana*

Es claro que las manifestaciones de inteligencia no aparecen —ni pueden aparecer por falta de instrumento adecuado— inmediatamente después del nacimiento, pero ya en el primer año se desarrollan las notas que designan al niño como «hombre»: la marcha «erectus», la comprensión del lenguaje conceptual y la aparición de un esbozo de lenguaje (un mes o dos antes de terminar el primer año), que a partir del año y medio se perfecciona rápidamente hasta que se clausura la etapa llamada de la jerga ³⁴.

Aplicando el criterio manifestivo que delata la presencia de la inteligencia humana en el operante, vemos que el niño coincide con el hombre adulto más desarrollado en lo esencial. El uso del lenguaje —en parte creador, como dijimos, no sólo imitativo—, el progreso activo, la asimilación desde bien pronto de las ideas morales y religiosas, prueban que el niño percibe, con mayor o menor perfección, objetos y relaciones inmateriales de un *modo abs-*

33. MARCOZZI, o.c., p. 450.

34. Esta rápida evolución del niño hacia el uso, primero de la inteligencia, más tarde de la razón (hacia los 7 años) y ulteriormente de la plena libertad y responsabilidad (hacia los 11-12 años), puede quedar interrumpido definitivamente si falta el contacto afectivo con la madre (o persona que haga sus veces), como se ve en los *niños-lobo*. Como ha notado ROF CARBALLO, aunque parezca raro, el desarrollo biológico del *pallium* depende de algo psicológico, como el contacto social. *Cerebro interno y mundo emocional*, Barcelona 1952, p. 208 s; O. POTTAR, *Le drame des enfants-loups*, Science et Vie, 101 (1962) 117-122.

tracto. Hay, pues, una cisura ontológica entre el conocer animal, que se queda en lo particular concreto y el del niño, que logra el universal. El niño dista mucho del nivel *rígido* de mentalidad de aquel; antes está en continuo proceso de cambio, según la conocida ley de que la época de la plasticidad, en cualquier forma de vida, es tanto más duradera y rica cuanto se trata de una especie más elevada en la escala de los vivientes. Hay indudablemente parecidos entre el desarrollo de algunas facultades del niño y las correspondientes del animal, por lo que algún autor habla, por ejemplo, de un «período-chimpacé» en la evolución del niño ³⁵; pero las diferencias son mayores y, sobre todo, específicas.

B. *Características del conocer infantil, que le distinguen «accidentalmente» del adulto*

Las diferencias entre el conocer del niño y el del adulto contemporáneo son de grado, aunque muy considerables. Consignemos las características de la mentalidad infantil. Las tres primeras que enumeramos, se dan también en el campo sensorial, y vienen a ser una como contaminación del pensar abstracto por el concreto, durante los primeros años del ejercicio mental del infante.

a) *Contaminación del pensar abstracto por el concreto.* aa) El primer carácter de esa contaminación es el *sincretismo*; es decir, el hecho de que funciones que en los niveles superiores están separadas, en los inferiores se hallan unidas en una actividad relativamente indiferenciada. Así el adulto distingue claramente la *imagen* de un objeto (que es subjetiva) del *objeto* mismo (que es real y extrasubjetivo). El niño, en cambio, al principio no distingue lo real y lo imaginado; y, por supuesto, que la discriminación entre imagen y pensamiento es muy posterior y efecto de reflexión. Son interesantes a este respecto, las experiencias de E. R. Jaensch sobre el *eidetismo* en los niños. Pero el prototipo del «sincretismo» se verifica en el sueño, en el que una persona puede, al mismo tiempo, ser otra; una cosa puede tener varios significados, que en conciencia despierta serían contradictorios si se aplicasen al mismo objeto. Freud ha llamado «condensación» a esta riqueza de significados de las imágenes oníricas. bb) Otra característica del conocer primero del niño es la *difusión*, lo que quiere decir que los fenómenos mentales están menos claramente articulados, y más bajo el dominio de las cualidades del todo ³⁶. Los estudios hechos sobre los dibujos, melodías y ritmos en los ni-

35. CARLOS BUHLER, *Desarrollo mental del niño*.

36. Un ejemplo que aduce H. VOLKELT sobre la araña doméstica aclara el concepto de «difusión». La araña teje la tela dejando en el centro una especie de cráter donde espera la presa. Cuando una mosca queda atrapada en la malla exterior, la araña sale de su escondi-

ños, prueban que éstos perciben las partes de un todo sin clara distinción en sí mismas, y sólo vagamente en función del todo ³⁷. cc) También es característica del conocer temprano del niño la *labilidad* y a la vez *rigidez* de su organización sensorio-motriz y perceptual, que indudablemente influyen en su conocer superior. Efecto de la «difusión» por la que las cualidades del objeto no se conocen en sí mismas, sino en función del todo, cualquier cambio accidental en la estructura total, hace que no se reconozca el objeto. Por ejemplo, el niño pequeño no reconoce a su madre o padre con un traje nuevo de muy distinto color del que suelen usar. Y como consecuencia de esta labilidad general de la mentalidad infantil, nace una cierta rigidez o conservatismo de la estructura total; es decir, tiende a un tradicionalismo rígido para evitar que el cambio de cualquier factor le altere la situación global a la que vive adaptado ³⁸.

