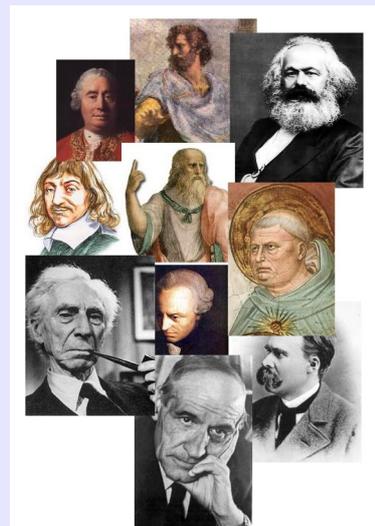
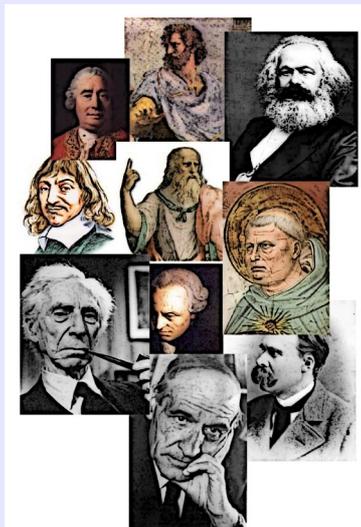
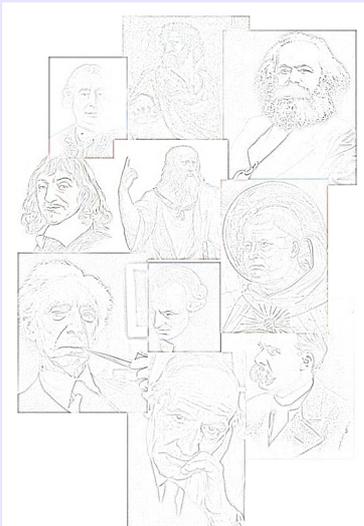


Historia de la filosofía

(Apuntes ajustados al *currículum* de Castilla y León)

Miguel Santa Olalla Tovar
www.boulesis.com
www.miguelsantaolalla.es



Índice

ÍNDICE.....	2
PRÓLOGO.....	5
DEL MITO AL LÓGOS: PANORAMA GENERAL DE PENSAMIENTO DE LOS SS VI Y V A. C.....	6
SÓCRATES: LA FUNDACIÓN DE LA TEORÍA MORAL.....	9
PLATÓN (427-347 A.C).....	11
EL TIEMPO DE PLATÓN.....	11
LA VIDA A TRAVÉS DE LA OBRA.....	11
EL CAMINO FILOSÓFICO DE PLATÓN.....	12
METAFÍSICA.....	13
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.....	16
ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA.....	20
TEORÍA POLÍTICA.....	21
¿ERA PLATÓN PLATÓNICO?.....	22
VIGENCIA Y ACTUALIDAD.....	22
LECTURA PARA LAS PAU: LA REPÚBLICA, LIBRO VII.....	23
ARISTÓTELES (384-322).....	29
UN PENSAMIENTO PENDIENTE DE LA REALIDAD.....	29
CRÍTICAS A LA TEORÍA DE LAS IDEAS.....	30
METAFÍSICA (O FILOSOFÍA PRIMERA).....	31
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.....	33
EL ALMA EN ARISTÓTELES.....	34
ÉTICA.....	34
POLÍTICA.....	36
¿EN QUÉ SEGUIMOS SIENDO ARISTOTÉLICOS?.....	38
LECTURA PARA LAS PAU: POLÍTICA.....	39
SAN AGUSTÍN: FILOSOFÍA Y RELIGIÓN.....	44
TOMÁS DE AQUINO (1225-1274).....	46
REBELDÍA INTELECTUAL EN PLENA EDAD MEDIA.....	46
PRINCIPIOS ESENCIALES DE SU FILOSOFÍA.....	46
LA TEOLOGÍA NATURAL.....	48
ÉTICA Y POLÍTICA.....	52
LECTURA PARA LAS PAU: SUMA TEOLÓGICA.....	53
RENACIMIENTO Y REVOLUCIÓN CIENTÍFICA: CARACTERÍSTICAS GENERALES.....	60
RENÉ DESCARTES (1596-1650).....	62
LA PASIÓN POR LA RAZÓN Y LA CERTEZA.....	62
EL MÉTODO CARTESIANO.....	62
LA APLICACIÓN DEL MÉTODO: METAFÍSICA CARTESIANA.....	64
LA NATURALEZA.....	68
DESCARTES, EL RACIONALISMO Y LA CIENCIA EUROPEA.....	68
LECTURA PARA LAS PAU: DISCURSO DEL MÉTODO.....	69
DAVID HUME (1711-1766).....	81
INTRODUCCIÓN.....	81
EVOLUCIÓN.....	81
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.....	82
ÉTICA.....	88
INFLUENCIA Y ACTUALIZACIÓN.....	89
LECTURA PARA LAS PAU: COMPENDIO DEL TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA.....	90

LA ILUSTRACIÓN: CARACTERÍSTICAS GENERALES Y CONSECUENCIAS.....	101
IMMANUEL KANT (1724-1804): EL APOGEO DE LA ILUSTRACIÓN.....	103
LA FILOSOFÍA KANTIANA.....	104
LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA O POR QUÉ LA METAFÍSICA NO ES POSIBLE COMO CIENCIA.....	104
LA ÉTICA KANTIANA: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO Y EL DEBER POR EL DEBER.....	110
KANT Y LA ILUSTRACIÓN.....	112
LECTURA PARA LAS PAU: RESPUESTA A LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES ILUSTRACIÓN?.....	114
KARL MARX (1818-1883).....	119
ECONOMISTA, FILÓSOFO... Y REVOLUCIONARIO.....	119
ANTROPOLOGÍA MARXISTA: UNA TEORÍA DE LA ALIENACIÓN.....	120
LA DIALÉCTICA MARXISTA.....	122
EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD.....	122
¿QUÉ QUEDA DE MARX HOY?.....	125
LECTURA PARA LAS PAU: CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA.....	126
FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900).....	130
COMPLICACIONES VITALES DE UN VITALISTA.....	130
EL ARTE COMO EJE DE LA FILOSOFÍA: APOLO Y DIONISO.....	131
ZARATUSTRA: EL PROFETA DE LA VIDA.....	132
FILOSOFÍA A MARTILLAZOS: LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL EN EL PUNTO DE MIRA.....	135
BALANCE FINAL: VIVIR Y PENSAR DESPUÉS DE NIETZSCHE.....	137
LECTURA PARA LAS PAU: SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL Y ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA	138
JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955): RACIOVITALISMO Y PERSPECTIVISMO.....	147
CONTEXTUALIZACIÓN.....	147
LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA.....	148
LA SUPERACIÓN DEL IDEALISMO Y DEL REALISMO.....	148
LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL.....	149
LA RAZÓN VITAL.....	150
EL PERSPECTIVISMO.....	151
LECTURA PARA LAS PAU: ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?.....	152
BERTRAND RUSSELL (1872-1970): CIENCIA, PENSAMIENTO CRÍTICO Y COMPROMISO POLÍTICO.....	161
UNA VIDA PARA LA HISTORIA.....	161
LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD: LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA.....	163
VERDAD, FALSEDAD Y CREENCIA.....	167
RUSSELL Y EL ATOMISMO LÓGICO.....	167
LA FILOSOFÍA: LÍMITES Y FUNCIÓN.....	168
LA FILOSOFÍA DE RUSSELL EN SU PRESENTE HISTÓRICO.....	169
LECTURA PARA LAS PAU: LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA.....	170
LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: TEMAS Y REPRESENTANTES PRINCIPALES.....	174
OTRAS CORRIENTES DEL SIGLO XX: PRINCIPALES TEMAS Y REPRESENTANTES.....	176
ANEXO I: CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA DE TODOS LOS AUTORES QUE ENTRAN EN LAS PAU.....	179
PLATÓN.....	179
ARISTÓTELES.....	180
TOMÁS DE AQUINO.....	180
RENÉ DESCARTES.....	180
DAVID HUME.....	181
IMMANUEL KANT.....	181
KARL MARX.....	182
FRIEDRICH NIETZSCHE.....	182
JOSÉ ORTEGA Y GASSET.....	183

BERTRAND RUSSELL.....	183
ANEXO II: PROPUESTA DE COMENTARIO DE CADA UNO DE LOS AUTORES.....	184
PLATÓN (P.A.U. JUNIO DE 2010).....	184
ARISTÓTELES (P.A.U. JUNIO DE 2012).....	184
SANTO TOMÁS DE AQUINO.....	185
RENÉ DESCARTES.....	185
DAVID HUME (P.A.U. SEPTIEMBRE DE 2011).....	186
IMMANUEL KANT (P.A.U. SEPTIEMBRE DE 2010).....	187
KARL MARX (P.A.U. JUNIO DE 2012).....	187
FRIEDRICH NIETZSCHE (P.A.U. SEPTIEMBRE DE 2010).....	188
ORTEGA Y GASSET.....	188
BERTRAND RUSSELL (P.A.U. JUNIO DE 2011).....	189
ANEXO IV: COMPARACIÓN DE AUTORES Y CORRIENTES.....	190
PLATÓN Y ARISTÓTELES: METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.....	190
ARISTÓTELES: ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA.....	191
SANTO TOMÁS DE AQUINO: RAZÓN Y FE Y LA EXISTENCIA DE DIOS	192
DESCARTES: PLATONISMO MODERNO FRENTE A EMPIRISMO.....	193
DAVID HUME: LA CRÍTICA AL RACIONALISMO.....	194
EL CRITICISMO KANTIANO SÍNTESIS DEL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO.....	195
MARX: MATERIALISMO HISTÓRICO FRENTE A VITALISMO.....	196
NIETZSCHE Y SU LUGAR EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.....	197
ORTEGA Y GASSET: EL RACIOVITALISMO Y SU RELACIÓN CON OTRAS CORRIENTES.....	197
BERTRAND RUSSELL: ENTRE EL EMPIRISMO Y LA DEFENSA DE LA CIENCIA.....	198
ANEXO V: LISTA DE PREGUNTAS DE LA P.A.U. DE CASTILLA Y LEÓN.....	201
A MODO DE CONCLUSIÓN: OTROS RECURSOS EN LA RED.....	203

Prólogo

Los textos que siguen no pretenden ser un manual de Historia de la filosofía, ni mucho menos un libro de texto. Son sólo un punto de partida que pretende aportar materiales para los contenidos que la Junta de Castilla y León ha fijado para dicha asignatura. Se podrá encontrar apuntes de cada uno de los autores, así como el texto de referencia que es utilizado a la hora de determinar las Pruebas de Acceso a la Universidad (PAU). Se incluye también una pequeña contextualización de todos los autores, así como un comentario de cada uno, tomado de las PAU de los últimos años. El texto ha estado siempre abierto a la revisión y buenos compañeros, como Vicente Carrión, han sugerido algunas correcciones muy acertadas. Para el curso 2012-2013 se ha añadido un resumen de todas aquellas preguntas teóricas ajenas a los autores y sus textos, pero que también pueden ser objeto de pregunta en las PAU. Con todo, el resto de “agujeros”, deben ser tapados por el profesor en el trabajo diario de clase, al que estos apuntes pretenden ofrecer sencillamente un material de base, adaptado a las exigencias del temario de la comunidad autónoma. Los textos que se han tenido como referencia son, principalmente, el manual de César Tejedor Campomanes, editado por SM. Con todos los respetos al resto de autores (y con el permiso del “clásico” manual de Navarro Cordón editado por Anaya o del elaborado por Alejandro Bugarín para Everest) me ha parecido que éste es uno de los libros de texto más completos y mejor desarrollados, y por eso he optado por tomarlo como guía, que se ha completado después con textos de los propios autores, o con ideas tomadas de Historias de la filosofía como la de Copleston o diccionarios como el Ferrater Mora. Los textos de lectura para las PAU están extraídos de la obra editada por la Universidad de Salamanca. En ningún momento se pretende que este material sea original, ni sea “propiedad intelectual” de quien lo escribió. Se trata de una combinación de ideas y trabajos ya existentes, cuyo único objetivo es servir de ayuda al alumno y al profesor. Apuntes propios tomados de los libros que a lo largo del tiempo nos han ido ayudando a desentrañar los misterios de la filosofía, sus conceptos y disputas. Pudiendo ir de la mano de expertos, aventurarse por nuevos caminos es un sin sentido, y es justo reconocer las fuentes de las que hemos bebido al redactar estos textos. Trataremos de irlo adaptando a los posibles cambios que se produzcan en el futuro, y, en la medida de lo posible (mientras otras tareas académicas y también “virtuales” lo permitan) completarlo, rellenando los contenidos que no están desarrollados. Tan sólo nos falta dar las gracias a todos los que se decidan a utilizar estos materiales, esperando que sirvan no sólo para aprobar una asignatura, sino, principalmente, para disfrutar y coger gusto a una actividad tan inherentemente humana como es la filosofía.

Del mito al lógos: panorama general de pensamiento de los ss VI y V a. C.

El nacimiento de la filosofía fue caracterizado por W. Nestlé con la conocida expresión del “paso del mito al lógos”. Con esto, el filólogo alemán describe una importante transición en la manera de pensar de los griegos, que fueron capaces de dejar atrás un pensamiento mítico, que encontraba en los dioses la explicación a lo que ocurre en la realidad, para ir acercándose a un pensamiento lógico, que aspira a descubrir las causas de los fenómenos. Este proceso, que durará siglos, fue iniciado por los pensadores llamados, quizás de un modo despectivo, presocráticos, y es en ellos donde encontramos el germen de toda la filosofía occidental. Aunque su manera de responder las preguntas pueda resultarnos en algunos casos ingenua o infantil, hemos de valorar de una manera justa su capacidad de interrogación y de análisis, y especialmente su capacidad de no conformarse con un tipo de explicación que ya venía dada por la tradición a través de los mitos. Estos primeros filósofos, o quizás habría que decir sabios, se enfrentaron al pensamiento dominante de su tiempo, poniendo en juego una manera muy distinta de conocer la naturaleza. Se preguntaron por aquello que les resultaba más cercano, convirtiéndolo en engima y misterio: ¿Cuál es el origen, el principio material (arché) de todas las cosas? Esa fue la pregunta esencial que dió origen a la filosofía occidental. Tratando de resumir las posturas más importantes cabe destacar las siguientes teorías:

1. Monistas: para estos autores, el origen de la naturaleza ha de encontrarse en un único elemento, que Tales identificará con el agua, Anaxímenes con el aire y Anaximandro con el apeiron, término que suele traducirse como “lo ilimitado”. La intuición fundamental de los dos primeros es que existe una conexión innegable entre la vida y elementos naturales como el agua o el aire. Por su parte Anaximandro muestra su acuerdo con el monismo, pero al señalar el *apeiron* como el origen pretende dotar a su respuesta de una mayor abstracción, elaborando uno de los primeros conceptos de la historia de la filosofía.
2. Pitagóricos: el grupo formado por los pitagóricos era más una secta religiosa que una sociedad matemática, científica, filosófica o intelectual. Entre sus propuestas había creencias como la transmigración de las almas, incorporada de las religiones órficas, así como una multitud de supersticiones y ritos. La idea filosófica que más nos interesa es su concepción del número como arché, como origen y clave explicativa del universo. Se trata, en el fondo, de una racionalización de la realidad, y de una aspiración a explicar todo lo real en clave matemática. Aunque esta idea tenga un significado claramente religioso entre los pitagóricos, será incorporada a la ciencia como uno de sus ejes fundamentales. Estamos por tanto ante la formulación de un

racionalismo mezclado con una visión religiosa y un tanto mística del universo, pero hemos de valorar el calado filosófico de su propuesta, que influirá en pensadores posteriores como Platón.

3. Heráclito de Éfeso: para este autor, el fuego es el origen de todas las cosas. Con todo, este fuego no ha de entenderse en un sentido físico, material, sino simbólico: para Heráclito la contradicción es el fundamento último de lo real, por lo que la lucha de contrarios es lo que proporciona el equilibrio a las cosas. En consecuencia la realidad es guerra y lucha, y el cambio permanente de la naturaleza es lo único que podemos constatar. A través de las sentencias de Heráclito (“todo fluye”, “la guerra es el origen de todas las cosas”, “nadie se baña dos veces en el mismo río”) accedemos a una visión fenomenista de la realidad, y a la primera teoría empirista de la historia de la filosofía. Como se ve, las preguntas y la manera de responderlas van evolucionando muy rápido, y en Heráclito aparece ya una intención metafísica y un pensamiento abstracto, impensable en los orígenes de la filosofía.
4. Parménides de Elea: influenciado por los pitagóricos, este autor defenderá tesis contrarias a las de Heráclito. Negará la existencia del cambio, que es para él un engaño de los sentidos. El filósofo de Elea defiende la existencia de un ser inmutable, eterno, infinito, perfecto... al que sólo accedemos por medio del pensamiento. En un extraño poema, difícil de interpretar, mezcla ideas religiosas y filosóficas ofreciendo argumentos en favor de la primera teoría racionalista de la historia, así como a una visión esencialista de la realidad, ahondando aún más en esa tendencia metafísica de Heráclito.
5. Los pluralistas: ante la imposibilidad de superar la oposición teórica y conceptual de Heráclito y Parménides, los pensadores optaron por retomar el enfoque naturalista, devolviendo el protagonismo al *arché*, pero tratando de buscar respuestas que ampliaran las teorías monistas. El pluralismo trata de encontrar en una diversidad de elementos el origen de la naturaleza. Un primer ejemplo lo encontramos en Empédocles, que identifica los cuatro elementos, presentes ya en la cultura griega, como el origen de todo y el amor y el odio como fuerzas motrices de los mismos. Por su parte, Anaxágoras afirmará que existen semillas (*spermata*) de todas las cosas, y que existe una inteligencia superior (*nous*) encargada de ordenar la naturaleza, responsable por tanto de la situación de equilibrio (*homeomería*) en que la vida es posible. Un paso más allá darán Demócrito y Leucipo: para ellos basta con los átomos y el vacío para explicar la naturaleza. El azar es la única fuerza que impulsa los átomos en el vacío y no es necesario apelar a la existencia de ningún tipo de dios. Esta teoría asentará las bases del materialismo moderno, siendo en cierta manera la traducción “naturalista” de la polémica entre Heráclito y Parménides, ya que Demócrito y Leucipo admiten la existencia del ser (átomos) y del no ser (vacío).

Con el materialismo de Demócrito y Leucipo, se termina todo un ciclo de pensamiento centrado en la naturaleza y en el intento de explicar la realidad. Como se ha visto, el paso del mito al lógos nace con el planteamiento de interrogantes que buscan el origen de las cosas, pero en poco tiempo da lugar a respuestas cada vez más complejas y profundas, que están elaborando las ideas centrales de toda la historia occidental. Esta intención naturalista irá dejándose de lado con la aparición de Sócrates y los sofistas. Lo natural, aquello que es universal y no puede cambiar a voluntad del hombre, será desplazado como objeto de la reflexión filosófica, dejando espacio a la convención humana, por lo que el debate entre Sócrates y los sofistas girará en torno a la vida del hombre en la ciudad. Esta tendencia ya está anticipada en una de las frases que se atribuyen a Heráclito, que nos puede servir de colofón para comprender la filosofía presocrática y como anticipo de la disputa de Sócrates y los

sofistas: “*Por convención*, el color; *por convención*, lo dulce; *por convención*, lo amargo; pero en realidad átomos y vacío ”

Sócrates: la fundación de la teoría moral

Sócrates es sin lugar a dudas uno de los personajes más enigmáticos de la historia de la filosofía. El motivo principal de esta afirmación es bien conocido: no tenemos ningún testimonio escrito escrito por el propio Sócrates, sino que nos tenemos que fiar por lo que de él nos cuentan los que le conocieron personalmente. Así, mientras Platón ensalza su figura otros como Aristófanes le ridiculizan en alguna de sus comedias, llegando a considerarle uno más de los sofistas que estaban corrompiendo Atenas. La interpretación más extendida dentro de la filosofía se acerca más a los textos de Platón que a las descalificaciones y desprecios de otros autores. Porque al margen de los problemas interpretativos y de llegar a saber quién fue Sócrates realmente, lo que está fuera de toda duda es que en tiempos de Sócrates se produce un giro en el objeto central de la filosofía, por el cual la naturaleza pierde relevancia respecto a cuestiones éticas y políticas. La vida en la ciudad y en compañía de otros pasa a ser la fuente principal de interrogantes filosóficos.

Si nos fiamos de la presentación de Platón, en este nuevo contexto democrático surge un profundo debate de índole moral, en el que participan Sócrates y los sofistas. Aunque, precisamente por el influjo platónico, los sofistas hayan sido rechazados por la tradición filosófica, representaron una fuerza ilustradora en las diferentes polis griegas: profesionales de la enseñanza, dirigían su actividad a las clases más poderosas, tratando de formar a aquellos que habían de ejercer una mayor influencia en la sociedad. Las tesis morales defendidas por los sofistas eran las siguientes:

1. No existen valores o normas morales universales: cada polis es expresión de una forma de vida, de concebir la sociedad y la vida en común. Las normas son convencionales, por lo que hemos de asumir que son también particulares: su validez alcanza hasta los límites de la sociedad que las crea.
2. Hay una “técnica” de la virtud, que, por tanto puede ser enseñada. Los sofistas se presentan como maestros de la virtud, especialistas en formar “buenos ciudadanos”, entendiendo esta expresión en un sentido mora, pero también político y social. Cumplir con las leyes puede ser una primera condición: saber cómo cambiarlas y cómo convencer a los demás sería la segunda. El “buen ciudadano”, para los sofistas, es el que domina la persuasión como medio para lograr sus objetivos. La oratoria y la retórica eran dos enseñanzas primordiales dentro de la sofística, expertos dominadores del lenguaje.

Como no podía ser de otra manera, Sócrates tenía ideas bien distintas en estos ámbitos. También domina el lenguaje, pero utiliza sus conocimientos precisamente para atacar las tesis de los sofistas. Tal y como aparece en los diálogos de Platón, Sócrates parte de una humildad intelectual que en realidad le sitúa en una posición de ventaja: enfrentado el “ignorante” con el “sabio” a partir de un intercambio de argumentos y objeciones el resultado final suele ser

desconcertante, llegando a la conclusión de que el sabio lo era menos de lo que pretendía. La ironía y el diálogo mayéutico, basado en un inteligente intercambio de preguntas y respuestas, neutralizan la soberbia de quien se cree en posesión de la verdad. Por eso, las ideas centrales de Sócrates van a ir en contra de las de los sofistas:

1. Hay valores y normas morales universales: por mucho que cada polis pueda legislar sobre diversos aspectos de la vida, existen ciertas normas y valores que han de tener un significado válido para todo ser humano, independientemente de la polis en la que viva. Una parte de la moral, por tanto, no es convencional, sino natural. Conceptos como justicia, valor o virtud han de ser aplicables con el mismo significado para todos los seres humanos. A partir de los ejemplos concretos, hemos de ser capaces de llegar a definiciones universales.
2. La virtud moral (*areté*) no se puede enseñar reduciéndola solamente a oratoria y retórica. O en otras palabras: la persuasión sofística no puede entenderse como una forma de virtud. Del diálogo mayéutico se desprende que la verdad es un descubrimiento común, y nunca una imposición o un engaño en el que hacemos que los demás piensen lo que nos pueda interesar en cada caso. La virtud es más bien fruto de la convivencia en la ciudad, del crecimiento y el desarrollo dentro de la misma. Sócrates se consideraba a sí mismo como un ser humano creado a imagen y semejanza de las leyes de Atenas, auténticas “maestras” de la virtud a través de un aprendizaje vivencial.
3. La virtud está relacionada con el conocimiento (intelectualismo moral). Esta idea, que cobrará una importancia aún mayor en el sistema platónico, sugiere que la persona que obra mal lo hace por ignorancia. Saber qué es lo que se debe hacer en caso, conocer el bien y el deber es una condición indispensable para hacer el bien, y Sócrates piensa que aquella persona que conoce el bien lo hará de una forma inmediata. Esta idea transmite una visión optimista de la naturaleza humana: el ser humano que obra el mal lo hace por ignorancia, por lo que no es culpable de su maldad. La gran oportunidad de la naturaleza humana reside, en consecuencia, en la educación.

Para entender por qué se puede considerar a Sócrates y su discusión con los sofistas como protagonista innegable de la fundación de la teoría moral, cabría aludir al semblante de Sócrates que inmortalizó Platón en sus diálogos. En la República vemos a Sócrates convencido de que es mejor sufrir una injusticia que cometerla, y si damos valor a los diálogos iniciales, encontramos uno de los mayores ejemplos de integridad y honestidad de la historia de la filosofía: condenado a muerte de manera injusta, Sócrates asume su muerte y se dirige a ella, mostrando su respaldo absoluto a las leyes de Atenas, las mismas que había defendido a lo largo de su vida y que ahora le volvían la espalda. Tanto por sus ideas como por su vida, en Sócrates encontramos algunas de las cuestiones morales más importantes de toda la filosofía occidental, tanto para bien como para mal: la lista de sus defensores ha ido aumentando en más de veinte siglos de pensamiento, pero también sus críticos: Nietzsche le considerará el gran falseador de la moral, el responsable de que la vida se haya visto negada en favor de valores morales con una “presunta” validez universal. Por ello, dejando de lado las afinidades personales, cabe decir que Sócrates sigue siendo hoy un emblema del pensamiento moral y que alrededor de su figura sigue habiendo cuestiones tan actuales como las que él mismo discutió con los sofistas.

Platón (427-347 a.C)

El tiempo de Platón

Aristocles (éste era su verdadero nombre) nació en Atenas hacia el año 427 a.C. Perteneciente a una familia aristocrática, frecuentó las mejores escuelas, y probablemente tuvo a Cratilo (uno de los discípulos de Heráclito) como maestro. Sin embargo, fue el magisterio de Sócrates el que dejó en Platón una huella mayor, hasta el punto de inclinarle a la filosofía. Su implicación en los asuntos políticos es ya uno de los rasgos definitorios del joven Platón. Vivió una época convulsa (oligarquía de los 30 tiranos, “democracia sometida a la manipulación y la venganza...”) en la que la corrupción y la ineptitud política estaban a la orden del día. A todo esto se unirá un suceso que marcará su pensamiento posterior: la injusta condena a muerte de Sócrates. Platón no podía comprender cómo era posible que el hombre más justo de Atenas, muriera precisamente a partir de la aplicación de las leyes. Por eso, la política es el eje fundamental en torno al cual gira el pensamiento platónico.

En una de sus obras más importantes, *La República*, Platón nos presenta un modelo ideal de estado, un lugar en el que no tenga cabida una injusticia como la condena a Sócrates. Con esta obra, Platón se convierte en el primer pensador utopista de la historia. Además, Platón no se limita a formular un modelo teórico, sino que trata de llevarlo a la práctica: por tres veces viajó a Siracusa para intentar orientar el gobierno del tirano Dionisio I y su sucesor. A esta implicación práctica se une la fundación de la Academia, una institución de carácter educativo en la que Platón trataba de formar a los futuros gobernantes (más adelante comentaremos la importancia de la educación dentro del sistema platónico).

Al Platón comprometido con los problemas de su tiempo, hemos de unirle el filósofo heredero de una tradición de pensamiento: por un lado muy influido por la vida y el pensamiento de Sócrates, tal y como se ve en la búsqueda permanente del universal o en la asociación entre saber y virtud. Por otro lado, Platón se enfrenta con la dificultad que había dejado a la filosofía occidental en un callejón sin salida: el problema del cambio, al que Heráclito y Parménides dieran soluciones contrapuestas.

La vida a través de la obra

En cierta forma, todos los avatares de la vida de Platón se dejan ver muy claramente en su obra, que podemos dividir en las siguientes etapas:

Diálogos de juventud (399-389 a.C.): muchos de estos diálogos coinciden con una primera época en la que Platón realiza diversos viajes. Los diálogos están protagonizados por Sócrates, y el de la virtud es su tema central. Tratan de reflejar fielmente algunas de las enseñanzas de Sócrates, así como sus últimos días. Los títulos más importantes son la *Apología de Sócrates* (donde aparece el discurso que hipotéticamente Sócrates habría

pronunciado ante al tribunal que le acusaba), el *Critón*, y el *Protágoras*, diálogo más importante de este período, donde se discute si la virtud es o no enseñable.

Diálogos de transición (388-385 a.C.): en esta etapa inicia sus viajes. En Italia entra en contacto con los pitagóricos (en concreto, con Arquitas de Tarento). En Sicilia conoce a Dionisio I, el tirano de Siracusa. Platón queda escandalizado de la vida de la corte, y, según se dice, al final fue vendido como esclavo. A su vuelta a Atenas funda la Academia, escuela de inspiración pitagórica. Durante esta etapa, Platón comienza a elaborar su propia teoría. Aparecen los temas políticos (críticas de Sócrates a los sofistas y a la democracia) y se notan las influencias pitagóricas (reminiscencia e inmortalidad del alma). Destacan el *Menón* (de nuevo sobre si se puede enseñar la virtud), el *Gorgias* (sobre la retórica, es una crítica implícita a la democracia) y el *Crátilo* (sobre el significado de las palabras, con una discusión sobre lo que es por naturaleza y lo que es por convención).

Diálogos de madurez (385-370 a.C.): durante este período, Platón desarrolla todas sus teorías, a la vez que continúa con su tarea docente en la Academia. Aparecen los diálogos fundamentales y también sus ideas centrales: la teoría de las Ideas y una teoría completa del Estado. Sócrates sigue siendo el protagonista de los diálogos, pero ya no es el Sócrates que aplicara el diálogo mayéutico y se dedicara a llevar a su interlocutor a una contradicción. Ahora, por el contrario, Sócrates se caracteriza por sus largas intervenciones, y aparece seguro de sí mismo, convencido de que está en la verdad. Entre los diálogos más importantes están el *Banquete* (sobre el amor), el *Fedón* (sobre la inmortalidad del alma y la filosofía), el *Fedro* (de nuevo sobre el amor, la belleza y el alma) y la *República*, el diálogo más representativo de este período. En esta obra Platón nos presenta su modelo de Estado ideal, y recoge todos los temas de su filosofía.

Diálogos críticos (369-362 a.C.): durante esta etapa Platón vuelve a Siracusa, esperando que Dionisio II (hijo del tirano fallecido) le prestara mayor atención que su padre. Nada más lejos de la realidad. Al final, Platón es apresado y hecho prisionero, y tardará dos años en poder volver a Atenas. El desengaño respecto a la realización de su teoría hace que el filósofo griego se desanime y se deje embargar por el pesimismo. Por ello, los diálogos de esta época son esencialmente críticos. Platón revisa todas sus ideas anteriores, y cuestiona muy seriamente algunas de ellas. Sócrates ya no es el protagonista de los diálogos, y los problemas lógicos van recibiendo una mayor atención. Los títulos más importantes son el *Parménides*, donde un Parménides anciano parece vencer a Sócrates, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*. Platón parece querer separar al político del filósofo, y busca un método de definición.

Diálogos de vejez (361-347 a.C.): sorprendentemente, Platón fue invitado de nuevo a Siracusa: esta vez Dionisio se comprometía a escuchar al filósofo ateniense, que emprende de nuevo el viaje. Sin embargo, Platón es de nuevo retenido, y el tirano no cumple con su palabra. Sólo gracias a Arquitas de Tarento logra Platón regresar a Atenas, donde vive sus últimos años enseñando en la Academia. Entre los últimos escritos de Platón destaca su Carta VII, así como otros diálogos como el *Timeo* (sobre cosmología) o el *Filebo* (sobre el placer y el bien) y Las leyes, cuyo tema central es la constitución ideal de la ciudad, cuya rigidez y minuciosidad son realmente asombrosas. En esta época aparecen nuevos temas de reflexión como la cosmología y la historia.

El camino filosófico de Platón

La filosofía platónica es extraordinariamente compleja, por lo que explicarla dividida en áreas es tremendamente difícil. El pensamiento platónico está en constante evolución y no es fácil

conocer a ciencia cierta cuáles eran las verdaderas ideas de su autor. Hemos de tener en cuenta que dentro de la Academia sólo la enseñanza inicial se fundamentaba en los libros, y que para los contenidos más profundos Platón empleaba el diálogo y un contacto más directo con sus alumnos. Si a esto le unimos el desprecio de Platón hacia el texto escrito (lo que aparece en varios de sus diálogos) las cosas se complican aún más. Por ello, por razones de simplicidad trataremos de separar los diferentes ámbitos de teorías platónicas, advirtiendo en todo momento que esta separación no deja de ser arbitraria y que las ideas de diferentes apartados guardan relación entre sí, además de estar sujetas a evolución y cambio como acabamos de ver.

Por razones didácticas, tomaremos como punto de partida la pregunta más importante de una de las obras centrales de Platón: ¿Quién debe gobernar? Ante la corrupción y la ineptitud política que Platón vivió (y sufrió) en persona, la respuesta platónica puede sonar un tanto aristocrática: el sabio, el filósofo, es la persona que debe ocupar las funciones de gobierno. La pregunta ahora sería: ¿Quién es el sabio?, con lo que hemos convertido el tema político en un asunto de teoría del conocimiento. Para Platón, el sabio es el que conoce, el que sabe la verdad. Y con ello, llegamos a una tercera pregunta: ¿Qué es la verdad? De este modo, un tema inicialmente político, nos lleva a problemas de teoría del conocimiento, que a su vez nos obligan a enfrentarnos con temas metafísicos, relativos a la estructura de la realidad. Por ello, antes de desarrollar de un modo completo la teoría política, nos fijaremos, en primer lugar, en su metafísica, para después reflejar la relación de esta visión de la realidad con la teoría del conocimiento. Complementando esto con unas breves anotaciones sobre ética y antropología, estaremos en disposición de comprender el modelo político ideal que nos propone Platón.

Metafísica

La necesidad de encontrar un fundamento real para justificar la existencia de una verdad inmutable lleva a Platón a formular una de las teorías más comentadas de la historia de la filosofía: la teoría de las Ideas. En cierto modo, esta teoría nos puede servir para comprender la evolución intelectual de Platón: de la misma forma que sus planteamientos se van modificando a lo largo de su vida, también la teoría de las ideas pasó, al menos por 3 etapas distintas:

Finalidad práctica

En un primer momento, la filosofía platónica está muy marcada por la socrática, y el objetivo central de Platón es encontrar la definición de las virtudes. Preguntas como “¿qué es el valor?” o “¿qué es la justicia?” son típicas de esta primera etapa. Se enfrentan así las tesis de Sócrates, por un lado, y de los sofistas por otro. Para Protágoras, por ejemplo, la definición de “valor” o de “justicia” no puede ser universal, sino que cada polis (cada cultura, diríamos hoy) puede dar un sentido distinto a esta palabra. Por otro lado, Sócrates defiende que tiene que haber algo común a todas las posibles concepciones de la justicia y del valor. Este “algo común” es lo que Platón llama Idea, y se correspondería, desde un punto de vista lingüístico, con las definiciones de las cosas. La palabra Ideo proviene del griego “eidos”, participio de pasado del verbo ver. En este sentido, la Idea sería “lo visto”, significado que comprenderemos mejor más adelante, cuando nos adentremos en la teoría del conocimiento platónica.

Como vemos, en esta primera etapa, la teoría de las Ideas tiene una intención práctica, pues es el fundamento último o la referencia de las virtudes. Así, para saber qué es la virtud o la justicia, no debemos buscar ejemplos de actitudes virtuosas o justas, sino tratar de encontrar qué tienen en común todas estas acciones para poder recibir el mismo calificativo. Esta Idea

se terminará convirtiendo en la medida de la virtud, que será siempre externa, objetiva, y no relativa, como pretendían los sofistas.

Un mundo de esencias separado del material

En la etapa de madurez, representada por la *República*, las Ideas han pasado de ser ese “algo común” a los casos particulares de las distintas virtudes a ser esencias, traducción habitual de “eidos”. Las Ideas son ahora “aquello por lo que una cosa es lo que es”, es decir, la forma única de algo múltiple. Lo característico de esta etapa es que las Ideas tienen ahora una existencia propia (tan real como la de las cosas materiales), en un mundo separado. Ya no son el “carácter común” a muchas cosas particulares, ni tampoco conceptos o representaciones mentales sino que son entidades que poseen existencia real e independiente. Cada Idea es una sustancia (ousía), algo que existe en sí, como una realidad trascendente, lo cual ha dado lugar a muchas interpretaciones distintas.

Como consecuencia de esta teoría, surge la duplicación del mundo, expresada en el conocido mito de la caverna. Por un lado estaría el **mundo material (o mundo sensible)**, el de las cosas concretas y particulares. Es el mundo de lo plural, lo múltiple, lo cambiante, lo temporal, lo particular, lo aparente, lo imperfecto... Se trata de la realidad más inmediata a nosotros, aquello que podemos conocer a través de los sentidos. De este mundo no cabe un verdadero conocimiento, pues, al menos para Platón, no es posible concebir una verdad sometida al cambio. Por otro lado estaría el **mundo de las Ideas (o mundo inteligible)**, que sería el mundo de la verdadera realidad, donde las Ideas se caracterizan por ser únicas, eternas, universales, inmutables, perfectas, inmateriales. A estas realidades sólo se puede acceder por medio de la inteligencia o el pensamiento, y son, para Platón, la verdadera realidad. Por ello establece una relación entre ambos mundos, que el filósofo griego califica de diversos modos: participación, imitación, copia... Las Ideas tienen una presencia imperfecta en las cosas materiales, son causa de ellas, en la medida en que son el modelo o la esencia a partir de la cual se puede decir que una cosa es lo que es. La realidad es sólo una ilusión, un reflejo de la verdadera realidad. Como se ve, la metafísica platónica implica una valoración positiva de la abstracción y un desprecio por lo material.

Por tanto, las Ideas son el objeto propio del pensamiento. Su expresión lingüística constituye la definición que tantas veces buscara Platón en sus diálogos. Las Ideas son, en resumen, esencias en el plano metafísico, conceptos verdaderos y existentes desde un punto de vista epistemológico y definiciones en el plano lingüístico.

Como consecuencia de esta concepción de la realidad, Platón establecerá también posibles puentes o enlaces entre ambos mundos: el alma será uno de ellos, y conseguirá acceder al mundo de las Ideas en la medida en que aspire siempre a lograr el mayor grado de abstracción. Además, Platón afirma la existencia de un orden dentro del mundo de las Ideas: todas ellas están relacionadas, pero no “todas con todas” sino siguiendo un orden lógico. Las Ideas, según Platón, están “entrelazadas” formando lo que él llama “symploké” un todo organizado y armonioso. Habrá también una jerarquía de Ideas, que evoluciona a lo largo de sus diálogos. Como esquema general se podría decir que en la base estarían las Ideas de objetos materiales, después las Ideas matemáticas, por encima de ellas las Ideas de virtudes morales y, en la cúspide, la Idea de Bien, que es comparada con el sol: igual que gracias a la luz solar percibimos las cosas, la Idea de Bien “ilumina” al resto de Ideas, confiriéndolas la inteligibilidad que nos permite conocerlas.

Como se ve, en este periodo de madurez la teoría platónica no tiene sólo una intención práctica, como en sus inicios. Por un lado existe, sí, una intención política, claramente identificable en la *República*: debe gobernar aquel que es sabio, aquel que conoce las Ideas. El gobernante debe tomar las Ideas como criterio de su mandato, y no sus intereses personales.

Pero hay también una segunda intención, científica en este caso: el objeto de la ciencia (considerada el verdadero conocimiento) no es otro que las Ideas.

¿Es la teoría tan perfecta como aparenta?

Después del fracaso (teórico y práctico) al que tuvo que hacer frente Platón al intentar realizar su sistema político comienza, como ya hemos dicho, una etapa crítica, en la que Platón revisa su propia teoría, hasta el punto de que la teoría de las Ideas prácticamente desaparece de sus últimos diálogos, en los que se encuentran muy pocas referencias. Las principales objeciones que el propio Platón se plantea son las siguientes:

1. ¿Existen Ideas de todas las realidades? El desprecio platónico por lo material y su excesiva valoración de la abstracción le llevan a cuestionarse la existencia de Ideas de cosas “despreciables”, que son, por definición, materiales y cambiantes: la basura, el barro, la suciedad... Mientras que hasta ahora tan sólo se habían utilizado modelos morales, estéticos o materiales (ejemplos abstractos), a partir del *Parménides*, Platón se ve obligado a admitir la existencia de Ideas de cosas intrínsecamente materiales.
2. ¿Cómo se puede explicar más exactamente la relación entre las Ideas y las cosas? Hasta ahora habíamos hablado de “participación” e “imitación”. ¿Cómo es posible que dos realidades separadas (como había afirmado Platón) mantengan una relación de “participación”? Y si nos centramos en la imitación, afirmaríamos entonces la semejanza entre la Idea y la cosa, lo cual exigiría una “Idea más allá de la Idea” que justifique esa semejanza. Todos estos problemas derivan de la separación que afirma Platón entre el mundo de las Ideas y el mundo material.
3. ¿Cómo es esa relación que existe entre las Ideas? Platón jerarquizó el mundo de las Ideas en la República, jerarquía que mantuvo en todos sus diálogos (aunque la Idea Suprema va cambiando a lo largo de los mismos) La comunicación o comunión (symploké) de las Ideas se hace difícil de entender si a la vez queremos afirmar su unicidad e independencia.

