

EL SENTIMIENTO INTELECTUAL DE LA NATURALEZA (1)

Por MARIANO IBERICO

Profesor de Filosofía en la Universidad Mayor de San Marcos

Como bien se comprende las formas iniciales del sentimiento intelectual de la naturaleza están impregnadas de emoción religiosa. A quien, desde luego, venera y ama el hombre es a Dios. En el orden, en el equilibrio, en la belleza y en el esplendor de la naturaleza, se ve su mano. En sus aspectos favorables, su bondad; en sus manifestaciones adversas, su cólera o su justicia. Pero siempre —y eso es lo que sitúa este sentimiento en la categoría de los sentimientos intelectuales— se tiene la intuición del orden, de un orden inteligente, prescrito y mantenido por Dios. El salmo CIII, del que transcribimos algunos versículos, expresa esta situación espiritual en términos de incomparable grandeza.

Bendice alma mía al Señor: Señor Dios mío, te has engrandecido poderosamente.

De gloria y de hermosura te has vestido:

Cubierto de lumbre como de vestidura:

Que extiendes el cielo como una piel:

Que cubres con agua sus más altos lugares:

Que pones nubes por tu subida: que andas sobre las alas de los vientos:

(1).—No es nuestro propósito escribir en estas páginas una historia de las concepciones del mundo. Sólo exponemos algunas que nos parecen especialmente ilustrativas como formas de pensamiento en que se expresa y exalta el estado psicológico que llamamos sentimiento intelectual de la naturaleza. Y las valoramos por su mayor o menor capacidad para despertar en él espíritu la emoción de la grandeza y la sublimidad de la vida cósmica.

Que cimentaste la tierra sobre su propia estabilidad: no se ladeará por siglos de siglos.

El abismo es su cobertura como un vestido: sobre los montes estarán las aguas.

A tu amenaza huirán: a la voz de tu trueno temerán.

Suben los montes, y descienden los campos al lugar que les fundaste. Término les pusiste, que no traspasarán: y no volverán a cubrir la tierra.

Hizo la luna para los tiempos: el sol conoció su ocaso.

¡Cuán magníficas obras son tus obras Señor! Todas las cosas hiciste con sabiduría: llena está la tierra de tu posesión”.

Más antigua en el tiempo que esta expresión poético-religiosa de David, pero constituyendo una forma más clara y más pura, psicológicamente hablando, del sentimiento intelectual de la naturaleza tenemos la astrología de los caldeos. La astrología, biología de los cielos, de los caldeos era una ciencia y una técnica. Una ciencia, porque era el estudio de las leyes constantes del movimiento de los astros —leyes expresables en relaciones matemáticas— y una técnica porque, presuponiendo la existencia de conexiones precisas entre los movimientos y situaciones estelares y los acontecimientos y las leyes de la vida, intentaba derivar de estas correlaciones astrobiológicas, previsiones para lo porvenir. Era un propósito muy semejante al que inspira nuestra técnica actual, aunque rodeado por una atmósfera característica, atravesada por corrientes mágicas y místicas.

“Está fuera de duda, escribe Abel Rey (1), refiriéndose a la astrología de los caldeos, que la idea de sucesiones de fenómenos en el mismo orden, relacionada, de modo evidente, con creencias de orden religioso o mítico, pero proseguida de una manera ya objetiva en astronomía, es aquí netamente percibida y con su carácter fundamental. Nosotros no vemos allí más que la envoltura mítica y empírica de la idea de ley, y no la idea de ley científica en sí misma, puesto que la explicación no es buscada y encontrada más que en un concepto mítico-religioso: orden asignado por las potencias sobrenaturales, y no orden natural. Pero es la idea de orden la que trans-

(1).—*La Science Orientale Avant Les Grecs*. Paris, 1930. p. 149.

parece". A través del sentimiento mítico se abre paso el de un orden impersonal que es la premisa del sentimiento intelectual de la naturaleza.