b) *Características del pensar abstracto del niño*. Pasada esa primera fase imperfecta del desarrollo de la inteligencia, los conceptos de los niños tienen estas características principales: aa) Son *individualizados* o *personalizados*, o sea percibidos desde la situación concreta del niño (la idea de una familia pobre, no es la misma en un niño de familia rica que pobre). bb) Son *jerárquicos*; es decir, se van estructurando en categorías cada vez más abstractas. Hacia los 26 meses de edad deja el niño el período pre-abstracto y logra comprender, por ejemplo, que los «hombres» y «mujeres» son «personas». Hacia la mitad del cuarto año entra en una «segunda jerarquía» de abstracción, y es capaz de comprender que las «patatas», por ejemplo, son «legumbres», las «manzanas» son «frutas», y que ambas son «alimentos» ³⁹. cc) Son *acumulativos*, o sea que el niño al formar nuevos conceptos, se basa en los antiguos; y sólo cuando ve que estos son falsos, los descarta y forma otros; dd) Tienen cierto *peso emocional*, sobre todo los conceptos de carácter «subjetivo», que se relacionan especialmente consigo mismo. ee) Son *progresivos*, es decir que avanzan de lo simple a lo complejo, de lo indiferenciado a lo diferenciado, de lo egocéntrico a lo social, de lo específico a lo genérico, de lo concreto a lo abstracto. Así, por ejemplo, el razonamiento *causal* comienza en el niño con explicaciones *egomórficas* o *antropológicas* ⁴⁰; luego, en una

dite, la coge y paraliza con sus colmillos. Pero si la araña encuentra a la mosca fuera de la malla, no la toca y aún es posible que huya de ella. No existe, pues, para la araña un objeto distinto, «mosca», con existencia propia y separada, sino dentro de una configuración concreta de su campo sensorial. Ver HEINZ WERNER, *Psicología comparada del desarrollo mental* Buenos Aires 1965, p. 93.

37. H. WERNER, o.c., p. 103-111.

38. El matrimonio Scupin dice de su hijo de un año y diez meses: «La costumbre es una ley para él y rechaza cualquier inconsecuencia». WERNER, o.c., p. 113.

39. E. B. HURLOCK, *Desarrollo psicológico del niño*, Madrid 1966, p. 529.

40. A un niño de cinco años le preguntaron por qué oscurece por la noche, y respondió: «Es porque la gente se cansa, y se quiere ir a dormir». WERNER, o.c., p. 527.

segunda etapa, describe de un modo más real, aunque impregnado de un «dinamismo ingenuo»⁴¹; finalmente, en la tercera etapa, el niño, hacia los 7-8 años según Piaget, toma una actitud realista hacia el mundo.

Las inderencias lógicas son también muy imperfectas al principio: ni son deducciones ni inducciones, sino —según W. Stern— *transducciones*, es decir, el paso de un juicio aislado concreto a otro coordinado. La transducción adquiere tres subformas: inferencia de *igualdad*⁴², de *diferencia*⁴³, y de *semejanza* o analogía⁴⁴. En todas ellas hay una cierta contaminación del pensar «difuso».

Debe notarse que la imperfección de este modo de discurrir no sólo se debe a defecto en su poder razonador, sino también a los errores que tienen los niños en sus conceptos por información incorrecta, creencias supersticiosas que les dan sus mayores, limitación de su experiencia, credulidad e imaginación vivaz⁴⁵. Pero no debe confundirse la *quaestio facti* con la *quaestio iuris*. No sabemos exactamente el preciso momento en que comienza a actuar la inteligencia en el niño, pero lo cierto es que muy pronto da ya manifestaciones elementales del uso de la misma, como el lenguaje creador desde el año y medio en adelante, la «transducción» hacia los tres años, etc.

3) MENTALIDAD DEL HOMBRE PRIMITIVO CONTEMPORANEO

También la mentalidad del hombre primitivo difiere «esencialmente» del conocer animal y sólo «accidentalmente» del conocer del adulto occidental más desarrollado.

A. *El hombre primitivo manifiesta poseer lo «esencial» de la imteligencia humana*

La existencia de prácticas *religiosas* —y por cierto de religión monoteísta

41. Le preguntaron a un niño de cinco años y medio, estando en la playa, cuál era el origen de las dunas, y respondió: «Ah, ya sé. Creo que fue así: al principio todo era parejo, y entonces traspasaron toda la arena». WERNER, o. c., p. 258.

42. Hilde, la hija de Stern, de 3 años y 2 meses, preguntó: «Qué es eso que cuelga allí? ¿Algo para tender ropa? WERNER, o. c., p. 262.