La evolución de la metafísica platónica que se acaba de presentar ha de ponerse en relación con su visión del universo. En uno de sus diálogos, el *Timeo*, aborda Platón cuestiones relacionadas con el origen del cosmos y su estructura, pero sin dejar de lado las consecuencias prácticas: la comparación de la polis con un universo ordenado sigue latente, así como el lugar del hombre dentro del cosmos y su relación con la naturaleza. La inspiración pitagórica de este diálogo es clara: según las tesis que presenta Platón, el universo habría sido ordenado por un demiurgo, una especie de inteligencia ordenadora que asumiría la tarea de reflejar lo eterno en el devenir, creando así belleza también en la naturaleza. Platón lo cuenta así: “Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo.”

La tarea del demiurgo sería entonces fijarse en lo universal y hacer de la materia algo que se aproxime lo máximo posible a ello. El hacedor, entonces, es una especie de ordenador, aspirando permanentemente a que algo de las ideas perviva en las cosas. No se trata de defender una tesis creacionista: lo que realmente brilla en todo el diálogo es la idea de belleza y armonía. El mundo esconde una estructura matemática, fijándose incluso una correspondencia entre los diferentes elementos del mismo y figuras tridimensionales. Se trata de una teoría más filosófica que científica que recoge algunas influencias de los presocráticos

y que en todo caso está en consonancia con los vectores esenciales de la filosofía platónica: el pitagorismo, la belleza y las matemáticas como claves explicativas de la realidad.

Teoría del conocimiento

La epistemología platónica está directamente relacionada con la metafísica. Ahora que ya sabemos cuál es la verdadera realidad (el mundo de las Ideas) tendremos que cuestionarnos cómo nos es posible acceder a esta. Platón desarrolla a lo largo de sus diálogos tres tesis distintas sobre el conocimiento humano

La reminiscencia: conocer es recordar

Este principio es planteado por Platón para resolver un problema que ya formularan en su día los sofistas: ¿Cómo es posible el conocimiento humano, si éste consiste en ir en busca de lo que no se conoce? Lo que se cuestiona aquí, dicho en otras palabras, es cómo es posible encontrar la verdad si no se sabe cuál es la verdad. Para resolver esta aporía, Platón recurre a la tesis de la reminiscencia: en realidad, el ser humano no conoce las cosas, sino que las reconoce. Para Platón, el alma existe antes de encarnarse en un cuerpo, y conocía ya todas las Ideas (no olvidemos que el alma humana, como veremos más adelante es afín a las ideas). Lo que ocurre es que al nacer olvida todo lo que sabe, y necesita que el conocimiento sensible sirva como provocación a ese conocimiento perdido. Es este uno de los pocos momentos en los que la sensación recibe una valoración positiva: sirve como ocasión para desencadenar todo un proceso imparabile de conocimiento que nos llevará de nuevo hasta las Ideas. Esta teoría la expone Platón de un modo mitológico en el *Fedro*:

“Todo lo que tiene alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el nombre de mortal.”

A continuación, describe Platón el lugar donde moran los dioses, caracterizado por la belleza, la bondad y la sabiduría, parándose a especificar algunos detalles de esta vida divina. Un poco más adelante, continúa de la siguiente manera:

“Tal es, pues, la vida de los dioses. De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas sí alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser una más que otras. Confusiones, pues, y porfías y supremas fatigas donde, por torpeza de los aurigas, se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento. [...] Cualquiera alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra. [...] Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a

lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad.” (*Fedro*, fragmentos escogidos entre 246b-249c)

Esta teoría, que aparece mitológicamente expresada en el *Fedro*, encuentra una contrapartida práctica y un desarrollo conceptual en el *Menón*, diálogo en el que Platón nos relata la escena del esclavo. En este diálogo, Sócrates le pide a Menón que traiga un esclavo, para demostrar cómo es posible que éste recuerde, a través de sencillas preguntas, conocimientos matemáticos que no ha podido aprender a lo largo de su vida. Sócrates tan sólo pone una condición, al preguntar a Menón sobre el esclavo: “¿Es griego y habla griego?”. Con esta sencilla condición, Sócrates logra que el esclavo demuestre de un modo geométrico, a partir de ingeniosas preguntas, el teorema de Pitágoras. En una tesis aparentemente sencilla, como la de la reminiscencia, no sólo aparecen las ideas innatas, sino también una honda teoría del lenguaje sobre la que Platón habla en otros diálogos.

La dialéctica como modo de conocimiento

En los diálogos de madurez van desapareciendo las referencias a la reminiscencia, para dejar paso a un concepto que irá tomando cada vez más peso: la dialéctica. Esta palabra tiene en Platón dos sentidos:

1. Entendida como **método**: en los diálogos iniciales consiste en el juego de preguntas y respuestas que pone en práctica Sócrates con el fin de llegar a la verdad. El fin último de la dialéctica sería lograr la definición de las cosas, o solucionar las cuestiones que se debaten en los diálogos.
2. Entendida como **ciencia** (como saber): sería el más alto grado de conocimiento y consistiría en la contemplación intelectual de las Ideas. Aquel que logre conocer de un modo dialéctico es capaz de mirar con su razón, con su inteligencia, directamente a las Ideas, y por ello, será el considerado “sabio”.

Platón expone las diferentes formas de conocimiento en un pasaje de la República, conocido como el “símil de la línea”. Este fragmento es particularmente importante: en él no sólo aparecen todos los grados de conocimiento, sino que también se explica la relación existente entre la metafísica (el ser, la realidad, duplicación de los mundos) y la teoría del conocimiento. Platón distingue las siguientes clases de conocimiento:

1. **Opinión (doxa)**: es el conocimiento sensible, cuyo objeto son las **cosas materiales**. Ésta a su vez se subdivide en otros dos tipos de conocimiento: la **imaginación** y la **creencia**. La imaginación (*eikasía*) es el conocimiento de imágenes, y es el conocimiento más imperfecto. Por encima de este (pero aún dentro de la opinión) estaría la creencia (*pístis*), que sería el conocimiento de objetos. El mundo de la opinión es el propio de los sofistas: éstos tendrían razón al decir que no existen verdades absolutas si la única realidad existente fuera aquella a la que podemos acceder a través de la opinión. Sin embargo, como sabemos, Platón afirma la existencia de otra clase de realidad y por tanto de un tipo de conocimiento superior.
2. **Ciencia (episteme)**: es el conocimiento inteligible, cuyo objeto son las Ideas, el ser eterno e inmutable. La ciencia también se divide en otras dos formas de conocimiento: la **inteligencia discursiva (dianoia)** y el **pensamiento (noesis)**. La inteligencia discursiva es el pensamiento propio de las matemáticas. Se trata, efectivamente de un conocimiento superior a la opinión (es más abstracto), pero requiere aún de una apoyatura sensible, sea una figura geométrica o las líneas de una demostración. La inteligencia discursiva es la que “discurre” de una premisa a otra, la que razona con figuras. La matemática (y todo el razonamiento lógico) necesitan apoyarse en presupuestos previos, por eso aplican un conocimiento discursivo descendente (de los presupuestos a “lo deducido”). Sin embargo, el pensamiento (como resultado último

de la dialéctica) prescinde de cualquier apoyatura sensible, de cualquier referencia a algo material. Su conocimiento es discursivo, sí, pero ascendente: se parte de la contemplación directa de una Idea, y a partir de ésta se va descubriendo las relaciones que hay entre las distintas Ideas (la *symploké* de la que hablábamos antes). El dialéctico no recurre de ningún modo a imágenes o cualquier otro material sensible. Además, la dialéctica incluye un segundo momento (particularmente importante en su aplicación práctica) que es el descenso desde la Idea Suprema al resto de Ideas, logrando así una visión conjunta de las todas las Ideas y sus relaciones. De hecho, las implicaciones prácticas de este camino de descenso aparecen en el mito de la caverna, donde Platón defiende que es necesario que el dialéctico esté dispuesto a descender al mundo sensible y enseñar a los demás a alcanzar el conocimiento de las Ideas.

¿Cómo se llega a esta “contemplación” de Ideas? Platón no es del todo claro al respecto (y muchos autores posteriores negarán que exista tal conocimiento). Lo que sí está claro es que todo este esquema deja ver la valoración platónica del conocimiento abstracto. Por ello no es de extrañar, por ejemplo, que Platón pensara que las matemáticas son uno de los saberes más altos (tan sólo superado por la dialéctica) y que considerase que la matemática era un ejercicio muy adecuado para prepararse al conocimiento de las Ideas. Se dice que a la puerta de la Academia había un letrero en el que ponía: “Que nadie entre sin saber geometría”. En esta misma línea, la música (precisamente por ser un arte efímero, inmaterial) es también un modo de preparación para llegar al mundo de las Ideas, tan sólo accesible para el alma. El esquema del símil de la línea podría ser el siguiente:

Metafísica

Mundo material		Mundo de las Ideas	
Imágenes	Objetos materiales	Objetos Matemáticos	Ideas
Imaginación- Conjetura (Eikasía)	Creencia (Pistis)	Inteligencia discursiva (Dianoia)	Dialéctica-Ciencia- Pensamiento (Nóesis)
Mundo Sensible		Mundo Inteligible	
Opinión (Doxa)		Ciencia (Episteme)	

Teoría del Conocimiento

Merece la pena destacar la conexión que existe entre la metafísica y la teoría del conocimiento: a cada tipo de realidad le corresponde una forma de conocimiento. Por otro lado, el símil está también relacionado con el mito de la caverna: la ascensión que describe Platón de una forma metafórica en el mito, aparece recogida de un modo conceptual en el símil de la línea.

El amor como vía de acceso a las Ideas

El amor es considerado por Platón una vía privilegiada de acceso al mundo de las Ideas. Sería una especie de “dialéctica emocional”, en la medida en que, por medio del amor, también nos vemos involucrados (de un modo emocional o experiencial) en un proceso abstractivo similar al que ejecuta la dialéctica. El amor, en su expresión más alta, consiste para Platón en una idealización o “desmaterialización” del objeto amado: lo que comienza como una mera atracción física (en el mundo sensible) puede terminar llevándonos hasta la Idea suprema. El proceso podría ser descrito del siguiente modo: se comienza amando un cuerpo bello, de ahí se pasa al amor por la belleza del alma de la persona amada. A partir de aquí se ama todas las almas bellas, hasta llegar a la Idea de belleza, y de ésta a la Idea suprema. El amor sería una forma de ir ascendiendo por diversos grados o escalones, desde lo concreto hasta lo más abstracto, pudiéndose llegar incluso a la Idea de Bien. Así queda reservada una vía emocional y experiencial, un modo de acceso a las Ideas para aquellos que quizás no pueden conocerlas de un modo intelectual.

Antropología y Ética

La antropología platónica está directamente relacionada con su ética y con su teoría política, por lo que antes de adentrarnos en ambas conviene enunciar algunas ideas esenciales relativas a la concepción del ser humano. Las características más importantes de la antropología platónica son:

1. Se trata, en primer lugar, de una **antropología dualista**: para Platón el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. El alma, por su parte, es inmortal y pertenece al mundo de las Ideas, por lo que su unión con el cuerpo es accidental. Platón llega a admitir la doctrina pitagórica de la reencarnación, de modo que llevar una vida “sabia” puede ser una garantía para volver al mundo de las Ideas. El cuerpo, por su parte, será siempre valorado por Platón de un modo peyorativo y despectivo: es lo que nos impide “despegar” de lo sensible, lo que pretende “atarnos” a los placeres y los datos aparentes. Por ello, Platón llega a referirse al cuerpo como la “cárcel” del alma.
2. En segundo lugar, Platón divide el alma humana en 3 partes: por un lado el **alma racional**, que es inmortal e inteligente, está situada en la cabeza y se encarga del pensamiento. Situada en el tórax estaría el **alma irascible**: sería el lugar propio de las pasiones y los sentimientos, tratándose en este caso de un alma mortal. Por último, en el abdomen estaría el **alma concupiscible (o apetitiva)**, donde residen los impulsos, instintos y pasiones innobles. Por supuesto, esta alma también será mortal. Esta división del alma pudiera parecer a primera vista arbitraria, carente de fundamento. Sin embargo si nos fijamos en las características psicológicas del ser humano, nos damos cuenta de que pensamientos, sentimientos e impulsos son 3 vectores psicológicos esenciales para entender la mente humana y su comportamiento.

¿Y qué relación existe entre todo este planteamiento y la ética platónica? Pues bien sencillo: a cada parte del alma le corresponderá una virtud propia. Así, prudencia valor y templanza serán, respectivamente, las virtudes correspondientes al alma racional, irascible y concupiscible. Sin embargo, la ética platónica no se limita a esto, sino que su concepción de la virtud también está sometida a una evolución a lo largo del pensamiento platónico:

- La virtud como sabiduría: aquí se deja notar la influencia del intelectualismo moral de Sócrates, según el cual la sabiduría y la virtud están asociadas, de manera que nadie hace el mal intencionadamente. Para Platón también será la sabiduría una de las virtudes más importantes, pues gracias a ella se supera el relativismo de los sofistas. Se mezclan aquí, como en otras ocasiones, un plano práctico y otro teórico: la sabiduría será una virtud que hará “bueno” al gobernante (sólo podrá gobernar aquel que es sabio, es decir, aquel que conoce las Ideas) y además, el sabio es el que conoce la verdad, una verdad universal que trasciende el relativismo sofista.
- La virtud como purificación: a partir de las tres partes del alma que acabamos de comentar, es fácil entender que para Platón la purificación sea también una de las virtudes esenciales. El virtuoso es capaz de liberarse de las pasiones que le atan y del cuerpo que le incita tan sólo a los placeres materiales. En esta tesis se deja notar la influencia pitagórica, aunque posteriormente (en otros diálogos como el *Filebo*) Platón defenderá un modelo de vida en el que haya un goce moderado de los placeres.
- Virtud como armonía: aparece en la *República*, donde la justicia es la virtud más importante. De este modo, para Platón, el hombre justo es aquel en el que se da una armonía o equilibrio entre las 3 partes del alma: es justo aquel cuyo alma racional (siendo prudente) domina a la parte irascible (que será valiente), y ambas orientan al alma concupiscible (que será atemperada). Surge así un modelo ético basado en el autocontrol y en un dominio racional de sí mismo.

El hombre que logre estos objetivos será armonioso y justo. Además, Platón establece un paralelismo entre el alma y el Estado: compara al Estado con un ser humano, a través de una metáfora de tipo organicista, rasgo que aparecerá también en otros pensadores políticos. De este modo, la ética nos conduce “naturalmente” a la política: sólo en una sociedad justa será posible educar a hombres justos.

Teoría política

La *República* nos plantea una utopía política: aunque esta palabra sea propia del pensamiento renacentista (especialmente en autores como T. Moro o Campanella) la obra platónica intenta describir la Idea de Estado, y por ello uno de sus temas centrales será la justicia en el Estado. Este diálogo convierte a Platón en uno de los primeros utopistas de la historia. En esta utopía, el gobierno debe caer en manos de los filósofos, de los sabios, tesis defendida por Platón precisamente para evitar la ineptitud que detectaba en muchos de los políticos de su tiempo. Así el modelo platónico es una aristocracia de la virtud y del saber: el poder político no se hereda, sino que se ocupa temporalmente gracias a las virtudes y la sabiduría propias del gobernante. No es su ascendente familiar el que determina su lugar en la sociedad, sino su virtud. Los gobernantes no podrán nunca buscar su interés personal sino que deberán gobernar según el orden de las Ideas. Para evitar la corrupción, los gobernantes (y también los guardianes) renunciarán a la propiedad y la familia. La sociedad platónica aparece dividida en tres clases sociales, que se corresponden con las tres partes del alma y con las tres virtudes específicas de cada una:

<i>Clase social</i>	<i>Parte del alma</i>	<i>Virtud moral</i>
Gobernantes	Alma Racional	Prudencia, sabiduría
Guardianes	Alma Irascible	Fortaleza, valor
Productores	Alma Concupiscible	Templanza

Se trata, por tanto, de una sociedad jerarquizada: en cada ser humano predomina un tipo de alma concreto que determina a su vez la clase social que le corresponde. Para esto, cada individuo será educado, según sus capacidades, para ocupar un lugar concreto en la sociedad. Por ello, la sociedad platónica es, ante todo, una institución educativa, donde la formación de los individuos (la paideia) ocupa un lugar esencial. Los ciudadanos quedan, de este modo, al servicio de la sociedad.

Asimismo, Platón llegó a describir una evolución en las diferentes formas de gobierno, marcada en todo momento por la degeneración propia de cada sistema. Así, a la aristocracia (gobierno ideal, según Platón) le seguirá la timocracia (gobierno de los guerreros), a esta la oligarquía (gobierno de los ricos), y a esta la democracia (dominio de la masa manipulable), que dará paso a la tiranía, que sería la ruina del Estado. Aunque esta evolución no se comprobara en la historia de Grecia, sí deja ver claramente el escepticismo platónico respecto a la naturaleza humana.

El proyecto político de Platón está formulado en contra del relativismo de los sofistas, aspirando a lograr un modelo intemporal de Estado. El tema político volverá a ser abordado en otro diálogo, las *Leyes* (éste ya del periodo de vejez), donde Platón expone una cantidad enorme de regulación estricta y rigurosa, tratando de evitar la decadencia del Estado. Todo estaría absolutamente legislado, para impedir que hubiera la más mínima variación. Se trataría

una vez más de esa aspiración platónica a construir un Estado que supere el cambio y el devenir.

¿Era platón platónico?

Con lo visto hasta aquí, una de las primeras conclusiones que podemos extraer es que el pensamiento platónico es extraordinariamente complejo. No sólo por el entramado de temáticas y la relación que Platón establece entre las mismas, sino también por la evolución constante de su pensamiento. Platón, el que supuestamente afirma la existencia de realidades inmutables, se ve obligado permanentemente a introducir modificaciones en su pensamiento, una evolución exigida por las mismas ideas y las problemática de su tiempo. Por ello, fijándose en esta evolución, cabría preguntarse: ¿Cuál de todos los “platonos” es el verdadero? La tradición se ha quedado con los aspectos más tradicionales del pensador griego: fijándose sobre todo en la *República*, Platón fue identificado con la duplicación de los mundos, el mito de la caverna y el símil de la línea. ¿Qué ocurre entonces con los diálogos críticos? ¿Y con los de vejez? Precisamente, la recepción actual de Platón se centra en los aspectos que nos presentarían a un autor bastante más complicado de lo que la tradición pretendió. Entre otras muchas, aún quedan abiertas estas 3 cuestiones:

1. Si el método de enseñanza de la academia daba más importancia al diálogo que a la escritura (que Platón critica en el mito de Teuth), ¿hasta qué punto podemos fiarnos de los diálogos? Sólo en una primera etapa dentro de la Academia había una referencia permanente a los libros. Después, la enseñanza consistía en el diálogo y en un contacto más personal entre el alumno y el maestro. ¿Acaso son los diálogos sólo una preparación para lo que después enseñaba Platón en su Academia?
2. ¿Cómo hay que interpretar los diálogos críticos? ¿Implican una ruptura con la teoría de las Ideas? Si nos fijamos especialmente en el *Parménides* y el *Sofista*, se nota claramente que Platón se ha dado cuenta de las deficiencias de buena parte de lo expuesto en la *República*. ¿Podemos, después de estos diálogos, seguir interpretando a Platón del modo tradicional, como el autor que afirma la duplicación de los mundos y la existencia de un mundo de esencias? Las dificultades y las objeciones que se pueden plantear impiden dar una respuesta afirmativa a esta pregunta.
3. ¿Cómo hemos de explicar la tendencia pitagorizante y el interés por temas cosmológicos e históricos que caracterizan la última etapa del pensamiento platónico? ¿Había quizás un tipo de enseñanza y de doctrina en la Academia que no aparece en ninguno de los diálogos platónicos? Hemos de tener en cuenta que esta tendencia pitagorizante fue acentuada por Espeusipo, sobrino de Platón y sucesor de éste al frente de la misma. Por tanto, quizás no sea descabellado pensar que debajo de la teoría platónica late la influencia de Pitágoras, no sólo en algunas de las ideas que aparecen en los diálogos, sino también en algunos de los ritos o creencias propios de la escuela pitagórica.

Vigencia y actualidad

La importancia de Platón en su tiempo fue inmensa, y su influencia posterior ha llevado a autores como Whitehead a decir frases como ésta: “La filosofía occidental no es sino notas a pie de página de los diálogos de Platón” No se trata sólo de que Platón recogiera toda la problemática filosófica que le precede (especialmente el problema de Heráclito y Parménides) y la vez afrontara muchos de los problemas de su tiempo (especialmente la crítica al poder político), sino que, al hacer todo esto, Platón sentó las bases teóricas de toda la filosofía posterior. Puede que su planteamiento político parezca hoy superado: para algunos, como B. Russell, el modelo platónico es una formulación de una dictadura comunista, Hildebrand lo asoció al nazismo, y Popper con los totalitarismos. Nuestras sociedades liberales actuales, en

las que el individuo prima sobre la sociedad, parecen estar muy alejadas de las polis griegas, donde es la sociedad la que predomina sobre el individuo.

Sin embargo, aún podemos rescatar otros aspectos del pensamiento platónico como la crítica a la ineptitud política o la excesiva manipulación que se da en la democracia. Además, muchas de sus propuestas éticas siguen siendo discutidas y aplicadas. Su afán de encontrar definiciones universales puso sobre la mesa uno de los temas filosóficos más recurrentes a lo largo de la historia: el problema de las esencias. La respuesta platónica “tradicional” (habría que analizar más a fondo qué debemos entender por “respuesta platónica”) volverá a aparecer en autores como San Agustín o, de un modo distinto, en el idealismo alemán. En la actualidad, por poner otro ejemplo, se sigue discutiendo la vigencia del platonismo en lógica y en matemáticas. Todo esto hace que Platón haya sido uno de los autores más influyentes de toda la historia de la filosofía, y que aún muchos de sus textos sigan siendo objeto de revisión y nuevas investigaciones, pues nos ayudan tanto a comprender nuestro presente como a interrogarlo.

Lectura para las PAU: La República, Libro VII

LIBRO VII, 514a-517c; 518b-520a; 532a-535a.

-A continuación –proseguí- compara con la siguiente escena el estado de nuestra naturaleza con relación a la educación o a su carencia. Imagina, pues, una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, con una amplia entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna; y a unos hombres que están en ella desde niños, atados por la piernas y el cuello, de tal manera que se vean obligados a permanecer en el mismo lugar y a mirar únicamente hacia adelante, siendo incapaces de volver la cabeza a causa de las ligaduras. Detrás de ellos, la luz de un fuego encendido a cierta distancia y en una elevación del terreno; y entre el fuego y los encadenados, un camino elevado, a lo largo del cual imagina que ha sido construido un tabique semejante a las mamparas que se levantan entre los prestidigitadores y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus prodigios.

-Ya lo veo, dijo.

-Pues bien, ve ahora a lo largo de ese tabique, unos hombres que transportan toda clase de objetos, que aparecen por encima del muro, y las figuras de hombres o animales, labradas en piedra, en madera y en toda clase de materiales; y entre estos portadores, naturalmente, unos irán hablando y otros en silencio.

-¡Qué extraña escena describes –dijo- y qué extraños prisioneros!

-Iguales que nosotros, respondí. Porque, en primer lugar, ¿crees que quienes están en tal situación han visto de sí mismos o de sus compañeros otra visión distinta de las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está frente a ellos?

-¿Cómo, dijo, si durante toda su vida han sido obligados a mantener la cabeza inmóvil?

-¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

-Sin duda.

-Y si pudieran hablar entre ellos, ¿no crees que al nombrar las sombras que ven pasar ante ellos pensarían nombrar las cosas mismas?

-Necesariamente.

-Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la pared de enfrente, ¿piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, no creerían ellos que hablaba la sombra que veían pasar?

-Por Zeus, dijo, yo mismo no pensaría otra cosa.

-Entonces es indudable, dije yo, que tales prisioneros no juzgarán real otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

-Es inevitable, dijo.

-Considera ahora, dije, lo que sucedería si fuesen liberados de las cadenas y curados de su error, y si de acuerdo con su naturaleza, les ocurriese lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a ponerse en pie de repente y a volver la cabeza y a caminar y a mirar hacia la luz y, cuando al hacer todo esto sintiera dolor, y, a causa de los destellos, no pudiera distinguir los objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que respondería si le dijera alguien que hasta entonces sólo había contemplado sombras vanas y que es ahora cuando hallándose más cerca de la realidad y vueltos los ojos hacia los objetos más reales ve con más rectitud, y si, por último, mostrándosele los objetos a medida que pasan, le obligara a responder a la pregunta de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que se hallaría perplejo y que juzgaría más verdadero lo que había visto hasta ahora que lo que ahora se le muestra?

-Mucho más, dijo.

-Y, si se le obligara a mirar la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que huiría de allí para volverse hacia aquellos objetos que es capaz de contemplar y que juzgaría más claros que los que ahora se le muestran?

-Así es, dijo.

-Y si, proseguí, lo arrancaran de allí por la fuerza y le obligaran a recorrer la áspera y escarpada subida y no le dejaran hasta haberle arrastrado a la luz del sol, ¿no crees que sufriría y se irritaría por ser así arrastrado, y que, cuando llegase a la luz, tendría los ojos tan llenos de su resplandor que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas?

-No podría, dijo, al menos los primeros instantes.

-Necesitaría efectivamente acostumbrarse, creo yo, para llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían en primer lugar las sombras; después las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejados en las aguas y, finalmente, los objetos mismos. Después de esto, podría más fácilmente contemplar de noche los cuerpos celestes, el cielo mismo, fijando su mirada en la luz de las estrellas y la luna, que de día el sol y su resplandor.

-¿Cómo no?

-Finalmente, creo, sería capaz de contemplar el sol, ya no sus imágenes reflejadas en las aguas o en algún otro medio ajeno a él, sino el propio sol en su misma región y tal cual es en sí mismo.

-Necesariamente, dijo.

-Y después de esto, podría deducir respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todo aquello que él y sus compañeros veían en la caverna.

-Es evidente, dijo, que después de ello llegaría a esta conclusión.

-Y, al acordarse de su primera habitación y de la sabiduría de allí y de sus antiguos compañeros de cautiverio, ¿no crees que se sentiría feliz por su cambio y tendría lástima de aquéllos?

-Ciertamente.

-Y si en su vida anterior hubiese habido honores y alabanzas de unos a otros y recompensas para aquel que tuviera la vista más penetrante para discernir las sombras que pasaban, que recordara mejor cuáles de entre ellas solían pasar primero, cuáles después o al mismo tiempo, siendo por ello el más hábil en pronosticar lo que iba a suceder, ¿crees que aquél sentiría nostalgia de tales distinciones o que envidiaría a los que recibían honores y poder entre aquéllos?; ¿no crees más bien que le sucedería lo que dice Homero, es decir, que preferiría decididamente «trabajar la tierra al servicio

de un pobre labrador» y sufrir cualquier mal antes que volver a vivir en aquel mundo de lo opinable?

-Creo –respondió– que preferiría sufrirlo todo antes de vivir de aquel modo.

-Ahora -continué- considera lo siguiente: si este hombre volviera allá abajo y ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas al dejar súbitamente la luz del sol?

-Ciertamente, dijo.

-Y si, mientras su vista está todavía confusa, pues necesitaría largo tiempo para acostumbrarse de nuevo, tuviese que opinar sobre aquellas sombras y discutir acerca de ellas con los compañeros que permanecieron constantemente encadenados, ¿no les daría que reír? y ¿no dirían de él que, por haber subido arriba, ha perdido la vista y que no vale la pena ni siquiera intentar la subida? Y a quien pretendiera desatarlos y hacerles subir, ¿no lo matarían si pudiesen echarle mano y matarle?

-Sin duda, dijo.

-Pues bien, querido Glaucón –proseguí-, esta imagen debemos aplicarla enteramente a lo que antes se dijo. El mundo que aparece a nuestra vista es comparable a la caverna subterránea, y la luz del fuego que hay en ella al poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de él, si las comparas con la ascensión del alma al mundo inteligible no errarás respecto a mi conjetura, ya que deseas conocerla. Sólo Dios sabe si por ventura es verdadera. Lo que a mí me parece es lo siguiente: en el límite extremo del mundo inteligible está la idea del bien, que percibimos con dificultad, pero, una vez contemplada, es necesario concluir que ella es la causa de todo lo recto y bello que existe; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ella, en el mundo inteligible es ella misma la soberana y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario que la vea bien quien quiera conducirse sabiamente tanto en la vida privada como en la pública.

-También yo estoy de acuerdo en esto, dijo, en la medida de mi capacidad...

[...]

-Por tanto -dije-, si todo esto es verdad, hemos de deducir de ello la siguiente conclusión: que la educación no es tal cual la proclaman quienes hacen profesión de enseñarla. Dicen ellos, en efecto, que pueden hacer entrar la ciencia en el alma que no la posee, como si infundieran la vista a unos ojos ciegos.

-Así lo afirman efectivamente, dijo.

-Nuestro diálogo muestra, por el contrario –proseguí-, que en el alma de cada uno existe la facultad y el órgano con el que cada uno aprende y que, del mismo modo que el ojo es incapaz de volverse de las tinieblas a la luz, sino en compañía del cuerpo entero, así también aquel órgano, y con él el alma entera, apartándose de lo que llega a ser, debe volverse hasta que sea capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que es más luminoso en el ser, que es lo que llamamos bien, ¿no es eso?

-Sí.

-Por consiguiente –dije-, debe haber un arte de la conversión, es decir, de la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle la vista que ya tiene, sino de procurar que se oriente lo que no está vuelto hacia la dirección correcta ni mira hacia donde es preciso.

-Así parece, dijo.

-Así, pues, las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es muy posible que sean bastante semejantes a las del cuerpo, ya que, aun careciendo en un principio de ellas, pueden ser producidas más tarde por el hábito y el ejercicio. La virtud del conocimiento, por el contrario, parece depender de algo más divino que jamás pierde su poder y que, según a donde se vuelva, resulta útil y provechoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O no has observado, respecto de aquellos de los que se dice que son

malvados pero inteligentes, con qué penetración percibe su alma miserable y con qué agudeza distingue aquéllo hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista, sino que está obligada a ponerla al servicio de la maldad, de manera que cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tanto mayores serán los males que cometa?

-Así es en efecto, dijo.

-Pero si desde la infancia –continué- se hubieran extirpado de tal naturaleza esas excrecencias, por así decirlo, plúmbeas, emparentadas con la generación y que, adheridas por la gula, los placeres y otros apetitos semejantes, arrastran hacia abajo la visión del alma; si, libre de ellas, se volviera hacia lo verdadero, aquella misma alma de los mismos hombres lo vería también con la mayor agudeza, lo mismo que ve ahora aquellas cosas hacia las que está vuelta.

-Es natural, dijo.

-¿Y qué? ¿no es también natural –dije-, y se deduce necesariamente de lo dicho, que las gentes sin educación y sin experiencia de la verdad jamás serán aptas para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a quienes se permita permanecer investigando hasta el fin de su vida; los unos porque no tienen en la vida ningún objetivo al que apunten todas sus acciones tanto privadas como públicas, y los otros porque no consentirán en actuar, considerándose ya en esta vida moradores de las islas de los bienaventurados?

-Es verdad, dijo.

-Es, pues, tarea nuestra, dije, de los fundadores de la república, obligar a las mejores naturalezas a que alcancen el conocimiento que afirmamos era el más excelente: ver el bien y ascender por aquella subida y después que, habiendo subido, hayan visto adecuadamente, no permitirles lo que ahora se les permite.

-¿Y qué es?

-Que permanezcan allí –respondí- y no consientan en bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni en participar con ellos en sus trabajos ni en sus honores, sean éstos más despreciables o más estimables.

-En ese caso, dijo, ¿no seremos injustos con ellos y les haremos vivir peor, cuando podrían vivir mejor?

-Vuelves a olvidar, querido amigo –dije-, que a la ley no le interesa que haya en la ciudad una clase que disfrute de una situación privilegiada, sino que procura el bienestar de la ciudad entera, introduciendo la armonía entre los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza y haciendo que se presten los unos a los otros los servicios que cada cual es capaz de aportar a la comunidad. La misma ley forma en la ciudad hombres de tal naturaleza, no para permitirles que cada uno se vuelva cuando le plazca, sino para servirse ella misma de ellos con el fin de alcanzar la cohesión de la ciudad.

-Es verdad, dijo. Me olvidé de ello.

[...]

-Entonces, Glaucón, ¿no será ésta precisamente la melodía que la dialéctica ejecuta? La cual, aun perteneciendo a lo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que hemos dicho antes que se esfuerza primero en contemplar los animales, luego los astros mismos y, por último, el propio sol. Del mismo modo, cuando uno, mediante la dialéctica y sin ninguno de los sentidos, sino con ayuda de la razón, intenta lanzarse a lo que cada cosa es en sí y no desiste hasta haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, llega con ello al término de lo inteligible, como aquel otro (de nuestra alegoría) llegó entonces al de lo sensible.

-Absolutamente, dijo.

-¿Y qué? ¿No es este viaje al que denominas dialéctica?

-Ciertamente.

-Y la liberación de las cadenas, dije, y la conversión de las sombras a las imágenes y a la luz y el ascenso de la caverna hacia el sol y la impotencia, al llegar allí, de mirar aún los

animales, las plantas y la luz del sol, sino únicamente los reflejos divinos en las aguas y las sombras de los objetos reales, aunque no las sombras de las imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas, he ahí el poder que posee el estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres, del mismo modo que antes elevaba el más perspicaz de los órganos del cuerpo a la contemplación de lo más luminoso en el mundo corporal y visible.

-Así lo admito, dijo. Sin embargo, me parecen cosas difíciles de admitir, aunque también difíciles de rechazar. Sea como fuere (puesto que no será ésta la única ocasión en que las oigamos, sino que hemos de volver sobre ella muchas veces), admitiendo ahora que sea como dices, vayamos a la melodía misma y analicémosla como lo hemos hecho con el preludio. Dinos, pues, de qué naturaleza es la facultad dialéctica, en cuántas especies se divide y por qué caminos se llega a ella, ya que, según parece, ellos nos conducirán a donde, una vez que lleguemos, alcanzaremos el descanso del camino y el fin del viaje.

-Pero no serás capaz de acompañarme hasta allí, querido Glaucón –repliqué-, aunque, por lo que a mí respecta, no me faltaría buena voluntad. No verías entonces la imagen del bien, sino el verdadero bien en sí mismo, al menos como a mí me parece. Si es así o no, no vale la pena ahora insistir en ello, pero sí ha de afirmarse que es necesario contemplar algo semejante. ¿No es así?

-Sin duda.

-¿Y no es también cierto que la facultad dialéctica será la única que lo revelará a quien sea experto en las ciencias que hemos enumerado, siendo imposible de otro modo?

-También sobre esto, dijo, merece la pena insistir.

-Al menos en esto, dije, nadie podrá contradecirnos: en que no hay otro método que intente, por este camino y en cualquier materia, llegar a la esencia de cada cosa. Las demás artes, en efecto, se ocupan de las opiniones y deseos de los hombres, o se han desarrollado teniendo como objeto la producción, la fabricación o el mantenimiento de los productos naturales o artificiales. En cuanto a las restantes, de las que hemos dicho que comprenden algo del ser, como la geometría y las que la acompañan, vemos cómo sueñan acerca del ser, pero son incapaces de verlo con una visión de estado de vigilia, mientras utilicen hipótesis que dejen intactas, por no poder dar razón de ellas. En efecto, cuando se toma como principio lo que no se conoce y la conclusión y las proposiciones intermedias se entrelazan entre sí a partir de lo desconocido, ¿qué posibilidad existe de que el asentimiento a tal razonamiento pueda convertirse alguna vez en ciencia?

-Ninguna, respondió.

-Así pues, dije yo, el método dialéctico es el único que, haciendo desaparecer las hipótesis, avanza hasta el principio mismo para establecerlo sólidamente y sacando suavemente el ojo del alma del bárbaro lodazal en que estaba hundido, lo eleva hacia lo alto, sirviéndose, como de auxiliares y cooperadores en esta conversión, de las artes que hemos enumerado. Muchas veces las hemos llamado ciencias, para acomodarnos al uso; pero habría que darles otro nombre cuyo significado implicara más claridad que la opinión y más oscuridad que la ciencia. En algún momento de nuestro diálogo hemos utilizado el término de «inteligencia discursiva»; pero no me parece que debemos discutir sobre los nombres cuando tenemos ante nosotros realidades tan importantes que debemos examinar.

-No, ciertamente, dijo; sería suficiente un solo nombre que mostrase con claridad lo que pensamos.

-Me parece adecuado, dije, seguir llamando, como antes, ciencia al primer modo de conocimiento, inteligencia discursiva al segundo, creencia al tercero y conjetura al

cuarto. Comprendemos los dos últimos bajo el nombre de opinión y los dos primeros bajo el de intelección, siendo el objeto de la opinión el devenir y el de la intelección la esencia. Y lo que es la esencia con relación al devenir, lo es la intelección respecto a la opinión; y lo que es la intelección con relación a la opinión lo es la ciencia respecto a la creencia y la inteligencia discursiva respecto a la conjetura. Dejemos, sin embargo, la analogía y la división de los objetos de cada uno de los ámbitos, de la opinión y de la intelección, para no precipitarnos en discursos mucho más largos que los que hemos mantenido.

-Estoy de acuerdo contigo, dijo, en la medida en que soy capaz de seguirte.

- ¿Llamas también dialéctico al que comprende la razón de la esencia de cada cosa? Y del que no lo hace, ¿no dirás que tiene tanta menor inteligencia de una cosa cuanto más incapaz sea de dar razón de ella a sí mismo y a los demás?

-¿Cómo no lo diría?, respondió.

-Pues lo mismo ocurre con el bien. El que no pueda definir con la razón la idea del bien, distinguiéndola de todas las demás, y sea incapaz de abrirse paso, como en un combate, a través de todas las objeciones, aplicándose a fundamentar sus pruebas, no en la apariencia sino en la esencia, superando todos los obstáculos mediante una lógica infalible, no dirás que este hombre conoce el bien en sí, ni ningún bien, sino que, si por casualidad alcanza alguna imagen del bien, la alcanzará por la opinión y no por la ciencia y dirás que su vida presente la pasa en un profundo sueño y letargo, del que no despertará en este mundo antes de haber bajado al Hades para dormir allí un sueño perfecto.

- ¡Por Zeus!, dijo, sin duda diré todo eso rigurosamente.

-Y si un día tuvieras que educar en la práctica a esos niños que ahora educas en teoría, no permitirás, creo, que siendo gobernantes de la ciudad y árbitros de sus decisiones, carezcan de razón como las líneas irracionales.

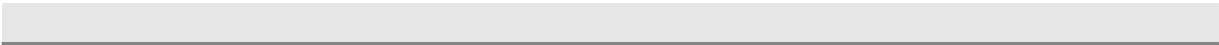
-Ciertamente no, dijo.

-Les ordenarás, por el contrario, que se apliquen sobre todo al estudio de esta ciencia que les hará más competentes en el preguntar y en el responder.

-Lo ordenaré, dijo, de acuerdo contigo.

-Y, entonces, ¿no crees que la dialéctica constituye para nosotros como la cima y el coronamiento de todas las enseñanzas y que ninguna otra puede con razón colocarse por encima de ella y que hemos llegado al fin de nuestra investigación acerca de las enseñanzas?

-Así lo creo, dijo.



Aristóteles (384-322)

Un pensamiento pendiente de la realidad

Si algo llama la atención del pensamiento de Aristóteles es precisamente su esfuerzo por explicar desde la realidad aquellos problemas que la realidad nos plantea, sin recurrir a un mundo de Ideas separado, y sin buscar fuera de lo que percibimos el fundamento último de todo lo que nos rodea. Aristóteles es considerado, por ello, uno de los primeros pensadores empiristas de la historia: no podemos olvidar que Aristóteles fue hijo de un médico, y que fundó la biología. Ambas características nos dan una idea del carácter de su pensamiento. Sin embargo, no es el suyo un planteamiento de extremos: también se le considera fundador de la lógica, instrumento para garantizar el progreso del conocimiento. Por ello, ni bastará sólo con la razón, ni sólo con los sentidos: es necesario que ambos colaboren para que el sujeto alcance un conocimiento universal.

La obra aristotélica plantea tantos interrogantes como su pensamiento. Si de Platón conservamos aquellos diálogos escritos para su publicación, pero nada sabemos de la práctica docente que desempeñaba en la Academia, con Aristóteles ocurre precisamente lo contrario: se ha perdido casi la totalidad de los textos que el estagirita redactó para su publicación (obras exotéricas), mientras que conservamos muchos de sus apuntes (obras esotéricas) para las clases del Liceo, la escuela que fundó. Por si esto fuera poco, muchas de sus obras han sido tradicionalmente interpretadas como partes integrantes de un sistema filosófico, idea que no se derrumbó hasta los estudios realizados por Jaeger en 1923. Hasta entonces, se identificó a Aristóteles con la interpretación medieval de la recopilación de sus escritos llevada a cabo especialmente por Andrónico de Rodas. Sin embargo, gracias a las nuevas aproximaciones a su filosofía, ahora sabemos que la obra de Aristóteles no forma una unidad sistemática, sino que en los textos aristotélicos asistimos al desarrollo de un pensamiento vivo, permanentemente en evolución, crítica y revisión de sí mismo.