A la misma categoría afectiva aunque con matices emocionales propios pertenece el pathos que impregna la contemplación de los pitagóricos y los platónicos de ciertos aspectos del espectáculo de la naturaleza. Los pitagóricos se extasiaban ante el espectáculo del cielo estrellado donde percibían, al par que el lento y regular movimiento de los astros, la música sideral, el acorde perenne, inefable, divino, llenando de armonía las transparentes esferas del cielo, las voces innumerables de los cuerpos celestes. Los platónicos creían descubrir en la marcha ordenada, en las revoluciones imperturbables de los astros, lo que en el mundo de los sentidos se aproxima mayormente al mundo de las ideas, y algo así como la imagen sensible y móvil de la estática armonía de las puras esencias ideales. Los pitagóricos —que fueron los primeros en llamar "cosmos" al orden universal— y los platónicos encontraban en la regularidad de los movimientos celestes la máxima complacencia religiosa y estética. La música sideral de los pitagóricos era la transcripción poética, la manifestación audible de las admirables y perfectas armonías matemáticas que constituyen las relaciones planetarias; el orden sideral de los platónicos —influidos, sin duda, por los pitagóricos— era la imagen móvil del orden estático de las puras esencias. En unos y otros era la conformidad de la naturaleza con las leyes de la inteligencia lo que confería su majestad al cosmos y suscitaba la admiración y el grave sentimiento de sublimidad y de grandeza.

Las filosofías de la naturaleza del romanticismo alemán son claros ejemplos de la profunda repercusión emocional suscitada en el espíritu del hombre por la conformidad entre las leyes inmanentes de las cosas y las leyes profundas del alma.

Para Schelling la naturaleza es el espíritu que se busca a sí mismo a través de las innumerables formas de la vida, por eso la llama la "Odisea del Espíritu". Así la naturaleza es la realización externa, objetiva de las leyes internas y subjetivas del espíritu. Por eso le es posible al espíritu volverse a encontrar en la naturaleza y sentir, gracias a una intuición que va más allá de la polaridad entre sujeto y objeto, la identidad de estos dos términos opuestos, la uni-

dad profunda, primaria entre la naturaleza y la razón viviente que la comprende y la interpreta.

La tentativa grandiosa de Schelling para construir especulativamente la naturaleza constituye su "filosofía de la naturaleza", obra que Schelling acomete lleno de confianza romántica en la espiritualidad de lo real, de una embriaguez mística que borra los límites entre lo externo y lo interno y lo confunde todo en la magnificencia de una como inagotable fantasía cósmica. Obra de poderosa inspiración en que el espíritu realmente se reconoce en las formas de la naturaleza y éstas irradian no sé qué misteriosa palpitación de alma. Obra de amorosa penetración que siente la naturaleza como vida, no como máquina, y que ve en las etapas de su evolución intemporal una aspiración final hacia la conciencia.

"El sistema de la naturaleza es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu. El universo es la razón viviente misma".

Como bien se comprende no nos corresponde hacer la exposición técnica de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Y así sólo queremos formular breves indicaciones relativas a la índole del sentimiento que al mismo tiempo la inspira y la corona. La existencia absoluta, suprema, anterior a la división de sujeto y objeto y que sorprendemos en nosotros mismos por un acto de intuición intelectual, se da como naturaleza y como espíritu. En la primera predomina la objetividad, en el segundo la subjetividad. Pero en el fondo, ni la subjetividad falta en la naturaleza ni la objetividad en el espíritu. De este modo la naturaleza es como una conciencia sin conciencia, una subjetividad que se pierde en el objeto pero sin dejar por eso de existir o, como decía Schelling, concorde con el espíritu poético de Novalis y con la inspiración estética de su obra, una poesía inconsciente, un misterioso manuscrito que debemos descifrar y sentir.

En su primera filosofía de la intuición simultánea de la naturaleza, considera el devenir, y toma la naturaleza como la base (*Grund*) o como la primera potencia de este devenir. En ambos casos —y a través de una terminología no siempre clara y de las contradicciones y dificultades de su concepción sistemática— se percibe de modo indudable su pensamiento central que en el fondo identifica la naturaleza al espíritu, el pensamiento al ser, el sujeto al objeto y para el cual, como dice muy bien Bréhier: "las cosas

son tales que el ritmo de su devenir (aparente o real) es el ritmo de nuestra propia intuición" (1).

La poesía de las descripciones e interpretaciones de Schelling no es sino el destello, el brillo —áureo— de esta identidad que la inteligencia percibe y que alegra con íntima alegría metafísica el alma del filósofo.

Es sabido que para Hegel, la ley del pensamiento es también la ley inmanente de toda realidad o, mejor, que la lógica —la razón concreta— no sólo es la ley que rige el proceso interno del espíritu sino la ley del proceso universal. Por lo cual se comprende que, sobre la base de la razón concreta o lógica absoluta, Hegel haya pretendido construir deductivamente toda la estructura, toda la marcha evolutiva de la naturaleza.