43. Hilde preguntó a su padre por qué comía poca verdura en el almuerzo. Al responderle el padre que había desayunado mucho, se vuelve hacia su madre, que se había puesto más verdura que el padre en el plato, y dice: «¿No comiste mucho en el desayuno, entonces?»

44. Un niño a los 5 años preguntó: «¿La nube está hecha de gas y por eso vuela?». La relación concreta gas-globo-volar suscitó esa pregunta por el parecido de la nube con el globo. Otro ejemplo sobre Hilde. A los 5 años y 2 meses ve a su abuela con un reloj de pulsera. Un día oye que su padre le dice a su madre: «Tendrías que tener tú también un reloj de pulsera»; y Hilde preguntó sorprendida: «¿Las personas que no son abuelas tienen también reloj de pulsera? WERNER, o. c., p. 263.

45. Ver los conceptos comunes a todos los niños sobre la Vida y Muerte, Casualidad, Espacio y Tiempo, Número, Peso, Belleza, etc. HURLOCK, o. c., p. 538 s.

en los ciclos culturales más primitivos ⁴⁶—, de *moralidad* —con monogamia igualmente en los pueblos más primitivos—, y de *lenguaje conceptual*, creado por esos pueblos y en pleno desarrollo lingüístico; prueban que coinciden en lo esencial de la racionalidad con el hombre occidental y, por supuesto, que «usan instrumentos» de modo racional; hacen «sacrificios» a sus dioses, sienten la «obligatoriedad» de sus ritos y tradiciones, signos todos que sobrepasan las posibilidades del pensar concreto. El que parezca no estar en vigencia el Principio de Contradicción no pasa de ser una interpretación apriorista de algún etnólogo. Aun en pueblos superdesarrollados de hoy día, en los que domina el egoísmo más de lo corriente, podrían señalarse las frecuentes incongruencias y contradicciones de conducta que cometen, según los principios de acción que profesan; y que se explican siempre, atendiendo a la norma de lo que más les conviene en cada caso. Pues bien, en el hombre primitivo, que por defecto de desarrollo psíquico es más egoísta —como los niños— y se guían por la utilidad del momento, puede parecer que en su conducta y aun en sus respuestas, no esté en vigor el Principio de Contradicción.

B. *Características del conocimiento del hombre primitivo contemporáneo, que le distinguen «accidentalmente» del adulto occidental*

Las diferencias intelectuales respecto del adulto occidental contemporáneo son grandes, aunque no esenciales. Antes de señalar las características de la mentalidad primitiva, notemos, con varios autores, que muchas investigaciones sobre el hombre primitivo deben ser sujetas a revisión por basarse en postulados harto discutibles de la Etnología.

a) *Presupuestos infundados de la Etnología.* Margaret Mead ya en 1931, siguiendo a Hallowell (1930) rechazaba como inadmisibles la aplicación de las teorías biogenéticas al presente caso, pues implican los siguientes postulados infundados: 1) Aceptación de la doctrina de los caracteres adquiridos; 2) Relación directa entre el tipo de cultura en los pueblos primitivos contemporáneos, y las primeras etapas históricas de las civilizaciones más avanzadas; 3) Manifiesta correspondencia entre la conducta de los niños civilizados y la de los adultos primitivos ⁴⁷. Prescindiendo del valor de la primera afirmación, la aplicación al desarrollo psíquico, o cultural, de la ley biogenética fundamental haeckeliana, viendo en el desarrollo mental del

46. W. SCHMIDT en su obra: *Die Urprung der Gottesidee* (Münster 1912), ha probado cómo los Pigmeos y Pigmoides, que pertenecen al *Ciclo Central* de la *Civilización Primitiva*, son monoteístas y monógamos, y que el politeísmo y la poligamia son propios de ciclos culturales posteriores como los de la *Civilización Primaria y Secundaria*.

47. M. MEAD, *Investigación sobre los niños primitivos*, en «Manual de Psicología Infantil», Barcelona 1964, p. 826.

niño una recapitulación de los pasos que siguió la evolución cultural de la humanidad, ha sido negada por psicólogos de primera fila. Wundt negó su validez en el desarrollo del lenguaje y capacidad para dibujar; y Meumann estuvo de acuerdo en ello. H. Werner también rechaza toda hipótesis de recapitulación ⁴⁸. Lo que se admite es la hipótesis del *paralelismo genético* inducida en este tema por Stern, y que se funda no en Haeckel sino en las leyes embriológicas de Von Baer ⁴⁹, las cuales, tanto aquí como en el problema de la evolución orgánica, convencen más por su carácter más amplio y general, que la ley biogenética fundamental.