De la Academia al Liceo

Podemos estructurar el desarrollo de la filosofía de Aristóteles en las siguientes etapas:

La Academia platónica: Aristóteles fue discípulo de Platón durante 20 años. No es de extrañar por tanto que la influencia de Platón sea muy significativa, especialmente en los primeros escritos aristotélicos. De hecho, muchos de los problemas que abordará Aristóteles en su filosofía serán heredados de su maestro Platón. A esta época pertenecen la mayoría de los textos “exotéricos”, de los cuales apenas quedan algunos fragmentos. Se trata de diálogos de estilo platónico, en los que los temas, y las ideas defendidas recuerdan al fundador de la Academia. Los títulos más importantes son Eudemo (sobre la inmortalidad del alma), y el Protréptico (guía para el buen gobierno).

Transición y viajes: a la muerte de Platón, Aristóteles abandona la Academia, probablemente por las desavenencias con Espeusipo, sobrino de Platón, que acentuó el carácter pitagórico de

la escuela (lo que probablemente iba en contra del realismo aristotélico). Aristóteles se decide a comenzar una etapa de viajes por diferentes ciudades, comenzando a redactar sus propios cursos. Durante esta etapa se convirtió en preceptor de Alejandro Magno y participa en la construcción de las leyes de su Estagira natal. De esta época datan muchos de sus tratados de *Lógica*, la *Física*, y la *Ética a Eudemo*, parte de la *Política* y también de la *Metafísica*. Poco a poco va elaborando su propio pensamiento, aunque muchas de las ideas siguen siendo platónicas.

El Liceo: a su vuelta a Atenas, que coincide con la pacificación de Grecia por parte de Alejandro, Aristóteles decide fundar su propia escuela, el Liceo. Doce años después, a la muerte de Alejandro, Aristóteles ve peligrar su vida y escapa a Calcis, donde moriría al año siguiente. A esta época pertenecen obras claramente distanciadas de los esquemas platónicos, como la *Ética a Nicómaco*, *Sobre el alma*, y el resto de libros de la *Política*, la *Poética* y la *Retórica*. Además, si hemos de aceptar los planteamientos de Jaeger, en esta época se dedica principalmente a la investigación científica, pues a estos años corresponden todos sus estudios biológicos: *La generación de los animales*, *Sobre las partes de los animales*...

Toda la evolución de la vida y el pensamiento aristotélico que acabamos de describir pone de manifiesto dos características esenciales de este autor:

1. El proyecto aristotélico es, ante todo, científico, y aspira, en último término al desarrollo de una ciencia empírica.
2. Relacionado con lo anterior, Aristóteles asume su propia herencia filosófica, y trata de superar los problemas de la teoría de las Ideas, con lo que, indirectamente, estaba haciendo frente también a problemas filosóficos más tradicionales, como el del cambio y la contradicción que había entre las propuestas de Heráclito y Parménides.

Críticas a la teoría de las Ideas

Varios libros de la *Metafísica* están dedicados a la revisión de la teoría de las Ideas. Según Aristóteles, esta teoría está inspirada en la búsqueda socrática del universal y de la definición de las cosas. Esta actitud hace necesaria la existencia de la esencia, que es lo que Platón sitúa en un mundo separado. Este carácter separado (esta duplicación) es lo que Aristóteles no está dispuesto a admitir. Podemos resumir las críticas de Aristóteles en los siguientes puntos:

1. Duplicar la realidad es duplicar los problemas. Ya no sólo hay que explicar la complejidad del mundo que nos rodea, sino, además, la del nuevo mundo teórico que se postula.
2. Por si esto fuera poco, si las esencias de las cosas están separadas de éstas, eso significa que no son propiamente sus esencias. Aristóteles se pronuncia de un modo muy duro: “si fueran las esencias de las cosas, estarían en las cosas”, o “decir que las Ideas son paradigmas o modelos, y que las cosas participan de ellas, no es sino pronunciar palabras vacías y construir metáforas poéticas.”
3. Afirmar la existencia de Ideas no permite explicar el origen o el cambio de las cosas. Para justificar esto, Platón se vio obligado a introducir la existencia de una mente ordenadora (Demiurgo) que Aristóteles no estaba dispuesto a admitir.
4. La matematización de la teoría de las Ideas complica aún más la teoría, y acercan al platonismo al pitagorismo.

Así, podemos considerar a Aristóteles platónico en la medida en que está a favor de la búsqueda de universales, y defiende que el conocimiento versa (generalmente pues establecerá salvedades en el caso de la biología) sobre lo universal. Así, defenderá la existencia de la esencia y la posibilidad de definirla: la ciencia es búsqueda de la esencia común de las cosas. Lo que rechazó y criticó permanentemente es el carácter separado de las mismas.

Metafísica (o filosofía primera)

La metafísica aristotélica está rodeada de grandes dificultades. Tanto la concepción aristotélica de la realidad (metafísica entendida como disciplina) como la obra de Aristóteles que lleva este título (la *Metafísica*) han planteado diversos problemas a lo largo de la historia. Para empezar ni siquiera fue Aristóteles el que le puso tal título a su obra. Como ya hemos comentado, se trata de apuntes para sus clases, que posteriormente fueron reordenados por Andrónico de Rodas y colocados juntos bajo el rótulo de “metafísica”. En estos escritos, Aristóteles utiliza más la expresión “filosofía primera”, cuyo objeto sería el más universal que existe: “el ser en cuanto ser, y sus atributos esenciales”. Mientras el resto de ciencias adoptan un punto de vista particular (estudian un aspecto concreto del ser) y por ello reciben el nombre de “ciencias particulares”, la filosofía primera aspira al conocimiento de todo lo que es, es decir, estudia todos los seres en la medida en que comparten una característica común: que son. El ser se convierte así en la propiedad común de todo lo existente que debe ser estudiada por esta ciencia de la que habla Aristóteles. En sus apuntes hay fragmentos que nos podrían llevar a pensar que el ser estudiado por esta ciencia sería Dios o las Ideas platónicas (“el ser por excelencia”, dice Aristóteles), pero en la actualidad se tiende a interpretar que esos fragmentos pertenecen a la primera época del pensamiento aristotélico, cuando la influencia platónica era mayor. Hoy en día se piensa que los escritos sobre filosofía primera deben leerse desde un punto de vista más realista, más acorde con los escritos biológicos de la última etapa.

Para resolver el problema del cambio sin recurrir a la duplicación de los mundos, Aristóteles comienza adoptando una perspectiva analítica: quizás si tratamos de descubrir las clases de ser que existen, podamos explicar también cómo es posible que la realidad cambie y permanezca. La idea de la polisemia del ser, aparece en un célebre pasaje de la *Metafísica*, en el que Aristóteles defiende que el ser se dice de muchas maneras:

“La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en relación a una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que “sano” se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello- y “médico” [se dice] en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas [se dice que son] por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es “algo que no es”. Así pues, del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos. Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza; y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola [ciencia].” (Aristóteles *Met.*, IV)

Como acabamos de leer, existen diferentes formas de ser, y profundizar en esta línea es la clave para solucionar el problema del cambio. Aristóteles se muestra partidario de conservar la unidad del ser, pues en un sentido primordial, “lo que es” o “el ser” se dice de las sustancias o las entidades (en griego *Ousia*). El resto de seres son tan sólo accidentes de la misma,

modificaciones suyas de las que sólo se puede decir “que son” en relación con (pròs hén) la sustancia. Para Aristóteles habría, en consecuencia, un ser primordial (por llamarlo de alguna manera) que sería la sustancia, la entidad, sobre la que podrían predicarse diversos “accidentes”. De este modo, “sustancia” (ousía) y “accidente” son los dos “géneros supremos” de ser. Así, podrá decir Aristóteles que cambian los accidentes, pero se conserva la sustancia, ofreciendo una solución realista al problema del cambio. El estudio del ser se reconduce al estudio de la sustancia: la pregunta ¿Qué es el ser?, la pregunta característica de esta “filosofía primera”, se convierte ahora en ¿Qué es la sustancia?

Para Aristóteles, es sustancia todo individuo concreto. De esta forma, Aristóteles devuelve a las cosas su plena realidad, que la duplicación de los mundos de Platón les había arrebatado. Existe sólo lo concreto, lo particular: es sustancia “aquello que ni es afirmado de un sujeto, ni está en un sujeto”. Aristóteles establece además una división entre sustancia primera (el individuo concreto) y sustancia segunda (la especie o esencia a la que pertenece este individuo). En un sentido primario sólo existe la sustancia primera, en la que se realiza la esencia o especie (sustancia segunda): existe el hombre concreto, no la esencia de hombre (negación de las Ideas platónicas). Con ello, lo que está afirmando Aristóteles es que hay individuos particulares sujetos al desarrollo, al cambio y al devenir, que afecta a sus accidentes. Para explicar cómo es posible el cambio, Aristóteles recurre a dos pares conceptuales más:

1. Materia y forma: la sustancia es un compuesto inseparable de materia y forma. Aristóteles llama forma a la esencia de la cosa, la sustancia segunda, la especie, y es eterna (se correspondería con la Idea platónica). Pero para existir necesita materializarse: la materia recibe una forma y ambos pasan a ser una sustancia. No puede haber materia sin forma, ni forma sin materia. Para Aristóteles la forma tiene más importancia que la materia, pues es al mismo tiempo esencia (“lo que algo es”) y naturaleza (“principio inmanente de actividad”), poseyendo además un carácter supraindividual. Por su parte, la materia es lo que particulariza o individualiza la especie. Esta teoría aristotélica de materia y forma recibe el nombre de hilemorfismo.
2. Potencia y acto: dentro de cada sustancia hay acto (“lo que ya es” ese ser) y potencia (“poder llegar a ser”, algo que todavía no es). La potencia (dynamis) es de dos tipos: activa (tener la capacidad de producir algo) y pasiva (posibilidad de pasar de un estado a otro por efecto de una acción recibida de fuera). La potencia activa es propia del agente y la pasiva de quien recibe la acción. En cuanto al acto, Aristóteles utiliza dos palabras: *Enérgeia* (acción de aquello que posee una potencia activa) y *Entelécheia* (perfeccionamiento, acabamiento, aquel individuo que ha desarrollado su fin o *télos* que estaba en potencia pasiva).

Ambos pares de conceptos están relacionados entre sí: La materia es o está en potencia de la forma. A su vez, la forma es la que actualiza la materia:

“La materia está en potencia porque tiende hacia la forma; y cuando está en acto es porque posee su forma. [...] La forma es acto.”

Teoría de la causalidad y clases de cambio

Tal y como hemos venido defendiendo aquí, la *Metafísica* se complementa a la perfección con la *Física*, y ambas deben ser interpretadas desde un punto de vista realista (naturalista se podría decir) de la realidad, considerando por tanto que los libros que versan sobre el motor inmóvil pertenecen a la primera época de Aristóteles, donde la influencia platónica es aún muy fuerte. Por ello, hemos de completar la visión de la realidad que acabamos de ofrecer con una pequeña reseña de las distintas causas y tipos de cambio que distingue Aristóteles. También para hablar de las causas se deja notar la influencia biológica en la propuesta del

pensador griego: la causa de cada cosa es su propia naturaleza. Precisamente influenciado por el estudio de los seres naturales, Aristóteles pretende adoptar un enfoque crítico de la causalidad y distinguirá los siguientes tipos:

1. Material: aquello de lo que la cosa está hecha.
2. Formal: se identificaría con la forma. Sería aquello que hace ser a la cosa eso que es y no una cosa distinta.
3. Eficiente: aquello que hace la cosa.
4. Final: aquello para lo que está hecha la cosa.

Precisamente desde el punto de vista de la biología, en todos los seres naturales coinciden la causa eficiente, la formal y la final. En cuanto a los tipos de cambio distinguirá fundamentalmente dos, según afecten a la sustancia (ousía) o a los accidentes:

- Cambio sustancial: serían la generación de una nueva sustancia o la destrucción de una sustancia ya existente.
- Cambio accidental: modifica los accidentes de la sustancia. Se trata del movimiento que dependiendo del accidente al que afecte puede ser de 3 tipos: según la cantidad (crecimiento o disminución), según la cualidad (alteración) o según el lugar (traslación).

Así estamos en disposición de entender el cambio: sería una conversión de lo que está en potencia al acto, o un proceso por el cual una sustancia adquiere una forma de la que carecía, o también la materialización de una forma. El movimiento, dice Aristóteles, “es el acto de lo que está en potencia en cuanto que está en potencia”, una realidad intermedia entre potencia y acto.

Teoría del conocimiento

En la teoría del conocimiento también se aprecia el distanciamiento de Aristóteles respecto a su maestro. Podemos resumir las ideas más importantes de la teoría del conocimiento de Aristóteles en los siguientes puntos:

1. El empirismo moderado: si muchos de los predecesores de Aristóteles, particularmente Platón y Parménides, habían despreciado los sentidos, la teoría del conocimiento aristotélica va a ser precisamente empirista. Si como hemos visto en la metafísica, tan sólo podemos afirmar la existencia del mundo material que nos rodea, los sentidos, que nos proporcionan los datos del mismo, desempeñarán una función muy importante en el proceso de conocimiento.
2. La materia puede ser conocida por los sentidos: Aristóteles se muestra convencido, además, de que la realidad es inteligible, es decir, que la podemos conocer, tesis contraria a la platónica: en la medida en que la realidad era material y por tanto mutable, no cabía un verdadero conocimiento de la misma.
3. El conocimiento se encarga de lo universal: para Aristóteles todas las cosas están compuestas de materia y forma: al introducir en las cosas las Ideas platónicas, se está afirmando la posibilidad de lograr un conocimiento universal sobre las mismas. Lejos de despreciar los sentidos, Aristóteles afirma que el conocimiento comienza por los sentidos y continúa por el pensamiento.
4. El conocimiento como paso de la potencia al acto: para el estagirita, los sentidos son siempre una posibilidad de conocimiento. Posibilidad o potencia que se actualiza en presencia del objeto sensible. Aristóteles establece una comparación muy gráfica: los sentidos son “receptáculos de las formas sensibles sin materia, igual que la cera recibe la impronta del anillo sin el hierro o el oro”. Sentir consiste en captar (tomar, coger) la forma del objeto, dejando de lado su materia, hasta el punto que se puede decir que, realizado este proceso, el objeto está en los sentidos del sujeto. Relacionada con esta

concepción aparece la distinción entre el entendimiento paciente (potencia de conocimiento) y el entendimiento agente (conocimiento en acto), conceptos que han sido interpretados de muy diversas formas a lo largo de la historia de la filosofía.

5. La colaboración entre sentidos y entendimiento: a partir de esta percepción de lo individual llevada a cabo por los sentidos, el entendimiento convierte ese conocimiento concreto en universal. Partiendo siempre de la sensación, la acumulación de experiencias permite al entendimiento comenzar un proceso inductivo que desemboca en la esencia universal común. Como vemos, no hay conocimiento posible sin sensación: la actividad del entendimiento debe ir siempre acompañada de imágenes sensibles. Los sentidos captan lo particular, y el entendimiento, por la repetición de experiencias sensibles particulares, eleva ese conocimiento a la categoría de universal.

El alma en Aristóteles

El discípulo de Platón aborda el problema del ser humano desde una óptica naturalista: el alma es siempre principio de vida, acercándose más a la biología. Tratando de responder desde un punto de vista metafísico, afirmará que el ser humano es también, como el resto de seres, un compuesto de materia y forma, tal y como había defendido a través del hilemorfismo. En consecuencia, el alma será la forma y el cuerpo la materia, sin olvidar en ningún momento que ambos están unidos de una forma accidental, como defendía Platón, sino sustancial, es decir, el cuerpo no puede existir sin el alma que le “anima”, que le da vida, y al revés: tampoco el alma existe al margen del cuerpo, con lo que Aristóteles estaría negando la inmortalidad del alma humana, cuestión que es problemática y aún sigue siendo discutida por los especialistas en Aristóteles, aunque el enfoque realista y biológico de Aristóteles parece respaldar que el alma no sea inmortal.

Además de principio de vida, el alma se puede considerar principio de actividad, de operaciones. Actuamos y vivimos poniendo en práctica todo lo que nos permite hacer nuestro alma, y se podría diferenciar los siguientes tipos de alma:

1. Alma vegetativa: está presente en todos los seres vivos, y nos permite alimentarnos y reproducirnos. Las formas de vida más sencillas, como por ejemplo las plantas, estarían dotadas únicamente de este tipo de alma.
2. Alma sensitiva: amplía las funciones de la anterior, permitiendo la percepción, el movimiento y el deseo, así como el sentimiento del dolor y del placer. Este tipo de alma permite también recordar las percepciones y sensaciones. Es el alma propia de los animales.
3. Alma racional: este alma, exclusiva del ser humano, nos permite poner en práctica la capacidad racional. Gracias al alma racional entendemos y pensamos la realidad, y está relacionada con las facultades superiores del hombre.

La concepción del alma de Aristóteles depende, por tanto, de las funciones de cada tipo de ser. El alma ha de entenderse, por tanto, de una forma similar al “ser”, ya que se utiliza en muchos sentidos, y debe ser matizada y explicada en cada uno de los casos. El alma es capacidad, función, actividad.

Ética

Lo primero que se debe resaltar al hablar de la ética de Aristóteles, es su carácter teleológico. La idea de finalidad (télos) preside esta obra desde su comienzo, en el que Aristóteles compara al ser humano con un arquero apuntando al blanco. Si el fin del arquero es dar en el centro de la diana, parece que todo el mundo se pone de acuerdo en señalar el fin propio del ser humano: la felicidad. Por eso se dice también que la ética aristotélica es una ética de la

felicidad (eudemonismo). Siendo así, lo que nos propone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* es precisamente un modelo de felicidad, de vida buena. La pregunta central de toda esta obra, en torno a la cual se vertebra su contenido sería: ¿Qué es la felicidad? ¿Cómo se consigue? La respuesta aristotélica, como no podía ser menos, huye de cualquier clase de reduccionismo o receta sencilla. De hecho, el filósofo griego comienza reconociendo la dificultad intrínseca de la cuestión: aunque todos reconozcan que la felicidad es el fin propio del hombre, no todos se ponen de acuerdo en su contenido: hay quien sitúa la felicidad en los honores, las riquezas y la fama, o quien piensa que la felicidad consiste en la satisfacción de una carencia. Sin embargo, para Aristóteles cualquiera de estas opciones puede ser sólo un fin intermedio, y tiene que existir otro fin, que sea último y por el cual se desea todo lo anterior.

¿En qué consiste este fin último, en función del cual podemos valorar desde un punto de vista ético todos los demás? Aristóteles recurre, una vez más, a la naturaleza humana: la felicidad consistirá en aquello que es más propio del hombre, y así llega el pensador griego a una primera aproximación del concepto de felicidad: “actividad del alma dirigida por la virtud”. Llama la atención, en primer lugar, el carácter práctico de esta definición: la felicidad no consiste sólo en la sabiduría o la contemplación, sino en el obrar. Alejándose así de Platón (que plantea una ética intelectualista, entendida casi como una disciplina teórica), Aristóteles entiende al ser humano como un animal práctico: como veremos en el siguiente apartado, el animal que se desarrolla y realiza en la sociedad. La felicidad radica, por tanto, en ser virtuoso, en obrar bien. Haciendo el bien el hombre llega a ser feliz, sin necesitar de ningún tipo de recompensa externa, ya que “las acciones virtuosas son agradables en sí mismas”. Lo que podríamos preguntarnos ahora es: ¿y qué es la virtud? Al igual que el estudio del ser propio de la *Metafísica* se concretaba en el estudio de la sustancia, la pregunta por la felicidad nos lleva necesariamente a hablar de la virtud, uno de los conceptos más importantes de la *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles distingue dos tipos de virtudes: dianoéticas (propias del intelecto) y éticas (propias de la voluntad). Hay que destacar que la ética de Aristóteles huye en todo momento del intelectualismo moral de Sócrates y Platón: para hacer el bien no basta con saber, con conocer, sino que es necesario querer hacerlo. Inteligencia y voluntad deben colaborar en su justa medida, pues para Aristóteles el ser humano es una inteligencia deseante o un deseo inteligente. Estas dos partes esenciales del ser humano, inteligencia y voluntad, son combinadas de un modo adecuado por el hombre prudente, que es el ejemplo al que nos remite Aristóteles para explicar qué es la virtud, precisamente porque el prudente es que elige bien (sabe elegir, virtud intelectual) y lleva a cabo esa acción elegida. La prudencia se convierte en una de las virtudes más importantes de la *Ética a Nicómaco*. Se define en los siguientes términos: “modo de ser verdadero, racional y práctico, respeto a lo que es bueno para el hombre”. El prudente es capaz de determinar qué es lo verdadero en un doble plano: teórico (racional) y práctico (voluntad). El prudente es el que toma las decisiones adecuadas en el momento adecuado. Evidentemente, llegar a ser prudente es tarea para toda una vida, y requiere acumular mucha experiencia y errores.

Aristóteles nos da dos concepciones, no diferentes sino complementarias, de la virtud ética, relacionada por tanto con la voluntad:

1. En primer lugar la virtud entendida como un hábito. En palabras del estagirita sería la “disposición permanente a obrar bien, tal y como lo haría el hombre prudente”. Siguiendo esta concepción, no bastaría con obrar bien una vez ni dos para ser calificado de “virtuoso” sino que sería necesario llegar a formar un hábito. La virtud es algo que se va aprendiendo a lo largo de la vida, sin tratarse de un aprendizaje intelectual, sino experiencial, vivido. Se trata de obrar bien el suficiente número de veces, hasta que logremos obrar bien siempre, hasta que hayamos formado un hábito.

2. En segundo lugar, Aristóteles se refiere a la virtud como un término medio. Esta expresión no debe entenderse en un sentido geométrico, sino ético: es el término medio “para nosotros” que debe determinar cada individuo en cada situación. La ética de Aristóteles huye de cualquier clase de recetas: no hay soluciones o reglas de oro que puedan decirnos en cada caso qué hacer, sino que somos nosotros los que debemos ser capaces de encontrar ese término medio, que puede variar en diferentes circunstancias.

¿Quién es entonces el virtuoso? Combinando estas dos concepciones podríamos decir que es aquella persona que tiene la costumbre, el hábito de “acertar” en sus decisiones y acciones. Aquel que decide y hace siempre lo bueno, y que es capaz de hacerlo de un modo habitual: “Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente.”

Hasta aquí, pudiera parecer que nos hemos olvidado de la cuestión inicial: ¿qué es la felicidad? Sin embargo, lo que hemos estado desarrollando es precisamente la primera respuesta aristotélica: la felicidad consiste en ser virtuoso. Ahora estamos preparados para dar una visión más completa. Aristóteles se plantea diferentes estilos de vida, y se pregunta cuál es el que más nos acerca a la felicidad: así hay quien vive pendiente de los placeres, de las riquezas, o los honores y la fama. Para Aristóteles ninguno de estos estilos de vida pueden calificarse de felices: todos ellos están sujetos a los vaivenes de la fortuna. Las riquezas, la fama o los honores se van de la misma forma que llegan, son tan efímeros como los placeres, permanentemente amenazados por la enfermedad o por el envejecimiento propio de la vida. Por eso dice Aristóteles que la forma de vida feliz es aquella en la que el ser humano desarrolla sus capacidades propias: la vida teórica. Si el logos diferencia al hombre del resto de animales, podremos llamar feliz a aquel ser humano que viva según el lógos, entendido en un sentido amplio (palabra, pensamiento, razón...) Sólo la vida teórica es una vida autárquica. El hombre que disfruta con el conocimiento no necesita de nada más y por ello, nada nos impide llamar feliz al hombre virtuoso, que lleva una vida teórica y que cuenta además con los suficientes bienes externos (salud, alimentos, vestido, cobijo...).

Política

La *Política* es otra de las obras de madurez de Aristóteles. Por ello, refleja también el carácter empírico de su filosofía: antes de redactarla, el pensador griego estudió las leyes de diferentes ciudades. Esto marca ya una distancia bien clara entre la propuesta política de Aristóteles y la de Platón: éste entiende la política como una ciencia teórica, e intenta describir un modelo ideal de Estado (la Idea de Estado), que sea eterno e inmutable. Frente a esto, su discípulo planteará una política mucho más pragmática, basada en la realidad y en las circunstancias de cada sociedad. La política no es, en la clasificación aristotélica de las ciencias, una ciencia teórica, sino práctica. La importancia de la observación y la experiencia en la propuesta política de Aristóteles es esencial para entender sus ideas. De la misma forma que ocurría en la ética, no habrá tampoco fórmulas mágicas ni modelos ideales, tal y como vamos a ver un poco más adelante.

El primer rasgo a destacar de la política aristotélica es la relación que se establece entre la ética y la política. Si la ética se ocupaba del fin de individuo, la política tiene como objeto el fin de la ciudad. Por ello, la ética conduce de un modo natural a la política: si de hablar sobre la felicidad del individuo se trata, no nos podemos olvidar, como veremos más adelante, de que dicha felicidad tan sólo se logra en la ciudad, en la compañía de otros seres humanos. Así, el buen gobierno de la ciudad es una garantía (y casi se podría decir que una condición) para la vida feliz. ¿Acaso se podría ser feliz en una ciudad mal gobernada? parece preguntarse Aristóteles. No nos olvidemos, además, de que es la ciudad la que se encarga de educar al

individuo: ¿puede una ciudad corrupta formar seres humanos virtuosos, capaces después de alcanzar la felicidad? Para Aristóteles la respuesta es claramente no. Por ello, la política sería la continuación de la ética, que quedaría subordinada a ella.

Si la ética está subordinada a la política, también el individuo estará subordinado a la ciudad. El hombre no es autárquico, sino que necesita de la ciudad para vivir. Sólo la ciudad se basta a sí misma; ella sí que puede prescindir de un individuo concreto. Mientras que el hombre no puede vivir sin la ciudad, dice Aristóteles, ésta sí que puede vivir sin aquél. La ciudad es autárquica (la idea de autarquía se inspira en la biología), no depende de nada, mientras que el ser humano concreto depende de la ciudad. Utiliza por tanto una metáfora organicista u holista: la ciudad es un cuerpo o todo social, del cual el individuo es tan sólo una de las partes. Las consecuencias de esta metáfora son también importantes, ya que las polis griegas estarán jerarquizadas en clases sociales cerradas, de las que no es fácil salir: en tiempos de Aristóteles había, fundamentalmente, ciudadanos, extranjeros y esclavos, siendo sus derechos bien distintos.

En consecuencia, el hombre necesita de la ciudad para su supervivencia. Pero no se trata sólo de una necesidad material, económica o militar, sino que se trata incluso de una necesidad moral. En la *Política* aparecen dos descripciones del ser humano, que nos orientan ya a la vida en la polis. Para Aristóteles, el hombre es el “animal que tiene lógos”. El “lógos” (razón, pensamiento, discurso, palabra...) se convierte así en la diferencia específica del ser humano, aquello que nos separa del resto de animales. La polisemia de esta palabra ha llevado a diferentes traducciones, pero si tenemos en cuenta que el contexto es la política, quizás la más adecuada sea entender lógos como “palabra”. El hombre es, así, el animal que habla, el animal que tiene un lenguaje y que es capaz de expresarse, de compartir sus ideas y sentimientos con los demás. Lo más característico del ser humano está en el lenguaje, en las palabras que comparte con otros seres humanos.

Esta dimensión “comunicativa” del ser humano está directamente relacionada con la segunda caracterización antropológica que aparece en la *Política*: el hombre es, además de animal con palabra, un animal “político”, término que hoy deberíamos entender como “social”. El hombre se realiza dentro de la sociedad, elemento indispensable, piensa Aristóteles, para alcanzar la felicidad. El ser humano se desarrolla en compañía de los demás: no llegaría a ser nada sin la ciudad. Aristóteles afirma la sociabilidad natural del ser humano: alguien que viva al margen de los demás, llegará a decir Aristóteles, no puede ser más que una bestia o un Dios. Hay que destacar la diferencia que hay entre el “gregarismo” (vivir en grupo) y esta sociabilidad natural de la que habla Aristóteles: el ciudadano vive por y para la ciudad, participa en los foros públicos, en la toma de decisiones común, acude a la asamblea. Este tipo de actividades son las que caracterizan al ser humano y lo separa de los animales, que pueden vivir en grupo sin “participar” del mismo. Necesitamos de los demás, y también necesitamos participar de las diferentes instituciones y actividades en las que la ciudad aparece representada, o en las que se va a decidir la evolución de la ciudad.

En este sentido, hay quien ha señalado que aparece una tensión entre el “animal social” de la *Política* y la vida teórica que propone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Cabría interpretar una solución intermedia: la vida “más feliz” sería la teórica, quizás alcanzable para los dioses. El ser humano debe conformarse con una vida feliz en la que se ve en relación con otros seres humanos. Por ello, la felicidad a escala humana se alcanzaría poniendo en práctica las virtudes y llevando una vida práctica, y a este respecto no podemos olvidar que las virtudes se aprenden en la polis (¿dónde si no?), de manera que la vida en sociedad termina siendo una condición de posibilidad de la sabiduría: sin ciudad, vendría a decir Aristóteles, no hay sabiduría posible.

A partir de aquí, llegamos a otro de los rasgos distintivos de la Política aristotélica: la ciudad se convierte en el lugar propio de la vida buena, de la felicidad. Nadie puede ser feliz fuera de la ciudad, donde podrán llevarse muchos estilos de vida, pero ninguno auténticamente humano. El hombre se “humaniza” en la ciudad, se “hace hombre” dentro de sus muros, y por tanto es en su seno donde alcanza la felicidad, la vida plena, donde realiza su “entelequia”. Se aprecia aquí, una vez más, la relación que establece Aristóteles entre ética y política: el fin del ser humano es la felicidad, y ésta no puede alcanzarse fuera de la ciudad. La sociabilidad natural del ser humano, lleva a Aristóteles a entender la polis como la esfera específica de la vida buena, el espacio propio de la felicidad, y por tanto el fin de la ciudad no debe ser otro más que poner las condiciones para que el hombre se realice.

Llegados a este punto, podemos comenzar a ver las distintas formas de organizar la polis de las que habla Aristóteles. Recogiendo la clasificación de los sofistas, divide las formas de gobierno según dos criterios: el número de gobernantes, y el fin con el que se gobierna. Así, habría gobiernos moralmente buenos, aquellos que gobiernan en función del bien común, y gobiernos degenerados, aquellos en los que se apunta a un fin particular.

1. Gobiernos “buenos”: monarquía (gobierno de uno sólo), aristocracia (gobierna un grupo reducido) y república (“politeia”, gobierno constitucional) En este primer grupo gobiernan los mejores tratando de realizar el bien común.
2. Gobiernos “malos”: tiranía, oligarquía y demagogia (“democracia”). Estos 3 gobiernos ejercen tales funciones en vistas a intereses individuales.

Visto todo lo anterior, estamos en disposición de preguntarnos: ¿cuál es la mejor forma de gobierno? Como ocurría en el terreno ético, la política de Aristóteles trata de ser pragmática y realista, y se aleja de cualquier clase de simplificación. El carácter empírico y práctico impide dar un mismo modelo para todos los seres humanos. Ello no impide que Aristóteles elogie la vida en ciudades-estados pequeñas, manejables, alejado del imperialismo de su discípulo Alejandro, pero también del idílico “estado natural” propuesto por los cínicos. Y en cuanto al gobierno, Aristóteles parece decantarse por una aristocracia de las clases medias, gobernada por los mejores, siendo éste otro de los puntos en los que se conecta la ética y la política: si la virtud, en la ética, tiende al medio, es razonable pensar que el gobierno intermedio sea el mejor. En cualquier caso, el mismo Aristóteles reconoce la necesidad de tener en cuenta las condiciones geográficas, sociales y culturales de cada pueblo, y todas estas circunstancias particulares pueden hacer preferible un modelo distinto. Adaptando de nuevo tesis de la ética: si el término medio de la virtud no era geométrico, sino “para nosotros”, también este término medio político (este gobierno aristocrático) debe ser un gobierno “para nosotros”, a la medida de los seres humanos que serán gobernados.

¿En qué seguimos siendo aristotélicos?

La influencia del pensamiento de Aristóteles ha sido crucial para el desarrollo de nuestra civilización. Aunque a su muerte sus obras estuvieron a punto de desaparecer, todo su pensamiento se impuso sobre el platónico a partir de los siglos XI y XII, gracias a la tarea de conservación e interpretación de los pensadores árabes medievales. Aristóteles se convirtió en el filósofo de referencia, en la verdad filosófica que debía estudiarse y sintetizarse con la verdad religiosa. Esto que posibilitó la recuperación de muchas de sus obras ha pesado también en la interpretación de los textos aristotélicos, que fueron “medievalizados” prácticamente hasta el siglo XX. Sin embargo, la importancia de sus escritos biológicos llevan a científicos de la talla de Darwin a referirse a él como uno de sus dioses. Piénsese que la taxonomía de los seres vivos aristotélica estuvo vigente hasta la de Linneo, también influida por la del estagirita.

Pero no sólo tenemos que fijarnos en su presencia a lo largo de la historia. Actualmente se están aplicando muchas de sus ideas éticas y políticas. Estudiosos como P. Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles, La prudencia en Aristóteles*) han subrayado la frescura y fecundidad de las ideas aristotélicas. Igualmente, algunas de sus propuestas han encontrado un buen campo de cultivo en ramas de la ética aplicada como la bioética. En el terreno político, su propuesta es recuperada desde dos planos distintos: el comunitarismo de MacIntyre (*Tras la virtud*) y el republicanismo de Pettit (*Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*).

Lectura para las PAU: Política

LIBRO 1, CAPÍTULO 1, 1252a-1253a

Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.

No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña, y en cuanto al gobernante y el rey, cuando la potestad es personal, el que la ejerce es rey; y cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.

Pero esto no es verdad, como resultará claro considerando la cuestión según el método que nosotros seguimos; porque de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus simples, pues éstos son las últimas partes del todo, así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas, y si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas.

Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara. En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses.

La naturaleza, sin embargo, ha establecido una diferencia entre la hembra y el esclavo, porque la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin; y cada órgano puede llevar a cabo su función de la mejor manera si no sirve para muchas, sino para una sola. Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, su comunidad resulta de esclava y

esclavo. Por eso dicen los poetas que «es justo que los griegos manden sobre los bárbaros», entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza. De estas dos sociedades procede en primer lugar la casa, y Hesiodo dijo bien en su poema:

«Lo primero casa, mujer y buey para el arado»,

pues el buey, es el criado del pobre. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, a cuyos miembros llama Carondas «de la panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero»; y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea, que en su forma más natural aparece como una colonia de la casa: algunos llaman a sus miembros «hijos de la misma leche» e «hijos de hijos». Esta es también la razón de que al principio las ciudades fueran gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a rey, ya que en toda casa reina el más anciano, y, por lo tanto, también en las colonias, cuyos miembros están unidos por el parentesco. Y eso es lo que dice Homero:

«Cada uno es el legislador de sus hijos y mujeres»,

pues en los tiempos primitivos vivían dispersos. Igualmente dicen todos los hombres que los dioses se gobiernan monárquicamente, porque así se gobernaban también ellos al principio, y aun ahora algunos, asemejando a la suya, lo mismo que la figura, la vida de los dioses.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor.

De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero increpa:

«sin tribu, sin ley, sin hogar»,

porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada en los juegos.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte: en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano

muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo.

LIBRO III, CAPÍTULOS 7, 8 y 9, 1279a-1281a

CAPÍTULO 7

Precisadas estas cuestiones, lo siguiente es investigar los regímenes políticos —cuántos por su número y cuáles son— y en primer lugar los rectos de ellos; pues entonces se clarificarán sus desviaciones, cuando se hayan definido.

Puesto que régimen político y órgano de gobierno significan lo mismo, y órgano de gobierno es la parte soberana de las ciudades, necesariamente será soberano o un solo individuo, o unos pocos, o la mayoría; y cuando ese uno o la minoría, o la mayoría, gobiernan atendiendo al bien común, esos regímenes serán por necesidad rectos; y los que atienden al interés particular del individuo o de la minoría, o de la mayoría, desviaciones. Pues, o no hay que considerar ciudadanos a los que no participan, o deben tener participación en el beneficio.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía al que vela por el bien común; al gobierno de pocos, pero de más de uno, aristocracia (bien porque gobiernan los mejores [*áristoi*] o bien porque lo hacen atendiendo a lo mejor [*áriston*] para la ciudad y para los que forman su comunidad); y cuando la mayoría gobierna mirando por el bien común, recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república (*politeia*) (y es así con razón: pues es posible que un solo 1 individuo o unos cuantos destaquen por su virtud; pero ya difícil es que un número mayor se distinga en cualquier virtud, a no ser principalmente en la militar, ya que ésta se da en la masa. Por eso en este régimen político el sector partidario de la guerra es el más soberano y forman parte de él los que tienen las armas).

Desviaciones de los citados son: la tiranía, de la monarquía; la oligarquía, de la aristocracia, y la democracia, de la república. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada al interés del monarca; la oligarquía, al de los ricos, y la democracia, al interés de los pobres. Pero ninguna de ellas presta atención a lo que conviene a la comunidad.

CAPÍTULO 8

Hay que decir con algo más de extensión en qué consiste cada uno de estos regímenes políticos, pues la cuestión ofrece algunas dificultades y, a quien investiga filosóficamente sobre cada uno su método, y no sólo su actividad, le es propio no pasar por alto ni dejar de lado nada, sino clarificar la verdad en cada punto.

Es la tiranía una monarquía, como se ha dicho, que ejerce un poder despótico sobre la comunidad. Hay oligarquía cuando controlan el régimen político los dueños de grandes

fortunas, y, por el contrario, democracia, cuando lo ejercen los que no tienen un gran capital, sino que son los pobres.

El primer problema atañe a la definición: pues si fueran los más, siendo ricos, quienes controlaran la ciudad, y democracia es cuando el pueblo tiene la soberanía —y del mismo modo, si en algún lugar sucediera que los pobres son menos que los ricos, pero por ser más fuertes detentan la soberanía de la ciudad—, podría parecer que no se ha dado una buena definición sobre los regímenes (al de que la democracia es la soberanía de los más y la oligarquía es la de un número pequeño); pero, aun en el caso de que se combine con la riqueza el número reducido, y con la pobreza la masa, para llamar así a estos regímenes —oligarquía aquél en que detentan las magistraturas los ricos, siendo pocos en número, democracia a aquél en que los pobres, siendo muchos en número—, se tiene una nueva dificultad; ¿cómo vamos a llamar a los regímenes hace un momento mencionados, a aquél en que los ricos son más numerosos y a aquél en que los pobres son menos, pero unos y otros son dueños del poder, si no hay ningún otro régimen político fuera de los citados?

El razonamiento parece demostrar entonces que el tener la autoridad unos pocos o muchos es cosa que ha sucedido, aquello para las oligarquías y esto para las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y muchos los pobres (por eso no ocurre que los motivos dichos sean [motivos] de diferenciación), pero que en lo que se diferencian la democracia y la oligarquía entre sí e la pobreza y la riqueza; y necesariamente, donde gobiernen por dinero, ya menos o más, ese régimen será oligarquía y, donde los pobres, democracia, pero suele ocurrir, como dijimos, que aquéllos son pocos y éstos muchos. Pues los ricos pocos, mientras que de la libertad participan todos; por estas causas disputan unos y otros por el poder.

CAPITULO 9

Primeramente hay que averiguar qué límites dan de la oligarquía y de la democracia y qué es lo justo, tanto en una oligarquía como en una democracia, Pues todos se atienen a algo justo, pero llegan sólo hasta un cierto límite y hablan no de todo lo absolutamente justo. Por ejemplo, parece que igualdad es lo justo, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales; y lo desigual parece que es justo, y ciertamente lo es, pero no para todos, sino para los desiguales.

Otros prescinden de esto, del «para quiénes», y juzgan mal. La causa es que el juicio es sobre sí mismos; y, en general, la mayoría son malos jueces de sus propios asuntos. De manera que, como lo justo lo es para algunos y está distribuido del mismo modo en relación con las cosas y con las personas, según se ha dicho anteriormente en la *Ética*, aceptan la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, principalmente por lo que se dijo hace un momento —porque juzgan mal lo que les atañe—, pero además porque al hablar unos y otros de algo hasta cierto límite justo, piensan que hablan de justicia sin más. Pues unos, sí son desiguales en algún aspecto, por ejemplo en sus riquezas, piensan que son totalmente desiguales; y otros, si son iguales en algún aspecto, por ejemplo en libertad, que son enteramente iguales.

Pero no dicen lo más importante: pues, si formaron una comunidad y se reunieron por las riquezas, participan de la ciudad en tanto que de la propiedad, de manera que parecería válido el argumento de los oligárquicos (que no es justo que participe igual de las cien minas el que ha aportado una que el que aportó todo el resto, ni de las minas iniciales ni de las que se ganen). Y si tampoco lo han hecho para vivir sólo, sino para vivir bien (pues entonces también habría ciudad de esclavos y de los demás animales; y no la hay porque no tienen acceso a la felicidad ni a la vida por decisión propia), ni por una alianza, para evitar el ataque de alguien, ni por las transacciones comerciales y la mutua utilidad —pues en este caso los etruscos y los cartagineses y todos los que tienen

esa clase de acuerdos entre sí serían como ciudadanos de una sola ciudad; y éstos tienen, desde luego, acuerdos sobre las importaciones y pactos de no agresión; pero ni se han creado magistraturas comunes a todos para esos asuntos, sino que son diferentes las de unos y otros, ni se cuidan unos de cómo deben ser los otros, de que ninguno de los sujetos a esos tratados sea injusto ni cometa infamia alguna, sino solamente de que no se dañen unos a otros, mientras que los que se preocupan por la buena legislación atienden al tema de la virtud y la maldad política—; si todo eso es así, es evidente que ha de preocuparse por la virtud la que de verdad se llama ciudad y no sólo de palabra. Pues, en otro caso, la comunidad se convierte en una alianza militar que sólo se diferencia espacialmente de aquellas alianzas con pueblos distintos, y la ley en un pacto que, como decía el sofista Licofrón, es garante de los derechos mutuos, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos.