Que Hegel haya fracasado en su tentativa, que la aplicación de su método dialéctico no haya producido sino una reconstitución artificiosa de la naturaleza, no interesa a los fines de este ensayo. Porque lo único que queremos retener es que, postulando, acaso por influencia de Schelling, la identidad fundamental entre naturaleza y espíritu, Hegel encontraba en los fenómenos de la naturaleza los mismos principios, los mismos ritmos ternarios que presiden, en el espíritu, la evolución de las ideas, y que ese como volver a encontrar el espíritu, la razón en la naturaleza suscitaba en el alma del filósofo un característico sentimiento de alegría. "La esencia cerrada del universo no contiene en sí vigor bastante para resistir al coraje del conocer; deberá forzosamente abrirse a él, exhibir a sus ojos su riqueza y su profundidad y hacerle gozar con ellas". Declara trazando el plan de su *Naturphilosophie*, y en la obra misma afirma que "la inscripción del velo de Isis se desvanece ante el pensamiento (2).

La investigación científica y el conocimiento a que ella conduce incluyen, como es notorio, una serie de elementos de naturaleza afectiva: pasionales y emocionales: sentimientos de tensión, de pla-

(1).—Schelling, París, 1912. pág. 302.

(2).—Citado por Émile Meyerson en *De l'explication dans les Sciences*. París, 1927. pág. 353.

cer. de plenitud, de entusiasmo, de felicidad, los cuales en cuanto se ligan a la comprensión de la naturaleza entran en la categoría de los sentimientos intelectuales. Pero sería erróneo equipararlos en cuanto a su profundo sentido psicológico y vital, con las formas de emoción de la naturaleza que hemos examinado precedentemente. En efecto en todas ellas —incluso en las filosofías de Schelling y de Hegel que parecen a primera vista meros juegos o fantasías de la razón— la naturaleza es sentida como algo concreto, como un todo, y por grandiosa, inagotable, infinita que se la conciba, siempre se admite la posibilidad de abrazarla de un modo o de otro en la totalidad individual, orgánica y viviente de su rica existencia. No olvidemos que Hegel habla con profundo sentido de lo “universal concreto”. El sentimiento científico en cambio tiene, inevitablemente, algo de abstracto puesto que la ciencia, o mejor, las ciencias están obligadas a estudiar sectores separados, esferas cualitativas irreducibles de la naturaleza, siendo más intensas y características las emociones del investigador, cuanto más específicas y técnicas. Así la naturaleza como un todo indiviso queda relegada a un segundo plano cuando no está ausente del todo, y el espíritu, por vivir en la especialidad, deja de interesarse tanto por la variedad concreta y empírica como por la unidad sinfónica de la realidad.

Por otro lado, hay en la ciencia, aparte de su intención teórica una tendencia práctica dirigida hacia la dominación y explotación de la naturaleza, tendencia que se opone, a lo menos en una cierta medida, al amor hacia ella —que es el resorte de la investigación desinteresada— y que explica, en conjunción con la parcialidad a que nos hemos referido en el párrafo precedente, el hecho aparentemente paradójico de que nuestra época en que la explicación científica de la naturaleza alcanza éxitos tan extraordinarios, se caracterice precisamente por su frialdad cósmica, por su falta de veneración por los misterios de la realidad, por su desconexión de los grandes ritmos y su ignorancia de las informadas e inefables enseñanzas de la vida universal.

A todo lo cual debe agregarse que, aunque cada ciencia particular está abocada a un sector separado y por lo menos provisionalmente irreducible de la experiencia, todas las ciencias modernas en conjunto se orientan hacia una concepción meramente mecánica y cuantitativa de la realidad, pese a ciertas ligeras y precarias conce-

siones al indeterminismo y al finalismo (1). Con lo cual mientras por una parte ninguna ciencia particular percibe la rica y concreta unidad de la naturaleza, por otra la intención profunda de todas las ciencias las llevaría a abolir la diversidad cualitativa en beneficio de una abstracta unidad matemática. Y así la ciencia nos da o una naturaleza fraccionada o la aspiración hacia la fría unidad matemática; nunca la verdadera naturaleza.