b) *Caracteres del conocimiento del hombre primitivo*. Del inmenso tema que aquí se abre, seleccionemos algunas ideas de la obra ya citada de Werner. La estructura del pensamiento primitivo tiene estas características principales, que la distinguen de la del hombre occidental contemporáneo y la acercan a la del niño: es concreta y por lo mismo sincrética, difusa e incongruente. aa) *Carácter concreto*. «El razonamiento del hombre primitivo —dice Werner ⁵⁰— hasta donde participa y está contenido en la actividad de la vida cotidiana concreta, apenas si muestra alguna diferencia con el del hombre de cultura occidental». La diferencia se acusa en el campo de la reflexión teórica. En él, el primitivo es pragmático, concreto, individual; mientras que el adulto occidental busca el concepto universal, abstracto, más o menos independiente de la realidad inmediata y regido por leyes generales ⁵¹. Los procesos de explicación o de *inferencia* que expresan la «causalidad» suelen ser, en el primitivo, de naturaleza también concreta ⁵². Por esa misma tendencia, el primitivo identifica cosas distintas, porque las *siente* iguales ⁵³; y por no comprender la categoría abstracta de *necesidad*, no dirá que «esto *debe ser* así», sino que «esto *es* así» ⁵⁴. El carácter sincrético del pensamiento primitivo se manifiesta más en el concepto de causalidad. No le interesa al primitivo el *por qué* de un fenómeno —v. gr. la aparición de la luz—, sino el *cómo* ⁵⁵. bb) La segunda característica del pensar pri-

48. WERNER, o.c., p. 33.

49. WERNER, o.c., p. 32.

50. WERNER, o.c., p. 243.

51. Si se trata, por ejemplo, de señalar y aprender las partes del cuerpo, el adulto occidental dirá: «oreja», «pierna»: el primitivo, en cambio, dirá; «mi oreja», «mi pierna». WERNER, o.c., p. 243.

52. El adulto occidental dirá, por ejemplo, que el Sol sale por la mañana por el Este y se pone por el Oeste, conforme a la ley de gravitación. Para el primitivo, el Sol es un ser personal, que sale de su cueva por la mañana para volver allí por la noche después de un largo viaje de todo el día. WERNER, o.c., p. 244.

53. Para los nativos de los Mares del Sur, un hombre puede ser idéntico a una víbora o a un canguro. Para los indios coras, la estrella y la flor, el hombre y el animal, se identifican, no porque tengan algún parecido material, sino porque los *sienten* idénticos. WERNER, o.c., p. 245.

54. WERNER, o.c., p. 245.

55. WERNER, o.c., p. 248.

mitivo es su *difusión* en el sentido antes indicado, es decir un fenómeno global y escasamente articulado, que por lo mismo resulta indiferenciado. Las narraciones de los primitivos deben relatarse en el mismo orden en que se experimentaron; pues de lo contrario el cuento se pierde y hay que comenzar toda la historia desde el principio ⁵⁶. cc) En fin, el pensar primitivo es algo *incongruente*. El pensar del adulto contemporáneo tiende a dar una explicación general de los fenómenos, que presentan contradicciones y equívocos, es decir tiende a *centralizar*. El pensamiento primitivo busca diferentes razones para explicar la diversidad de apariencia de los fenómenos ⁵⁷.

Como puede verse esas características formales son afines a algunas de las enumeradas en el niño, aunque se ejercen sobre temas y objetos muy diversos, conforme a la edad de los sujetos.

4) PENSAMIENTO DEFECTUOSO DEL HOMBRE MENTALMENTE ANORMAL

La Psicología Comparada concede importancia excepcional al estudio de la mentalidad de los anormales. Desde nuestro punto de vista no ofrece dificultad este apartado.

A. Es evidente, por razón del lenguaje, que a pesar de las anomalías que padecen en la percepción, en la lógica, etc., aun los psicóticos se mueven en el mundo abstracto de las ideas, y que, por consiguiente, no hay diferencia *esencial* entre el pensar normal y anormal. Aun los oligofrénicos, en los que el desarrollo del encéfalo fue defectuoso, y no han llegado a la madurez humana ni logran emitir palabras; dan en ocasiones manifestaciones de racionalidad, y aun hablan a veces conceptualmente con solo gestos ⁵⁸. Más aún, hoy día estudian con interés los psiquiatras el pensar del esquizofrénico, en el que entrevén una lógica interna especial, que rige su disparatado discurso.

B. Las diferencias entre el pensar normal y anormal son *accidentales*, aunque de mucha consideración. En general se parecen a las formas primitivas del pensar que hemos descrito. Por ejemplo, notan los autores que el proceso razonador de los esquizofrénicos suele ser algo sincrético y afectivo. En las intoxicaciones (por ejemplo con mescalina...) se advierte el predominio de una conducta primitiva. Tal vez, como regla general, podríamos de-

56. WERNER, o.c., p. 134.

57. Los indios brasileños explican de diverso modo los eclipses del Sol y los de la Luna; el pensar evolucionado de un occidental tiende a dar una explicación unitaria para todo eclipse. WERNER, o.c., p. 250.