Que así ocurre, está claro. Pues, aunque alguien pudiera reunir los territorios en uno solo, de forma que la ciudad de Megara y la de Corinto se juntaran con sus murallas, a pesar de ello no hay una única ciudad. Ni tampoco si contrajeran matrimonio unos con otros, por más que ésta sea una de las sociedades características para las ciudades. Igualmente tampoco, si algunos vivieran por separado, aunque no tan lejos que no pudieran comunicarse, y tuvieran leyes para no perjudicarse en sus intercambios, como, por ejemplo, si uno fuera carpintero, otro campesino, otro zapatero y otro algún oficio similar, y fueran unos diez mil en número, pero no se comunicaran para nada más que asuntos como el comercio y la alianza militar, tampoco en ese caso hay una ciudad.

¿Y por qué motivo? Desde luego, no por la dispersión de la comunidad. Pues aunque convinieran en asociarse así (pero cada uno continuara usando su propia casa como ciudad) y en prestarse ayuda mutua, como si se tratara de una alianza militar contra sus agresores solamente, ni siquiera en este caso les parecería a quienes examinaran el tema con rigor que hay una ciudad, si sus relaciones fueran exactamente igual después de unirse y cuando estaban separados.

Por tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismos y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. Ahora bien, esto no existirá si no habitan el mismo y único territorio y contraen matrimonios entre sí, Por eso surgieron en las ciudades relaciones familiares, fratrías, fiestas y diversiones para vivir en común. Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad.

Fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y ésta es, como decimos, la vida feliz y bella.

Hay que suponer, en consecuencia, que la comunidad política tiene por objeto las buenas acciones y no sólo la vida en común. Por eso, a cuantos contribuyen en mayor grado a tal comunidad, les corresponde una mayor participación en la ciudad que a los que en libertad o estirpe son iguales o superiores, pero desiguales en la virtud política, o a los que sobresalen en riqueza, pero son inferiores en virtud. Pues bien, que todos los que discuten sobre los regímenes políticos hablan solamente de una parte de lo justo, queda claro con lo dicho.

San Agustín: Filosofía y religión

San Agustín es para algunos el último de los filósofos antiguos y el primero de los medievales. Esta expresión nos puede servir para entender el planteamiento general de su filosofía, que es la primera gran síntesis medieval de la historia de la filosofía. En sus obras aparecen mezcladas las ideas platónicas con las cristianas, por lo que hay una clara continuidad y una ruptura respecto a la filosofía anterior: si bien los pilares del platonismo siguen presentes, aparecerán nuevas inquietudes y temas filosóficos que vendrán sugeridos por el cristianismo al que San Agustín se convirtió después de pasar por diferentes escuelas filosóficas, como el maniqueísmo. Su filosofía está impulsada por la búsqueda de la verdad, y a la vez abrirá la reflexión a nuevos temas que irán ocupando a lo largo de la edad un medio un lugar cada vez mayor dentro de la filosofía. Es uno de los primeros autores en los que se aborda de una forma más o menos sistemática la relación entre razón y fe, filosofía y religión. Entre las ideas agustinianas cabría destacar estas:

1. No es preciso separar entre razón y fe o entre filosofía y religión. Ambas facultades y ambas disciplinas deben aspirar a la verdad, que es la auténtica protagonista de la filosofía agustiniana. No importa tanto razón o fe, filosofía o religión, cuanto llegar al conocimiento de Dios, que es lo que da sentido a la vida del hombre. En cierta forma, las relaciones entre razón y fe no se experimentan de una forma problemática por el autor de las *Confesiones*: carece de sentido tratar de separar estas dos facultades humanas. La razón busca la comprensión mientras que la fe pone en práctica la creencia,
2. Razón y fe pueden y deben colaborar entre sí. A este respecto San Agustín da un paso más allá respecto a algunas de las posturas teóricas que trataban de enfrentar de manera excluyente la razón y la fe, rechazando especialmente la filosofía desde el ámbito de la religión. En respuesta a estas actitudes dogmáticas, San Agustín afirma que la razón debe conducirnos a la fe: conocer el mundo, interrogarlo e interrogarnos ha de llevarnos a descubrir la trascendencia, sea en el mundo o incluso dentro de nosotros mismos. Dios, que es la verdad, no puede oponerse a la razón, y por ello la razón nos dirige a aceptar la fe, por cuya acción asumimos creencias que nos ayudan a comprender mejor la realidad: “Cree para comprender y comprende para creer”. En cierta forma, la fe ilumina la razón, le ayuda a que llegue a un conocimiento más profundo de Dios y del mundo. En un tercer momento, la razón volvería a colaborar con la fe, tratando de aclarar las creencias, los dogmas y las ideas centrales de la religión. Así, la filosofía nos conduce a la religión, que a su vez comparte temas e ideas con la filosofía. Por ello, siendo distintas, tienen que ayudarse mutuamente.
3. El mejor ejemplo de la colaboración entre filosofía y religión es precisamente la propia filosofía agustiniana. Una de sus ideas más significativas es la llamada teoría de la iluminación, que tiene resonancias tanto filosóficas como religiosas. La tesis central puede recordarnos al platonismo: el ser humano no puede conocer si no es iluminado

por Dios. La verdad que el hombre debe buscar en su vida no está en el mundo material, sino en un mundo de Ideas que reside en la mente divina, tesis que representa una cristianización de Platón. No obstante, no podemos alcanzar estas Ideas sin la luz de Dios. Esta metáfora de la luz y la iluminación está presente en dos tradiciones: por un lado debe recordarnos la Idea de Bien, que “ilumina” al resto de Ideas y nos permite su conocimiento. Por otro lado, son numerosos los pasajes de las sagradas escrituras en las que se compara a Dios con la luz o se alude a Cristo como la “luz del mundo”.

4. Otro buen ejemplo de la relación entre religión y filosofía que además nos sirve para ir abordando un aspecto más de la filosofía agustiniana es la demostración de la existencia de Dios. Para el obispo de Hipona no es preciso demostrar la existencia de Dios, ya que en muchos casos es una verdad que está asentada incluso por la propia sociedad. Lo que sí nos ofrece son diversos argumentos. El primero de ellos consiste en buscar el origen de todo lo existente. Cualquier pregunta por la naturaleza nos conduce en último término a la existencia de Dios como creador. Este proceso creador alude de manera indirecta al platonismo: el mundo participa de Dios, es un “ejemplo” material, y por lo tanto imperfecto, del mundo ideal que el creador concibe en su mente. El ejemplarismo se combina con las razones seminales: Dios no lo crea todo de una vez, sino que la propia naturaleza tiene una fuerza generadora de vida e inteligencia, ya que el creador ha dispuesto semillas que tan sólo germinarán con el tiempo. A estos argumentos, claramente neoplatónicos, San Agustín le unirá el llamado argumento del consenso: Dios existe por que en todos los pueblos de la tierra hay creencias religiosas, sean de un tipo u otro. Como se ve hay en todo momento un intento de fundamentar la pregunta de Dios en la tradición filosófica y ofrecer razones para la creencia.
5. Un último aspecto que no se puede dejar de paso es el tema de la conciencia en San Agustín, que también nos puede servir para comprender las relaciones entre filosofía y religión. Se ha dicho que San Agustín podría considerarse prácticamente un precursor de la modernidad en su análisis de la conciencia y en su ejercicio de introspección. Algunas de sus reflexiones encontrarán ecos en autores como Descartes. El proceso no es difícil de describir: si nos fijamos, por ejemplo, en las *Confesiones*, nos encontramos con un San Agustín que busca la verdad dentro de sí, en el mar de pasiones, deseos y pensamientos que descubre en su vida interior. Esta actitud de búsqueda personal, de conocimiento del yo y valoración de la propia vida lleva a San Agustín a afirmar que todo ser humano tiene un “peso”, un “bien” que una vez alcanzado logra equilibrar nuestra vida. Buscando dentro de sí, encuentra San Agustín su propio peso: Dios. Así la introspección como actitud filosófica que encontramos en tantos y tantos filósofos finalizará en el caso agustiniano en una experiencia religiosa, lo cual es todo un símbolo del tiempo nuevo que abre San Agustín, y que llegará hasta finales del siglo XIV.

A modo de conclusión, cabría decir que la filosofía agustiniana es una de las referencias más importantes de la edad media: en ella se empiezan a fraguar los grandes temas de la filosofía medieval, y la mezcla entre razón y fe, filosofía y religión es abordada desde un estilo muy personal, en el que la filosofía será concebida como uno de los pilares más fuertes de la religión: con sus ideas, San Agustín estaba realizando importantes aportaciones a la historia de la filosofía, pero también ponía las bases de la ortodoxia cristiana, por lo que ha pasado a la historia como uno de los más importantes padres de la iglesia.

Tomás de Aquino (1225-1274)

Rebeldía intelectual en plena edad media

Santo Tomás es el autor de la síntesis más importante de la edad media, combinando en ella las ideas esenciales de Aristóteles con el cristianismo. La relación entre razón y fe, ciencia y revelación, es una constante en todo el pensamiento medieval, y Tomás de Aquino supo enfrentarse a ello desde una libertad intelectual envidiable: cuando otras religiones ya habían incorporado la teoría aristotélica (Avicena o Averroes en el caso del Islam, y Maimónides en el judaísmo), la lectura del filósofo griego era considerada perniciosa por muchas autoridades intelectuales cristianas (especialmente por los defensores del agustinismo) y algunas obras aristotélicas seguían marcadas por haber estado incluidas en el índice de libros prohibidos. Por ello, el pensamiento del aquinate le acarreó no pocos problemas, pues resultó original y revolucionario en su tiempo. Tomás de Aquino nació en 1225 en Roccaseca. Pertenecía a una familia noble, y desde muy joven mostró su interés por la vida religiosa, ingresando en la orden de los dominicos en 1243. Ya en París fue alumno de Alberto Magno, y unos años después ejerce allí como profesor. La vida académica e intelectual ocupó todos los esfuerzos de nuestro autor. Su vida se plasma en su obra, y en su tarea como docente en diversas ciudades: París, Nápoles, Anagni, Orvieto... Sus comentarios a obras aristotélicas y sus dos grandes Summas son sin duda las más representativas. La *Suma contra gentiles* pertenece sus comienzos en la universidad de París, y es una obra eminentemente filosófica. La *Suma teológica* es su obra de madurez, redactada en una época complicada para la universidad de París, cuando dominicos y agustinos estaban enfrentados, y cuando, por otro lado, las órdenes mendicantes eran cada vez más cuestionadas por su labor crítica. Esta última quedó inconclusa, pues Sto. Tomás dejó de escribir a partir de una experiencia mística en 1273, muriendo al año siguiente. ¿Acaso todo el desarrollo filosófico y teológico anterior quedaba anulado ante la experiencia directa de Dios?

Principios esenciales de su filosofía

Aunque la influencia más importante es la de Aristóteles, eso no impide que la filosofía de Sto. Tomás sea muy compleja. Nótese que es difícil conciliar el realismo (para algunos incluso materialismo) aristotélico con afirmaciones propias del cristianismo como por ejemplo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Es por ello que la filosofía tomista está recorrida por una profunda tensión, que es consecuencia de las influencias que recibe y del proyecto mismo que se plantea: esa síntesis buscada entre cristianismo y la filosofía aristotélica no puede estar exenta de problemas, que Sto. Tomás trata de resolver del modo más conciliador posible. Todo esto hace que su filosofía no pueda resumirse de un modo sencillo, como una simple mezcla de Aristóteles y el cristianismo. Junto a estas influencias, aparecen también otras ideas y principios tomados, por ejemplo, del neoplatonismo defendido por los agustinistas. Veamos a continuación los nervios principales del pensamiento tomista.

Primacía de la teología: razón y fe en Tomás de Aquino

Uno de los temas más debatidos a lo largo de la edad media es el de las relaciones entre razón y fe. Para abordar este tema, hemos de tener en cuenta que la teología es una ciencia superior a todas las demás: está basada en la revelación, y esa es precisamente su ventaja, pues accede

a un tipo de conocimiento vetado para la razón o la experiencia. Por eso, gracias a la revelación y con la ayuda de la razón, la teología se convierte en la ciencia suprema, a la que el resto de ciencias debe servir. La filosofía es, desde esta perspectiva, la sierva de la teología, y puede ayudarla a lograr desarrollos racionales de cuestiones que en un principio parecerían reservadas para la teología o la fe. Esta idea es clave en todo el sistema tomista: la razón y la fe no deben confundirse ni mezclarse de un modo arbitrario, pero tampoco están completamente separadas. De esta forma, media Sto Tomás entre dos posturas opuestas que venían dándose en el panorama filosófico: los dialécticos (partidarios de la primacía de la razón) frente a los antidialécticos (defensores de los límites de la razón, y de la supremacía de la fe). La postura intermedia de Tomás de Aquino presenta una teología racionalizada, matizada por la filosofía, en la que la razón es capaz de dar solidez a los principios revelados por la fe. Esta propuesta se concreta en los siguientes puntos:

1. Fe y razón son distintas: la razón conoce sólo a partir de la experiencia, de abajo a arriba. Puede ser válida para enfrentarse a los problemas que nos plantea la realidad, pero no puede ir más allá de la misma sin la ayuda de la fe. Ésta, conoce de arriba abajo, partiendo de la revelación. Eso no significa que no necesite de la razón; al contrario, puede ser un instrumento muy valioso en la tarea de defensa de la fe.
2. Existen verdades comunes: una muestra más de la posible colaboración de razón y fe es la existencia de 3 verdades comunes, que podemos conocer por la razón o por la fe. Estas 3 verdades son para Sto. Tomás la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la ley ética natural. Estas verdades son lo que el filósofo italiano llama “preámbulos de la fe”: vendrían a ser verdades accesibles a la razón y que nos sitúan ya en una posición abierta a las verdades de la fe. Lograr este tipo de verdades implica un esfuerzo que no todo el mundo puede realizar, y por ello son también conocidas por la fe.
3. El conflicto entre ambas es imposible: en caso de que surja un conflicto entre una verdad de fe y una verdad de razón, tal enfrentamiento será sólo aparente. Para disolver esta oposición cabe considerar dos posibilidades: o bien la razón se ha excedido en sus funciones (tratando de explicar algo que escapa a sus capacidades) o bien la fe ha sido mal interpretada.

Principios Aristotélicos

La influencia de Aristóteles sobre el pensamiento tomista puede resumirse en los siguientes puntos:

1. La distinción entre sustancia y accidente (solución aristotélica para el problema del cambio)
2. El hilemorfismo.
3. El par de conceptos potencia/acto, y la explicación del movimiento.
4. Teoría de la causalidad.

Además de esto, el carácter empirista de toda la filosofía de Aristóteles deja también una huella en la filosofía tomista, que también pretende ser realista.

Principios no aristotélicos

Junto a las anteriores ideas, a lo largo del pensamiento tomista aparecen también ideas neoplatónicas y agustinianas, por lo que el aristotelismo de Tomás de Aquino no es, ni mucho menos, puro. Ninguna de las ideas que vamos a comentar a continuación es menor o poco importante en su sistema, lo que debe darnos una idea de los problemas internos de la filosofía tomista, y de la difícil conjunción de planteamientos filosóficos que construyó el

filósofo italiano. Entre los principios que no provienen del pensamiento aristotélico cabe subrayar los siguientes:

1. La distinción esencia-existencia: está presente ya en filósofos anteriores de los tres grandes credos. En el pensamiento árabe se encuentra en Avicena y Alfarabi, pero también el judío Maimónides y los cristianos Buenaventura y Alejandro de Hales la incluyen en su filosofía. En Sto. Tomás juega un papel primordial desde el comienzo de su obra, y se complementa con distinciones aristotélicas como materia/forma y potencia/acto. Para calibrar hasta qué punto es importante, hemos de tener en cuenta que esta distinción es la idea central de la tercera vía, basada en la contingencia de los seres frente a la necesidad de Dios, único ser en el que la esencia y la existencia coinciden.
2. El principio de participación platónico: Sto Tomás asocia este principio (absolutamente alejado del sistema aristotélico) con el de causalidad. Así, las criaturas creadas por Dios participan en cierto modo del mismo: ser causado es participar de la causa.
3. El principio de causalidad ejemplar platónico: interpretándolo en clave cristiana, Dios es la causa ejemplar de todas las criaturas, que no pueden más que imitar el modelo de Dios. El télos aristotélico se viste así de trascendencia. Y lo mismo ocurre con su concepción de la naturaleza: Dios tiene en sí los modelos de las cosas existentes, que son creadas según su idea. Las criaturas existen y son perfectas en la medida en que Dios es existencia y perfección.
4. Los grados del ser y la perfección: núcleo central de la cuarta vía, gracias a esta vía se introduce una visión jerárquica de la naturaleza. Los seres más perfectos y más bellos son aquellos que más “cerca” están de Dios, que más se le asemejan. Participan más de su perfección que el resto de los seres.

La teología natural

Con todos los ingredientes anteriores, Sto. Tomás trata de elaborar su propio sistema teológico, cuyo objeto esencial será Dios, comienzo y fin de todo lo existente. Por eso la Suma teológica comienza precisamente tratando de la existencia de Dios.

Evidencia de la existencia de Dios

La primera pregunta que se hace Sto. Tomás es si la existencia de Dios es evidente o no. En caso de que fuera evidente, no tendría sentido intentar una demostración, pues sería una verdad admitida universalmente. En el otro extremo, si la existencia de Dios no es evidente en sí misma, tendría sentido plantearse su demostración. La respuesta tomista parte de dos clases de evidencia:

- a) Evidencia en sí: es aquel tipo de evidencia que se impone inmediatamente al sujeto. Utilizando terminología moderna, podríamos identificar la evidencia en sí con las proposiciones analíticas, aquellas en las que el predicado no añade información al sujeto.
- b) Evidencia para nosotros: es aquel tipo de evidencia en sí, en la que contamos con un conocimiento suficiente como para descubrir esa evidencia. Si nuestro conocimiento del sujeto o del predicado es imperfecto o limitado, puede que haya evidencias en sí que no lo sean para nosotros.

Aplicando esta separación, podemos decir que todo lo evidente para nosotros es evidente en sí, pero puede haber evidencias en sí que no lo sean para nosotros, que nos sean desconocidas, o que exijan de nosotros un esfuerzo intelectual para llegar a su conocimiento. Esto es precisamente lo que ocurre con la existencia de Dios. Para aquellos teólogos y estudiosos que emplean su tiempo y su esfuerzo en conocer a Dios, la evidencia de Dios es indiscutible, pues

descubren que Dios es su propia existencia. Sin embargo, puede haber mucha gente a la que este tipo de conocimiento le esté vedado. Por ello, concluye Sto. Tomás, la existencia de Dios es una evidencia en sí, pero no para nosotros, por lo que es posible plantearse si dicha existencia se puede demostrar racionalmente.

Demostrabilidad de la existencia de Dios

Puesto que la existencia de Dios no es evidente para nosotros, cabe preguntarse si se puede demostrar. La respuesta de Sto. Tomás es contundente: la existencia de Dios es demostrable, y además se puede hacer de dos maneras:

A) Demostración “propter quid” (“por lo que”): “se basa en la causa, y transcurre de lo anterior a lo posterior”. Sería una demostración de corte racionalista, como la que se puede encontrar, por ejemplo, en Anselmo de Canterbury. Sería una demostración “a priori”, que parte de la esencia del ser supremo y desemboca en la existencia como una de sus propiedades.

B) Demostración “quia”: “parte del efecto, y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros: cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa. Así, pues, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe es necesario que su causa le preceda. Por consiguiente, aunque la existencia de Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos.” Es una demostración a posteriori: va del efecto a la causa, por lo que se parte de los efectos conocidos para llegar a su causa, Dios. Sto. Tomás opta por este tipo de demostración, en lo que se deja notar el carácter aristotélico de la filosofía tomista, donde el conocimiento empírico será siempre una condición necesaria para que podamos operar con la razón.

Las 5 vías

Una vez explicado que la existencia de Dios no es evidente para nosotros, pero que sí es demostrable, Sto. Tomás emprende esta tarea. Mucho se ha discutido sobre si las 5 vías pretenden ser demostraciones estrictas o tan sólo argumentaciones que podrían llevarnos a la afirmación de Dios. El propio Sto Tomás se expresa en estos términos en la frase introductoria a las cinco vías: “La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías”, con lo que parece clara la intención demostrativa del planteamiento tomista.

Dejando de lado el carácter argumentativo o demostrativo de las vías, lo que sí cabe resaltar es su carácter sistemático. Aunque muchas de ellas se encuentran ya en autores anteriores, la labor tomista consiste en su organización y recopilación. En su intento de dar a la exposición esta sistematicidad, se puede apreciar incluso un esquema común a las 5 vías (habrá que matizar esto en el caso de la 4ª vía), que sería el siguiente:

- Punto de partida: un hecho de experiencia. El fundamento de las vías está siempre en los sentidos, cuya información se considera completamente fiable: los datos que los sentidos proporcionan se corresponden con la realidad.
- Recorrido: se divide en dos partes. En primer lugar, se aplica el principio de causalidad, adaptado en cada vía al hecho de experiencia del que se trate. Después se niega la posibilidad de que exista una cadena infinita de causas hacia atrás. Esta serie infinita de causas subordinadas entre sí podrían explicar la transmisión del movimiento, la finalidad, la existencia... pero no podría justificar cómo han surgido cada uno de estos fenómenos. Es necesario, por tanto, afirmar la existencia de una causa primera que tiene que estar en el origen de esta cadena infinita de causas

- Término: Dios como motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, ser perfecto o inteligencia ordenadora.

Cada una de estas partes se concreta en las 5 vías de la siguiente manera:

1. La primera vía es la del movimiento: “es innegable y consta por los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven”. A este hecho de experiencia se le aplica el principio de causalidad que ya formulara Aristóteles: “todo lo que se mueve es movido por otro”. Pero no es posible un proceso causal “ad infinitum”: “Mas no es posible seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor, y, por consiguiente no habría motor alguno”. Y de este modo, tenemos que aceptar la existencia de un primer motor que mueve sin ser movido: “Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por ninguno. Y todos entienden que tal motor es Dios.” Esta vía tiene precedentes en Aristóteles.
2. La segunda es la vía de la causalidad, y el hecho de experiencia se formula así: “hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes”. El principio de causalidad que se aplica es inmediato: “no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible”. Dicho de otra forma: todo efecto tiene una causa distinta de ese efecto, y anterior al mismo. Pero esta cadena causal no puede ser infinita: “tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes”. Puede haber causas intermedias, sí, pero éstas exigen la existencia de una causa primera, pues de lo contrario no serían posibles las intermedias: “si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficiente, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia”. Por tanto, tiene que existir Dios, una causa primera: “es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios”. Esta vía está inspirada en autores anteriores como Aristóteles y Avicena.
3. La tercera vía es la de la contingencia: “Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen”. Por tanto, la existencia de todo lo que existe en la naturaleza está marcada por la contingencia: existe, sí, pero podría no existir. Por tanto, la existencia no pertenece a su esencia, sino que le viene dada de fuera: “lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe”. Y, como en los casos anteriores, no es posible aceptar una serie indefinida de seres contingentes: “como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias. La conclusión de esta vía ya es conocida: “es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.” Podemos encontrar precedentes de esta vía en Maimónides.
4. La cuarta vía es la de los grados de perfección: “vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Por ser esta una vía de raíces neoplatónicas, no se ajusta exactamente al esquema descrito anteriormente. En esta vía no aparece explícitamente un principio de causalidad, aunque sí se puede adivinar, de un modo implícito, el principio de participación neoplatónico: los efectos participan de sus causas, y por tanto, las criaturas que son más o menos perfectas participan de la máxima perfección que es Dios. Las palabras tomistas son las siguientes: “Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo [...] Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y por ello ente o ser supremo”. Un poco más adelante aparece ese principio de causalidad ejemplar al que nos hemos referido: “lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe”. El desenlace de la

vía nos resulta ya familiar: “existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.”

5. La quinta es la vía de la finalidad o el orden del mundo. Sto. Tomás establece el hecho de experiencia de la siguientes manera: “Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin”. Aparece también un principio de causalidad: “lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha”. Es decir, la finalidad le viene dada al ser vivo por una inteligencia suprema y ordenadora. En este caso, omite Sto. Tomás la imposibilidad de que haya una cadena causal infinita (una serie infinita de seres que se transmitan la finalidad) y concluye directamente en la existencia de un ser inteligente: “existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios”. Por debajo de esta vía esta la idea de finalidad, uno de los nervios centrales de la biología aristotélica.

Tomando como referencia estas demostraciones de la existencia de Dios, Sto. Tomás trata de investigar su esencia. Así Dios sería, por esencia, motor inmóvil, causa primera, ser necesario, máxima perfección e inteligencia suprema. La esencia divina se caracteriza además, por su inmutabilidad y simplicidad: Dios es el ser necesario, en el que esencia y existencia coinciden. A Dios se le pueden asociar además otras cualidades como la perfección, la bondad, la infinitud, la inmensidad, la eternidad y la unidad. Sto. Tomás establece dos modos de acceder a la esencia divina:

- Vía negativa: cualquier atributo de Dios se queda siempre corto, aunque sea predicado en un grado superlativo. Por eso resulta más fácil negar en Dios todos aquellos atributos “negativos” (mutabilidad, finitud...) Todas aquellas propiedades de las criaturas incompatibles con Dios deben ser negadas para lograr una idea aproximada del mismo, pues de Dios es más fácil decir lo que no es, que lo que es (teología negativa)
- Vía de la eminencia: consiste en elevar a un grado máximo todas aquellas cualidades positivas que descubrimos en la naturaleza: bondad máxima, belleza máxima, verdad máxima... Podemos establecer una analogía entre la naturaleza y Dios: lo positivo que descubrimos en aquella debe ser afirmado en éste en el mayor grado posible. Con todo, seguiremos obteniendo una visión imperfecta de Dios que siempre es más de lo que nosotros podamos afirmar de él.

Críticas a las demostraciones tomistas

Las vías tomistas han sido discutidas por diversos autores, la mayoría de las veces en un tono crítico. Dejando de lado a quienes se han centrado en su carácter argumentativo o demostrativo, las objeciones más importantes que se han planteado son las siguientes:

1) En primer lugar, autores empiristas como Hume han rechazado el principio de causalidad que se aplica en cada una de las vías. Un principio tan sencillo como “todo efecto tiene su causa” puede también resultar problemático: Hume defiende que este tipo de proposiciones incluyen conceptos abstractos, de los que no tenemos impresión alguna, y además se basan en la suposición de que la naturaleza funciona de un modo regular y constante.

También contra la aplicación del principio de causalidad se dirige la crítica kantiana. Para este autor alemán, el problema de las vías tomistas no es que utilicen el principio de causalidad (algo legítimo para el autor de la *Crítica de la razón pura*), sino que trate de encontrar en un objeto del que no tenemos experiencia (Dios) la causa primera de aquello de lo que sí tenemos experiencia sensible (el mundo). Se puede utilizar el principio de causalidad, pero no más allá

de los límites que la naturaleza impone. Por ello no será posible, para Kant, ningún tipo de demostración de la existencia de Dios.

2) En segundo lugar, la negación de una cadena causal hasta el infinito es una toma de postura personal. ¿Por qué no admitir, como hacía la cosmología griega, que el mundo es eterno, que es un conjunto de materia existente desde siempre y sometido a una serie de leyes? De hecho, esa negación de una cadena causal nos obliga, en la construcción argumental, a desembocar en un origen, con lo que de un modo implícito introduce la necesidad de Dios. Cabría admitir otra serie de posibilidades: negar ese “horror al infinito” y aceptar un universo eterno, o afirmar, como hacen algunas teorías científicas modernas, que el mundo proviene del azar. En tal caso habría un origen, tal y como afirman las vías tomistas, pero no tendría por qué ser un ser superior, sino tan sólo los azarosos procesos naturales.

3) En tercer lugar, se ha cuestionado mucho la conclusión de las vías. En esta línea, se ha dicho que las vías demostrarían, en el mejor de los casos, la existencia de un motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, ser perfecto, inteligencia suprema. Sería el “Dios de los filósofos”, un Dios conceptual que en nada se parece al Dios de cada una de las grandes religiones, y tampoco al de la cristiana, que defiende la existencia de un Dios personal, preocupado por lo que le ocurre al ser humano. El salto que hay desde el Dios de las vías tomistas hasta el Dios de los cristianos es insalvable para las vías, e incluye unas connotaciones morales, religiosas y teológicas que escapan a la capacidad demostrativa de las mismas. De hecho, nada impide que ese ser superior que ha creado el mundo tenga unas características morales opuestas a las que tradicionalmente se han asociado al Dios de cada una de las religiones.

Ética y política

La ética y la política tomistas muestran una vez más la complejidad de su pensamiento: no se trata sólo de meros calcos aristotélicos, sino que incorporan también ideas neoplatónicas y agustinistas (especialmente en la ética), formando un todo original, no exento de tensiones, pero tampoco de ideas lúcidas. No se puede perder de vista que pese al aristotelismo dominante en toda la filosofía tomista, Sto. Tomás se formó en el agustinismo por lo que las ideas de San Agustín se terminan colando de una forma u otra en su filosofía. Las ideas más relevantes de la ética de Santo Tomás son:

1. La teleología completada por la trascendencia: La ética de Sto Tomás conserva el carácter teleológico de Aristóteles: la determinación del fin propio del hombre condicionará todas las normas y conceptos morales. Sin embargo, esta teleología se complementa con una idea agustiniana: el fin del ser humano es su bien, que no es otro que Dios mismo. Toda la ética tomista puede entenderse como la ordenación de las criaturas hacia Dios. En la medida en que es teleológica se acerca mucho a Aristóteles, pero en tanto que esta teleología se viste de trascendencia, estamos aproximándonos a las tesis platónicas.
2. El ser humano participa de la bondad de Dios: la ética tomista incorpora otros conceptos platónicos como la participación y la imitación de la bondad divina: en la medida en que los seres dependen de Dios deben participar también de su bondad, aunque evidentemente en un grado limitado e imperfecto. Esta tesis según la cual la naturaleza y el ser humano son imagen de Dios es claramente platónica y agustiniana.
3. Además, la ética de Sto. Tomás es intelectualista: según el autor escolástico, la aspiración del hombre es el conocimiento de Dios. Esto puede recordarnos la superioridad de la vida teórica en Aristóteles, pero también tiene resonancias platónicas, cuando Sto. Tomás complementa esta idea con la doctrina de la iluminación agustiniana, tomando toda su ética un tinte claramente religioso. Si

queremos alcanzar el máximo conocimiento necesitamos que Dios nos ilumine: sin la gracia no es posible llegar a la verdad absoluta.

4. En este marco teórico que acabamos de describir surge una de las ideas centrales de la ética tomista: la ley natural. Para Sto. Tomás existe una ley eterna y divina con la que Dios gobierna el universo, y de esta ley participa la ley que dirige la naturaleza y el orden moral. Esta ley que rige a todas las criaturas es la ley natural, a la que se puede acceder tanto a través de la razón como de la revelación. Esto quiere decir que la ley ética natural se fundamenta en la ley divina, pero tiene también una fundamentación racional, ya que puede ser conocida por todo aquel que emplee el esfuerzo necesario a reflexionar sobre ello. Se trata de principios morales generales, que aspiran a ser universales: la primera norma de la ley natural sería “haz el bien y evita el mal”. El naturalismo aristotélico y también la teoría de la virtud aparecen interpretados en clave religiosa: Dios ha escrito en la naturaleza las normas morales básicas, y la naturaleza (como expresión de la divinidad) es el concepto regulador de toda la ética, a partir del cual derivan los preceptos morales.

Por su parte, lo más importante de la política aparece a continuación:

1. La influencia de Aristóteles: el autor de la *Suma Teológica* acepta la sociabilidad natural del ser humano que ya defendiera Aristóteles en su día. Sólo dentro de la ciudad el hombre llega a ser tal. También toma como referentes la clasificación aristotélica de las formas de gobierno, proponiendo una monarquía moderada por rasgos aristocráticos y democráticos. Esta propuesta viene motivada por el modelo de la iglesia: si esta es gobernada por un solo líder, este régimen ha de ser el mejor. Con esto, se empieza a ver la tensión entre la presencia de Aristóteles y la necesidad de combinarla con el cristianismo.
2. El fin religioso de la ciudad: “ordenar aquellas cosas que conducen a la felicidad celestial y prohibir las contrarias”, este es el fin de la ciudad. Conformarse con una finalidad meramente ética sería renunciar a lo más característico: se podría decir que en cierto modo toda ciudad es también una comunidad, y la máxima tarea de esta es darle un sentido religioso a la vida de sus componentes. Así, la ciudad debe asumir también esta función religiosa.
3. Por eso el Estado debe estar subordinado a la iglesia, aunque sí que admite que cuente con cierta independencia en lo que respecta al “bien común”. Pese a esto, el Estado pierde la autarquía que le atribuyera Aristóteles en su política: en caso de conflicto, los fines religiosos deben prevalecer sobre los políticos. Se podría establecer una comparación entre las relaciones Estado-Iglesia y las que existen entre Razón y fe. Razón y estado tienen un campo propio, pero nunca pueden entenderse como autónomas o independientes respecto a la fe y la iglesia. En este sentido, cualquier ley promulgada por el estado debe estar de acuerdo con la ley natural, con lo que se reafirma el trasfondo religioso de la política tomista. Cualquier ley que atentara contra la ley natural podría ser legítimamente desobedecida.

Lectura para las PAU: Suma Teológica

Primera Parte. Cuestión Segunda

ACERCA DE DIOS, SI DIOS EXISTE

Puesto que la intención principal de la doctrina sagrada es dar a conocer a Dios, no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto principio y fin de todas las criaturas y especialmente de la racional, como queda claro por lo anteriormente expuesto, en la

exposición de esta doctrina, trataremos, en primer lugar, de Dios; a continuación, del movimiento de la criatura racional hacia Dios y, en tercer lugar, de Cristo que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios.

El tratado acerca de Dios se dividirá, a su vez, en tres partes. En la primera estudiaremos lo que pertenece a la esencia divina; en la segunda, lo relativo a la distinción de personas y, en la tercera, de lo que se refiere al modo en que las criaturas proceden de Dios.

Respecto a la esencia divina, hemos de considerar, en primer término, si Dios existe; después, cómo es o, más bien, cómo no es, y por último, lo que se refiere a sus operaciones, es decir, su ciencia, su voluntad y su poder.

Con relación a la existencia de Dios hemos de analizar tres puntos:

Primero: si es evidente por sí misma.

Segundo: si es demostrable.

Tercero: si Dios existe.

ARTÍCULO 1

Si la existencia de Dios es evidente por sí misma

DIFICULTADES. Parece que la existencia de Dios es evidente por sí misma.

1. Decimos que es evidente por sí mismo aquello de lo que tenemos un conocimiento natural, como el de los primeros principios. Ahora bien, todos tenemos un conocimiento natural de la existencia de Dios, como dice el Damasceno. Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma.

2. Se dice también que es evidente por sí mismo lo que se comprende con sólo reconocer sus términos, evidencia que el filósofo atribuye a los primeros principios de la demostración¹, pues si se sabe lo que es el todo y lo que es la parte, al punto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Y, si se entiende lo que significa el término *Dios*, al punto se comprende que Dios existe, porque con este término expresamos aquello que es mayor que cuanto pueda ser concebido, y mayor es lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por tanto, si con sólo entender el término *Dios*, existe en el entendimiento, hemos de concluir que existe también en la realidad. Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma.

3. Es también evidente por sí mismo que la verdad existe, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existe, sería verdadero que la verdad no existiese y, si algo es verdadero, es necesario que exista la verdad. Ahora bien, Dios es la verdad misma, como se dice en San Juan: «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*»². Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma.

POR EL CONTRARIO, nadie puede concebir lo opuesto a lo que es evidente, como dice el Filósofo³ al hablar de los primeros principios de la demostración. Sin embargo, es posible concebir lo contrario de la existencia de Dios, según dice el Salmo: «*Dijo el necio en su corazón: no hay Dios*»⁴. Luego la existencia de Dios no es evidente por sí misma.

RESPUESTA. Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no para nosotros, o en sí misma y para nosotros. Una proposición es evidente en sí misma, si el predicado está incluido en el concepto del sujeto; por ejemplo, «el hombre es animal», pues «animal» está incluido en el concepto de hombre. Por consiguiente, si

¹ *Anal. Post.* 72b18.

² *Juan*, 14, 6.

³ *Met.* 1005b11 y *Anal. Post.* 76b23.

⁴ *Salmos*, 52, 1.

todos conociesen la naturaleza del sujeto y del predicado de cualquier proposición, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos —ser y no ser, todo y parte, y otros semejantes— son tan conocidos que nadie los ignora. Si, por el contrario, algunos desconocen la naturaleza del predicado y del sujeto, la proposición será sin duda evidente en sí misma, pero no lo será para quienes lo ignoran. Por ello sucede, como dice Boecio⁵, que hay ciertos conceptos comunes que sólo son evidentes para los sabios, como que lo «incorpóreo no ocupa lugar».

Por consiguiente, afirmo que la proposición «Dios existe» es evidente en sí misma, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, pues, como más adelante mostraremos, Dios es su misma existencia. Pero no es evidente para nosotros, puesto que no conocemos la naturaleza de Dios, que, por el contrario, es preciso demostrar por medio de lo que nos es más conocido, aunque por su naturaleza sea menos evidente, a saber, por sus efectos.

SOLUCIONES

1. En cuanto a la primera dificultad, he de decir que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en cuanto él constituye la felicidad del hombre, y puesto que éste desea por naturaleza la felicidad, ha de conocer naturalmente aquello que naturalmente desea. Sin embargo, esto no es realmente conocer a Dios, como conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro quien llega. Así, para muchos el bien perfecto del hombre, que es la felicidad, son las riquezas; para otros, son los placeres, para otros, alguna otra cosa.

2. En cuanto a la segunda, he de decir que es muy posible que quien oiga el término *Dios* no entienda que expresa algo superior a cuanto pueda ser concebido, pues incluso algunos han creído que Dios era corporal. Sin embargo, aun suponiendo que el término *Dios* signifique para todos lo que se afirma, es decir, que es aquello mayor que puede ser concebido, no por ello se ha de concluir que entienden que lo expresado por el término existe en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni puede deducirse tampoco que exista en la realidad, a no ser que se acepte previamente que hay algo en la realidad, superior a cuanto pueda ser concebido, lo cual no aceptan quienes sostienen que Dios no existe.

3. En cuanto a la tercera dificultad, he de decir que, en sentido general, es evidente que la verdad existe, pero no lo es para nosotros que exista la verdad primera.

ARTICULO 2

Si la existencia de Dios es demostrable

DIFICULTADES. Parece que la existencia de Dios no es demostrable.

1. Porque la existencia de Dios es un artículo de fe. Pero lo que es de fe no se puede demostrar, porque la demostración hace ver y la fe se refiere a lo que no puede verse, como afirma el Apóstol⁶. Luego la existencia de Dios no es demostrable.

2. Además, la base de la demostración es lo que es el sujeto. Pero de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, como dice el Damasceno. Luego no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase la existencia de Dios, sólo podría hacerse por sus efectos. Pero sus efectos no guardan proporción con él, pues él es infinito y aquéllos son finitos; y lo finito no guarda proporción con lo infinito. Por consiguiente, puesto que no se puede demostrar una causa por un efecto que no guarda proporción con ella, parece que no se puede demostrar la existencia de Dios.

⁵ *De hebdomadibus*, ML. 64, 1311.7. *Rom* 1, 20.

⁶ *Heb.* 11, 1.

POR EL CONTRARIO, dice el Apóstol, que «*lo invisible de Dios se conoce por lo que él ha hecho*»⁷. Pero esto no sería posible si no pudiese demostrarse la existencia de Dios por las cosas que él ha hecho, ya que lo primero que es preciso averiguar acerca de algo es si existe.

RESPUESTA. Hay dos clases de demostraciones. Una, denominada «*propter quid*», que parte de la causa y que discurre de lo absolutamente primero a lo posterior. Otra, llamada demostración «*quia*», que parte del efecto y que discurre de aquello que es únicamente primero para nosotros, pues cuando un efecto es para nosotros más claro que su causa, por el efecto llegamos al conocimiento de la causa. Así, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa (siempre que conozcamos mejor el efecto), porque, dependiendo el efecto de la causa, si el efecto existe, es necesario que la causa le preceda en la existencia. Por tanto, aunque la existencia de Dios no sea evidente para nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que nos son conocidos.

SOLUCIONES

1. En cuanto a la primera dificultad, he de decir que la existencia de Dios y otras proposiciones semejantes que podemos conocer acerca de él, por la razón natural, como dice el Apóstol⁸, no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, pues la fe presupone el conocimiento natural, como (a gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Nada impide, sin embargo, que alguien que no entienda la demostración, acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible.