Por último las ciencias, en estrecha unión con imperativos de orden económico, han contribuido a crear, con el maquinismo industrial el maquinismo cósmico, que despojando a la naturaleza de poesía de alma y de vida la sustrae al amor y a la veneración del hombre y la convierte en objeto de mero rendimiento, de meras posibilidades económicas.

Sería injusto, empero, no reconocer que la ciencia ha contribuido poderosamente a cambiar el sentimiento de la naturaleza, sobre todo a agrandar inmensamente el ámbito de la contemplación cósmica. La revolución copernicana transforma radicalmente la perspectiva del mundo, preparando el formidable movimiento astronómico que con el invento del telescopio y la aplicación del cálculo, restablece en cierto modo aunque en dimensiones gigantescas, la visión pitagórica del cosmos —como sistema de relaciones matemáticas cuya manifestación más perfecta y sublime es el cielo— y abre el infinito del espacio silente al vuelo sin fin del espíritu. De ese espacio estrellado cuyo silencio espantaba a Pascal y despertaba la emoción de lo sublime en la austera meditación de Kant.

Con el telescopio por una parte y los aparatos de microspección por otra y sobre todo, con la aplicación del análisis matemático, los

(1).—Empleamos la palabra mecanismo para calificar en su conjunto las concepciones de la ciencia moderna, no obstante existir la teoría energética de la física y a pesar de que conocemos las numerosas objeciones formuladas por los sabios contra el mecanismo tradicional. Lo hacemos porque ningún otro término como el de mecanismo puede expresar mejor la ignorancia sistemática de la ciencia en cuanto a las intenciones finales de la naturaleza y además, porque creemos legítimo llamar mecanística la tendencia científica a explicar la totalidad de los fenómenos como relaciones calculables de elementos invariables (átomos, electrones, etc.), cualquiera que sea el concepto que se formule sobre dichos elementos. Conviene añadir que según Meyerson (*De l'explication dans les Sciences*, París, 1927), la tendencia de la física actual a la discontinuidad, no sólo que viene en apoyo del mecanismo moderno ampliamente entendido sino que, en muchos respectos recuerda el viejo mecanismo atomístico de Demócrito.

dos infinitos de que hablaba Pascal abren y dilatan sus abismos en la astronomía, en la biología y en la física.

Pero ya no se dan ni la turbación religiosa de Pascal, ni la serena contemplación intelectual de Spinoza. Sólo se dan la curiosidad del especialista y una como orgía matemática admirable, sin duda; pero que más es una expresión del ingenio del hombre que de la viviente naturaleza.

Hay de otro lado algo de paradójico y extraño en el hecho de que, habiendo por una parte ampliado el ámbito de la contemplación cósmica, la ciencia haya, por otra, suprimido el sentimiento de lejanía, el pathos de la distancia que es un elemento tan importante en la emoción poética de la naturaleza. En efecto los inventos técnicos, así los que se refieren al transporte veloz de los seres humanos como la trasmisión del sonido o de la visión, han suprimido literalmente el espacio y lejos de libertar al hombre de las trabas de la materia amenazan por el contrario, con ahogarlo bajo la tiranía material de lo próximo.

Constituyendo un género aparte —aunque dentro de la categoría emocional que estamos estudiando— afin al platonismo pero muy distinta de las formas del sentimiento de la naturaleza que acabamos de describir, se da la emoción cósmica en dos grandes espíritus de la misma época: Göthe (1749-1832) y Alejandro von Humboldt (1769-1859).

Göthe es ante todo y sobre todo un poeta. De suerte que la vibración verdaderamente característica de su obra, el resorte íntimo, primario de su esplendor imaginativo son cosas que se reclaman de los sentimientos que llamamos de continuidad vital. Pero Göthe era también un estudioso y un enamorado de la naturaleza; aspiraba a conocerla. Y en consecuencia tenía que postular un cierto parentesco, una cierta identidad entre la mente y el conjunto de formas y de fuerzas que se integran en la viviente unidad del cosmos. Y en efecto, Göthe profesaba una cierta filosofía de la naturaleza de tipo platónico y según la cual así las formas como la actividad de los seres se reclaman de lo que él llamaba fenómenos fundamentales y que no son sino las ideas de Platón como arquetipos o intenciones primarias e irreductibles de la vida.

Con lo cual erige Göthe un teleologismo de alto estilo a la vez metafísico y estético, tanto frente al mecanismo que es la derivación

lógica de la "Crítica de la Razón Pura", como ante las teorías superficiales y corrientes de las causas finales.