58. Recuerdo un joven «idiota», que estando en el Castillo de Montjuich de Barcelona me señalaba sonriendo y gesticulando (pues era incapaz de hablar), al portaaviones «Forrestal», que acababa de atracar frente al puerto, como de una novedad digna de comunicarse al visitante.

cir que siempre que, por efecto de un trastorno mental, se da una *regresión* a un modo de conducta más primitivo, el pensar se hace más indiferenciado, concreto y difuso ⁵⁹.

5) MENTALIDAD DEL ADULTO CONTEMPORANEO PERTENECIENTE A LAS CULTURAS ORIENTALES

Por vía de ejemplo nos ceñiremos brevemente en este apartado —que es demasiado amplio— a la mentalidad de los japoneses y chinos. De su peso se cae que al contraponer aquí la mentalidad oriental a la occidental en el aspecto de la racionalidad, hablamos de puros matices, aunque de suma importancia en el tema diferencial que tocamos.

A. *Mentalidad del pueblo japonés*

Informados previamente por misioneros que conocen bien el tema, por haber vivido en el Oriente largos años, podemos afirmar que, aunque el japonés joven manifiesta hoy sus deseos de ser lógico, objetivo, científico, y poseer una mente clara y firme ⁶⁰; ha heredado una tradición secular que pone especial énfasis en la experiencia estética y en el práctico abandono de los principios lógicos. No sería exagerado afirmar que en muchos, dicha tradición les ha llevado a poner la lógica en un segundo plano, y aun a algunos de ellos a despreciarla. La lengua japonesa (la vulgar, y más la literaria) parece reflejar esa tendencia en su extraordinaria capacidad, de una parte, para describir lo bello y captar los matices emocionales más variados, y, por otra, en las limitaciones con que tropieza cuando se han de formular ideas precisas y sobre todo abstractas. Podría decirse que estructuralmente es poco adecuada para expresar concepciones lógicas ⁶¹. Por otra parte, el predominio de lo estético sobre lo racional, tiene su reflejo en la vida japonesa. Las formas de disciplina físico-espiritual (el *Judo*, *Kendo*, *Karate*, y más el *Sado* e *Ikebana*) ponen un énfasis especial en lograr una armonía, pureza y simplicidad emocionales, es decir, una perfección estética donde todo conflicto queda eliminado, y donde los principios racionales se cuentan entre las «complejidades» e «impurezas» eliminadas. Esto no quiere decir que el japonés sea *ilógico*, sino que pone un énfasis especial en lo estético sobre lo lógico. Ante un silogismo, que tal vez le opone un occidental, el japonés se

59. WERNER, o.c., p. 264.

60. Mi informador interpretaba este deseo expreso de los jóvenes japoneses de hoy, como una implícita condenación del *irracionalismo* extremo de su pasado.

61. Por poner un solo ejemplo, no tienen pronombres relativos, con lo que resulta difícil matizar las relaciones que se expresan con ellos.

calla, pero no se convence; no acaba de ver su fuerza. Su mentalidad diríamos que es *vital*. Eso quiere decir que si el interlocutor cumple lo que dice, le hará fuerza; mas no, en caso contrario. Ese género de ilogismo no les lleva al escepticismo, ni al relativismo. Son más bien sincréticos. Se diría que para el japonés la verdad está atomizada y distribuida en mil cosas, por lo que gustan de tomar algo de cada una de ellas ⁶².

B. *Mentalidad del pueblo chino*

De los chinos cabría decir otro tanto que de los japoneses. La Filosofía occidental se ha hecho por vías de abstracción y análisis; la china se ha centrado en las *necesidades humanas*: el gobierno de los hombres, la moral, y los valores de la vida. Los chinos con gesto utilitario han puesto la Filosofía al servicio del hombre. Si los occidentales con su técnica pusieron la naturaleza al servicio de la persona; los chinos han logrado esto por el dominio estético y contemplativo de la naturaleza. El amor a la simetría y a lo estético es antiguo en China. Cuando la Filosofía occidental lo explicaba todo por los cuatro elementos, los chinos lo hacían por los colores que corresponden a ellos: el *rojo* (fuego), el *amarillo* (tierra), el *verde* (madera), el *blanco* (metal) y el *negro* (el agua). Parece también que el lenguaje monosilábico resulta poco transparente para expresar lo abstracto ⁶³. Lo racional les prueba, pero lo que les *mueve* no son los silogismos, sino la vida, la experiencia, en un sentido muy parecido a los japoneses.

Hablando tanto de chinos como de japoneses, diríamos — con las reservas que una generalización de este género, exige — que el pensar oriental es más concreto y afectivo, mientras que el occidental es más abstracto y lógico. Dentro de la argumentación lógica occidental (*a pari, a fortiori, ad absurdum, ad hominem...*) los orientales no reaccionan tanto ante el absurdo, como nosotros, cuanto *ad hominem*; si bien, por otro lado, les parece «feo» dejar a una persona sin palabra en la discusión. Prefieren dejar las cosas al aire sin comprometerse ni a sí mismos ni al interlocutor, sin forzarle a decir «sí» o «no». Esto no quiere decir que los orientales sean incapaces de esta argumentación y mentalidad lógica, pues hoy en día tanto en China como en Japón hay buenos matemáticos y físicos, etc.... Se trata de una marcada predilección por uno u otro modo de ser mental. El grado de antítesis que percibimos nosotros entre Lógica y Estética, no la ven ellos. Diríamos que la argumentación *ad absurdum* la admiten los orientales, pero no se les ocurre argüir así.