2. En cuanto a la segunda, he de decir que, cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto en lugar de la definición de la causa para demostrar la existencia de ésta, especialmente cuando se trata de Dios; porque para probar la existencia de una cosa, es necesario tomar como medio *lo que significa su nombre* y no *lo que es*, ya que antes de preguntar *qué es* una cosa, primero hay que investigar *si existe*. Ahora bien, los nombres que damos a Dios los tomamos de los efectos, como más adelante mostraremos; luego, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio lo que significa el término *Dios*.

3. En cuanto a la tercera dificultad, he de decir que, aunque por los efectos que no guardan proporción con su causa es imposible alcanzar un perfecto conocimiento de ella, sin embargo, por un efecto cualquiera, puede demostrarse sin duda la existencia de su causa, como anteriormente dijimos. Y de este modo, es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque por medio de ellos no podamos conocerle perfectamente según su esencia.

ARTICULO 3

Si Dios existe

DIFICULTADES. Parece que Dios no existe.

1. Porque si de dos contrarios uno fuera infinito, el otro sería totalmente anulado. Ahora bien, por el término *Dios* entendemos precisamente que es un bien infinito. En consecuencia, si Dios existiese, no hallaríamos mal alguno. Sin embargo, descubrimos que hay mal en el mundo. Luego Dios no existe.

2. Además, lo que pueden realizar pocos principios no lo hacen muchos. Y, suponiendo que Dios no exista, parece que cuanto vemos en el mundo puede ser hecho por otros principios, pues los seres naturales remiten a su principio, que es la naturaleza, y los libres al suyo, que es la razón humana o la voluntad. Por consiguiente, no hay necesidad alguna de recurrir a la existencia de Dios.

⁷ Rom. 1, 20.

⁸ Rom. 1, 19.

POR EL CONTRARIO, en el libro del *Éxodo*⁹, dice Dios de sí mismo: «*Yo soy el que soy*».

RESPUESTA. La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es evidente, y los sentidos lo atestiguan, que en el mundo algunas cosas se mueven. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro, pues nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello hacia lo que se mueve. Sin embargo, lo que mueve ha de estar en acto, ya que mover no es sino hacer pasar algo de la potencia al acto y esto sólo puede hacerlo lo que está en acto, del mismo modo que lo caliente en acto, como el fuego, hace que la madera, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Pero no es posible que una misma cosa esté, al mismo tiempo, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino sólo en relación con cosas diversas; por ejemplo, lo que está caliente en acto no puede, al mismo tiempo, estar caliente en potencia, sino que está, a la vez, frío en potencia. Por consiguiente, es imposible que una cosa sea, bajo el mismo aspecto y del mismo modo, motor y móvil o que se mueva a sí misma. Por tanto, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que se mueve es movido, es necesario que lo sea por otro y éste por otro. Sin embargo, no es posible proseguir indefinidamente, pues, en ese caso, no habría un primer motor y, en consecuencia, no habría motor alguno, puesto que los motores intermedios no mueven sino por el movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no es movido por la mano. Por tanto, es necesario llegar a un primer motor, que no sea movido por ningún otro y esto es lo que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en el concepto de causa eficiente. Encontramos que en las cosas sensibles hay un orden de las causas eficientes; sin embargo, no encontramos, ya que no es posible, cosa alguna que sea causa eficiente de sí misma, porque, si así *fuere*, sería anterior a sí misma y esto es imposible. Ahora bien, no es posible prolongar indefinidamente las causas eficientes, porque en todo orden de las mismas, la primera es causa de la intermedia, sea ésta una o varias, y ésta, a su vez, causa de la última y puesto que, suprimida una causa, se anula su efecto, si no existiese la primera de las causas eficientes, tampoco existiría la intermedia ni la última. Por tanto, si se prolongasen indefinidamente las causas eficientes, no habría causa eficiente primera y, en este caso, tampoco habría efecto último ni causas eficientes intermedias, lo cual es evidentemente falso. Por consiguiente, es necesario sostener que existe una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía, que se funda en lo posible y necesario, es la siguiente: descubrimos, entre las cosas, unas que pueden existir o no existir, ya que encontramos seres que llegan a ser y que dejan de ser y, en consecuencia, pueden existir o no existir. Ahora bien, es imposible que tales seres hayan existido siempre, pues lo que puede no existir alguna vez no fue. Así pues, si todos los seres tienen la posibilidad de no ser, en algún momento no existió ser alguno. Pero, si esto es verdad, tampoco ahora debería existir ninguno, porque lo que no existe, no comienza a existir sino en virtud de lo que existe y, por tanto, si no existía ser alguno, era imposible que algo comenzase a existir y, en este caso, nada existiría, lo cual es sin duda falso. Por consiguiente, no todos los seres son posibles, sino que entre ellos es preciso que haya alguno que sea necesario. Y todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad fuera de él o la tiene en él. Si la tiene en otro, puesto que no es posible prolongar indefinidamente las causas necesarias, tal como hemos demostrado en el orden de las causas eficientes, es preciso que exista un ser

⁹ 3, 14.

necesario por sí mismo y que no tenga la causa de su necesidad fuera de él, sino que sea la causa de la necesidad de los demás seres, al cual todos llaman Dios.

La cuarta vía parte de los grados de perfección que descubrimos en los seres. Hallamos, en efecto, que, entre ellos, alguno es más o menos bueno, verdadero y noble que otro, y algo, semejante observamos respecto a las demás cualidades. Pero *más y menos* se dicen de los seres según su diversa proximidad a lo máximo, como se dice que es más caliente lo que está más próximo al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, óptimo y nobilísimo y, por ello, máximo ser, pues, como dice el Filósofo¹⁰, lo que es máxima verdad es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que existe en dicho género, del mismo modo que el fuego, calor máximo, es causa de todo calor, como afirma el Filósofo¹¹. Por consiguiente, existe un ser que es la causa de la existencia, de la bondad y de cada una de las perfecciones de todos los seres y a ese ser le llamamos Dios.

La quinta vía se funda en el gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que algunos seres que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como lo muestra el hecho de que, para conseguir lo que más les conviene, obran siempre, o con frecuencia, de la misma manera; de donde se deduce que alcanzan su fin no por azar, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no puede tender a un fin si no lo dirige alguien que conozca y entienda, como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin y a éste lo llamamos Dios.

SOLUCIONES

1. En cuanto a la primera dificultad, he de decir que, según afirma san Agustín¹², «*siendo Dios el sumo bien, de ningún modo permitiría que existiese mal alguno en sus obras, si no fiera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal*». Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir que existan males para obtener bienes de ellos.

2. En cuanto a la segunda, he de decir que, puesto que la naturaleza obra para obtener un determinado fin, dirigida por algún agente superior, es necesario considerar a Dios como causa primera de cuanto produce la naturaleza. De modo semejante, es necesario remitir las acciones intencionadas a una causa superior al entendimiento y la voluntad humanos, pues éstos son mudables y contingentes, y todo lo que es mudable y contingente tiene su causa primera en lo que es inmutable y necesario por sí mismo, como hemos mostrado.

¹⁰ *Met.* 993b30.

¹¹ *Met.* 993b25.

¹² *Enquiridion*, XI.

Renacimiento y revolución científica: características generales

La historia del Renacimiento es también la de las ideas que darán paso a la modernidad. Como no podía ser de otra manera, estas ideas vienen provocadas por hechos históricos que suscitarán nuevos problemas filosóficos y abrirán nuevas opciones de vida. Entre las características más importantes se podrían destacar las siguientes:

1. Política: dos rasgos esenciales merecen ser comentados. En primer lugar la presencia de Maquiavelo como autor en el que la política se emancipa de cualquier criterio moral o religioso. Gracias a su tarea, la política se transforma en una disciplina autónoma, que debe operar según razones que no necesariamente vienen marcadas por otras instancias. Si esto fuera poco, la modernidad alumbrará una nueva forma de organización política: la nación estado. Durante los siglos XVI y XVII se irán integrando diversos territorios y el feudalismo terminará dando paso a países como Inglaterra, Francia, España y, ya en el siglo XIX, Alemania e Italia. La nación estado es una unidad política, territorial, económica y cultural que se presenta como la mejor solución a los problemas que irán apareciendo a finales de la edad media.
2. América como impulso de un nuevo pensamiento político y jurídico: la llegada de los españoles al nuevo mundo romperá esquemas establecidos durante siglos. No estamos hablando sólo del impacto social, cultural y económico, sino también de las nuevas preguntas filosóficas que ocuparán buena parte de la reflexión del siglo XVI. El estatus antropológico y jurídico de los indígenas es sólo el punto de partida para que autores como Bartolomé de las Casas sienten las bases de una nueva forma de comprender al ser humano. En este sentido, el trabajo de Francisco de Vitoria y toda la escuela de Salamanca, es digno de mención: su trabajo impulsará el derecho internacional y esbozará ideas que después formarán parte de las distintas Declaraciones del Hombre y el Ciudadano, precursoras de los derechos humanos. El humanismo renacentista, presente en los autores citados y otros como Pico de la Mirandola, Salutati, Masilio Ficino o Erasmo de Rotterdam será una idea que, de una forma u otra, dominará la modernidad y la Ilustración.
3. La imprenta como símbolo: el invento de Gutenberg revolucionará nuestra cultura y marcará su evolución hasta nuestros días. Gracias a él pertenecemos a una cultura del libro, auténtica plataforma de difusión de la cultura y el saber. La capacidad de discutir ideas y acercarse al conocimiento se multiplica exponencialmente gracias al libro, en torno al cual se construirán valores totalmente ilustrados como la educación y la cultura.
4. Vuelta a los cánones clásicos: en arte, el Renacimiento implicará volver la mirada a la antigüedad. Aunque hay una clara evolución que desembocará en el barroco, las décadas finales del siglo XV y la primera mitad del XVI están dominados por ideas

como el equilibrio y la simetría. Autores como Leonardo da Vinci, Miguel Ángel o Rafael se han convertido en auténticos iconos de este tiempo, pero también hay que destacar autores que desarrollaron el fundamento teórico de esta manera nueva manera de concebir el arte, como Alberti o Vasari.

5. La reforma protestante: la ruptura iniciada por autores como Lutero, Calvino y Zuinglio tendrá unas consecuencias tremendas en la historia de la religión. Su relación con algunos de los sucesos políticos del siglo XVI y el XVII es también clara: diversos territorios se identificarán o no con la reforma en función de intereses de tipo político y económico. En lo que respecta a la filosofía, hay un detalle cargado de simbolismo: la libre interpretación de la biblia defendida por la reforma abrirán una gran vía de acceso a la cultura. Poder acceder a los textos y darles una interpretación propia, ajena a la guía y supervisión de ninguna autoridad, será uno de los motores del pensamiento libre y autónomo, condición indispensable para un movimiento tan profundo y trascendental para occidente como es la Ilustración.
6. Cambio cosmológico: la gran revolución científica del renacimiento vendrá impulsada por Copérnico, Kepler y Galileo. El primero de ellos, Copérnico, planteará como hipótesis teórica la posibilidad de explicar el cosmos con el sol como centro del mismo, mostrando la efectividad de este nuevo modelo. Por su parte, Kepler dirá que esta nueva forma de entender el universo mejora aún más si entendemos que las órbitas de los planetas son elípticas, rompiendo con el viejo prejuicio que asociaba la perfección y la circularidad. Finalmente, Galileo afirmará abiertamente que la propuesta copernicana no es sólo una hipótesis, sino que refleja el funcionamiento real del universo. Esta transformación es tan importante que se podría decir que después de Galileo vivimos en un universo nuevo, no sólo por la perspectiva científica, sino también por las consecuencias culturales e incluso antropológicas que esto tendrá más adelante. Por si esto fuera poco, Galileo está asentando las bases de la ciencia moderna: su método de resolución-composición influirá en Descartes y es el germen del método hipotético-deductivo que, dirá Kant dos siglos después, nos conduce por el “seguro camino de la ciencia”.

Como se ve, el renacimiento es una época de cambio y revoluciones, un tiempo muy intenso de nuestra historia, en el que se van trastocando ideas muy asentadas en todos los órdenes. Las tensiones y movimientos que hemos comentado propiciarán la transición del teocentrismo medieval al antropocentrismo moderno.

René Descartes (1596-1650)

La pasión por la razón y la certeza

El pensamiento cartesiano puede considerarse como una respuesta a la incertidumbre de la época en la que fue formulado: por un lado, el hundimiento de un modelo científico (el geocentrismo) y el nacimiento de una nueva forma de ver el universo (heliocentrismo) cuyas consecuencias marcarán la modernidad. Por otro lado, el siglo XVI está condicionado por la escisión que se produce entre el catolicismo y el protestantismo. La ciencia y la religión, las dos grandes “fuentes” de la verdad, se ven acosadas por la duda, problema teórico que se verá acompañado de consecuencias prácticas: condena a Galileo, guerras de religión... En estas circunstancias de crisis, Descartes intenta construir un sistema filosófico que resuelva esa incertidumbre generalizada, encontrando en la **razón humana** la roca firme sobre la que construir un sistema de conocimiento que resista el ataque de la duda, una filosofía en la que el error no tenga cabida. Por eso no es de extrañar que sea **la matemática** su ciencia preferida, y que no valorara demasiado la educación libresca. El proyecto filosófico cartesiano destaca precisamente por su aspiración a **unificar todas las ciencias**, que deben utilizar el mismo **método**. Por ello, el problema del método será uno de los que más atención reciba en su sistema: los errores teóricos no proceden de la falta de inteligencia, sino del camino seguido para encontrar la verdad. Y este método no puede ser otro que el matemático como veremos más adelante. Este proyecto de unificar las ciencias se reflejará en una conocida metáfora cartesiana, según la cual todos los saberes humanos forman una unidad orgánica, similar a un árbol:

“Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias, las cuales se pueden reducir a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral.”

Bajo estos parámetros, la filosofía cartesiana intentará encontrar una **certeza** sobre la que construir una ciencia segura e indudable. Un desarrollo teórico infalible, que vuelva a posibilitar la aparición de verdades universales.

El método cartesiano

El carácter científico de Descartes queda bien claro desde el mismo título de una de sus obras centrales: *Discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, seguido de la Dióptrica los Meteoros y la Geometría*. Ciencia y filosofía van muy unidas en toda la obra cartesiana, y no sólo por la metáfora del árbol, sino también por un nervio común que vertebrada todas las disciplinas: el método. Para Descartes la diversidad de opiniones y el error que de la misma puede derivarse no es consecuencia de una falta de inteligencia, sino del método seguido. La inteligencia aplicada por el mal camino no puede conducirnos muy lejos, y por eso hemos de plantearnos, antes de lanzarnos a la búsqueda de la verdad, cuál es el camino que mejor puede conducirnos a su consecución. Todos los enfrentamientos y problemas teóricos pueden disolverse si fijamos un método, un conjunto de “reglas ciertas y

fáciles, gracias a las cuales todos los que las observen exactamente no tomarán nunca por verdadero lo que es falso, y alcanzarán –sin fatigarse con esfuerzos inútiles, sino acrecentando progresivamente su saber- el conocimiento verdadero de todo aquello de que sean capaces”. Estas reglas deben salvarnos de la crisis de fundamentos a la que antes hacíamos referencia, a ese “vacío” de verdad que se produce a lo largo del siglo XVI. La motivación esencial de Descartes al emprender esta tarea metódica es superar esa irreconciliable oposición entre teorías, religiones y puntos de vista, ese desfundamiento que deriva de la inseguridad ante verdades contradictorias.

El método cartesiano tiene como referencias dos elementos distintos:

1. Por un lado, el método de resolución-composición de la escuela de Padua y Galileo. Según este método, ante cualquier problema científico debían seleccionarse, en primer lugar, las variables relevantes (propiedades esenciales), para a continuación, en un proceso abstractivo, establecer hipótesis teóricas expresadas matemáticamente que explicaran el fenómeno. De estas hipótesis se deducirían (de ahí proviene el nombre de método hipotético-deductivo) diversas consecuencias que debían ser comprobadas por medio de un experimento, que evaluará su veracidad. Si bien dicho método combina la experiencia con el trabajo deductivo, Descartes privilegiará el razonamiento sobre cualquier tipo de experimentación empírica. El análisis conceptual y la deducción racional se imponen sobre el conocimiento sensible, que a menudo es responsable de muchos de nuestros errores.
2. La influencia de las matemáticas. Si algo maravillaba a Descartes de esta ciencia, era precisamente que todos sus desarrollos pueden seguirse sin necesidad de apelar a la experiencia. En matemática las verdades son evidentes y demostrables, y basta la razón para conocerlas. De hecho, el precedente más remoto del método cartesiano podemos encontrarlo ya en la geometría de Euclides: se trata en definitiva de ir deduciendo nuevas y más complejas verdades tomando como punto de partida otras más sencillas y evidentes.

La propuesta cartesiana tiene, por tanto un doble objetivo: pretende evitar el error y llegar a verdades indudables, y por otro lado extraer nuevas verdades a partir de las ya conocidas. Para ello, Descartes afirma la necesidad de ignorar o poner a prueba todo el conocimiento anterior (*ars delendi*), y comenzar a levantar un nuevo edificio del conocimiento (tarea constructiva, *ars inveniendi*), en el que sólo aparezca la verdad y sean eliminados los prejuicios o las verdades basadas en argumentos de autoridad. En esta labor de destrucción y construcción, intervendrán dos facultades características de la razón humana: la intuición y la deducción. La primera, por la que conocemos de un modo inmediato verdades evidentes, juega un papel esencial en las dos primeras reglas, mientras que la segunda, por la que accedemos a nuevas verdades a partir de las ya conocidas, es la protagonista de las dos segundas. Las reglas del método cartesiano, tal y como aparecen en el *Discurso del método*, son las siguientes:

1. Regla de la evidencia: “No admitir jamás como verdadero cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios más que lo que se presentare a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.”
2. Regla del análisis: “Dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuera posible, y cuantas requiriese su mejor solución.”
3. Regla de la síntesis: “Conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.”
4. Regla de las comprobaciones: “Hacer en todo enumeraciones tan completas, y revisiones tan generales, que estuviera seguro de no olvidar nada”

La primera regla establece la evidencia como el criterio último para separar lo verdadero de lo falso. La verdad debe ser evidente, y para acceder a la misma necesitamos de la intuición, de un acto puramente racional por el que la mente “ve” de un modo inmediato, directo y transparente una idea. La evidencia sería la propiedad de aquella idea que le hace aparecer ante la mente con claridad y distinción. A su vez, Descartes explica también ambos conceptos: es clara la idea que es “presente y manifiesta a un espíritu atento”, mientras que es distinta “la que es de tal modo precisa y diferente de todas las demás que no comprende en sí misma más que lo que aparece manifiestamente a quien la considera como es debido.”

Una de las consecuencias más importantes de esta regla es que la realidad pierde la objetividad. Ya no hay una realidad fuera del sujeto, sino que ésta queda convertida en un contenido más del pensamiento. Así, la verdad pierde su dimensión ontológica: no hay una verdad en la realidad, una adecuación entre pensamiento y realidad. Ahora la verdad es una propiedad de las ideas que les hace aparecer como evidentes. Verdad es, para Descartes, igual a evidencia, y el mundo se subjetiviza, es un contenido de la conciencia del sujeto, lo que después planteará el problema de cómo enlazar con el mundo material que percibimos a través de los sentidos.

Si la primera regla pretende alcanzar las primeras verdades, la segunda y la tercera nos explican cómo podemos deducir nuevas verdades a partir de las ideas claras y distintas ya conseguidas. En la primera parte (regla del análisis) se descompone el problema hasta sus partes más sencillas (naturalezas simples, resultado del proceso analítico). A continuación se procede a la inversa, recomponiendo el problema original, con la ventaja de conocer ahora sus partes más elementales y las relaciones que existen entre ellas. En este proceso interviene la deducción, que es la que se encarga de relacionar correctamente unas ideas con otras.

Por último, como medida de precaución, Descartes exige que se realicen distintas comprobaciones de todo el proceso recorrido, especialmente en lo que respecta al análisis y la síntesis, que son las partes del método en las que más fácilmente pueden colarse los errores. Como resultado de todo esto, se tendrá un sistema de conocimiento con garantías de certeza, puesto que cada regla soporta y transmite la verdad en todo el recorrido.

La aplicación del método: metafísica cartesiana

Una vez formulado el método, Descartes comienza a aplicarlo para desarrollar ese árbol de la ciencia del que hablábamos antes. Puesto que la raíz de este árbol es la metafísica, será éste el primer paso que hemos de dar: ver cómo se puede aplicar el método cartesiano a la concepción de la realidad.

La duda metódica y el Cogito

Si queremos ser fieles al método, comenzaremos fijándonos en la primera regla: según ésta sólo podemos aceptar como verdadero aquello que se nos presente con absoluta evidencia, es decir, aquello de lo que no quepa la posibilidad de dudar. Por eso, Descartes adopta la duda como método, como camino para alcanzar una verdad absolutamente evidente de la que nadie pueda dudar. Si dudamos de todo nuestro conocimiento, pero aún así queda algo que siga presentándose como evidente, ese resto indubitable y cierto puede considerarse como la primera verdad de esta metafísica que estamos buscando. Esta viene a ser la propuesta cartesiana: pongamos a prueba todas nuestras verdades, veamos si resisten incluso los más desconfiados y extravagantes planteamientos de la duda, y si es así, podremos considerar que aquellas verdades que se nos sigan presentando con evidencia son lo suficientemente sólidas como para construir toda la metafísica sobre ellas.

Conviene subrayar que la duda cartesiana no es una duda escéptica. En ningún caso pretende Descartes destruir todas las verdades conocidas, rechazar las posibilidades del conocimiento, o negar nuestra capacidad de conocer lo real. Su duda pretende “tan sólo buscar la verdad”: se

trata de una estrategia, un camino cuyo destino último no es la suspensión del juicio o la incertidumbre, sino la verdad evidente. De hecho, ya desde el planteamiento del método se muestra Descartes convencido de que es posible alcanzar este tipo de verdades. De lo que se trata por tanto es de poner a prueba nuestro conocimiento, con el objetivo de ver cuál resiste la prueba de la duda y puede servirnos para construir el edificio del saber. Aunque aparentemente la duda pueda parecer una estrategia destructiva, su propósito es, por el contrario, constructivo, y está muy alejado tanto del escepticismo clásico, como del que se deriva de tesis empiristas como las que defenderá David Hume.

Por lo tanto, aplicando la regla de la evidencia, nos vemos obligados a poner entre paréntesis todas nuestras creencias, incluso aquellas más sólidas y cotidianas. Todo lo dudable no puede ser más que un débil fundamento para la metafísica buscada. Por todo ello, Descartes extiende la duda de un modo gradual:

1. En primer lugar comienza dudando de nuestros sentidos: si éstos nos engañan a veces y creemos percibir cosas que en realidad no estamos percibiendo, nada impide que verdaderamente nos estén engañando siempre, y todos los datos que nos llegan a través de los sentidos sean en realidad falsos.
2. Pero también es posible dudar de nuestra razón: cuántas veces nos equivocamos resolviendo cualquier problema, o siguiendo razonamientos de tipo lógico o matemático. Si nos equivocamos alguna vez, sería posible también que nos equivoquemos siempre, y pensemos que razonamos de un modo correcto, cuando en realidad vivimos en el error permanente.
3. Pudiera parecer que es exagerado dudar siempre de los sentidos y la razón por el hecho de que éstos fallen alguna vez. Sin embargo, sí cabe plantearse hipótesis teóricas que lleven la duda más lejos. De hecho, argumenta Descartes, no somos capaces de distinguir la vigilia y el sueño: todo lo que percibimos y razonamos mientras soñamos nos parece tan vívido y real como lo que experimentamos despiertos, y no somos conscientes de que estamos soñando. ¿Acaso no podría ser la vida un mero sueño, una ilusión? Ni siquiera tenemos la certeza de que el mundo real que percibimos exista realmente.
4. Llevando la duda hasta los límites más insospechados, Descartes se plantea aún otro motivo para dudar: ¿Y si existiera un genio maligno dedicado exclusivamente a que me engañe, es decir, a que perciba el mundo permanentemente de un modo erróneo, y a que cada vez que razono me equivoque? La hipótesis del genio maligno nos deja completamente inermes e indefensos ante la duda, y aunque parezca una posibilidad inaceptable, hemos de entenderla dentro del proceso cartesiano de búsqueda de la verdad.

Si cualquiera de nosotros sigue este camino de la duda, se irá dando cuenta de que progresivamente vamos perdiendo contacto con la realidad, hasta quedar completamente entregados al escepticismo: ya no podemos estar seguros de ninguna verdad sobre el mundo, y nuestra capacidad de razonamiento se ve radicalmente cuestionada. Ninguna de nuestras creencias (basadas la mayoría en la experiencia, en la tradición, en las costumbres o en la autoridad) sobreviviría a este ejercicio filosófico que Descartes propone. Sin embargo, en el mismo acto de dudar Descartes encuentra una primera verdad indubitable sobre la que fundar su sistema: de la duda surge un “resto indubitable”, una verdad que resiste toda duda, incluso la extraña hipótesis del genio maligno: “estoy dudando”. En el acto de dudar puedo eliminar todo contenido, cualquier objeto de la duda. Puedo dudar de todo. Pero de lo que no puedo poner en duda es que estoy dudando, por lo cual “pongo” la duda. Dado que la duda es una forma de pensamiento, Descartes concluye: “pienso luego existo”, primer principio absolutamente evidente de su filosofía. Sobre el cogito cartesiano debemos tener en cuenta los siguientes aspectos:

1. En primer lugar, llama la atención que Descartes no diga “dudo, luego existo”, sino “pienso, luego existo”. El pensamiento (cogitatio, actividad de pensar) es para Descartes todo aquello que ocurre en nosotros, todo acto consciente del espíritu. De lo que se trata es, por tanto, de la conciencia. En la filosofía cartesiana el mundo queda encerrado dentro de la conciencia, y como veremos más adelante, habrá muchas dificultades para volver a contactar con la realidad. El mundo termina subjetivizado como contenido de conciencia. Esta subjetivización implica que la evidencia se da sólo en el interior del sujeto. Ortega solía decir, de un modo muy gráfico, que Descartes encierra el mundo en la garita del pensamiento: para el sujeto es evidente su experiencia de la conciencia, pero no puede salir de ahí. Es el acto de pensar (cogitatio) lo que resulta evidente a la conciencia, pero no el contenido (cogitatum) de ese pensamiento. En cierta forma, este problema de la subjetivización va a estar presente en toda la modernidad, y a menudo se estará cerca del solipsismo.
2. La verdad del cogito no deriva de ningún tipo de deducción, sino que es una intuición pura, inmediata y evidente de la conciencia. Se trata de una idea clara y distinta de la conciencia, que no es sólo conciencia del mundo, sino, de un modo mucho más profundo y primordial, conciencia de sí misma.
3. La formulación del cogito no es del todo novedosa. Ya San Agustín (siglo IV d.C.) había escrito “si fallor, enim sum”. Sin embargo, lo que sí es original y particularmente importante es la función que desempeña el cogito en la filosofía cartesiana. Es la primera verdad sobre la que se fundan todas las demás, y sin la cual las demás carecerían de sentido. Descartes se descubre a sí mismo como algo que piensa, y a partir de este pensamiento llega a su existencia. Al menos en tanto que pensamiento, tiene que tener algún tipo de existencia. Por eso, la evidencia del cogito nos orienta ya hacia otro concepto central de la filosofía cartesiana: la sustancia. El “pienso luego existo” nos obliga a intuir un “yo”, una sustancia que existe y cuya esencia es el pensar. Y esto nos lleva a indagar el concepto de sustancia.

La sustancia

Para Descartes sustancia es sinónimo de “cosa”, y en consecuencia será sustancia todo lo concreto existente. La única condición que establece para que algo sea sustancia es su independencia, de modo que la definición cartesiana es la siguiente: “una cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad sino de sí misma para existir”. Esta definición es construida de un modo “a priori”, tal y como hacen los geómetras con sus definiciones, por lo que no es necesario demostrarla. Las definiciones juegan en el sistema cartesiano una función similar: se establecen al margen de la experiencia para poder demostrar nuevas proposiciones con ellas.

Si nos tomamos esta definición en sentido estricto, deberíamos concluir que sólo Dios es sustancia, puesto que el resto de criaturas necesitan de Dios para existir. Por ello, el concepto de sustancia no se refiere del mismo modo a Dios que al resto de seres. En un sentido absoluto sólo Dios es sustancia, mientras que todas las demás criaturas lo serán de un modo derivado. A partir de esto Descartes establece la existencia de dos tipos de sustancias:

1. Sustancia infinita (Dios), que es la sustancia por excelencia.
2. Sustancia finita, que tan sólo necesitan de Dios (de un ser que les dé la existencia) para existir. Ninguna sustancia finita necesita de otra sustancia finita, sino de Dios.

Al concepto de sustancia, le añade Descartes el de atributo y modo. El atributo es la esencia de la sustancia. Así, habrá dos atributos principales de la sustancia finita: la extensión (res extensa, mundo material) y el pensamiento (res cogitans, mundo espiritual). Por su parte, el modo sería la forma en la que se da el atributo: modos de la extensión serían, por ejemplo, el tamaño, el volumen, la figura... mientras que el pensamiento tendría modos como por

ejemplo la duda. Con estos tres conceptos (sustancia, atributo y modo) trata de explicar Descartes toda la realidad, lo cual ejercerá una importante influencia en toda la tradición racionalista, como se puede ver, por ejemplo, en Leibniz o Espinoza.

La sustancia infinita

Continuando con esta investigación de la sustancia desde un punto de vista racional, Descartes se centra en la sustancia infinita. Ofrece las siguientes demostraciones:

1) En el proceso que desembocaba en el cogito, Descartes se descubría a sí mismo como un ser que duda, y entendía que la duda era una de las formas (de los modos, podríamos decir ahora) del pensamiento. Igualmente, se da cuenta de que “hay más perfección en conocer que en dudar”: cuando conocemos somos mejores (más perfectos) que cuando dudamos (recordemos la obsesión cartesiana por la certeza). Con este razonamiento encontramos dentro de nosotros una idea muy importante: la de perfección. Podemos preguntarnos ahora de dónde procede dicha idea. Para Descartes hay 3 clases de ideas:

1. **Innatas**: serían aquellas ideas con las que nacemos, que no dependen de la experiencia. Son las ideas producidas por el pensamiento mediante el mero ejercicio de pensar.
2. **Adventicias**: son las ideas que proceden de fuera, aquellas que formamos a partir de la experiencia.
3. **Facticias**: son las ideas que construimos nosotros, combinando diferentes aspectos de las ideas adventicias entre sí, o incluso con rasgos de las ideas innatas.

La pregunta ahora sería ¿qué tipo de idea es la de “perfección”? ¿de dónde procede esta idea? La respuesta de Descartes es clara: la idea de perfección no puede provenir de la experiencia, pues no percibimos nada perfecto. Tampoco sería posible que dicha idea haya sido construida por una naturaleza imperfecta, como la del ser humano. Por tanto, la idea de perfección tiene que ser una idea innata, y ha tenido que ser puesta en el ser humano por un ser perfecto, que sería Dios o la sustancia infinita.

2) Este mismo tipo de demostración aparece relacionado también con la idea de infinitud. En el fondo, se trata de argumentaciones claramente racionalistas, levantadas sobre la convicción de la existencia de ideas innatas. En cierta forma, las demostraciones cartesianas pueden recordarnos al argumento ontológico de San Anselmo, que Descartes propone en el *Discurso del método*. Al igual que la idea de triángulo nos obliga a pensar que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos, la idea de ser perfecto no puede ser concebida sin pensar inmediatamente en la existencia del mismo, con lo que sería “al menos tan cierto que Dios, que es un Ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser cualquier demostración de geometría.”

3) Pero junto a estas demostraciones “racionalistas”, aparecen también otras más cercanas a la experiencia. Se trata de demostraciones que nos remiten al Dios creador al que se llega también a través de las vías tomistas. Si el yo existe, sin haber sido capaz de darse la existencia a sí mismo y sin ser capaz de conservarse en la existencia, entonces tiene que existir necesariamente otro que da la existencia a ese yo, y además logra conservarle en la existencia. Dios sería el origen y el conservador de todo lo existente, y también todas las perfecciones derivan directamente de Dios. De la intuición directa del yo como sustancia, puede derivarse, aplicando el principio de casualidad, la existencia de un Ser superior responsable de todo lo existente. Desembocamos así en un Dios creador, un ser perfecto y dueño de la existencia que, tal y como nos lo presenta Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, “ha creado el cielo y la tierra, y todo cuanto en ellos se contiene, y, además, puede hacer todo lo que concebimos claramente, a la manera en que lo concebimos.”

Tan importante como las demostraciones es el lugar que ocupa la idea de Dios dentro de todo el sistema cartesiano. Si recordamos los pasos dados hasta ahora, nos encontrábamos con un yo seguro de su existencia (pienso luego existo), pero que sigue completamente aislado del

mundo, y no es capaz de encontrar más verdades. Sin embargo, un ser Perfecto no puede permitir que el yo viva en el engaño permanente. Así, Dios neutraliza cualquier tipo de duda o desconfianza respecto a la realidad, y elimina la posibilidad de que haya un genio maligno que me engañe permanentemente. Gracias a la demostración de la existencia de Dios, Descartes consigue sacar al yo de esa situación de aislamiento forzoso en que le había dejado su obsesión por la certeza. Dios funciona así como un puente entre el yo y el mundo: podemos estar seguros de su existencia, e incluso de los datos más elementales que los sentidos nos proporcionan, porque estamos seguros de la existencia de Dios. En este sentido, Dios desempeña tres funciones esenciales:

1. Garantía última del conocimiento verdadero. Las evidencias lo son porque Dios es evidente. Dios, que es bueno y veraz, no ha podido crear al hombre para que éste viva permanentemente en el engaño y la falsedad, y si podemos llegar a conocer con certeza su existencia, eso debe servirnos como garantía última del resto de evidencias. En último término, todo conocimiento evidente es verdadero porque la existencia de un Dios bueno y veraz (no cabría un Dios malo y engañador ya que es un ser perfecto) se nos presenta con evidencia.
2. Dios es el que conserva en la existencia al mundo y al propio sujeto. Dios está creando permanentemente y se encarga de mantener en la existencia todo lo creado.
3. Origen del movimiento. Dios impulsa el mundo, y luego conserva constante su cantidad de movimiento y reposo.

La naturaleza

La concepción cartesiana de la naturaleza se caracteriza por varias notas distintivas que van a estar presentes en toda la modernidad, y que van a orientar el desarrollo científico. Tales rasgos son:

1. Mecanicismo: el universo es una gran máquina sometida a leyes. Todo queda reducido a materia (extensión) y movimiento. Con esta metáfora, a menudo habrá referencias a Dios como el gran relojero del mundo, encargado no sólo de “construir” el universo, sino de mantenerlo en funcionamiento.
2. No existe el vacío: el universo está lleno de materia, y no es posible concebir una extensión vacía. El universo es un “plenum”, y el vacío no existe.
3. Privilegio de las cualidades primarias (aquellas que pueden expresarse numéricamente, objetivas) sobre las secundarias. El científico debe ignorar cualquier aspecto subjetivo, y se niega la existencia de principios de acción intrínsecos. La física debe centrarse en el contacto observable entre los cuerpos.

La máquina del mundo es puesta en funcionamiento por Dios, y a partir de su inmutabilidad se derivan las 3 leyes de la naturaleza que Descartes enuncia:

1. Principio de inercia: “cuando una parte de la materia ha comenzado a moverse, no hay razón alguna para pensar que dejará de hacerlo con la misma fuerza, si no encuentra nada que retarde o detenga su movimiento.”
2. Movimiento rectilíneo: “Todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta.”
3. Conservación del movimiento: “Si un cuerpo que se mueve encuentra otro más fuerte que él, no pierde nada de su movimiento; y si encuentra otro más débil que puede ser movido por él, pierde tanto movimiento como transmite.”

Descartes, el racionalismo y la ciencia europea

Como suele ocurrir con los grandes filósofos, la importancia de la filosofía cartesiana desborda ampliamente el marco de la filosofía. Sólo dentro de esta, destaca por ser uno de los máximos impulsores del racionalismo, cuyos frutos científicos (sobre todo en matemáticas) y

filosóficos no son nada despreciables: filosofías como la de Spinoza, C. Wolff o Leibniz beben directamente de la fuente cartesiana. Pero como decíamos, la sombra de Descartes va mucho más allá de la filosofía: la valoración positiva de la ciencia y la evolución de la producción científica europea de los siglos XVII y XVIII, que culminará en Newton, es impensable sin el fondo teórico proporcionado por el racionalismo cartesiano. Ideas trascendidas y convertidas en ciencia, en formas de vida y culturas cuyo camino irá ya inseparablemente unido a esta forma de conocimiento. Por ello, la clásica pregunta que debemos hacernos al enfrentarnos a cualquier filósofo, a saber, ¿sigue ejerciendo su pensamiento alguna influencia en la actualidad?, se contesta de un modo casi inmediato en el caso de Descartes: y no porque se quiera magnificar su labor, sino porque la Ilustración y la explosión científica europea llevan el sello del racionalismo iniciado por él. Un racionalismo que será criticado por los autores empiristas, particularmente por Hume, y que necesita a buen seguro reconsiderar la función de la experiencia dentro del conocimiento, o de otras facultades humanas (sentimientos, pasión...) en la vida de cada individuo. Pero un racionalismo, no lo olvidemos, volcado hacia la física (Descartes fue el primero en enunciar el principio de inercia) e interesado también por esas pasiones que Descartes trata de describir en su tratado. Por ello, podemos concluir que el pensamiento cartesiano nos proporciona muchas claves explicativas, no sólo del desarrollo de la filosofía, sino también de la evolución de la ciencia y de muchas de nuestras formas de pensamiento, por lo que su lectura y revisión siguen teniendo sentido hoy en día.

Lectura para las PAU: Discurso del método

Si este discurso parece demasiado largo para ser leído de una sola vez, puede dividirse en seis partes. En la primera se hallarán diferentes consideraciones sobre las ciencias. En la segunda, las reglas principales del método que el autor ha buscado. En la tercera, algunas reglas de la moral que ha extraído de este método. En la cuarta, las razones con que prueba la existencia de Dios y del alma humana, que son los fundamentos de su metafísica. En la quinta, el orden de las cuestiones de física que ha investigado, y en particular la explicación del movimiento del corazón y de algunas otras dificultades que conciernen a la medicina, y también la diferencia que hay entre nuestra alma y la de los animales. Y en la última, las cosas que cree necesarias para llegar, en la investigación de la naturaleza, más allá de donde se ha llegado, y las razones que lo han movido a escribir.

PRIMERA PARTE

El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino más bien esto demuestra que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, como de las mayores virtudes; y los que caminan lentamente pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren pero se apartan de él.

Por mi parte, nunca he presumido que mi espíritu fuese superior en nada al de los demás; hasta he deseado muchas veces tener el pensamiento tan presto o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia y feliz como algunos otros. Y

no sé de otras cualidades que contribuyan a la perfección del espíritu fuera de éstas; pues en lo que concierne a la razón o al sentido, siendo, como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias, quiero creer que está toda entera en cada uno de nosotros y seguir en esto la opinión general de los filósofos, que dicen que el más y el menos existe solamente en los accidentes y no en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie.

Pero, sin temor, puedo decir que pienso que ha sido gran fortuna para mí haberme hallado desde joven en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas con las cuales he formado un método, que parece haberme dado un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi espíritu y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar. Pues tales frutos he recogido ya de ese método, que si bien al juzgarme procuro siempre inclinarme más bien del lado de la desconfianza que del de la presunción, y aunque, al mirar con ánimo filosófico las distintas acciones y empresas de los hombres, no hallo casi ninguna que no me parezca yana e inútil, no deja con todo de satisfacerme el progreso que pienso haber hecho en la investigación de la verdad y concibo tales esperanzas para el porvenir que si entre las ocupaciones de los hombres, verdaderamente tales, hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que yo he escogido.

Puede suceder, sin embargo, que me engañe y acaso no sea sino cobre y vidrio lo que a mí me parece oro y diamante. Sé cuán expuestos estamos a equivocarnos cuando se trata de nosotros mismos y cuán sospechosos deben sernos también los juicios de los amigos que se pronuncian en nuestro favor. Pero me gustaría dar a conocer en el presente discurso cuáles son los caminos que he seguido y representar en ellos mi vida como en un cuadro, a fin de que cada uno pueda juzgar, y así, tomando luego conocimiento por el rumor público de las opiniones emitidas, halle en esto un nuevo medio de instruirme, que añadiré a los que acostumbro a emplear.

No es, pues, mi propósito enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer de qué manera he tratado de conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquéllos a quienes se los dan y si yerran en la menor cosa merecen censura por ello. Pero como yo propongo este escrito tan sólo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula, en la que entre algunos ejemplos que se pueden imitar quizá se hallen otros muchos que sería razonable no seguir, espero que será útil para algunos sin ser nocivo para nadie y que todos agradecerán mi franqueza.