"Göthe es el grande hombre de la totalidad", dice Hildebrandt (1). Por ello y en consonancia con su propia personalidad, Göthe percibía e interpretaba la naturaleza como una unidad viviente que no excluye sino al contrario incluye, en una superior armonía la variedad y la polaridad. Y por ello en sus pensamientos sobre la naturaleza podía Göthe expresar conjuntamente sus conceptos teóricos y sus complacencias de artista, traducir en suma la experiencia de su participación en la actividad creadora, configuradora de la existencia.

Por otra parte Göthe no ambicionaba construir deductivamente la realidad como los filósofos de la naturaleza, Schelling y Hegel. Respetaba el misterio profundo y sabía que más allá de las cristalizaciones superficiales corre, como un torrente inagotable, la eterna productividad de la vida. "La divinidad, le dice a Eckermann, alienta en lo vivo y en lo muerto; en lo que deviene y se transforma y no en lo ya hecho y rígido" (66-II) y Mefistófeles pronuncia en el Fausto estas palabras colmadas de sentido: "tan árida es toda teoría como verde y lozano es el árbol de la vida".

Admirable síntesis la del genio de Göthe. Imaginación plástica, configurativa, apolínea; eferescencia dionisiaca, embriaguez de la existencia, oscuro contacto con las fuerzas demoníacas e irracionales de la vida, y sobre todo ello, una suprema serenidad en cuya altura acaban por borrarse toda pequeñez y por morir toda vulgaridad.

Un ejemplo notable de lo que llamamos sentimiento intelectual de la naturaleza nos lo ofrece el libro justamente célebre del Barón Alejandro von Humboldt: *Cosmos*. En él, la altísima emoción que lo impregna está inspirada —casi exclusivamente— por la contemplación de las leyes causales que rigen el mundo físico, leyes cuyas profundas conexiones percibe y admira el escritor en todos los varios aspectos del espectáculo del mundo; cuya red aparece visible, inteligible, patente a través de los fenómenos innumerables y dis-

(1).—*Gothe und Darwin, Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlín, 1922, Band XII.

tintos, sin que el propio misterio que se extiende en el fondo del saber sea bastante para turbar el placer de esta contemplación, el encanto de esta actividad que coordina y sintetiza, porque el misterio no es sino una invitación a nuevas fiestas de la inteligencia, un horizonte lejano para nuevas conquistas de la ciencia. Como sentimiento de orden, el que domina en esta obra y en las demás que Humboldt ha escrito sobre temas conexos, es sentimiento de la variedad en la unidad, y literalmente un sentimiento del cosmos en cuanto cosmos quiere decir universo ordenado, armónico. "Para que esta obra, escribe Humboldt, sea digna de la bellísima expresión del cosmos que significa orden en el universo, y la magnificencia en el orden, es necesario que abarque y describa el gran todo; es preciso clasificar y coordinar los fenómenos, penetrar el juego de fuerzas que los producen y pintar, en fin, con animado lenguaje una viviente imagen de la realidad. Quiera Dios que la infinita variedad de los elementos de que se compone el cuadro de la naturaleza no perjudique a la impresión armoniosa de calma y de unidad, supremo objeto de toda obra literaria o simplemente artística" (1).

El libro de Humboldt nos permite apreciar, en forma verdaderamente característica el sentimiento intelectual de la naturaleza. En ese libro el sentimiento intelectual de la naturaleza no se da como una reacción ante esquemas meramente teóricos, ante la simple contemplación de las leyes constantes o de las puras normas eternas que disciplinan y encauzan el torrente de las apariencias. Se da por el contrario como la repercusión emotiva de la inmensa riqueza de la vida cósmica, de la inmensa variedad de formas todas sometidas a un principio interno de orden. Así en las admirables descripciones de Humboldt recogemos, junto con lo concreto e individual de las formas, lo general y abstracto de las leyes y con lo general y abstracto de las leyes, la palpitación viviente de las formas individuales y concretas. Y así, en fin, es no sólo el sentimiento de las leyes sino el de la realidad regida por ellas, lo que emerge de esas transcripciones llenas de colorido y de armonía. Un noble sentimiento de plenitud ante la inmensidad y la riqueza coherente y ordenada del cosmos.