62. En una estadística hecha en el Japón, sobre unos diez millones de personas, salieron trece millones de practicantes. La razón es que algunos practican, *por si acaso*, dos o tres religiones distintas, tomando unas cosas de una y otras de otra.

63. «Cosa» (*res*) se dice en chino con dos caracteres *Este* y *Oeste*.

Como se ve, es cuestión de diferencias en orden al «convencimiento», no en orden a la «verdad».

6) MODO DE SER MENTAL DEL ALMA HUMANA «SEPARADA»

En una enumeración de los distintos modos de conocer de la inteligencia humana, no puede faltar una alusión al que tendrá el alma inmediatamente después de la muerte, por su importancia teórica en este tema. Aunque, como la cuestión es filosóficamente oscura, por lo ajena que es a la experiencia, hay que recurrir a deducciones y a opiniones de escuela.

El alma humana —como dijimos— tiene una doble naturaleza, que la especifica. Por un lado es espiritual, y por otro es forma del cuerpo. Esto quiere decir —desglosando lo que esa proposición implica— que: a) por ser «espiritual» goza de una cuádruple independencia del cuerpo: *in fieri* (es creada con independencia intrínseca de él), *in esse* (no depende intrínsecamente «en su ser» del cuerpo); *in posse* (puede existir separada de él), *in operari* (tiene una operación característica intrínsecamente independiente de la materia, aunque necesita la aportación del fantasma); y b) por ser «forma», el alma se une al cuerpo en su ser para completar su propia esencia en un *todo* humano, y para poder ejercer su operación característica intelectual (ya que siendo abstractiva, no puede adquirir las «especies» sino con el concurso del fantasma).

Pero la separación de alma y cuerpo que se verifica con la muerte, plantea un problema cuya solución no es filosóficamente clara. Por Teología sabemos que el hombre resucitará el día del juicio universal, por lo que podemos afirmar que el estado de «separación» después de la muerte es transitorio. Sin embargo, esto filosóficamente no es claro. Si el alma separada no cambia su naturaleza ni su modo de ser, por razón de ser forma, no sólo conservará su *aptitud esencial* a reunirse con el cuerpo, sino que parece lo exigirá (de suerte que la resurrección de que nos habla la Teología, sería *en algún sentido* «natural»), en cuyo caso también filosóficamente el estado de separación sería transitorio. Si, por el contrario, se dice que el alma cambia en la muerte su modo de ser y obrar ⁶⁴, no exigiría la reunión con el cuerpo para poder conocer; y entonces filosóficamente el estado de separación podría considerarse definitivo.

La repercusión de estas hipótesis en el modo «abstractivo» de conocer es

64. La razón de este cambio se debería a que la «exigencia» de reunirse con un cuerpo precisamente *mortal*, no parece clara. Aunque el apetito «innato» a tal unión se conservaría en el alma, más no se ve claro se conservase el «elícito». Si se le propusiera al alma tal unión con un cuerpo «mortal» es posible que la rechazase. No habría en tal caso un cambio de naturaleza, sino de modo de obrar, según dos estados sustanciales distintos.

obvia. Es claro que el alma separada conservaría las especies espirituales adquiridas en vida, y parece también razonable pensar que podría adquirir conocimientos nuevos. Pero surgen dos problemas. En primer lugar: ¿cómo pensaría el alma en los objetos ya conocidos en su vida corporal, cuyas especies espirituales conserva, no disponiendo ya de imágenes (y por consiguiente sin poder entender *per conversionem ad phantasma*)? Y, en segundo lugar, ¿cómo adquiriría nuevos conocimientos?

En cuanto a lo primero, dice Santo Tomás que, aunque el alma no puede mudar su *naturaleza*, sí muda su modo de ser y de actuar, y así como en el estado de unión conoce *per conversionem ad phantasma*, en el de separación conocerá como las sustancias separadas, *per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter*. El primer modo de conocer es natural al alma, el segundo, sería *praeter rationem suae naturae* ⁶⁵. Afirmar que el alma no muda su modo de ser y actuar, llevaría a la consecuencia de que el alma separada quedaría naturalmente imposibilitada para rememorar los conocimientos adquiridos en vida y para adquirir otros nuevos, lo que parece inadmisibile.