Me eduqué en las letras desde mi infancia, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, tenía extremado deseo de aprenderlas. Pero tan pronto terminé el curso de los estudios, al cabo de los cuales se acostumbra a entrar en la categoría de los doctos, cambié por completo de opinión. Me embargaban, en efecto, tantas dudas y errores que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el reconocer más y más mi ignorancia. Estaba, no obstante, en una de las más célebres escuelas de Europa, en donde pensaba yo que debía haber hombres sabios, si es que los hay en algún lugar de la tierra. Allí había aprendido todo lo que los demás aprendían; y no contento aún con las ciencias que nos enseñaban, recorrí cuantos libros pudieran caer en mis manos referentes a las que se consideran como las más curiosas y raras. Conocía también los juicios que los demás se formaban de mí y no veía que se me creyese inferior a mis discípulos, aunque entre ellos hubiese ya algunos destinados a ocupar el lugar de nuestros maestros. En fin, parecíame nuestro siglo tan floreciente y fértil en buenos ingenios como pudo serlo cualquiera de los siglos precedentes. Por todo lo cual me

tomaba la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y de pensar que no había en el mundo doctrina alguna como la que se me había prometido.

No dejaba por eso de estimar en mucho los ejercicios que se hacen en las escuelas. Sabía que las lenguas que allí se aprenden son necesarias para entender los libros antiguos; que la gentileza de las fábulas despierta el espíritu; que las acciones memorables de las historias lo elevan y que, leídas con discreción, ayudan a formar el juicio; que la lectura de los buenos libros es como una conversación con las gentes más distinguidas de los pasados siglos, que han sido sus autores, y hasta una conversación estudiada en la que no nos descubren sino sus mejores pensamientos; que la elocuencia posee fuerzas y bellezas incomparables; que la poesía tiene delicadezas y dulzuras que maravillan; que en las matemáticas hay sutilísimas invenciones que pueden servir mucho, tanto para satisfacer a los curiosos como para simplificar las artes y disminuir el trabajo de los hombres; que los escritos que tratan de las costumbres contienen muchas enseñanzas y exhortaciones a la virtud que son muy útiles; que la teología enseña a ganar el cielo; que la filosofía da medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios; que la jurisprudencia, la medicina y las demás ciencias dan honores y riquezas a los que las cultivan, y, finalmente, que es bueno haberlas examinado todas, aun las más supersticiosas y falsas, para conocer su justo valor y no dejarse engañar por ellas.

Pero creía haber dedicado ya bastante tiempo a las lenguas y aun a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias y fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con la gente de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mayor acierto y no creer que todo lo que sea contrario a nuestros modos sea ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su propio país; y el que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pasados termina por ignorar lo que ocurre en el presente. Además, las fábulas son causas de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, si no cambian ni aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, al menos omiten casi siempre las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es y que los que toman por regla de sus costumbres los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir intentos superiores a sus fuerzas.

Estimaba en mucho la elocuencia y era un enamorado de la poesía; pero pensaba que una y otra eran dones del espíritu más que frutos del estudio. Los que con mayor fuerza razonan y mejor ponen en orden sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles son los más capaces de llevar a los ánimos la persuasión sobre lo que proponen, aunque hablen una pésima lengua y jamás hayan aprendido retórica. Y los que más agradables invenciones poseen y con mayor adorno y dulzura saben expresarlas, no dejarían de ser los mejores poetas aunque desconocieran el arte poético.

Gustaba, sobre todo, de las matemáticas por la certeza y evidencia de sus razones; pero aún no conocía su verdadero uso, y al pensar que sólo servían para las artes mecánicas, me extrañaba de que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más elevado. Comparaba, en cambio, los escritos de los antiguos paganos referentes a las costumbres con palacios muy soberbios y magníficos, pero edificados sobre arena y barro. Elevan muy en alto las virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo, pero no nos enseñan bastante a conocerlas, y muchas veces, dan ese hermoso nombre a lo que no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.

Respetaba nuestra teología y aspiraba, tanto como otro cualquiera, a ganar el cielo; pero habiendo aprendido, cosa muy cierta, que el camino está abierto a los ignorantes como a los doctos, y que las verdades reveladas que a él conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca hubiera osado someterlas a mis débiles razonamientos y pensaba que para acometer la empresa de examinarlas y salir airoso de ella era necesario alguna ayuda extraordinaria del cielo y ser algo más que hombre.

Nada diré de la filosofía sino que, al ver que ha sido cultivada por los más excelsos espíritus que han existido en los siglos pasados, y que, sin embargo, no hay en ella cosa alguna que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, no sea dudosa, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás. Y considerando cuántas opiniones diversas puede haber referentes a un mismo asunto, todas sostenidas por gente docta, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, consideraba casi como falso todo lo que sólo fuera verosímil.

En cuanto a las demás ciencias, como toman sus principios de la filosofía, juzgaba yo que no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes. Y ni el honor ni el provecho que prometen eran suficientes para determinarme a aprenderlas, pues no me veía, gracias a Dios, en condición tal que me viese obligado a convertir la ciencia en oficio para alivio de mi fortuna; y aunque no profesaba el desprecio de la gloria a lo cínico, no estimaba, sin embargo, en mucho aquella fama que podía adquirir gracias a falsos títulos. Y, por último, en lo que se refiere a las malas doctrinas, pensaba que ya conocía bastante bien su valor para no dejarme burlar ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o la presunción de los que profesan saber más de lo que realmente saben.

Por ello, tan pronto mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras, y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en tratar gente de diversos humores y condiciones, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en los casos que la fortuna me deparaba y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban, que pudiera sacar algún provecho de ellas. Pues parecíame que podía encontrar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace sobre los asuntos que le importan y cuyo resultado será su castigo si ha juzgado mal, que en los que hace en su gabinete un hombre de letras sobre especulaciones que no producen efecto alguno y ningún resultado pueden darle, como no sea el de inspirarle tanta más vanidad cuanto más se aparten del sentido común, puesto que habrá tenido que emplear mucho más ingenio y artificio para intentar hacerlas verosímiles. Y siempre tenía un inmenso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida.

Cierto es que, mientras no hice más que estudiar las costumbres de los demás hombres, apenas encontré en ellas nada seguro, y advertía casi tanta diversidad como la que había advertido antes entre las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que saqué de esto fue que —al ver varias cosas que a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas no dejan de ser comúnmente admitidas y aprobadas por otros grandes pueblos— aprendí a no creer con demasiada seguridad en las cosas de que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libré poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de comprender la razón. Mas después de haber empleado algunos años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la

elección del camino que debía seguir. Lo cual me dio mejor resultado, según creo, que el que pude obtener alejándome de mi país y de mis libros.

SEGUNDA PARTE

Encontrábame por entonces en Alemania, a donde había ido con motivo de unas guerras que aún no han terminado, y al volver al ejército después de asistir a la coronación del Emperador, el principio del invierno me retuvo en un alojamiento donde, al no encontrar conversación alguna que me divirtiera y no tener tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos. Entre los cuales fue uno de los primeros el ocurrírseme considerar que muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por diferentes maestros como en aquéllas en que uno solo ha trabajado. Se ve, en efecto, que los edificios que ha emprendido y acabado un solo arquitecto suelen ser más bellos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de restaurar, sirviéndose de antiguos muros construidos para otros fines. Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura; y, aunque considerando sus edificios uno por uno, encontrásemos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de las ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos —aquí uno grande, allá uno pequeño— y cuán tortuosas y desiguales son por esta causa las calles, diríase que es más bien el azar, y no la voluntad de unos hombres provistos de razón, el que los ha dispuesto así. Y si se considera que en todo tiempo ha habido, sin embargo, funcionarios encargados de cuidar que los edificios particulares sirvan de ornato público, bien se comprenderá lo difícil que es hacer cabalmente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros. Del mismo modo, imaginaba yo que esos pueblos que fueron en otro tiempo semisalvajes y se han ido civilizando poco a poco, estableciendo leyes a medida que a ello les obligaba el malestar causado por los delitos y las querellas, no pueden estar tan bien constituidos como los que han observado las constituciones de un legislador prudente desde el momento en que se reunieron por primera vez. Por esto es muy cierto que el gobierno de la verdadera religión, cuyas ordenanzas fueron hechas por Dios, debe estar incomparablemente mejor arreglado que los demás. Y para hablar de cosas humanas, creo que si Esparta fue en otro tiempo tan floreciente, no fue por causa de la bondad de cada una de sus leyes en particular, pues muchas eran muy extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino debido a que, por ser concebidas por un solo hombre, tendían todas a un mismo fin. Y así pensaba yo que las ciencias expuestas en los libros —al menos aquéllas cuyas razones son sólo probables y carecen de toda demostración—, habiéndose formado y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas, no se acercan tanto a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer naturalmente acerca de las cosas que se presentan. Y pensé asimismo que por haber sido todos nosotros niños antes de ser hombres y haber necesitado por largo tiempo que nos gobernasen nuestros apetitos y nuestros preceptores, con frecuencia contrarios unos a otros, y acaso no aconsejándonos, ni unos ni otros, siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón y ella únicamente nos hubiera dirigido.

Es cierto que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas de otra manera y hacer más hermosas las calles; pero no menos cierto es que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas, y aun vemos que a veces lo hacen obligados cuando hay peligro de que la

casa se caiga o cuando sus cimientos no son muy firmes. Este ejemplo me persuadió de que no era razonable que un particular intentase reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para levantarlo después; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza; pero que, por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón. Y creí firmemente que por este medio lograría dirigir mi vida mucho mejor que si edificara sobre añejos cimientos y me apoyara exclusivamente en los principios que me dejó inculcar en mi juventud, sin haber examinado nunca si eran o no ciertos. Pues si bien veía en esta empresa varias dificultades, ni carecían de remedio ni eran comparables a las que se encuentran en la reforma de las menores cosas que atañen a lo público. Estos grandes cuerpos políticos son difíciles de levantar cuando se han caído y aun de sostener cuando vacilan, y sus caídas son necesariamente muy duras. Y en cuanto a sus imperfecciones, si las tienen —y la mera diversidad que entre ellos existe basta para asegurar que muchos las tienen—, el uso las ha suavizado bastante, sin duda, y hasta ha evitado o corregido insensiblemente no pocas entre ellas que con la prudencia no hubieran podido remediarse con igual acierto. Y, por último, imperfecciones tales son casi siempre más soportables que lo sería el cambiarlas, como sucede con esos grandes caminos encerrados entre montañas que, a fuerza de ser frecuentados, llegan a ser tan llanos y cómodos que es preferible seguirlos a tratar de acortar, saltando por encima de las rocas y descendiendo hasta el fondo de los precipicios.

Por esta razón no puedo en modo alguno aprobar la conducta de esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre, en su mente, alguna nueva reforma. Me pesaría mucho que se publicase este escrito si creyera que hay en él la menor cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez. Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío. Si habiéndome complacido mi obra muestro aquí su modelo, no significa ello que quiera yo aconsejar a nadie que lo imite. Los que mayores dones hayan recibido de Dios tendrán quizá designios más altos; pero me temo que aun este mismo es por demás atrevido para muchos. La mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deban seguir. Y el mundo casi se compone de dos clases de espíritus a quienes este ejemplo no conviene en modo alguno. A saber, los que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden contener la precipitación de sus juicios ni tener bastante paciencia para conducir ordenadamente todos sus pensamientos; por donde sucede que, si una vez se hubiesen tomado la libertad de dudar de los principios que han recibido y de apartarse del camino común, nunca podrían mantenerse en la ruta que hay que seguir para ir más derecho y permanecerían extraviados toda su vida. Y de otros que, poseyendo bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas, de quienes pueden recibir instrucción, deben contentarse con seguir las opiniones de esas personas antes de buscar por sí mismos otras mejores.

Pertenecería yo, sin duda, a estos últimos si no hubiera tenido en mi vida más que un solo maestro o no conociera las diferencias que de todo tiempo han existido entre las opiniones de los más doctos. Mas, habiendo aprendido en el colegio que no puede imaginarse nada extraño e increíble que no haya sido dicho por algún filósofo, y habiendo visto luego, en los viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por esto bárbaros ni salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que

nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, poseyendo idéntico espíritu, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales; y que aun en las modas de nuestros trajes lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que son más bien las costumbres y el ejemplo los que nos persuaden, y no el conocimiento cierto, sin que por esto la pluralidad de votos sea una prueba que valga nada tratándose de verdades difíciles de descubrir, pues es más verosímil que las encuentre un hombre solo que todo un pueblo: no me era posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás y me hallaba obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo.

Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y ser tan cuidadoso en todas las cosas que, a riesgo de adelantar poco, al menos me librara de caer. Y ni siquiera quise empezar a rechazar por completo ninguna de las opiniones que pudieran antaño haberse deslizado en mi espíritu sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.

Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica, y de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito. Pero cuando las examiné, advertí con respecto a la lógica, que sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran que para aprenderlas. Y si bien contiene, en efecto, muchos buenos y verdaderos preceptos, hay, sin embargo, mezclados con ellos, tantos otros nocivos o superfluos que separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un mármol no trabajado. En lo tocante al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se refieren sino a muy abstractas materias que no parecen ser de ningún uso, el primero está siempre tan constreñido a considerar las figuras que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar en mucho la imaginación, y en la última hay que sujetarse tanto a cierras reglas y cifras que se ha hecho de ella un arre confuso y oscuro, bueno para enredar el espíritu, en lugar de una ciencia que lo cultive. Esto fue causa de que pensase que era necesario buscar algún otro método que, reuniendo las ventajas de estos tres, estuviese libre de sus defectos. Y como la multitud de leyes sirve a menudo de disculpa a los vicios, siendo un Estado mucho mejor regido cuando hay pocas pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, siempre que tomara la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.

Consistía el primero en no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.

Esas largas cadenas de trabadas razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginar que todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera; de suerte que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera ninguna que no lo fuera y de guardar siempre el orden necesario para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir. Y no me costó gran trabajo saber por cuáles era menester comenzar, pues ya sabía que era por las más sencillas y fáciles de conocer; y considerando que entre todos los que antes han buscado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido hallar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudé de que debía comenzar por las mismas que ellos han examinado, aun cuando no esperaba de ellas más provecho que el de acostumbrar mi espíritu a alimentarse con verdades y no contentarse con falsas razones. Mas no por eso tuve la intención de aprender todas esas ciencias particulares que comúnmente se llaman matemáticas; pues al advertir que, aunque tienen objetos diferentes concuerdan todas en no considerar sino las relaciones o proporciones que se encuentran en tales objetos, pensé que más valía limitarse a examinar esas proporciones en general, suponiéndolas sólo en aquellos asuntos que sirviesen para hacerme más fácil su conocimiento y hasta no sujetándolas a ellos de ninguna manera, para poder después aplicarlas libremente a todos los demás a que pudiesen convenir. Al advertir luego que para conocerlas necesitaría alguna vez considerar cada una en particular y otras veces tan sólo retener o comprender varias juntas, pensé que, para considerarlas mejor particularmente, debía suponerlas en línea, pues nada hallaba más simple ni que más distintamente pudiera representarse ante mi imaginación y mis sentidos. Y que para retenerlas o comprenderlas era necesario explicarlas por algunas cifras lo más cortas que fuera posible; de esta manera tomaría lo mejor del análisis geométrico y del álgebra y corregiría los defectos del uno por medio de la otra.

Y, en efecto, me atrevo a decir que la exacta observación de los pocos preceptos por mí elegidos me dio tal facilidad para resolver todas las cuestiones de que tratan esas dos ciencias que en dos o tres meses que empleé en examinarlas, comenzando siempre por las cosas más sencillas y generales y siendo cada verdad que descubría una regla que me servía a la vez para hallar otras, no solamente resolví muchas cuestiones que en otro tiempo había juzgado muy difíciles, sino que me pareció también, al final, que podía determinar por qué medios y hasta qué punto era posible resolver las que yo ignoraba. Lo cual no puede parecer presunción si se advierte que, por no haber en matemáticas más que una verdad en cada cosa, el que la halla sabe acerca de ella todo lo que se puede saber, y que, por ejemplo, un niño que sabe aritmética y hace una suma conforme a las reglas, puede estar seguro de haber descubierto, respecto a la suma que examinaba, todo cuanto el espíritu humano pueda hallar; porque el método que enseña a seguir el orden verdadero y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certeza a las reglas de la aritmética.

Pero lo que más me satisfacía de este método era que con él estaba seguro de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, al menos lo mejor que me fuera posible. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y distintamente los objetos. Por no haber circunscrito este método a ninguna materia particular, me prometí aplicarlo a las dificultades de las demás ciencias con tanta utilidad como lo había hecho a las del álgebra. No por eso me atrevía a examinar todas las que se presentasen, pues esto habría sido contrario al orden que el método prescribe; pero al advertir que todos los principios de las ciencias debían tomarse de la filosofía, donde aún no hallaba ninguno cierto, pensé que era necesario,

ante todo, tratar de establecerlos en ella. Mas como esto es la cosa más importante del mundo, y donde es más de temer la precipitación y la prevención, comprendí que no debía acometer esta empresa hasta llegar a una edad bastante más madura que la de veintitrés años que entonces contaba, dedicando el tiempo a prepararme para ella; tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones que había recibido antes de esta época, como reuniendo muchas experiencias que fuesen después materia de mis razonamientos, y ejercitándome constantemente en el método que me había prescrito para afirmarme más y más en él.

CUARTA PARTE

No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice, pues son tan metafísicas y fuera de lo común que acaso no sean del gusto de todo el mundo. Sin embargo, me siento obligado, en cierto modo, a hablar de ellas para que se pueda juzgar si los fundamentos que he adoptado son bastante sólidos. Largo tiempo hacía que había advertido que en lo que se refiere a las costumbres es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables, según se ha dicho anteriormente. Pero, deseando yo en esta ocasión tan sólo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, aun acerca de las más sencillas cuestiones de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que estaba yo tan expuesto a errar como cualquier otro y rechacé como falsos todos los razonamientos que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrírseos cuando dormimos, sin que en tal caso sea ninguno verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí en seguida que aun queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad —pienso, luego soy— era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba.

Al examinar después atentamente lo que yo era y ver que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que hubiese imaginado hubiera sido verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo fuese, conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.

Después de esto consideré, en general, lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de encontrar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consistía esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición pienso, luego soy, no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas

verdaderas, pero que sólo hay alguna dificultad en advertir cuáles son las que concebimos distintamente.

Reflexioné después que, puesto que yo dudaba, no era mi ser del todo perfecto, pues advertía claramente que hay mayor perfección en conocer que en dudar, y traté entonces de indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta. En lo que se refiere a los pensamientos que tenía acerca de muchas cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el calor y otras mil, no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que me pareciese superior a mí, podía pensar que si eran verdaderos dependían de mi naturaleza en cuanto que ésta posee alguna perfección, y si no lo eran procedían de la nada, es decir, que estaban en mí por lo defectuoso que yo era. Mas no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que mi ser; pues era cosa manifiestamente imposible que tal idea procediese de la nada. Y por ser igualmente repugnante que lo más perfecto sea consecuencia y dependa de lo menos perfecto que pensar que de la nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo. De suerte que era preciso que hubiera sido puesto en mí por una naturaleza que fuera verdaderamente más perfecta que yo y que poseyera todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, o lo que es igual, para decirlo en una palabra, que fuese Dios. A lo cual añadía que toda vez que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban no era yo el único ser que existía (usaré aquí libremente, si parece bien, de los términos de la Escuela), sino que era absolutamente necesario que hubiere otro ser más perfecto, de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto poseía. Pues si hubiera sido yo solo e independientemente de todo otro, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco que participaba del Ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que sabía que me faltaba, y ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, poseer, en suma, todas las perfecciones que advertía que existen en Dios. Pues, según los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios, en cuanto la mía era capaz de ello, me bastaba considerar si era o no una perfección poseer las cosas de que en mí hallaba alguna idea, y seguro estaba de que ninguna de las que denotaban alguna imperfección estaba en él, mas sí todas las restantes. Y así notaba que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas semejantes, no podían estar en Dios, puesto que yo me hubiera alegrado de verme libre de ellas. Tenía yo, además de esto, ideas de muchas cosas sensibles y corporales, pues aun suponiendo que soñaba y que todo lo que veía e imaginaba era falso, no podía negar, sin embargo, que tales ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Pero habiendo conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal y teniendo en cuenta que toda composición denota dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, deduje que no podría ser una perfección en Dios componerse de estas dos naturalezas y que, por tanto, Dios no era compuesto. En cambio, si en el mundo había cuerpos, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fuesen completamente perfectas, su ser debía depender del poder divino, de tal manera que sin él no podrían subsistir ni un solo momento.

Quise indagar luego otras verdades, y habiéndome propuesto considerar el objeto de los géometras, al que concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en varias partes que pueden tener varias figuras y tamaños, y ser movidas o traspuestas de muchas maneras, pues los géometras suponen todo eso en su objeto, repasé algunas de sus demostraciones más sencillas, y habiendo advertido que esa gran certeza que todo el mundo atribuye a tales demostraciones se funda tan sólo en que se conciben de un

modo evidente según la regla antes dicha, advertí también que no había nada en ellas que me garantizase la existencia de su objeto; porque, por ejemplo, veía muy bien que, suponiendo un triángulo, era necesario que sus tres ángulos fueran iguales a dos rectos, mas no por eso veía nada que me asegurase que en el mundo hubiera triángulo alguno. En cambio, si volvía a examinar la idea que tenía de un Ser perfecto, hallaba que la existencia estaba comprendida en ella del mismo modo como en la idea de un triángulo se comprende que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o, en la de una esfera, el que todas sus partes sean equidistantes de su centro, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, es por lo menos tan cierto que Dios, que es un Ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser cualquier demostración de geometría.

Pero si hay muchos que están persuadidos de que es difícil conocer lo que sea Dios, y aun lo que sea el alma, es porque no elevan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación, que es un modo de pensar particular para las cosas materiales, que lo que no es imaginable les parece ininteligible. Lo cual está bastante manifiesto en la máxima que los filósofos admiten como verdadera en las escuelas y que dice que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, aunque sea cierto que las ideas de Dios y del alma jamás lo han estado. Y me parece que los que quieren hacer uso de su imaginación para comprender esas ideas son como los que para percibir los sonidos u oler los olores quisieran servirse de los ojos; habiendo, en verdad, esta diferencia entre aquéllas y éstos: que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de sus objetos que el olfato y el oído del suyo, mientras que ni la imaginación ni los sentidos pueden asegurarnos de que sea cierta cosa alguna si el entendimiento no ha intervenido.

Finalmente, si aún hay hombres a quienes las razones que he presentado no han convencido de la existencia de Dios y del alma, quiero que sepan que todas las demás cosas que acaso crean más seguras —por ejemplo, que tienen un cuerpo, que hay astros y una tierra y otras semejantes— son, sin embargo, menos ciertas. Porque si bien tenemos una seguridad moral de esas cosas tan grande que parece que, a menos de ser un extravagante, no puede nadie ponerlas en duda, sin embargo, cuando se trata de una certidumbre metafísica no se puede negar, a no ser perdiendo la razón, que no sea bastante motivo, para no estar totalmente seguro, el haber notado que podemos asimismo imaginar en sueños que tenemos otro cuerpo y vemos otros astros y otra tierra sin que ello sea cierto, pues ¿cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son más falsos que los demás, si con frecuencia no son menos vivos y precisos? Y por mucho que lo estudien los mejores ingenios, no creo que puedan dar ninguna razón suficiente para desvanecer esta duda sin suponer previamente la existencia de Dios. Porque, en primer lugar, la regla que antes he adoptado —de que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente— no es segura sino porque Dios es o existe y porque es un Ser perfecto, del cual proviene cuanto hay en nosotros. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios, en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden menos de ser verdaderas, de suerte que si tenemos con bastante frecuencia ideas que encierran falsedad, es porque hay en ellas algo confuso y oscuro y en este respecto participan de la nada, es decir, que si están así confusas en nosotros es porque no somos totalmente perfectos, y es evidente que no hay menos repugnancia en admitir que la falsedad o imperfección proceda como tal de Dios mismo, que en admitir que la verdad o la perfección procedan de la nada. Mas si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un Ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.

Después que el conocimiento de Dios y del alma nos ha asegurado la certeza de esta regla, resulta fácil conocer que los ensueños que imaginamos al dormir no deben hacernos dudar en manera alguna de la verdad de los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos. Porque si ocurriese que durmiendo tuviéramos alguna idea muy distinta, como, por ejemplo, que un geómetra inventara en sueños una nueva demostración, el sueño no impediría que esa idea fuese cierta. Y en lo que respecta al error más frecuente de nuestros sueños, que consiste en representarnos diversos objetos del mismo modo como lo hacen nuestros sentidos exteriores, poco importa que nos dé ocasión para desconfiar de la verdad de tales ideas, pues éstas pueden engañarnos de igual manera aun cuando no estuviéramos dormidos. Prueba de ello es que los que padecen ictericia lo ven todo amarillo y que los astros y otros cuerpos muy lejanos nos parecen mucho más pequeños de lo que son. En fin, despiertos o dormidos no debemos dejarnos persuadir nunca si no es por la evidencia de la razón. Y adviértase que digo de la razón, no de la imaginación o de los sentidos. Del mismo modo, porque veamos el sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que lo vemos; y muy bien podemos imaginar distintamente una cabeza de león pegada al cuerpo de una cabra sin que por eso haya que concluir que en el mundo existe la quimera: la razón no nos dice que lo que así vemos o imaginamos sea verdadero. Pero sí nos dice que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad; pues no sería posible que Dios, que es enteramente perfecto y verdadero, las hubiera puesto en nosotros si fueran falsas. Y puesto que nuestros razonamientos nunca son tan evidentes y completos en el sueño como en la vigilia, si bien a veces nuestras representaciones son tan vivas y expresivas y hasta más en el sueño que en la vigilia, por eso nos dice la razón que, no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos, porque no somos totalmente perfectos, deberá infaliblemente hallarse la verdad más bien en los que pensamos cuando estamos despiertos que en los que tenemos durante el sueño.

David Hume (1711-1766)

Introducción

Hume es uno de los máximos representantes de la Ilustración británica. Aunque ha pasado a la historia como uno de los fundadores del empirismo, eso no debe hacernos olvidar las importantes reflexiones de Hume en torno a temas prácticos: ética (por supuesto), pero también política, religión e historia. Por ello, la teoría del conocimiento que plantea el escocés debe entenderse también en el marco de toda su filosofía práctica: en sus comienzos, el joven Hume, admirado por la física, aspiraba a ser el “Newton de las ciencias morales”, centrando su estudio en la naturaleza humana, pues estaba convencido de que todas las ciencias tenían relación con la antropología filosófica. Sólo después, convencido de la incapacidad de aplicar al conocimiento del ser humano los métodos de la física, evolucionará su pensamiento hacia el escepticismo y el empirismo, formulando sus críticas a la idea de sustancia, a la causalidad, y al razonamiento inductivo. A estas alturas, Hume ya será conocido por sus contemporáneos como “Mr. Hume, el ateo”. Este enfrentamiento con autoridades religiosas de su tiempo, unido a sus ideas ilustradas, impidieron que Hume accediera a la cátedra de ética de Edimburgo. Más tarde, sin embargo, llegaría a trabajar en la embajada de París, donde establece relación con ilustrados franceses. En todo este periodo Hume fijará su reflexión en temas eminentemente prácticos: la religión, la historia, la política...

Evolución

Se podría dividir la trayectoria del pensamiento de Hume en estas 3 etapas:

1. **El Newton de la moral:** con su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo de introducción del método experimental de razonamiento en las cuestiones morales*, Hume aspiraba, según sus propias palabras, a convertirse en el Newton de la ciencia moral. Su convicción de que todas las ciencias se basaban, en último término, en la concepción del ser humano, le llevan a escribir este tratado de antropología filosófica, tratando de aplicar en el mismo el método newtoniano. No debe olvidarse que en el siglo XVIII se produce una auténtica ebullición del pensamiento científico, y su forma de analizar la realidad se convierte en el modelo de referencia. Si Hume aspiraba a trasladar los métodos de la física, unos años antes Spinoza había intentado, desde presupuestos racionalistas, construir una ética a la manera de la geometría. Hume interpreta la moral como la ciencia del hombre, y cree además que al progresar en esta ciencia, se logrará el gran proyecto moderno de unificación de los saberes. A partir de presupuestos empiristas, Hume planteará diversas leyes y experimentos, con el objetivo último de arrojar luz, de una vez por todas, sobre la tan controvertida naturaleza humana.
2. **Fracaso del proyecto inicial:** Ya al final de la primera parte del *Tratado*, Hume se da cuenta de las dificultades de su proyecto. La metodología newtoniana no se muestra

tan efectiva cuando se trata de estudiar la naturaleza humana. Por eso en su siguiente obra, la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume renuncia a su proyecto inicial: ni estudia la naturaleza humana, ni intenta recuperar la metodología de la física. En cierta forma, este escepticismo y todas las tesis empiristas que desarrollará en este período son la consecuencia de todas las dificultades encontradas para llevar a cabo el estudio científico de la naturaleza humana. Por ello, consciente de las limitaciones del conocimiento, Hume trata de marcar claramente cuáles son esas fronteras irrebasables, lo que, en definitiva, viene a ser una explicación de los motivos del fracaso de su anterior proyecto. El escepticismo domina todo este período, en el que Hume, de un modo crítico, trata de establecer hasta dónde puede llegar el ser humano por medio del conocimiento.

3. **Reflexión sobre temas ilustrados:** Alejado de sus intenciones iniciales, Hume centra su atención en temas típicamente ilustrados: la política, la religión, la historia... En todos ellos adoptará un método descriptivo e histórico, sin abandonar en ningún momento el tono crítico y escéptico que caracteriza todo su pensamiento.

Teoría del conocimiento

El empirismo de Locke y Hume

Para comprender correctamente el empirismo de Hume, conviene contextualizarlo dentro de una corriente que en realidad arranca mucho antes que él. Ideas empiristas aparecen ya en Hobbes, por lo que nos podemos hacer una idea de cómo estas ideas están arraigadas en el pensamiento anglosajón. La figura más representativa e influyente, que incluso el propio Hume cita a menudo, es John Locke. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* Locke utiliza el concepto de idea cartesiano: no podemos acceder a la realidad al margen de nuestra forma de conocer por lo que hemos de conformarnos con tener ideas sobre la misma. Además, Locke será, como buen empirista, un crítico de las ideas innatas: no hay ningún tipo de conocimiento al margen de la experiencia empírica. Todas nuestras ideas pueden provenir de la sensación (experiencia del mundo) o de la reflexión (experiencia interna), pero ninguna de ellas tiene una existencia previa o pertenece a la razón como facultad de pensamiento. A partir de estas distinciones, Locke clasifica las ideas en:

1. Ideas simples: son aquellas que nos proporciona de una manera directa la experiencia, sea por medio de la sensación o la reflexión. Locke se refiere a estas ideas como los “átomos de la experiencia”, es decir, las unidades elementales de nuestro conocimiento. Este tipo de ideas “nos entran” por los sentidos, ya que el sujeto de conocimiento permanece totalmente pasivo y se limita a recibir la información, sea del mundo exterior o de su propio cuerpo.
2. Ideas complejas: son aquellas que nuestra mente construye a partir de las ideas simples. Las ideas complejas se forman combinando las simples o abstrayendo algunas de las cualidades de las ideas simples. En este apartado estarían todas aquellas ideas que podemos deducir de las simples, y también las ideas abstractas que se basan en las ideas simples. En estas ideas nuestra mente no es pasiva, sino activa: no se limita a “recibir datos” sino que los elabora y los mezcla para producir nuevo conocimiento.

Locke separa además las cualidades de las ideas. Mientras que las ideas están en nuestra mente, las cualidades están en las cosas y pueden ser de dos tipos: primarias y secundarias. Las cualidades primarias son “capacidades del objeto”: extensión, forma, solidez... Por su parte, las cualidades secundarias no están en las cosas sino que son subjetivas: olor, gusto, color, sonido... Esta distinción es una de las claves que permitirán el progreso de la ciencia: al

centrarse en las cualidades primarias de las cosas, el conocimiento logra cuantificar dichas cualidades, expresarlas numéricamente y establecer regularidades sobre las mismas.

A partir de estas ideas, Locke expresa un empirismo complejo y amplio, en el que las ideas abstractas son válidas para comprender la realidad: tal y como defiende en su obra, nada impide emplear algunos de los conceptos centrales de la metafísica, como el de sustancia. Más aún: Locke admitirá la existencia de Dios, que será demostrable aplicando el principio de causalidad. Igualmente, la propia intuición nos lleva a concebir un yo, que es concebido como una sustancia pensante. Así, los grandes conceptos de la metafísica siguen considerándose vigentes, aunque Locke no deja de buscar siempre un fundamento empírico para estas ideas.

El empirismo de Hume va a ser una continuación del planteado por Locke. Como vamos a ver un poco más adelante, compartirá dos ideas esenciales: no hay conocimiento innato, y los sentidos son el origen de todo lo que conocemos. Igualmente hablará Hume de la experiencia interna (impresiones de reflexión) y la externa (impresiones de sensación). Sin embargo, aplicará los criterios empiristas de una manera más radical que la de Locke. Criticará la idea de sustancia, así como cualquier idea abstracta que no venga exigida por la experiencia empírica: no se puede admitir la existencia del mundo, del yo o de Dios. El empirista coherente que representa Hume termina dejándole en una posición cercana al escepticismo: si fuéramos absolutamente coherentes con las tesis del filósofo escocés, quizás tendríamos que renunciar a la posibilidad del conocimiento humano. En los próximos apartados iremos analizando por qué.

Principios esenciales del empirismo de Hume

Podemos enumerar los principios más importantes del pensamiento de Hume de este modo:

1.-Principio empirista: La experiencia sensible es el origen, el límite y la fuente de validez y legitimidad de nuestro conocimiento. El ser humano conoce a partir de la experiencia y no puede ir más allá de la experiencia. En último término, ésta se convierte en el criterio último para separar al conocimiento verdadero, el que está bien fundado, del conocimiento falso, que sería aquel que va más allá de la experiencia o incluye conceptos de los que no cabe una impresión inmediata. Aunque nuestro pensamiento aparente ser capaz de ir más allá de lo que los sentidos nos ofrecen, en cuanto rebasa esta frontera cae en el error. Por eso afirma Hume en la *Investigación sobre el conocimiento humano*: “todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa”.

2.-Principio de inmanencia: aunque Hume no llega a utilizar este término, sí que defiende en sus obras que cualquier dato de la realidad es siempre inmanente, es decir, permanece dentro del sujeto. A partir de este principio se deriva una consecuencia muy importante: el sujeto pierde el contacto con la realidad misma, con los objetos y debe conformarse con tener impresiones sensibles de los mismos. La realidad queda así mediatizada para siempre por nuestros sentidos. Si Descartes subjetiviza el mundo convirtiéndolo en un contenido o una representación mental, Hume lo subjetiviza también al interpretarlo como un dato de nuestra experiencia. Hume llamará a los contenidos de nuestra experiencia **percepciones**, y distinguirá dos tipos: las **impresiones**, que serían “nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos”, y las **ideas** que serían “menos intensas”. A su vez, mostrando aquí la influencia de Locke, Hume dividirá las impresiones en **impresiones de sensación** (las que se refieren a la experiencia externa) y en **impresiones de reflexión** (aquellas en las que el sujeto “se siente” a sí mismo, propias de la experiencia interna). Hume define estos conceptos esenciales de la siguiente manera (citas textuales del *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana*):

1.-Percepción: “todo lo que puede estar presente a la mente, sea que empleemos nuestros sentidos, o que estemos movidos por la pasión o que ejerzamos nuestro pensamiento y nuestra reflexión”

1.A.-Impresión: aquella percepción en la que “sentimos una pasión o una emoción de cualquier clase, o cuando las imágenes de los objetos externos nos son traídas por nuestros sentidos. [...] Son nuestras percepciones vivas y fuertes.”

1.B.-Idea: es una clase de percepción en la que “reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no está presente. [...] Las ideas son las percepciones más tenues y más débiles.”

3.-Principio de copia: para Hume, las ideas son las huellas o copias que dejan las impresiones en nuestra memoria o imaginación. Así lo afirma en la *Investigación*: “Todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, es decir, que nos es imposible pensar algo que no hemos sentido previamente con nuestros sentidos internos o externos”.

Evidentemente, con este principio levanta Hume una dura **crítica contra el innatismo** de filósofos como Descartes o Platón: no existen ideas innatas, sino que cualquier idea, incluida la más abstracta que se pueda pensar, no es más que una creación de la mente humana a partir de las impresiones concretas. Además, Hume utilizará este principio como criterio de discriminación, para separar aquellas ideas legítimas (fundadas en la experiencia sensible) de las que son simples creaciones humanas:

“Cuando una idea es ambigua, siempre se puede recurrir a la impresión correspondiente que la puede convertir en clara y precisa. Así, cuando el autor sospecha que un término filosófico no está aparejado a ninguna idea, como es muy común, se pregunta siempre: ¿de qué impresión deriva esta idea? Y si no puede remitirse a ninguna impresión, concluye que el término en cuestión carece de significado. De esta manera ha examinado nuestra idea de “sustancia” y de “esencia” y sería de desear que este método riguroso se practicara más a menudo en los debates filosóficos” (*Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana*).

4.-Principio de asociación de ideas: según Hume, las ideas no aparecen de un modo aislado, sino que la imaginación se encarga de enlazar unas con otras, estableciendo diferentes conexiones. Pero además, las ideas mismas ejercen entre ellas una cierta fuerza de atracción (¿una “gravedad” de las ideas?) que introduce un cierto orden en nuestro pensamiento. La naturaleza de las ideas es la que provoca que éstas se relacionen de un modo determinado y ordenado. Hume habla de 3 leyes distintas:

1. **Semejanza:** tendemos a asociar aquellas ideas que guardan una cierta semejanza o parecido entre sí. Un cuadro o una fotografía dirige nuestra mente al original que trata de representar o incluso a la vivencia que la fotografía haya podido captar.
2. **Contigüidad:** tendemos a agrupar aquellas ideas cuyas impresiones ocurrieron cercanas en el espacio y en el tiempo. Asociamos, por ejemplo, las ciudades con sus monumentos, y a menudo recordamos hechos del pasado enlazándolos con otras actividades realizadas en la misma época.
3. **Causa-efecto:** nos es inevitable pensar de un modo conjunto aquellas ideas entre las que establecemos nexos causales. Así por ejemplo, el humo nos obliga a pensar inmediatamente en el fuego.

5.-Principio de negación de las ideas abstractas: conectando con toda la tradición empirista y nominalista anglosajona (desde Ockham a Hobbes), Hume negará la validez y legitimidad de las ideas abstractas. Estas son, sencillamente, complejas creaciones de la mente humana, que en cuanto se le deja una mínima libertad tiende a generalizar los datos concretos y particulares. Así lo defiende Hume en la *Investigación*:

“Hablando con propiedad, no existen las ideas generales y abstractas, sino que todas las ideas generales no son, en realidad, sino ideas particulares vinculadas a un término general, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente en la mente. Así, cuando se pronuncia el término “caballo”,

inmediatamente nos figuramos la idea de un animal blanco o negro, de determinado tamaño y figura; pero como ese término usualmente se aplica a animales de otros colores, figuras y tamaños, estas ideas –aunque no actualmente presentes a la imaginación- son fácilmente recordadas, y nuestro razonamiento y conclusión proceden como si estuvieran actualmente presentes.”

La distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas

A partir de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume introduce esta distinción. Para él, la razón puede tener dos objetos de estudio:

1. **Relaciones de ideas:** propias de las ciencias formales, como la geometría, la aritmética o el álgebra. Expresan proposiciones que se pueden descubrir por medio del pensamiento. Para conocer este tipo de verdades no es necesaria la participación de la experiencia sensible, y bastará con la razón, que se encarga de descubrir las conexiones existentes entre diferentes ideas, proposiciones o teorías. Serían relaciones de ideas las leyes de la lógica o la matemática, y su contrario es imposible, pues implica una contradicción. Se corresponden con razonamientos demostrativos.
2. **Cuestiones de hecho:** son aquellas a las que accedemos a través de la experiencia, y son propias de las ciencias naturales y sociales. Se expresan en proposiciones con un contenido empírico, y por tanto no son necesarias (como las relaciones de ideas) sino contingentes. Se puede concebir el contrario de cualquier cuestión de hecho, pues eso no implicaría contradicción alguna. Las cuestiones de hecho vienen avaladas por la experiencia, y son los sentidos los que nos permiten tener acceso a las mismas. Los razonamientos propios de las cuestiones de hecho no son demostrativos, sino probables.

¿Qué ocurre con la realidad?

A partir de estas herramientas, podemos acercarnos ya al enfoque de Hume de la realidad. Hay que destacar que, al igual que ocurriera con Descartes (y en cierto modo en toda la modernidad), el problema de la realidad será tratado desde una perspectiva epistemológica: es la teoría del conocimiento la que orienta la reflexión sobre la realidad. Así, teniendo en cuenta todo lo anterior, podemos caracterizar la metafísica de Hume de la siguiente manera:

1.-Crítica a la idea de causa: para Hume, la inferencia causal se basa en un razonamiento erróneo. El razonamiento causal, que es uno de los modos de saber cosas sobre el futuro, depende de la experiencia y no de la razón: no es una relación de ideas, pero tampoco es una cuestión de hecho. Para Hume, depende de la experiencia, sí, pero en ésta no percibimos una causa y un efecto, sino dos o más fenómenos que se siguen de un modo ordenado. Términos como causa y efecto son abstracciones que pretenden atar la realidad desde un punto de vista explicativo, pero de los que no tenemos impresión alguna. El razonamiento causal se proyecta sobre la realidad, allá donde los fenómenos (o las impresiones de los mismos) se siguen unos a otros de un modo regular y constante. La causalidad implica, por tanto las siguientes condiciones:

- **Contigüidad** (lo que llamamos “causa” debe estar cercano en el tiempo y en el espacio de lo que llamamos “efecto”).
- **Prioridad de la causa respecto al efecto o sucesión** (el efecto ha de suceder a la causa).
- **Regularidad y constancia** (ha de ocurrir siempre del mismo modo).