(1).—Cosmos. *Ensayo de una descripción física del mundo*. Trad. española. Madrid, 1874, tomo I, pág. 64.

En sus formas elevadas el sentimiento intelectual de la naturaleza es un sentimiento de amor, si por amor a un objeto se entiende una cierta placentera identificación con él. El contemplador intelectual de la naturaleza descubre en ella las mismas leyes, las mismas normas que en la mente, y entonces su contemplación abraza tanto a la naturaleza como a la propia inteligencia en una sola totalidad racional. Es una experiencia mística que puede culminar en lo que Spinoza llama el amor intelectual de Dios.

El sentimiento intelectual de la naturaleza es un sentimiento de reflexión. Su base intelectual no son —o sólo lo son secundariamente— las imágenes que componen el escenario concreto de la naturaleza, sino la estructura invisible de las leyes o normas permanentes en cuya virtud cambia, se renueva o se repite periódicamente ese espectáculo. Condición previa de este sentimiento es un trabajo de abstracción que libertando el espíritu del torrente caótico de las apariencias lo ponga en presencia del orden, el cual disciplinando ese torrente caótico, lo convierte en cosmos. Y como concebir un orden significa comprender y comprender es asimilar las cosas a la inteligencia, resulta que al contemplar el orden de la naturaleza, la inteligencia se contempla a sí misma. De este modo el sentimiento intelectual de la naturaleza no es un sentimiento directo, inmediato de la naturaleza sino que es obtenido gracias a una elaboración conceptual de las apariencias, a un trabajo de reflexión que atraviesa la zona de sus presencias concretas y visibles para alcanzar la esfera de sus soportes invisibles donde, como después de un odisea, el espíritu se encuentra a sí mismo.

El sentimiento intelectual de la naturaleza no es un sentimiento proyectivo, porque el yo contempla el orden intelectual del mundo como algo distinto a él aunque conforme con su propia estructura. El orden intelectual no lo proyecta el hombre: lo encuentra, y esto, sea cual fuere la teoría del conocimiento que se acepte. Tampoco es un sentimiento de reacción, puesto que no es una respuesta que se contraponga a un estímulo. Es más bien el sentimiento de una armonía preestablecida que, como la de Leibnitz, supone una suprema inicial unidad de plan donde quedan absorbidos el espectador y el espectáculo.

Dados los caracteres que acabamos de asignar al sentimiento intelectual de la naturaleza, nos parece que en ninguna concepción alcanza dicho estado de espíritu mayor plenitud y perfección, que en la desarrollada por Aristóteles, de modo tan admirable, en la *Física*. La naturaleza es según el filósofo, materia y forma. Como materia es, ante todo, privación; pero es también aspiración, tendencia hacia la realización de una forma. Como forma la naturaleza es orden, estructura, inteligencia. Y como cada forma es materia de una forma superior, y como la forma o el acto preexiste a la materia, resulta que la naturaleza es una escala, una ascensión hacia la forma de las formas; la cual en su perfecta pureza es al propio tiempo el fundamento y el fin absoluto de todo.

“La esencia de una cosa natural es al propio tiempo su causa final”, asienta Aristóteles (1). De este modo la inteligencia no sólo concibe las cosas sino que las comprende incorporadas en un sistema de causas y de fines. Así la naturaleza se vuelve inteligible, no meramente como un sistema estático ni como una simple composición mecánica de fuerzas, sino como un movimiento, una vida, un progreso hacia la plena y absoluta realización de la forma. Y así en fin el sentimiento de la naturaleza viene a ser un sentimiento de participación de la mente en la organización intelectual del mundo.

La filosofía católica, continuadora en ciertos aspectos de la doctrina aristotélica implica un sentimiento de la naturaleza del mismo género. De suerte que lejos de profesar el desprecio sistemático de la naturaleza que se le atribuye, la concibe y la siente como aspiración, como tendencia hacia la perfección y la plenitud. Concepción y sentimiento que el padre Sertillanges sintetiza y expresa de modo acabado cuando dice “la materia buscando la forma, busca a Dios. Ella es esta búsqueda misma, puesto que el todo de su ser es potencia, es decir, espera y llamada. A esta llamada muda, la forma, o Dios participado, da la respuesta. Todo el movimiento de los seres es una ascensión a partir de la privación, mal relativo, hacia el Soberano Bien que es también Soberano Ser .

Mariano IBERICO.

(1).—*Física*, II, 7, 198 a, 26.