En cuanto a lo segundo, es decir, al modo de adquirir *nuevos* conocimientos, también hay opiniones. Para Escoto, para quien el alma no se perfecciona en la unión con el cuerpo, el modo de conocer el alma separada sería más perfecto que el de la unión. Por eso admite que el entendimiento agente podría abstraer las especies de las mismas cosas materiales (con mayor razón que lo hace del fantasma). Para Santo Tomás y Suárez, para quienes el alma gana y se perfecciona en la unión con el cuerpo —ya que sin él no podría ejercer su operación característica—, el alma separada no podrá adquirir el conocimiento de nuevos seres materiales (que son sólo «inteligibles en potencia»), a menos que Dios le infunda las especies propias. El modo de conocer del alma separada es mejor *secundum se* para el Angélico, pero no para el alma humana, porque le es improporcionado.

No interesa aquí bajar a pormenores sobre cómo el alma se conocerá a sí misma, a Dios, a las demás almas separadas y a los ángeles, y en fin al singular material. Baste la cuestión general que hemos apuntado, en la que aparece cómo siendo el alma esencialmente abstractiva, podría variar su modo de conocer en circunstancias especiales como el estado de separación.

Resumiendo sintéticamente las principales ideas de todo este apartado, podemos decir que el *sincretismo*, la *difusión* y la *labilidad* son características que se dan —en mayor o menor grado— en el pensar infantil, en el del hombre primitivo, y en el del anormal. También presenta semejanzas la abstracción de nivel conceptual, que se da en los tres modos de conocer dichos, así como el método de clasificación de conceptos hecha por «agrupación per-

65. 1, q. 89, a. 1, c.

ceptual» ⁶⁶, o por medio de la afectividad ⁶⁷. Todas esas características del conocimiento elemental son grados diversos de perfección de la función cognoscitiva, que proceden por evolución menor; pero tanto el niño, como el primitivo y el anormal, coinciden en general en la característica común de la captación de lo abstracto, manifestada por lo menos en el lenguaje conceptual.

2. Diversos modos de conocer según los distintos «Tipos de inteligencia»

Cabe también la evolución menor atendiendo a las diversas clases de inteligencia. Consignemos los diversos tipos intelectuales que resultan: a) del predominio de un sector parcial del entendimiento; b) o de las distintas estructuras del entendimiento, que se manifiestan en su modo de actuar.

a) Atendiendo al *predominio de un sector cognoscitivo*, podemos distinguir —prescindiendo del Factor General «G» de Spearman (al que más tarde añadió el «W» [will] de Webb, y el «C» [cleverness])—, los factores especiales «s» o sectoriales, como la inteligencia matemática, filosófica, literaria, manual, etc. Es un hecho comprobado que, supuestas diversas capacidades en un individuo, puede éste desarrollar una u otra con el ejercicio. Más aún, puede una colectividad decantarse hacia un tipo determinado de especialización mental por razón del ambiente, en el que se sobrevalora un modo concreto de ser intelectual.

b) Pero son de mayor interés a nuestro propósito las *diversas estructuras mentales* de la inteligencia, que puede ser «reproductiva» o «creadora», «abstracta» o «concreta», «intuitiva» o «abstractiva», «sintética» o «analítica», «teórica» o «práctica». De estas formas del pensar, unas dan al sujeto mayor claridad en el percibir que otras, mayor convicción o persuasión. Todas estas formas de pensamiento son efecto de un cierto condicionamiento orgánico, sujeto a las leyes de la evolución. Ignoramos hoy día el proceso evolutivo concreto de la razón en el hombre y las causas que lo determinan, pero basta saber que el tipo hipertiroideo tiene inteligencia *sintética*, y el hipotiroideo inteligencia *analítica* ⁶⁸, para comprender que la estructura

66. Los indios *bakairi* del Brasil llaman con el mismo nombre (el de un «loro») colores tan diversos como el verde esmeralda, el rojo cinabrio y el azul ultramar, porque los tres se dan en el mismo animal. En cuanto a los niños, Darwin cuenta que su nieta llamaba «cuac» al pato y al agua: y de otro niño se dice que llamaba «papá» a su padre y a todos los objetos de éste. WERNER, o.c., p. 190-191. Ver p. 187 s.

67. Una mujer catatónica decía «piedra» por «cardo» por un recuerdo infantil en que ambos objetos quedaron afectivamente ligados entre sí. WERNER, o.c., p. 192.

68. N. PENDE, *Tratado de Biotipología Humana Individual y Social*, Barcelona 1947, p. 264-271.

mental puede depender «mediatamente» de determinada constitución endocrina, y que la evolución de ésta, puede determinar la de aquella.

3. Modos de conocer dependientes de la «participación de facultades irracionales» en la función intelectual

Otro capítulo importante de diversidad mental proviene de la intervención más o menos directa en la elaboración del conocimiento intelectual, de facultades irracionales como la voluntad y, sobre todo, la afectividad.

1) *Influjo de la voluntad en el conocimiento intelectual.* La voluntad interviene, ante todo, en el acto de fe sobrenatural. El asentimiento que exige el dogma es *libre*, lo que quiere decir que lo revelado tiene suficiente claridad «extrínseca» (autoridad del revelante) para que el entendimiento lo acepte, y suficiente oscuridad «intrínseca» (misterios de los que a veces la razón natural no puede ver ni su *positiva* posibilidad) para que el entendimiento lo niegue. En menor escala, interviene la voluntad en la fe humana, y en el conocimiento científico problemático, que por razón de su insuficiente motivación, permanece todavía oscuro, no pudiendo aspirar más que a la probabilidad de una teoría o hipótesis. Entonces la voluntad o el sentimiento son quienes pueden decidir la adhesión mental.