Sin una experiencia previa, seríamos incapaces de predecir cuáles son los efectos de una realidad cualquiera. A la imposibilidad de recibir impresiones de “causa” y “efecto”, Hume añade otro argumento en contra de la causalidad: los descubrimientos sobre la naturaleza

dependen de la experimentación y no del razonamiento. Y el ser humano tiende a creer que la naturaleza funcionará en el futuro del mismo modo que lo hace en el presente, y que las mismas causas tendrán los mismos efectos. Este gran presupuesto (el de la regularidad o constancia de la naturaleza) es absolutamente indemostrable: al tratarse de una cuestión de hecho, es tan sólo un razonamiento probable, que nunca alcanzará el grado de demostración. Esta es la conocida crítica de Hume al razonamiento inductivo: el hecho de que la naturaleza funcione de una manera un número suficientemente grande de veces no implica que se vaya a comportar así siempre.

2.-Crítica a la idea de sustancia (yo, mundo, Dios): la metafísica es, desde esta perspectiva, una ciencia sin contenido empírico y contrastable. Si otro empirista como Ockham ya criticó en su día las vacías abstracciones a las que tendía el pensamiento filosófico en general, y el metafísico en particular, Hume adoptará también esta crítica, y negará la posibilidad de conocer algo así como sustancias o esencias. De hecho, si todo lo que sabemos del mundo está mediatizado a través de las impresiones, ni siquiera podemos tener una certeza absoluta de la existencia del mismo, por lo que deberemos olvidarnos de la obsesión cartesiana por el conocimiento indudable, y dejarnos llevar por la creencia, la costumbre y el hábito, que serán analizados un poco más adelante. Hume negará la existencia de las tres sustancias que tradicionalmente habían sido objeto de estudio de la metafísica, y que también afirmara Descartes dentro de su sistema filosófico: no existe el yo (pues no tenemos una impresión del mismo), y por la misma razón también están vacíos de contenido conceptos como el de Dios, sustancia o esencia. La metafísica sería así, una abstracción más, una ilusión vacía de contenido. Para Hume, la sustancia sería un haz o manojo de impresiones unidas por la imaginación, que proyectaría una unidad indemostrable en la realidad. La sustancia es una **ficción de la imaginación** por la que presuponemos un sustrato oculto más allá de las cualidades que percibimos y que sostiene la multiplicidad de impresiones que nos llegan de los objetos. Igualmente, el cogito cartesiano sería, a juicio de Hume, una mera invención: no existe certeza de la conciencia, pues tampoco tenemos una impresión de la misma. La crítica a la metafísica, que ya iniciara Ockham y que es común a todo el pensamiento empirista, alcanza en el pensamiento de Hume sus grados más altos.

3.-Fenomenismo: como consecuencia de todo lo anterior, la realidad quedará reducida para Hume a una sucesión de fenómenos de los que tenemos experiencia a través de las impresiones. Es importante subrayar que nunca podemos acceder a lo que se podría llamar realidad en sí (expresión que en un lenguaje empirista carecería de sentido) porque nuestra relación con la realidad está mediada por las impresiones. En un sentido estricto, no podríamos hablar de las cosas ni de los fenómenos, sino de nuestra impresión de las cosas o de nuestra impresión de los fenómenos. La realidad queda limitada a mi impresión presente de la misma y los recuerdos que pueda tener de impresiones pasadas. Cualquier tipo de predicción o de conceptualización sobre impresiones debe ser analizada críticamente desde los principios empiristas expuestos al principio: no podemos ir más allá de los fenómenos.

La creencia como guía de la vida

La propuesta de Hume es, en el fondo, una invitación a desistir de la certeza que tanto buscaban los racionalistas. La razón, viene a decirnos Hume, no puede proporcionarnos certezas, a no ser que estemos dispuestos a asumir de un modo acrítico conceptos de dudosa procedencia. El pensamiento del escocés sería, así, una invitación a abandonar la aspiración a un conocimiento seguro y a aceptar que nuestro conocimiento será siempre limitado, probable, con un grado de inseguridad. Hume nos invita, por tanto, a abandonar la razón para vivir según la costumbre, que es, según sus palabras, “la guía de la vida”. La vida cotidiana

está dirigida así, por una creencia: la de que la naturaleza se comportará en el futuro del mismo modo que lo ha venido haciendo hasta el presente.

La razón en nada nos puede ayudar para conocer cuestiones de hecho. Sólo la creencia (belief), que nunca puede acompañarse de certeza, nos hace avanzar cuando nuestro conocimiento se basa en la experiencia. **El conocimiento del mundo nunca podrá ser, en consecuencia, racional, seguro, objetivo, cierto.** Será siempre empírico, inseguro, subjetivo, incierto o probable. Hume entiende la creencia como un “sentimiento” de tipo particular que acompaña a una percepción y se impone a la mente. Podría valer la siguiente definición: la creencia es un sentimiento que no depende de nuestra voluntad y que nos obliga a percibir un objeto de una manera diferente, anticipándonos al futuro o atribuyendo al objeto propiedades que no son directamente observables. La creencia se basa siempre en un hábito o costumbre mental, en una tendencia a confirmar una idea, acto u operación, sin que la razón pueda intervenir en ningún momento. La repetición de la experiencia acaba logrando que el sujeto se anticipe a la misma, lo cual termina siendo necesario para su supervivencia, pero sin que en esta anticipación exista un fundamento racional. Estas anticipaciones, al repetirse una y otra vez, pueden alcanzar casi la misma intensidad y la misma vivacidad que una impresión. Afortunadamente, diría Hume, nos dejamos llevar por la creencia, somos irracionales, pues si quisiéramos tener una certeza racional de todo lo que hacemos o conocemos quedaríamos condenados a la inactividad, a la pasividad más absoluta. La supervivencia del ser humano está ligada a que éste renuncie a la certeza absoluta en todo lo que hace, a que se deje llevar por un conocimiento limitado, probable, pues según Hume la misma naturaleza nos podría dar dos argumentos (ambos con resonancias biológicas) para actuar de este modo:

1. Parece que hubiera una “armonía preestablecida” entre el curso de la naturaleza y el de nuestras ideas. Si las creencias funcionan, es porque, de algún modo, no son tan erróneas, sino que se ajustan, en mayor o menos medida, a la realidad.
2. La naturaleza ha logrado que el ser humano piense en términos causales de un modo instintivo. El hombre tiende a pensar según los esquemas causales, y aunque tales esquemas sean racionalmente incorrectos, nos ayudan a sobrevivir. La naturaleza, viene a decir Hume, ha hecho que el hombre se conforme con un conocimiento no estrictamente racional, no absolutamente cierto, pero efectivo.

Consecuencias para la ciencia

Para terminar con la teoría del conocimiento, cabe plantear una última pregunta: ¿Qué ocurre con la ciencia? ¿Qué clase de conocimiento es el científico? ¿Es la ciencia verdadera? Este tipo de preocupaciones traspasan las inquietudes de la filosofía de Hume, que no aborda directamente estas cuestiones. Sin embargo, su crítica al razonamiento inductivo y a la idea de causalidad sí que han ejercido una influencia nada despreciable en la filosofía de la ciencia del siglo XX (piénsese, por ejemplo, en K. Popper). Por ello, cabría decir que desde las tesis de Hume, las diferentes ciencias quedarían explicadas de este modo:

1. Las ciencias formales (matemáticas y lógica), se ocupan de relaciones de ideas, y posibilitan por ello construir razonamientos deductivos absolutamente ciertos, con independencia de la experiencia. Sin embargo, Hume entiende que estos razonamientos no dicen nada sobre el mundo, sino que **expresan la estructura de nuestro pensamiento**. No se trata de que la realidad esté construida según esquemas lógicos o matemáticos, sino que es nuestro pensamiento el que funciona según estas leyes. Las matemáticas y la lógica **expresan leyes psicológicas**: sencillamente pensamos de esa manera (siguiendo, por ejemplo, el principio de no contradicción) de la misma forma que podríamos pensar de otros modos. No hay una necesidad intrínseca en estas ciencias, sino una necesidad psicológica.

2. Las ciencias naturales (particularmente la física) tienen como objeto las cuestiones de hecho. En la medida en que estudian la naturaleza, su objeto está sujeto a la contingencia: funciona de un modo, pero podría hacerlo de otros muchos y, lo que es más grave, podría dejar de comportarse tal y como predice la ciencia. Las leyes físicas dejarían de ser necesarias para convertirse en un **conocimiento probable**. La física sería, de este modo, una ciencia del pasado, de la historia de la naturaleza: puede afirmar cuáles han venido siendo las leyes naturales hasta ahora, pero no es capaz de predecir con una certeza total cuáles serán las leyes del mañana. **La predicción queda desterrada de la ciencia**, que se reduce a ser un conocimiento probable, quizás el mejor conocimiento de que disponemos en el presente, pero incapaz de asegurar que la naturaleza no modifique en el futuro las leyes fundamentales por las que se rige.
3. En cuanto a la metafísica, basta con lo dicho anteriormente. Sencillamente **esta disciplina carece de sentido**. Sus conceptos no se refieren a impresiones, y el contenido de los mismos está más que cuestionado. La metafísica debe quedar fuera del conocimiento científico.

En cualquier caso, hay que advertir que Hume fue matizando su postura hasta defender un moderado escepticismo. El objetivo de su filosofía no es dejar al ser humano inerme ante la imposibilidad de fundamentación del conocimiento. Al contrario, afirma la necesidad de ir más allá de esta incertidumbre, incorporándola a la vida cotidiana, y manteniéndonos al margen de una obsesión por un conocimiento cierto que nunca lograremos alcanzar. Para terminar, podemos resumir la teoría de Hume con uno de sus pasajes más conocidos (y también más radicales), que cierra la *Investigación*:

“Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión.”

Ética

La teoría ética de Hume es uno de los pilares de la reflexión anglosajona moderna sobre cuestiones morales. Todos los pensadores posteriores van a referirse a las ideas del escocés de una forma más o menos manifiesta, y en él se encuentran formuladas las tesis centrales de dos grandes teorías morales en las que centraremos la exposición: el emotivismo, y el utilitarismo. Veamos cuáles son sus ideas esenciales.

1. La ética de Hume se inspira en el emotivismo de Hutcheson. Según esta teoría, las acciones deben ser valoradas en función del sentimiento de agrado o desagrado que generan. La ética no se puede fundar en la razón, sino en los sentimientos. La pasión, la emoción es lo que realmente mueve al hombre a obrar, y no los motivos aportados por la razón. La libertad es, una vez más, un concepto vacío: Hume niega su existencia. Para él, las éticas fundadas en la razón o las que se autodefinen como “realistas”, cometen lo que después se ha llamado “falacia naturalista”: tratan de deducir el “deber ser” (la norma o el valor moral) a partir del ser (las cuestiones de hecho). En realidad, se enfrenta Hume con esta crítica a toda la tradición naturalista, identificándose más con el convencionalismo moral que ya defendiera Ockham: no existe algo así como una “naturaleza humana” a partir de la cual puedan deducirse las normas o los valores morales. Los únicos “hechos” que pueden ayudarnos a construir juicios morales son los sentimientos o las pasiones que generan las acciones y decisiones en el propio individuo. Es “bueno” lo que despierta en el sujeto la aprobación o un sentimiento agradable, mientras que sería “malo” lo que despierta

desaprobación. Las ideas de Hume son similares en este sentido a las epicureas: el placer y el dolor con orientaciones fundamentales de la moral, pero existen también otros sentimientos morales esenciales, como puede ser la compasión, que sirven de motor para la acción moral.

2. En el fondo, está adelantando Hume tesis utilitaristas y consecuencialistas: las acciones deben evaluarse en función de la utilidad que reportan, en función de sus consecuencias. Quizás de un modo provocador, Hume llegó a afirmar que no había contradicción alguna en que un individuo prefiera que el mundo sea aniquilado antes de que se le rompa una de las uñas de su mano. Aunque también parte de la reflexión de Hume una corriente egoísta, lo cierto es que hay que entender sus propuestas morales dentro del contexto ilustrado, comenzando a incluir también preocupaciones sociales en su reflexión. Así dirá Hume: “Todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad merece nuestra aprobación”. Hume entiende a la razón como la esclava de las pasiones, que son las que, por así decirlo, marcan el rumbo de la ética. Este utilitarismo de Hume sería una de las principales influencias de Adam Smith, con el que mantuvo una intensa amistad. La economía puede interpretarse como un símbolo de la moral humeana: cada uno busca su propio interés, aquello que le proporciona el mayor placer y bienestar. Y de este afán personal surge un equilibrio en el que todos se benefician. El capitalismo encontraría fundamentos morales y de esta forma es precisamente como aparece en las obras de Hume y de Adam Smith, autor de una obra cuyo título no puede ser más significativo: *Teoría de los sentimientos morales*.

Al emotivismo de Hutcheson, Hume le añade ideas que después serán aún más desarrolladas por todos los pensadores utilitaristas: es relativamente fácil rastrear en las líneas del escocés las propuestas filosóficas de autores posteriores como J.S. Mill, J. Bentham, así como los pragmatistas americanos como William James.

Influencia y actualización

Las resonancias filosóficas que se derivarán del pensamiento de Hume a lo largo de la historia son muy importantes: a nivel teórico, las ideas de Hume respiran en el fondo de diferentes corrientes: desde el positivismo francés (A. Comte), a toda la filosofía americana (Ch. S. Pierce, W. James...). Ya en el siglo XX, la filosofía analítica (R. Carnap, B. Russell) trasladará las tesis empiristas al marco de la filosofía del lenguaje. Pero no creó escuela Hume sólo en la teoría del conocimiento: si ya durante su vida fue amigo de Adam Smith (fundador de la economía capitalista), sus propuestas éticas alargaron su influencia hasta el utilitarismo y al pragmatismo, como hemos comentado anteriormente. Por si todo esto fuera poco, hay un terreno en el que Hume ha ganado también actualidad: la filosofía de la ciencia.

Efectivamente, la crítica de Hume al razonamiento inductivo nos deja como herencia un mundo regido por la probabilidad, una realidad a la que tenemos que incorporar la incertidumbre como uno de sus componentes esenciales. La ciencia, en consecuencia, estará construida en función de “conjeturas y refutaciones” (Popper) y ya no volverá a ser ese conocimiento cierto, objetivo, y eterno al que se aspiró en la modernidad. A. Musgrave ha interpretado la crítica de Hume al razonamiento inductivo como una invitación al irracionalismo (por supuesto discutible y criticable), más allá del escepticismo moderado del que hablara Hume. Musgrave ha formalizado la crítica de Hume en el siguiente silogismo:

- (1) Razonamos y debemos razonar inductivamente
- (2) Razonar inductivamente no es válido.
- (3) Razonar de un modo no válido es irracional.
- (4) Por tanto, somos y debemos ser irracionales.

El reto que este argumento lanza al conocimiento científico y también al conocimiento de la vida cotidiana ha sido analizado por Bertrand Russell, que habla de la necesidad de resolver el problema de Hume en los siguientes términos:

“Es importante descubrir si hay alguna respuesta para Hume... Si no, no hay ninguna diferencia intelectual entre la cordura y la locura. El lunático que cree que es un huevo cocido podría ser condenado solamente sobre el fundamento de que es una minoría o mejor –puesto que no debemos asumir la democracia- sobre el fundamento de que el gobierno no está de acuerdo con él. Este es un punto de vista desesperado y se debe esperar que haya algún camino para escapar de él.”

Lectura para las PAU: Compendio del Tratado de la naturaleza humana

Mis expectativas en este breve trabajo pueden parecer un tanto extraordinarias, al declarar que mis intenciones son hacer más inteligible a las capacidades ordinarias una obra extensa, por el procedimiento de abreviarla. Es cierto, sin embargo, que aquéllos que no están acostumbrados al razonamiento abstracto son propensos a perder el hilo del argumento, cuando éste está construido con gran extensión, y cada parte está fortificada con todos los argumentos posibles, protegida contra todo tipo de objeciones, e ilustrada con todos los puntos de vista que se le ocurren a un escritor en el examen atento de su materia. Tales lectores captarán más fácilmente una cadena de razonamientos que sea más simple y concisa, cuando las proposiciones principales estén solamente ligadas entre sí cada una de ellas, ilustradas por algunos ejemplos simples y confirmadas por un pequeño número de los argumentos más fuertes. Hallándose las partes más próximas entre sí, pueden ser mejor comparadas, y ser más fácilmente trazada la conexión desde los primeros principios a la conclusión final.

La obra, de la que aquí presento al lector un compendio, ha sido tachada de obscura y difícil de comprender, y yo me inclino a pensar que esto procede tanto de la extensión como del carácter abstracto del argumento. Si hubiese logrado remediar este inconveniente en alguna medida, habría alcanzado mi propósito. El libro me ha parecido tener un aire tal de singularidad y novedad como para reclamar la atención del público; especialmente si se advierte, como el autor parece insinuar, que si aceptáramos su filosofía, tendríamos que alterar la mayor parte de las ciencias desde su fundamentación. Tentativas tan atrevidas son siempre ventajosas en la república de las letras, porque sacuden el yugo de la autoridad, acostumbran a los hombres a pensar por sí mismos, proporcionan nuevas indicaciones que los hombres de genio podrán llevar adelante, y gracias a la verdadera oposición, aclaran puntos en los que nadie hasta entonces sospechara dificultad alguna.

El autor tiene que resignarse esperando con paciencia cierto tiempo, antes de que el mundo ilustrado pueda ponerse de acuerdo en sus sentimientos acerca de su trabajo. Su desgracia está en no poder apelar al pueblo que, en todas las materias de razón común y elocuencia, se manifiesta como un tribunal tan infalible. Tiene que ser juzgado por los pocos, cuyo veredicto es más propenso a ser corrompido por la parcialidad y el prejuicio, especialmente porque no es juez apropiado en estas materias nadie que no haya reflexionado a menudo sobre ellas; y tales jueces están inclinados a formar por sí mismos sistemas propios, que deciden no abandonar. Espero que el autor me excusará por mediar en este asunto, puesto que mi propósito es solamente aumentar su auditorio, quitando algunas dificultades que han impedido a muchos comprender su significado.

He elegido un argumento simple, que he delineado cuidadosamente de principio a fin. Este es el único punto en que he procurado ser completo. El resto es solamente un conjunto de indicaciones de pasajes particulares, que me han parecido curiosos y notables.

Un Compendio de un libro recientemente publicado, titulado Un tratado de la naturaleza humana, etc.

Este libro parece estar escrito según el mismo plan que otras varias obras que han tenido gran boga durante los últimos años en Inglaterra. El espíritu filosófico, que tanto ha progresado en toda Europa durante los últimos ochenta años, ha sido llevado dentro de este reino tan lejos como en cualquier otro. Nuestros escritores parecen, incluso, haber puesto en marcha una nueva clase de filosofía, que promete más que cualquier otra de las que el mundo ha conocido hasta ahora, tanto para el entretenimiento como para el progreso del género humano.

La mayoría de los filósofos de la antigüedad, que trataron de la naturaleza humana, han manifestado más que una profundidad de razonamiento o reflexión, una delicadeza de sentimiento, un justo sentido de la moral, o una grandeza del alma. Se contentaron con representar el sentido común del género humano a la más viva luz y con el mejor giro de pensamiento y expresión, sin seguir fijamente una cadena de proposiciones u ordenar las diversas verdades según una ciencia regular. Por tanto, vale la pena, al menos, ensayar si la ciencia del hombre no admitirá la misma precisión que ha resultado susceptible de aplicación a varias partes de la filosofía natural. Parece asistarnos toda la razón del mundo al imaginar que podía ser llevada al más alto grado de exactitud. Si, al examinar diferentes fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio común, y si podemos inferir este principio de otro, llegaremos, al final, a aquellos pocos principios simples, de los que depende todo el resto. Y, aunque nunca podamos llegar a los últimos principios, es una satisfacción ir tan lejos como nuestras facultades nos lo permitan.

Este parece haber sido el propósito de nuestros últimos filósofos y, entre ellos, el de este autor. El se propone hacer la anatomía de la naturaleza humana de una manera metódica y promete no sacar conclusiones sino allí donde le autorice la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis; e insinúa que aquéllos de nuestros compatriotas que las han desterrado de la filosofía de la moral han hecho al mundo un servicio más señalado que Milord Bacon, a quien considera como el padre de la física experimental. Menciona, en esta ocasión, a Mr. Locke, Milord Shaftesbury y al Dr. Mandeville, a Mr. Hutcheson, al Dr. Butler, quienes, aunque difieren en muchos puntos entre sí, parecen estar de acuerdo en fundar enteramente en la experiencia sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana.

Junto a la satisfacción de conocer lo que más de cerca nos concierne, puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana y son dependientes de ella. El único fin de la lógica es el de explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica consideran nuestros gustos y sentimientos; y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. Por consiguiente, este tratado de la naturaleza humana parece concebido con vistas a un sistema de las ciencias. El autor ha concluido lo que se refiere a la lógica y ha puesto los fundamentos de las otras partes en su tratamiento de las pasiones.

El célebre señor Leibniz ha observado que hay un defecto en los sistemas ordinarios de lógica: que son muy abundantes cuando explican las operaciones del entendimiento en la formación de las demostraciones, pero son demasiado concisos cuando tratan de las probabilidades y de estos otros grados de evidencia, de los cuales dependen

enteramente nuestra vida y nuestra acción y que son nuestros guías incluso en la mayoría de nuestras especulaciones filosóficas. Incluye en esta crítica el Ensayo sobre el Entendimiento Humano, la Investigación de la verdad y el Arte de pensar. El autor del Tratado de la Naturaleza Humana parece haber advertido este defecto en esos filósofos y se ha esforzado en remediarlo en la medida de lo posible. Como su libro contiene gran número de especulaciones muy nuevas y notables, será imposible dar al lector una idea justa de todo. Así, nos limitaremos principalmente a su explicación de nuestros razonamientos de causa y efecto. Si logramos hacerla inteligible al lector, ella podrá servir de ejemplo para la obra entera.

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Llama percepción a todo lo que puede estar presente en la mente, sea que empleemos nuestros sentidos, o que estemos movidos por la pasión o que ejerzamos nuestro pensamiento y nuestra reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, a saber, las impresiones y las ideas. Cuando sentimos una pasión o una emoción de cualquier clase, o cuando las imágenes de los objetos externos nos son traídas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que él llama impresión, que es una palabra que él emplea en un nuevo sentido. Cuando reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no está presente, esta percepción es una idea. Por consiguiente, las impresiones son nuestras percepciones vivas y fuertes; las ideas son las más tenues y más débiles. Esta distinción es evidente, tan evidente como la que hay entre sentir y pensar.

La primera proposición que adelanta es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones o percepciones fuertes, y que jamás podemos pensar en cosa alguna que no la hayamos visto fuera de nosotros o sentido en nuestras mentes. Esta proposición parece ser equivalente a la que el señor Locke se ha empeñado con tanto esfuerzo en establecer, esto es, que no hay ideas innatas. Sólo se puede señalar como una inexactitud de este famoso filósofo que comprende todas nuestras percepciones bajo el término idea, en cuyo sentido es falso que no tengamos ideas innatas. Pues es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que la afección natural, el amor a la virtud, el resentimiento y todas las otras pasiones surgen inmediatamente de la naturaleza. Estoy persuadido de que quienquiera que considere la cuestión bajo este aspecto será fácilmente capaz de reconciliar todas las partes. El padre Malebranche tendría dificultad en señalar un solo pensamiento de la mente que no represente algo anteriormente sentido por ella, sea internamente, sea por medio de los sentidos externos; y tendría que admitir que, aunque podamos combinar, mezclar y aumentar o disminuir nuestras ideas, todas ellas son derivadas de estas fuentes. El señor Locke, por otra parte, reconocería gustoso que todas nuestras pasiones son una clase de instintos naturales, que no derivan de otra cosa que de la constitución original de la mente humana.

Nuestro autor piensa que «ningún descubrimiento podría haberse hecho más felizmente para decidir todas las controversias relativas a las ideas que éste de que las impresiones siempre son anteriores a las ideas y que cada idea con que esté equipada la imaginación ha hecho su aparición primero en una impresión correspondiente. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes que no admiten controversia alguna; mientras que muchas de nuestras ideas son tan oscuras que, hasta para la mente que las forma, es casi imposible decir exactamente su naturaleza y su composición». De acuerdo con ello, cuando alguna idea es ambigua, el autor siempre ha recurrido a la impresión, que ha de tornar clara y precisa la idea. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene idea alguna aneja a él (lo que es muy común), pregunta siempre: ¿de qué impresión deriva esta idea? Y si no puede aducir ninguna impresión, concluye que el término carece absolutamente de significación. Es de esta

manera como examina nuestra idea de sustancia y de esencia; y sería de desear que este método riguroso fuese más practicado en todos los debates filosóficos.

Es evidente que todos los razonamientos concernientes a cuestiones de hecho están fundados en la relación de causa y efecto, y que no podemos nunca inferir de la existencia de un objeto, la de otro, a menos que haya entre los dos una conexión, mediata o inmediata. Si queremos, por consiguiente, comprender estos razonamientos, es menester que nos familiaricemos con la idea de una causa; y para esto debemos mirar en torno nuestro para encontrar algo que sea la causa de otra cosa.

He aquí una bola de billar colocada sobre la mesa, y otra bola que se mueve hacia ella con rapidez: chocan; y la bola que al principio estaba en reposo adquiere ahora un movimiento. Es éste un ejemplo de la relación de causa y efecto tan perfecto como cualquiera de los conocidos, ya por la sensación, ya por reflexión. Detengámonos, por consiguiente, a examinarlo. Es evidente que las dos bolas se han tocado antes de que fuese comunicado el movimiento, y que no hay intervalo entre el choque y el movimiento. La contigüidad en el tiempo y en el espacio es, pues, una circunstancia exigida para la acción de todas las causas. Es de igual evidencia que el movimiento que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. La prioridad en el tiempo es, pues, otra circunstancia exigida en cada causa. Pero esto no es todo. Hagamos el ensayo con otras bolas cualesquiera de la misma clase en una situación similar y comprobaremos siempre que el impulso de la una produce movimiento en la otra. Hay, entonces, aquí una tercera circunstancia: una conjunción constante entre la causa y el efecto. Todo objeto semejante a la causa produce siempre algún objeto semejante al efecto. Fuera de estas tres circunstancias de contigüidad, prioridad y conjunción constante, nada puedo descubrir en esta causa. La primera bola está en movimiento: toca a la segunda; inmediatamente la segunda se pone en movimiento; y cuando intento el experimento con las mismas bolas o con bolas parecidas, en circunstancias iguales o parecidas, compruebo que al movimiento y contacto de una de estas bolas siempre sigue el movimiento de la otra. Por más vueltas que dé al asunto y por más que lo examine, nada más puedo descubrir.

Tal es el caso cuando la causa y el efecto están, ambos, presentes a los sentidos. Veamos ahora en qué se funda nuestra inferencia cuando, de la presencia del uno, concluimos que ha existido o existirá el otro. Supongamos que veo una bola moviéndose en línea recta hacia otra: concluyo inmediatamente que van a chocar y que la segunda se pondrá en movimiento. Hay aquí una inferencia de causa a efecto; y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en la conducta de la vida; en ella está fundada toda nuestra creencia en la historia; y de ella deriva toda la filosofía, con la sola excepción de la geometría y la aritmética. Si podemos explicar esta inferencia a partir del choque de dos bolas, seremos capaces de dar cuenta de esta operación de la mente en todos los otros casos.

Si hubiese sido creado un hombre, como Adán, con pleno vigor del entendimiento, pero sin experiencia, nunca sería capaz de inferir el movimiento de la segunda bola del movimiento y del impulso de la primera. No se trata de que algo que la razón vea en la causa sea lo que nos hace inferir el efecto. Tal inferencia, si fuera posible, equivaldría a una demostración, al estar fundada únicamente en la comparación de las ideas. Pero ninguna inferencia de causa a efecto equivale a una demostración. De lo cual hay esta prueba evidente: la mente puede siempre concebir que un efecto se sigue de una causa, y también que un acontecimiento sigue después de otro; todo lo que concebimos es posible, al menos en sentido metafísico; pero donde quiera que tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica contradicción. Por consiguiente, no

hay demostración para la conjunción de causa y efecto. Y es éste un principio generalmente admitido por los filósofos.

Por tanto, para Adán (de no estar inspirado) hubiera sido necesario que hubiese tenido experiencia del efecto que siguió del impulso de estas dos bolas. Hubiera tenido que haber visto, en varios casos, que cuando la primera bola golpeaba a otra, la segunda adquiría siempre movimiento. Si hubiera visto un número suficiente de casos de esta clase, siempre que viese la primera bola moverse hacia la otra concluiría, sin vacilación, que la segunda adquiría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista y formaría una conclusión adecuada a su experiencia pasada.

Se sigue, pues, que todos los razonamientos concernientes a la causa y al efecto están fundados en la experiencia, y que todos los razonamientos sacados de la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Concluimos que causas semejantes, en circunstancias semejantes, producirían siempre efectos semejantes. Puede valer la pena considerar un momento lo que nos determina a formular una conclusión de tan infinita consecuencia. Es evidente que Adán, con toda su ciencia, jamás habría sido capaz de demostrar que el curso de la naturaleza ha de continuar siendo uniformemente el mismo y que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Lo que es posible nunca puede ser demostrado que sea falso; es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, pues somos capaces de concebir tal cambio. Y bien, iré más lejos: afirmo que Adán tampoco podría probar, por un argumento probable, que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Todos los argumentos probables están apoyados en la suposición de que existe esta conformidad entre el futuro y el pasado; y por consiguiente, nunca pueden probarla. Esta conformidad es una cuestión de hecho; y si se trata de probarla, no admitirá prueba alguna que no proceda de la experiencia. Pero nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada para el futuro, a no ser bajo la suposición de que hay entre ellos semejanza. Por consiguiente, es éste un punto que no puede admitir prueba en absoluto, y que nosotros damos por sentado sin prueba alguna.

Estamos determinados solamente por la costumbre a suponer el futuro en conformidad con el pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es llevada inmediatamente por el hábito hacia el efecto ordinario y se anticipa a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento. No hay nada en esos objetos, abstractamente considerados y con independencia de la experiencia, que me lleve a formar una tal conclusión: y aun después de haber tenido la experiencia de muchos de esos efectos repetidos, no hay ningún argumento que me determine a suponer que el efecto será conforme a la experiencia pasada. Las fuerzas por las que operan los cuerpos son enteramente desconocidas. Solamente percibimos sus cualidades sensibles: ¿qué razón tenemos para pensar que las mismas fuerzas estarán siempre unidas a las mismas cualidades sensibles?

No es, pues, la razón, la guía de la vida, sino la costumbre. Solamente ella determina a la mente a suponer, en todos los casos, que el futuro es conforme al pasado. Por fácil que pueda parecer este paso, la razón no será capaz de hacerlo en toda la eternidad.

Es éste un descubrimiento muy curioso, pero nos conduce a otros que son todavía más curiosos. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito hacia el efecto ordinario y se adelanta a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento. Pero ¿es esto todo? ¿No hago otra cosa que concebir el movimiento de la otra bola? No, ciertamente. También creo que ella se moverá. ¿Qué es, entonces, esta creencia? ¿Y en qué difiere ella de la simple concepción de una cosa? He aquí una cuestión nueva no pensada por los filósofos.

Cuando una demostración me convence de una proposición, no solamente me hace concebir la proposición, sino que también me hace comprender que es imposible concebir una cosa contraria. Aquello que es falso por demostración implica una contradicción; y lo que implica una contradicción no puede concebirse. Pero en lo que respecta a una cuestión de hecho, por fuerte que sea la prueba que proporciona la experiencia, puedo siempre concebir lo contrario, aunque no siempre pueda creerlo. La creencia establece, pues, una cierta diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquélla a la cual no asentimos.

Para explicar esto no hay más que dos hipótesis. Se puede decir que la creencia agrega alguna idea nueva a aquéllas que podemos concebir sin darles nuestro asentimiento. Peto esta hipótesis es falsa. Cuando simplemente concebimos un objeto, lo concebimos en todas sus partes. Lo concebimos tal como podría existir aunque no creamos que exista. Nuestra creencia en él no descubrirá cualidades nuevas. Podemos pintar el objeto entero en la imaginación sin creer en él. Podemos, en cierto modo, ponerlo ante nuestros ojos, con toda circunstancia de tiempo y lugar. Este es el objeto verdadero concebido tal cual podría existir; y cuando creemos en él, nada más podemos hacer.

En segundo lugar, tiene la mente la facultad de juntar todas las ideas que no envuelven contradicción; y por consiguiente, si la creencia consistiera en cierta idea que agregáramos a la simple concepción, tendría el hombre el poder, mediante la adición de esta idea a la concepción, de creer cualquier cosa que fuera capaz de concebir.

Entonces, puesto que la creencia implica una concepción y es, sin embargo, algo más; y puesto que ella no agrega ninguna idea nueva a la concepción, se sigue que es una manera diferente de concebir un objeto; es algo que se puede distinguir por el sentimiento, y que no depende de nuestra voluntad, como ocurre con todas nuestras ideas. Mi mente pasa, por hábito, del objeto visible de una bola que se mueve hacia otra, al efecto ordinario del movimiento en la segunda bola. No sólo concibe ese movimiento, sino que siente en la concepción de él algo diferente de un mero ensueño de la imaginación. La presencia de este objeto visible y la conjunción constante de este efecto particular hacen la idea diferente por el sentimiento de esas ideas vagas que llegan a la mente sin ninguna introducción. Esta conclusión parece un tanto sorprendente, peto hemos sido conducidos a ella por una cadena de proposiciones que no admite duda alguna. Para aliviar la memoria del lector las resumiré brevemente. Ninguna cuestión de hecho puede ser probada sino por su causa o por su efecto. Sólo por su experiencia conocemos que una cosa es la causa de otra. No podemos dar ninguna razón para extender al futuro nuestra experiencia del pasado; pero estamos enteramente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa habitual. Pero creemos también que ese efecto se sigue de ella tal como lo concebimos. Esta creencia no agrega ninguna idea y constituye una diferencia por el sentimiento o feeling. Por consiguiente, en todas las cuestiones de hecho, la creencia nace solamente de la costumbre y es una idea concebida de una manera particular.

Nuestro autor procede a explicar la manera o sentimiento, que hace a la creencia diferente de una concepción vaga. Parece darse cuenta de que es imposible describir con palabras este sentimiento, del que cada uno debe ser consciente en su propio corazón. Ora lo llama una concepción más fuerte, ya una concepción más viva o más vívida, o más firme, o también una concepción más intensa. A decir verdad, cualquiera que sea el nombre que podamos dar a este sentimiento que constituye la creencia, nuestro autor considera evidente que este sentimiento tiene sobre la mente un efecto más potente que la ficción y que la pura concepción. Esto lo prueba por su influencia sobre las pasiones y sobre la imaginación, las cuales son movidas por la verdad o por aquello que se toma como tal. La poesía, con todo su arte, jamás puede causar una

pasión como las de la vida real. Ella presenta una deficiencia en su concepción original de los objetos, a los cuales jamás se siente de la misma manera que aquéllos que imponen nuestra creencia y nuestra opinión.

Nuestro autor se jacta de haber probado suficientemente que las ideas a las que asentimos son diferentes de las otras ideas por el sentimiento, y que este sentimiento es más firme y más vivo que nuestra concepción común, y se esfuerza, luego, en explicar las causas de este sentimiento vivo por analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece ser curioso; pero sería difícil hacerlo inteligible para el lector, o por lo menos probable, sin una larga digresión que excedería los límites que me he impuesto a mí mismo.

Igualmente he omitido muchos argumentos que el autor aduce para probar que la creencia consiste únicamente en un sentimiento o feeling peculiar. Solamente mencionaré uno: nuestra experiencia pasada no es siempre uniforme. Unas veces, un efecto se sigue de una causa; otras, es otro: en este caso, siempre creemos que existirá lo que es más común. Veo una bola de billar moviéndose hacia otra. No puedo distinguir si se mueve sobre su eje o si ha sido impulsada de manera que se deslice sobre la superficie de la mesa. Sé que en el primer caso, ella no se detendrá después del choque. En el segundo, es posible que se detenga. El primero es el más común y, en consecuencia, me dispongo a contar con ese efecto. Pero también concibo el otro efecto, y lo concibo como posible y como conectado con la causa. Si una concepción no fuera diferente de la otra por el sentimiento o feeling, no habría entre ellas diferencia alguna.

En todo este razonamiento nos hemos limitado a la relación de causa a efecto tal como se descubre en los movimientos y operaciones de la materia. Pero el mismo razonamiento se extiende a las operaciones de la mente. Ya se considere la influencia de la voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo o en el gobierno de nuestro pensamiento, puede afirmarse con toda seguridad que nunca podríamos predecir el efecto de la sola consideración de la causa, sin experiencia. Aún después de tener experiencia de estos efectos, es sólo la costumbre, no la razón, quien nos determina a hacer de ella la regla de nuestros juicios futuros. Cuando la causa está presente, la mente, por hábito, pasa inmediatamente a la concepción del efecto ordinario y a la creencia de él. Esta creencia es algo diferente de la concepción. Sin embargo, no le agrega idea alguna. Sólo hace que la sintamos diferentemente, y la torna más fuerte y más viva.

Después de haber terminado con este punto esencial referente a la naturaleza de la inferencia de causa a efecto, vuelve nuestro autor sobre sus pasos y examina de nuevo la idea de esta relación. Cuando hemos considerado el movimiento comunicado de una bola a otra, no hemos podido descubrir en él otra cosa que contigüidad, prioridad de la causa y conjunción constante. Pero, además de estas circunstancias, se supone comúnmente que hay una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo que llamamos un poder, o fuerza o energía. La cuestión es ¿qué idea está ligada a estos términos? Si todas nuestras ideas y pensamientos derivan de nuestras impresiones, este poder tiene que descubrirse o bien a nuestros sentidos o bien a nuestro sentimiento interno. Pero tan escasamente se descubre a los sentidos poder alguno en las operaciones de la materia, que los cartesianos no han tenido escrúpulos en afirmar que la materia está totalmente desprovista de energía y que todas sus operaciones son efectuadas únicamente por la energía del Ser supremo. Pero la cuestión vuelve a surgir de nuevo: ¿qué idea tenemos de la energía o del poder, incluso en el Ser supremo? Toda nuestra idea de una deidad (de acuerdo con aquéllos que niegan las ideas innatas) no es más que una composición de aquellas ideas que adquirimos reflexionando sobre las operaciones de nuestras propias mentes. Ahora

bien, nuestras propias mentes no nos suministran más noción de energía que la que nos suministra la materia. Si consideramos nuestra voluntad o volición a priori haciendo abstracción de la experiencia, nunca seremos capaces de inferir de ella efecto alguno. Y si recurrimos a la ayuda de la experiencia, ésta nos muestra solamente objetos contiguos, sucesivos y constantemente unidos. En suma, pues, o bien no tenemos en absoluto la idea de la fuerza y de la energía, y estas palabras carecen enteramente de significación; o bien no pueden significar otra cosa que aquella determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, a pasar de la causa a su efecto ordinario. Pero todo aquél que quiera entender a fondo esto deberá consultar al autor mismo. Para mí es suficiente si logro hacer captar a la gente ilustrada que hay en esta cuestión cierta dificultad, y que quien pretenda resolverla deberá decirnos algo muy nuevo y extraordinario, algo tan nuevo como la dificultad misma.

Por todo lo que se ha dicho, advertirá fácilmente el lector que la filosofía contenida en ese libro es muy escéptica y tiende a darnos una noción de las imperfecciones y de los límites estrechos del entendimiento humano. Casi todo el razonamiento está aquí reducido a la experiencia; y la creencia que acompaña a la experiencia es explicada como no otra cosa que un sentimiento peculiar, o una concepción viva producida por el hábito. Por cierto, esto no es todo: cuando creemos en una cosa de existencia externa, o suponemos que un objeto existe un momento después de no ser ya percibido, esta creencia no es otra cosa que un sentimiento de la misma especie. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos; y en suma, concluye que asentimos a nuestras facultades y que empleamos nuestra razón únicamente porque no podemos impedirlo. La filosofía haría de todos nosotros unos pirronianos completos, si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para impedirlo.