Lo que interesa consignar aquí es que existen unos tipos de inteligencia, inclinados espontáneamente a este modo de dependencia respecto de la voluntad, aun en temas que no lo piden (como son muchos «Somatotónicos» de Sheldon, que gozan de una falsa hiperevidencia mental en cuestiones probables y harto discutibles, a la que les mueve su hiperdecisión volitiva); y existen otros tipos de inteligencia, por el contrario (como son muchos «Cerebrotónicos» de Sheldon), que tienen indecisión mental, como efecto de su indecisión conativa, pero que repugnan por naturaleza a la intromisión de la voluntad en la zona noética.

2) *Influjo de la afectividad en el conocimiento intelectual.* La afectividad puede también influir en el conocimiento intelectual, tanto de parte del «sujeto» como del «objeto». Por parte del sujeto, caben aquí las preferencias de los distintos tipos mentales y aun caracterológicos. En Filosofía hay argumentos «metafísicos», «físicos» y «morales»; y aunque a veces todos ellos *prueben* racionalmente, no *convencen* igualmente a todos los sujetos, por razón de la contextura mental de éstos o por el ambiente profesional en que se mueven. Hablando de los tipos temperamentales de Sheldon, diríamos que en el orden de la «vida», al Viscerotónico le convencen más los argumentos de «utilidad» o «gusto»; al Somatotónico, los que subrayan el «interés o bene-

ficio personal», que satisfagan su acentuado egocentrismo operativo; y al Cerebrotónico, los más fundados en «razones teóricas objetivas».

Por parte del objeto, debe mencionarse aquí la *verdad integral* de que nos habla Balmes ⁶⁹, que es percibida por todas las facultades del hombre a la vez; y, sobre todo, la *verdad por connaturalidad*, que describió magistralmente Santo Tomás ⁷⁰, aunque haya sido prácticamente olvidada en la Escuela ⁷¹. La importancia del influjo de la afectividad en el conocer humano es enorme, pues se da de hecho en todo conocimiento de orden valoral: en el *religioso*, como la demostración de la existencia de Dios ⁷², en el *moral, estético*, etc. Pero, como del conocimiento por connaturalidad hemos hablado en otra ocasión con cierta amplitud, nos remitimos a ese trabajo ⁷³.

Todos estos modos diversos de conocer, en los que participan facultades irracionales, son propios del hombre *racional*, y muestran la riqueza extraordinaria de su psiquismo. No puede hablarse de modos «inferiores» o «superiores» del entender humano. Todos son propios y dignos del hombre, que no es una pura «razón pensante», sino un rico complejo de facultades entre las que preside la razón, pero de las que ninguna es ajena. Nunca mejor que aquí, la frase de Terencio: «*Homo sum. Humani nihil a me alienum puto*». Todos estos modos de entender son un buen ejemplo de la *evolución menor* que comentamos, pues hay sujetos que por razón de su ideosincracia, hacen suyo habitualmente uno u otro de estos modos, conforme a su temperamento y gustos.

Terminemos este estudio subrayando la posición de equilibrio intelectual que debe adoptarse en éste, como en tantos otros temas. El Empirismo Filosófico, como el Excepticismo y el Relativismo, niegan toda verdad inmutable sin valorar todas las consecuencias que se siguen de esta postura intelectual. Cuando las conclusiones de unas premisas que creíamos fundadas, nos llevan demasiado lejos, resulta prudente revisarlas. Quien lo haga, constatará que el fundamento del Empirismo Filosófico tiene un sector aceptable —el que hemos calificado de «evolución menor»; pero verá también, que la negación de toda verdad permanente, como son los Primeros Principios, el objeto de la Metafísica, etc., es en el fondo —y aunque no se pretenda conscientemente— la negación de toda *Ser* inmutable, que está en la raíz de toda inmutabilidad en el orden de la verdad, del bien, y en definitiva del ser.

69. *El Criterio*, O. C. (Barcelona 1925) XV, 348-349.

70. 2, 2, q. 45, a. 2, c; 2, 2, q. 1, a. 4, ad 3.

71. Pío XII tuvo que rebatir en la *Humani Generis* [AAS, 42 (1950) 574] la acusación de excesivo intelectualismo lanzada contra la Filosofía tradicional en la Iglesia, recurriendo a este modo de conocer *por connaturalidad*, que efectivamente ha sido prácticamente olvidado, a pesar de su extraordinaria importancia.

72. Ver nuestra *Metafísica del Sentimiento*, Madrid 1956, p. 461-471.

73. *Modos de conocer*, Pensamiento, 16 (1960) 441-468.