Terminaré con la lógica de este autor comentando dos posiciones que parecen ser peculiares de él, como, por lo demás, lo son muchas de sus opiniones. Afirma que el alma, en cuanto podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes tales como las del frío y calor, amor y odio, pensamientos y sensaciones, todas unidas en conjunto, pero sin una simplicidad o identidad perfectas. Descartes sostenía que el pensamiento era la esencia de la mente, no tal o cual pensamiento, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todo lo que existe es particular. Y, por tanto, han de ser nuestras diferentes percepciones particulares las que compongan la mente. Digo componer la mente y no pertenecer a la mente. La mente no es una sustancia en la que estén inherentes las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la cartesiana según la cual el pensamiento, o percepción en general, es la esencia de la mente. No tenemos idea alguna de sustancia de ninguna clase, pues sólo tenemos idea de lo que deriva de alguna impresión, y no tenemos impresión de sustancia alguna, ya sea material o espiritual. No conocemos nada fuera de las cualidades y de las percepciones particulares. Del mismo modo que nuestra idea de un cuerpo, un melocotón por ejemplo, es solamente la idea de ciertas cualidades particulares: sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc. Así, nuestra idea de una mente es solamente aquélla de las percepciones particulares, sin la noción de cosa alguna a la que llamamos sustancia, sea simple o sea compuesta.

El segundo principio que me propuse comentar se relaciona con la geometría. Habiendo negado la infinita divisibilidad de la extensión, nuestro autor se ve obligado a refutar los argumentos matemáticos que han sido aducidos en favor de ella; y que son, por lo demás, los únicos que tienen algún peso. Objeta que la geometría sea una ciencia suficientemente exacta para admitir conclusiones tan sutiles como las referidas a la divisibilidad infinita. Sus argumentos pueden ser expuestos así: toda la geometría está fundada en las nociones de igualdad y desigualdad; y, por consiguiente, según

tengamos o no una regla exacta para juzgar esta relación, admitirá o no la ciencia misma una gran exactitud. Ahora bien, hay una regla exacta de la igualdad, si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales cuando el número de puntos que las componen son iguales en ambas, y cuando cada punto de una de ellas corresponde a un punto de la otra. Pero, aunque esta regla sea exacta no sirve de nada, pues jamás podemos calcular el número de puntos de una línea. Está fundada además en la suposición de una divisibilidad finita, y por consiguiente, nunca puede proporcionar ninguna conclusión contra ésta. Si rechazamos esta regla de la igualdad no disponemos de ninguna otra que pretenda ser exacta. Encuentro que hay dos de las cuales se hace uso comúnmente. Se dice de dos líneas de más de una yarda, por ejemplo, que son iguales, cuando contienen un número igual de veces una cantidad inferior, por ejemplo, una pulgada. Pero esto es girar dentro de un círculo. Pues la cantidad que llamamos una pulgada en una de las líneas, se supone que es igual a la que llamamos una pulgada en la otra; y subsiste, entonces, la cuestión de saber cuál es la regla según la que procedemos cuando las juzgamos iguales; o, en otras palabras, qué significamos cuando decimos que son iguales. Si tomamos cantidades aún más pequeñas, continuaremos al infinito. No hay, pues, una regla para juzgar la igualdad. La mayor parte de los filósofos, cuando se les pregunta qué entienden por igualdad responden que la palabra no admite definición, y que es suficiente colocar ante nosotros dos cuerpos iguales, por ejemplo, dos diámetros de un círculo, para hacernos comprender ese término. Ahora bien, esto es tomar la apariencia general de los objetos como regla de esa proporción y convertir a nuestra imaginación y nuestros sentidos en jueces últimos de ella. Pero una regla tal no admite ninguna exactitud y jamás puede proporcionar conclusión alguna contraria a la imaginación y a los sentidos. Que esta cuestión sea justa o no, es cosa que debe juzgarla gente ilustrada. Sería ciertamente de desear que se descubriese algún expediente para reconciliar la filosofía y el sentido común, los cuales, en lo concerniente a la cuestión de la divisibilidad infinita, han librado entre sí muy crueles guerras.

Tenemos ahora que proceder a dar alguna idea del segundo volumen de esa obra, que trata de las pasiones. Es más fácil de comprender que el primero, aunque contiene opiniones que no son menos nuevas y extraordinarias. El autor comienza con el orgullo y la humildad. Observa que los objetos que excitan estas pasiones son muy numerosos y en apariencia muy diferentes entre sí. El orgullo o la autoestima pueden surgir de las cualidades de la mente: talento, buen sentido, saber, coraje, integridad; de las cualidades del cuerpo: belleza, fuerza, agilidad, buenas maneras, destreza en la danza, en la equitación o en la esgrima; de las ventajas exteriores: país, familia, hijos, relaciones, riqueza, casa, jardines, caballos, perros, vestidos. Luego se dedica a descubrir cuál es la circunstancia común, en la que todos esos objetos coinciden y que es causa de que operen sobre las pasiones. Su teoría se extiende igualmente al amor y al odio y a otras afecciones. Como estas cuestiones, aunque curiosas, no podrían resultar inteligibles sin un largo discurso, también las omitiremos aquí.

Quizá el lector prefiera ser informado sobre lo que nuestro autor dice respecto del libre arbitrio. Ha enunciado la fundamentación de su doctrina al tratar de la causa y el efecto, como la expuse más arriba. «Es universalmente reconocido que las operaciones de los cuerpos exteriores son necesarias, y que en la comunicación de sus movimientos, en su atracción y mutua cohesión, no hay el menor rastro de indiferencia o libertad»... «Por consiguiente, todo lo que a este respecto se comporta como la materia debe ser reconocido como necesario. Para saber si tal es el caso con las acciones de la mente, podemos examinar la materia y considerar en qué se funda la idea de que hay

necesidad en sus operaciones, y por qué concluimos que un cuerpo o una acción es la causa infalible de otro cuerpo o de otra acción».

«Ya se ha observado que no hay caso alguno en el que la conexión última de algún objeto pueda ser descubierta por nuestros sentidos o por nuestra razón, y que jamás podemos penetrar suficientemente en la esencia y en la construcción de los cuerpos para percibir el principio en el cual se funda su influencia mutua. Su constante unión, y solamente ella, es con lo que estamos familiarizados; y es de la unión de donde surge la necesidad, cuando la mente se determina a pasar de un objeto al que de ordinario lo acompaña, y a inferir la existencia del uno de la existencia del otro. Hay aquí, entonces, dos puntos que vamos a considerar como esenciales en la necesidad, y son: la unión constante y la inferencia de la mente: en todas partes donde los descubrimos, debemos reconocer una necesidad». Ahora bien, nada es más evidente que la unión de ciertas acciones con ciertos motivos. Si todas las acciones no se hallan constantemente unidas con sus motivos propios, esta incertidumbre no es mayor que la que se puede observar todos los días en las acciones de la materia, donde, por razón de la mezcla y de la incertidumbre de las causas, el efecto es a menudo variable e incierto. Treinta gramos de opio matarán a cualquier hombre que no esté acostumbrado a él, mientras que treinta gramos de ruibarbo no siempre lo purgarán. Del mismo modo, el temor de la muerte siempre hará que un hombre se salga de su camino veinte pasos, mientras que no siempre le hará cometer una mala acción.

Y así como hay a menudo una conjunción constante de las acciones de la voluntad con sus motivos, la inferencia de las unas a las otras es frecuentemente tan cierta como cualquier razonamiento referente a los cuerpos; y siempre hay un inferencia proporcional a la constancia de la conjunción. En esto se funda nuestra creencia en los testimonios, nuestra confianza en la historia e incluso toda clase de evidencia moral y casi la totalidad de la conducta en la vida.

Nuestro autor pretende que este razonamiento pone toda esta controversia bajo una nueva luz, al proporcionar una definición nueva de la necesidad. En efecto, los abogados más celosos del libre arbitrio tendrán que reconocer esta unión y esta inferencia en lo que concierne a las acciones humanas; solamente negarán que toda la necesidad se reduzca a esto. Pero entonces deberán mostrar que tenemos una idea de algo diferente en las acciones de la materia; lo que resulta imposible de acuerdo al razonamiento precedente.

De un extremo a otro de ese libro se siente la gran pretensión de nuevos descubrimientos en filosofía; pero si algo puede justificar para el autor un nombre tan glorioso como el de inventor, es el uso que hace del principio de la asociación de las ideas, que penetra casi toda su filosofía. Nuestra imaginación tiene una gran autoridad sobre nuestras ideas, y no hay ideas, por diferentes que sean unas de otras, que ella no pueda separar, unir o combinar en toda suerte de ficciones. Pero, a pesar del imperio de la imaginación, hay un lazo secreto, una unión secreta entre ciertas ideas particulares, que es causa de que la mente las junte más frecuentemente y que hace que una de ellas, al aparecer, introduzca a la otra. De ahí surge lo que se llama en la conversación el propósito del discurso; de ahí la conexión de un escrito; de ahí también ese hilo o esa cadena del pensamiento que el hombre sigue naturalmente hasta en el ensueño más vago. Estos principios de asociación se reducen a tres, que son la semejanza: un retrato nos hace pensar naturalmente en el hombre representado en él; la contigüidad: si se menciona Saint Denis, la idea de París se presenta naturalmente; la causalidad: si pensamos en el hijo tendemos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil concebir cuán vastas deben ser las consecuencias de estos principios en la ciencia de la naturaleza humana, si observamos que, en todo lo referente a la mente, son éstos los

únicos lazos que ligan las partes del universo o nos ponen en relación con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Pues, como es únicamente por medio del pensamiento como cualquier cosa opera sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos constituyen en realidad para nosotros el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos.

La Ilustración: características generales y consecuencias

La Ilustración es un movimiento cultural de alcance muy amplio. Es quizás un momento muy particular de la historia, ya que en él ciencias, artes y humanidades parecen coordinarse, caminar en la misma dirección. Como no podía ser de otra manera, la filosofía también fue parte activa de esta gran transformación que viene a significar la culminación de la modernidad, y que se convertirá en un gran símbolo de nuestra civilización, con diversos significados que pueden ir de la esperanza a la desesperación, tal y como comentaremos al final. Pero antes de llegar a esta valoración, conviene perfilar las características más relevantes de la Ilustración como movimiento cultural:

1. Confianza en la razón: los ilustrados creían que la razón era la mayor capacidad del ser humano, y que sólo ella podría garantizarnos el progreso, concepto que en algunos casos terminará convirtiéndose prácticamente en un mito. Con todo, no debemos idealizar esta confianza: junto al optimismo racionalista de filósofos como Leibniz, crecerá la crítica de otros ilustrados como Voltaire. La propia filosofía kantiana suele presentarse como una filosofía de límites: precisamente uno de sus resultados es que la razón no puede conocer muchas de las preguntas que más interesan al ser humano. Y no podemos olvidar que también dentro de la Ilustración se formulan filosofías empiristas y escépticas como la de Hume. De manera que, aglutinando ideas y perspectivas cabría decir que se espera de la razón la transformación del ser humano y de la sociedad, en función de ideales de tipo ético y político, ya que en ella se fundamentan valores tan propios de la Ilustración como la libertad o la justicia.
2. Progreso de la ciencia: es otro de los valores característicos del siglo XVIII. Un hecho capital será el que impulse la ciencia: la publicación, en 1687, de *Philosophiae naturalis principia mathematica*, la gran obra de Isaac Newton en la que se asientan los principios más importantes de la mecánica clásica. La repercusión del trabajo de Newton es difícil de describir en pocas líneas: se convirtió en el modelo de ciencia, que el resto de disciplinas trataron de imitar, aplicando su misma metodología. Pero esta obra traspasó la física: como hemos visto antes, Hume intentó ser “el Newton de la moral”, y la física será precisamente la referencia permanente del “conocimiento seguro” en la *Crítica de la razón pura* de Kant. A partir del siglo XVIII la ciencia se convertirá en el conocimiento más fiable del que podemos disponer, y su difusión social y cultural irá en aumento, hasta convertirse en lo que es en la actualidad: una de las señas de identidad de la civilización occidental.
3. Transformaciones sociales y políticas: la Ilustración es también un tiempo de cambios en lo político y lo social. No hace falta decir que hay pensamiento político anterior a este periodo, pero será durante la Ilustración cuando la democracia moderna tome un impulso inusitado hasta la época. Se podría decir que la Ilustración implicó, allí donde

verdaderamente se expandió en un clima de libertad, una paulatina democratización de los regímenes absolutistas. Locke es uno de los primeros ilustrados ingleses, pero le seguirían otros como el propio Kant, que habla de la Ilustración como un tiempo de libertad, lo que necesariamente nos conduce a la democracia. Y todo esto sin caer en idealizaciones: a todos nos resulta familiar el “despotismo ilustrado”, cuyo lema (Todo para el pueblo pero sin el pueblo) no parece muy compatible con la democracia. Habría que decir que durante el siglo de las luces se están poniendo las bases teóricas de una democracia que no alcanzará toda su fortaleza hasta décadas, o incluso siglos, después. Si la física de Newton es el gran símbolo de lo que podríamos llamar razón teórica, la revolución francesa, y todas sus implicaciones. Sabemos que esta revolución desembocaría en el terror jacobino y la ascensión al poder de Napoleón. No obstante, la reflexión de autores como Montesquieu terminará fructificando más adelante.

4. Una encendida defensa del saber y la cultura: nos basta la definición kantiana de Ilustración para entender este aspecto: “salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”. La Ilustración es así emancipación moral e intelectual, y el *Sapere aude!* (Atrévete a saber) es otra de sus divisas. Una de las ideas que vertebran toda la Ilustración es precisamente el valor de la cultura y la educación: ambas nos sacan de nuestro estado de servidumbre y nos brindan las oportunidad de ser auténticamente libres. El pensamiento crítico, otro de los grandes valores ilustrados, sólo puede ponerse en práctica con un conocimiento suficiente. La Ilustración es, por ejemplo, el tiempo del primer gran compendio del saber humano: la enciclopedia de Diderot y D'Alembert pretende albergar todo el conocimiento de su presente. La Ilustración se concibe a sí misma como un movimiento histórico de calado, y al hacerlo convierte a la historia de la humanidad en uno de los temas filosóficos centrales, que ocuparán a filósofos como Hume o el propio Kant.

Estas características apenas esbozadas se convirtieron en las señas de identidad culturales y intelectuales de occidente durante el siglo XVIII. No, como decíamos, de una manera dogmática, ya que encontramos también grandes críticos a la Ilustración como Rousseau, pero sí como ideas reguladoras que aparecen en una gran mayoría de autores. El siglo XIX, en respuesta, criticó la Ilustración tal y como se aprecia en el romanticismo o incluso en el marxismo. Con todo, siguió habiendo corrientes filosóficas que pretendían salvar alguno de los rasgos de este periodo, como por ejemplo el compromiso con la ciencia del positivismo. La gran crítica de la Ilustración será planteada por Nietzsche, y, ya en el siglo XX, por la ascensión del nazismo en el país que, en teoría, presumía de ser de los más ilustrados de Europa. Pero en vez de adelantarnos, tratemos de centrarnos ahora en las ideas de uno de los mayores ilustrados: Immanuel Kant.

Immanuel Kant (1724-1804): el apogeo de la Ilustración

Decir de Kant que es un filósofo ilustrado no es del todo exacto. Habría que matizar la presentación y afirmar que Kant es el filósofo ilustrado. Por un lado, fue capaz de abordar en su filosofía todos los temas que habían sido objeto de la reflexión filosófica a lo largo de su siglo. Por otro lado, es una referencia obligada: no es fácil encontrar a un solo pensador posterior a Kant que no incluya en su obra alusiones a las ideas y los textos kantianos. Nacido en Königsberg, capital de Prusia Oriental, fue educado en un ambiente rígido y disciplinado (actualmente Kaliningrado, Rusia), con una fuerte presencia del pietismo, corriente protestante que potenciaba la experiencia religiosa individual y valores como la austeridad, la humildad o el rigor moral. Durante su paso por la universidad se interesó por materias muy diversas: filosofía, ciencias naturales, física y matemáticas. No llevó una vida puramente académica: comenzó trabajando como profesor particular hasta que en 1755 logró acceder a la universidad de Königsberg, impartiendo materias como lógica, metafísica, matemáticas, física, geografía, pedagogía, derecho natural, filosofía moral o teología natural. En estos primeros años, sus obras giran en torno a temas científicos. Durante algunos años (1766-1772) desempeñó también las funciones de bibliotecario del castillo de su ciudad. Sus clases eran muy concurridas y conocidas: años después, Herder se referiría a Kant como “un maestro de humanidad”.

Su gran capacidad docente e intelectual no fue recompensada por la institución académica: Kant tendría que esperar a 1770 para lograr un puesto de profesor titular de lógica y metafísica. Su reconocimiento no dejó de crecer, rechazando por varias ocasiones el trabajar en otras universidades, y ocupando el puesto de rector durante los años 1786 y 1788. Los últimos años de su vida estuvieron marcados por sus problemas con la censura: sus tesis sobre religión le enfrentaron a los gobernantes de su tiempo, que obligaron a Kant a renunciar a cualquier pronunciamiento sobre religión. Kant mantuvo su promesa hasta la muerte del rey, retomando el tema en textos posteriores.

Tradicionalmente se ha presentado a Kant como el “prototipo” del filósofo, atribuyéndole excentricidades como una puntualidad tan obsesiva como sus rígidos horarios. La visión de Kant como el pensador preocupado única y exclusivamente por su trabajo es absolutamente parcial e inexacta: durante su juventud participó activamente de la vida social de Königsberg, en la que su compañía era altamente apreciada, considerándole un hombre entretenido y divertido. Sólo hacia la mitad de su vida modificó sus hábitos y horarios por motivos de salud, centrándose de un modo principal en su actividad filosófica y docente.

La intensa vida de Kant queda en un segundo plano si la comparamos con sus extraordinarias aportaciones a la filosofía. Su teoría del conocimiento supuso un punto de inflexión, logro que fue repetido en el terreno ético. Su reflexión trata de realizar lo que él mismo denominó “arquitectónica de la razón”, en tanto que en sus obras asistimos al enorme esfuerzo de la razón por describirse a sí misma, por establecer las condiciones y los límites que le acompañan en cada uno de sus usos y por formar un sistema en el que las diferentes partes se articulen en función de una idea rectora. Así, la filosofía kantiana queda excelentemente reflejada por la palabra “crítica”: no sólo porque las tres grandes críticas sean las obras más importantes, sino también por la propia orientación que el filósofo alemán dio a su filosofía.

Crítica entendida como un ejercicio serio y riguroso: se trata de “separar” aquello que la razón puede hacer de lo que no. Este discernimiento racional se concretará, por tanto, en una filosofía de límites: ¿Qué podemos hacer y conocer en tanto que seres racionales? Y todo ello trascendiendo el ámbito meramente especulativo: otro de los calificativos que necesariamente han de acompañar al legado kantiano es el de ilustrado. Como decíamos al principio no es un ilustrado más, sino todo un símbolo de este periodo histórico. Sus obras no se conforman, en consecuencia, con ofrecer soluciones a los problemas filosóficos heredados (racionalismo-empirismo, fundamentación de la ética) sino que incluye perspectivas filosóficas sobre la historia, la política y la sociedad. El entusiasmo con el que recibió la revolución francesa es sólo un signo más, si lo comparamos con el tono general de su filosofía, en la que la pasión por la razón y por la realización de la humanidad aparecen permanentemente, de una forma más o menos explícita.

La filosofía kantiana

Inicialmente, Kant se identificaba con el racionalismo de Christian Wolff, cuyas raíces pueden encontrarse en Descartes. Con todo, esta formación inicial de corte racionalista no impidió que Kant comenzara el periodo crítico, en el que revisará la mayoría de los presupuestos que antes dio por ciertos. Si nos atenemos a su testimonio, fue la lectura de Hume la que le “despertó del sueño dogmático”, iniciando entonces esta tarea de límites a la que hacíamos referencia antes: se trata del período crítico. La sistematicidad de su trabajo queda bien clara en la *Lógica*, obra en la que Kant concreta en cuatro preguntas que ha de afrontar la filosofía:

1. ¿Qué puedo saber? A esta pregunta contesta la metafísica.
2. ¿Qué debo hacer? La moral se encarga de esta cuestión.
3. ¿Qué puedo esperar? Ámbito de la religión
4. ¿Qué es el hombre? Es el interrogante esencial de la antropología

En opinión de Kant, las tres primeras preguntas pueden reducirse a la última, de manera que la pregunta por el ser humano se considera, al igual que en épocas anteriores, el desafío fundamental de la filosofía. De ahora en adelante nos centraremos en la respuesta kantiana a las dos primeras preguntas, e incluiremos un tercer apartado dedicado a la importancia de la Ilustración dentro de su filosofía.

La Crítica de la razón pura o por qué la metafísica no es posible como ciencia

El título de la obra kantiana más citada nos indica la tarea que se propone su autor: juzgar la capacidad de la razón de conocer la realidad. De esta manera, la razón se constituye en tribunal de sí misma, siendo su cometido analizar cómo se produce el conocimiento y hasta dónde puede llegar. El punto de partida de Kant está alejado de cualquier clase de escepticismo: desde el mismo prólogo se admite la existencia del conocimiento verdadero. No se puede poner en duda que el ser humano pueda conocer, y la mejor demostración es el ejemplo de la física y las matemáticas. La mecánica de Newton se convierte, así, en el *factum* del conocimiento: si la razón ha logrado seguir “el seguro camino de la ciencia” en ámbitos tan diversos, ¿por qué no lo hace en metafísica, que es para Kant “el campo de batallas de inacabables disputas”?

En consecuencia, la comparación entre las distintas ciencias puede ayudarnos a saber no sólo cómo y hasta dónde podemos conocer, sino también por qué algunas ciencias progresan, mientras que la metafísica lleva siglos “andando a tientas”. Kant propone un cambio de perspectiva respecto a la teoría del conocimiento tradicional, aplicando así la revolución

copernicana al campo de la metafísica: de la misma forma que el astrónomo polaco se planteó la posibilidad de simplificar la estructura del universo haciendo que la tierra girara alrededor del sol, Kant propone dejar de enfocar la teoría del conocimiento centrada únicamente en el objeto. Efectivamente, la mayoría de los filósofos había pensado que el sujeto se limita a recoger los datos que provienen de la realidad. De una forma u otra, cierta clase de objetivismo terminaba apareciendo en toda la filosofía anterior. Igual que Copérnico descentró el universo y con ello encontró una explicación más sencilla, Kant propondrá un giro copernicano similar en el terreno del conocimiento, tratando de incluir en su propuesta también al sujeto de conocimiento, que quizás juegue un papel más importante del que hasta entonces se había pensado. Se trata, por tanto, de invertir el planteamiento tradicional de la teoría del conocimiento.

Si nos fijamos en las ciencias que avanzan, argumenta Kant, en todas ellas se produce una interacción entre el sujeto y el objeto de conocimiento. El matemático parte de axiomas, principios indemostrables que se dan por verdaderos. El físico, igualmente, asume hipótesis y “juega” con la naturaleza, proyectando sobre la misma todo un método de conocimiento en el que el experimento juega un papel determinante. Si nos fijamos en las disciplinas que discurren por el “seguro camino de la ciencia”, en todas ellas el sujeto es activo, “pone” algo de su parte, y no se limita a “recibir” el conocimiento. El sujeto es activo, no meramente pasivo, tal y como aparece en un célebre párrafo de la *Crítica de la razón pura*:

“Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y luego devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas.”

En consecuencia, la obra kantiana trata de averiguar cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento válido y universal, es decir, cómo han de interactuar sujeto y objeto. A la vez, estaremos determinando también cómo funciona el conocimiento humano, estableciendo cuáles son los límites que no puede rebasar. Kant afrontará esta tarea de una manera sistemática y analítica, estableciendo cuáles son nuestras facultades cognoscitivas y su interacción con el objeto. Habrá que ver, entonces, cómo trabajan con los datos de la realidad y cómo interactúan entre sí la sensibilidad, el entendimiento y la razón.

La sensibilidad: espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad

La primera tesis kantiana le acerca al empirismo: el conocimiento empieza necesariamente por los sentidos. Kant define la sensibilidad de esta manera: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*.” Con todo, la sensibilidad no se limita a “tomar nota” de los datos que le vienen dados. Muy al contrario: los sitúa en el espacio y en el tiempo. En efecto, si examinamos cualquier dato de los sentidos, podemos comprobar que tiene muchas propiedades, pero entre ellas no figura el ocupar un lugar concreto en el espacio o en el tiempo. Dicho de otra forma: el espacio y el tiempo no “pertenecen” a la realidad, sino que son “puestos” por el sujeto, de manera que la sensibilidad sitúa las impresiones en el espacio y el tiempo. No es, por tanto, pura receptividad, sino que también actúa, dando una continuidad temporal a nuestras sensaciones y dotándoles de un lugar específico en el espacio. Kant denomina al espacio y al tiempo *formas a priori de la sensibilidad*: son estructuras propias del sujeto e independientes de la experiencia. En esta idea se acerca Kant al innatismo tan propio del racionalismo: espacio y tiempo son estructuras cognoscitivas del sujeto, universales en tanto que la sensibilidad de todos los seres humanos funciona con ellas, pero no son objetivas. Muy al contrario, preceden a la experiencia y son constitutivas del sujeto.

El entendimiento: las categorías como constitutivas del conocimiento

Una vez que la sensibilidad sitúa en el tiempo y el espacio los datos sensibles, se produce el fenómeno. Sobre este comienza a trabajar el entendimiento. En otro de los pasajes más comentados de la Crítica de la razón pura, nos explica Kant la relación entre sensibilidad y entendimiento:

“Si llamamos sensibilidad a la receptividad que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos entendimiento a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición sólo pueda ser sensible, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el entendimiento. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto de la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos. Mas no por ello hay que confundir su contribución respectiva.”

Si nos atenemos a la caracterización kantiana, el entendimiento tiene como función pensar la realidad. Tomando el fenómeno como materia prima, el entendimiento empieza a trabajar con las categorías, conceptos puros y vacíos de contenido que se llenan precisamente con la información del fenómeno. Las categorías son, por tanto, ideas puras y a priori, independientes de la experiencia, que nos sirven para pensar la realidad cuando se ponen en funcionamiento sobre el fenómeno, es decir, sobre los datos sensibles espacializados y temporalizados. Se podrían entender como formas de pensamiento gracias a los cuales el entendimiento ordena y da sentido al fenómeno. Por poner un ejemplo, conceptos como el de sustancia o causa serían categorías del entendimiento, de manera que cuando el entendimiento se encuentra ante un fenómeno trata de averiguar dónde puede aplicar estas categorías: busca, por ejemplo, criterios para separar unos objetos de otros, concediendo más realidad a los que

forman una unidad completa y cerrada en sí misma (sustancia, “cosa” en lenguaje cotidiano) o trata de encontrar regularidades en los fenómenos para establecer relaciones entre ellos como puede ser la causalidad. Tanto las formas puras de la sensibilidad como las categorías del entendimiento forman parte de lo que Kant llama sujeto trascendental: son estructuras de conocimiento subjetivas y universales. Por un lado, pertenecen al sujeto de conocimiento, por lo que no es posible situar en la realidad estas estructuras a priori del conocimiento. Por otro lado, son universales en tanto que están presentes en todos los seres humanos. Existe, así, un sujeto trascendental, una conciencia de conocimiento que se enfrenta al mundo con una capacidad previa, que va poniendo en funcionamiento gracias a la experiencia empírica. Una vez más, el concepto de entendimiento puede ayudarnos a situar a Kant entre el empirismo y el racionalismo: por un lado tienen razón los empiristas, en tanto que habría que negar la posibilidad de emplear estas categorías cuando se carece de material empírico, de manera que las complicadas abstracciones de los racionalistas deben ser sometidas a examen. Por otro lado, resurge de nuevo el innatismo: las doce categorías o conceptos puros, son previas e independientes de la experiencia. Más bien constituyen la experiencia empírica, la ordenan y determinan, de manera que es posible ir más allá de los datos particulares de una experiencia concreta y establecer leyes y principios universales sobre la realidad, en tanto que el entendimiento pone en juego la universalidad que a la realidad le falta, por lo que empiristas como Hume tendrían que aceptar la posibilidad del conocimiento universal y de principios elementales de conocimiento como el de causalidad.

La razón y la búsqueda de síntesis más altas

Si el resultado de la acción de la sensibilidad es el fenómeno, al aplicar categorías sobre el mismo el entendimiento da lugar al objeto de conocimiento. La capacidad de juicio opera sobre estos objetos y formula juicios sobre la realidad. Todos los juicios que hacemos sobre los fenómenos son el punto de partida de la razón, facultad de conocimiento que aspira siempre a sintetizar los juicios, estableciendo relaciones entre ellos y deduciendo unos de otros. La razón aspira siempre a la abstracción y es completamente independiente de la experiencia: el material de trabajo de la razón son los juicios del entendimiento y la búsqueda de “síntesis más altas”, conceptos abstractos que recojan todo el conocimiento. Kant lo expresa de la siguiente manera:

“Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar. Como tengo que dar ahora una explicación de esta facultad cognoscitiva superior, me encuentro en una situación algo embarazosa. Al igual que en el caso del entendimiento, hay un uso meramente formal de la misma, es decir, un uso lógico, ya que la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Pero hay también un uso real, puesto que esta facultad encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento.” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*)

A partir de la inferencia lógica, la razón no sólo accede a nuevas proposiciones, sino que también puede llegar a crear nuevos conceptos, aspirando siempre a “la suprema unidad del pensar”. En este camino de la abstracción aparecen muchos de los conceptos centrales de la metafísica: esencia, apariencia, sustancia, accidente, materia, forma... Se trata de creaciones de la razón que tratan de explicar los datos empíricos y que, sin embargo, carecen de validez. En su proceso abstractivo la razón llega a crear tres conceptos característicos de la metafísica: el mundo como síntesis (o unidad) de la experiencia externa, de todo lo que percibimos y conocemos. La segunda síntesis es el alma, como unificación de toda la experiencia interna: pensamientos, sentimientos, sensaciones, etc. Y hay, finalmente, una tercera síntesis: Dios,

como concepto máximo de la metafísica, origen del alma y del mundo. Aunque sean construcciones conceptuales de la razón, ninguno de ellos será válido.

La razón puede crear conceptos de manera legítima cuando se refieren a fenómenos o a una experiencia empírica previa. Es aquí donde entra en juego una distinción clave en Kant: fenómeno y noumeno. El fenómeno, como sabemos, es el conjunto de datos sensibles situados en el espacio y el tiempo. El noumeno, por su parte, es lo que se esconde tras el fenómeno, lo que le sirve de fundamento y de soporte: es la cosa en sí, no tal y como nosotros la percibimos. Como sujetos de conocimiento, accedemos siempre y permanentemente al fenómeno de las cosas, es decir, a la manifestación de las mismas tal y como nosotros las situamos en el espacio y el tiempo. Sin embargo, el noumeno es inaccesible para nosotros. Kant utiliza una expresión muy significativa: el noumeno es “lo incondicionado”, en tanto que el sujeto impone sus propias condiciones a todo lo que conoce. Podemos conocer el fenómeno, establecer conceptos y verdades universales sobre el mismo, pero el noumeno es un territorio inaccesible para nuestra razón.

Los juicios de la ciencia

Toda esta explicación del conocimiento humano se complementa con un estudio del tipo de juicios que se dan en la ciencia. Kant ofrece una doble clasificación de los juicios:

1. En función de su relación con la experiencia, hay juicios *a priori* y *a posteriori*. Los juicios *a priori* son previos e independientes de la experiencia empírica. Son juicios universales y necesarios, propios de las ciencias formales (lógica y matemáticas). Por su parte, los juicios *a posteriori* son aquellos que derivan de la experiencia empírica y dependen de la misma.
2. Otro criterio de clasificación deriva de la relación que se puede establecer entre el sujeto y el predicado. Así, son analíticos los juicios en los que el predicado no añade información al sujeto, sino que explica una característica o propiedad implícita en el mismo, por lo que son tautológicos y no dependen de la experiencia. Por su parte, los juicios sintéticos, son aquellos en los que el predicado sí añade información al sujeto, por lo que dependen de la experiencia sensible.

A partir de esta clasificación, parece razonable aceptar que todos los juicios analíticos son *a priori*, y todos los juicios sintéticos son *a posteriori*. Si así fuera, no estaríamos en una posición muy distinta a la que nos propone Hume al hablarnos de relaciones de ideas y de cuestiones de hecho, o de un conocimiento lógico y formal (relaciones de ideas, juicios analíticos y *a priori*) y un conocimiento basado en impresiones sensibles que procede del mundo (cuestiones de hecho, juicios sintéticos y *a posteriori*). Tendríamos de nuevo al sujeto y al mundo como las dos fuentes principales de conocimiento, pero sin relacionarse entre sí. Sin embargo, Kant da un paso más allá defendiendo la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Estos son los juicios de ciencias como la física, que fundan su progreso precisamente en que el sujeto trascendental, gracias a las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías puede convertir en universal una experiencia particular. Así, los juicios científicos son universales y necesarios, a la vez que aportan conocimiento sobre el mundo. Esto es posible porque el sujeto, gracias a estructuras universales e innatas del conocimiento, pone en cada experiencia la universalidad y necesidad que le falta a la realidad. Con este tipo de juicios, Kant media entre el empirismo y el racionalismo, defendiendo la posibilidad del conocimiento científico.

La imposibilidad de la metafísica como ciencia: Kant y la crítica

Si la filosofía kantiana era eminentemente crítica, la clasificación de los juicios nos conduce “naturalmente” a una de sus conclusiones. Ante la pregunta ¿Qué podemos conocer?, la respuesta kantiana es clara: el fenómeno de las cosas, su manifestación tal y como nosotros la

procesamos, adaptándola a nuestra forma de conocer (sensibilidad, entendimiento y razón). Este problema de los límites del conocimiento es expresado por Kant en una bonita metáfora: “Entusiasmada con semejante prueba del poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite ninguno. La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento. Pero suele ocurrirle a la razón humana que termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentamiento adecuado.” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*)

La metafísica es un edificio conceptual construido sobre cimientos más que dudosos. Por ello la metafísica no es posible como ciencia, y debería redefinir su función primordial: el mayor servicio que la metafísica puede prestar al conocimiento es la de criticar todos los conceptos e ideas, todas las abstracciones de la razón, convertida así en jueza del conocimiento que ayude a evitar errores. Con todo, las cuestiones metafísicas serán siempre una tendencia natural de la razón, y al final de su obra afirma Kant respecto a la metafísica que “se volverá siempre a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia”. Así, la teoría del conocimiento de Kant abre la posibilidad de la ciencia, y establece las condiciones de posibilidad del conocimiento científico de carácter universal. Sin embargo, establecer un límite férreo para no pocos terrenos que pueden ser tan importantes o más que la ciencia. Kant expresa este doble significado de su teoría en otro de los párrafos célebres de la *Crítica de la razón pura*:

“Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad.”

En definitiva, podemos resumir las ideas principales de la *Crítica de la razón pura* en las siguientes tesis:

1. El sujeto es activo en el proceso de conocimiento: no se limita a recibir los datos o a reflejarlos sin que “pone” ciertas condiciones: espacio y tiempo (formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras) así como las categorías.
2. Lo que le falta a la experiencia para crear conocimiento universal es aportado por el sujeto que es capaz de “procesar” los datos que recibe y crear a partir de ellos leyes universales. El conocimiento universal es posible porque el sujeto “pone” lo que a la naturaleza le falta.
3. El proceso de conocimiento implica la colaboración entre sujeto y objeto: la sensibilidad sitúa en el espacio y el tiempo el caos de impresiones que recibe, constituyendo el fenómeno. El entendimiento aplica las categorías al fenómeno, unificándolo y ordenándolo, de manera que se pueden formular juicios sobre el mismo. Finalmente la razón relaciona unos juicios con otros por medio de reglas lógicas, aspirando siempre al conocimiento más universal y abstracto.
4. Ideas como alma, mundo o Dios son las síntesis a las que apunta, en último término, la razón humana, como síntesis supremas e incondicionadas de la experiencia interna (alma), la externa (mundo) y de ambas (Dios). La razón puede acceder al fenómeno, pero nunca al noumenon.
5. La metafísica no es posible como ciencia, en tanto que el proceso descrito es válido siempre que tome la experiencia empírica como punto de partida. En metafísica, sin

embargo, se razona sobre conceptos de los que no tenemos experiencia, por lo que la razón y el entendimiento carecen de una base sólida sobre la que trabajar.

La ética kantiana: el imperativo categórico y el deber por el deber

Al uso teórico de la razón que acabamos de comentar se le une otro uso, otro campo de aplicación en el que la razón opera de un modo distinto: la acción humana. Efectivamente, cuando nos enfrentamos a un problema de tipo moral no es suficiente con un conocimiento exhaustivo del mismo: la razón práctica ha de tomar decisiones, para las cuales el saber (razón teórica) puede servir de ayuda, pero nunca ser determinante. El uso práctico de la razón, dice Kant, “se ocupa de los motivos determinantes de la voluntad” (*Crítica de la razón práctica*), por lo que la voluntad (el querer) pasa a un primer plano. De lo que se trata en definitiva es de especificar por qué actuamos y tomamos decisiones, es decir, qué es lo que nos mueve a obrar del modo en que lo hacemos. Según Kant, detrás de cada acción se esconde un principio práctico, que puede ser de dos tipos:

1. **Máxima:** es aquel principio práctico que vale sólo subjetivamente, es decir, válido solamente para la voluntad de quien formula la máxima. Se trata, por tanto, de un principio subjetivo, una pauta de acción elegida y que no necesariamente ha de ser compartida, ya que puede encontrar su justificación en motivos personales, intereses, sentimientos... Es un principio de acción que sirve “para mí”.
2. **Imperativo:** es un principio práctico que pretende ser válido para la voluntad de todo ser racional. Aspira por tanto a la universalidad y encuentra su fundamento en la razón práctica. De la misma forma que la razón en su uso teórico ponía las condiciones para el conocimiento universal, así ocurre también con la razón en su uso práctico: es el fundamento de todo imperativo moral.

A partir de esta distinción se establece que la razón práctica es capaz de determinar por sí misma cómo actuar, con independencia de cuál sea la situación del sujeto. El concepto de imperativo es una defensa de la existencia de una moral universal basada en la razón como fundamento último de decisión. Sin embargo, Kant realiza aquí una inversión respecto al enfoque tradicional de la ética, al introducir una distinción entre dos tipos de imperativos:

1. **Hipotéticos:** son aquellos imperativos que están supeditados a un fin, que es considerado un “bien” que merece la pena alcanzar. El nombre de hipotéticos deriva precisamente de aquí: su validez moral dependen de la aceptación de ese fin como un bien deseable, en función del cual se determinarían las acciones concretas que deben realizarse.
2. **Categóricos:** son aquellos imperativos formulados de una forma completamente autónoma por la razón, sin depender de ningún bien externo o de ninguna interpretación del mismo. En el imperativo categórico la voluntad no se refiere a otra cosa sino a sí misma y vale para todo ser racional en tanto que racional, independientemente de sus apetitos, deseos, afectos, etc.

La diferencia entre ambos tipos de imperativos introduce una nueva manera de plantear la ética, similar al giro copernicano de la *Crítica de la razón pura*. Tradicionalmente, la ética se ha construido con imperativos hipotéticos: en función de una concepción determinada del bien o la felicidad, se deducían un conjunto de reglas que trataban de facilitar el acceso a ese modelo determinado de vida buena. Dicho en otras palabras: el bien determinaba el deber. En el caso del imperativo categórico que propone Kant ambos conceptos invierten su relación: el deber se convierte en un bien, llegándolo a condicionarlo. El deber fundamentado en la razón se convierte en la norma central de la ética, en la que la autonomía del sujeto y su razón práctica son condiciones indispensables. Las éticas anteriores a la kantiana se denominan

“materiales”, ya que las normas se deducen a partir de una concepción determinada del bien. Con el concepto de imperativo categórico inaugura Kant el formalismo ético: no importa el contenido ético de la acción (su “materia”) sino la forma de la misma, es decir, cómo hacemos las cosas y el procedimiento que hemos seguido para llegar a determinar que esa acción o decisión es la mejor. El formalismo kantiano es procedimental, porque no dicta ninguna norma concreta ni ofrece una concepción de la felicidad o del bien. Antes bien, establece cuál es el proceso racional que hemos de seguir para saber cómo actuar en cada caso. En ningún momento la norma decide por el sujeto, sino que la conciencia moral de este se convierte en el legislador supremo que siguiendo las pautas del imperativo llega a determinar qué hacer. El imperativo vale en tanto que es racional, no como una receta ética o moral privilegiada. A lo largo de su obra, Kant ofreció varias versiones del imperativo categórico. Aparecen a continuación las más importantes:

1. “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (*Crítica de la razón práctica*)
2. “[...] obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)
3. “[...] obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)
4. “[...] obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)
5. “[...] obra siguiendo las máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de fines” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)

Cumplir con el imperativo categórico no es simplemente comportarse según una máxima de acción universalizable. Si la razón práctica se ocupa de los motivos que determinan la voluntad, no basta sólo con que la acción sea compatible con el imperativo. La acción moral se realiza por deber y sólo por respeto al deber, tal y como explica Kant en la *Crítica de la razón práctica*:

“Por lo tanto, el concepto de deber exige de la acción que concuerde objetivamente con la ley, y de su máxima que respete subjetivamente la ley como modo único de determinación de la voluntad por ella. Y en esto se funda la diferencia entre la conciencia de haber obrado conforme al deber o por deber, es decir, por respeto a la ley: lo primero (la legalidad) es también posible si las inclinaciones fueran solamente los motivos determinantes de la voluntad; lo segundo (la moralidad), en cambio, el valor moral, sólo debe consistir en que la acción se haga por deber, es decir, solamente por amor a la ley”

La ética del deber que propone Kant ha de completarse con el concepto de supremo bien, en el que la virtud (actuar siempre por deber) y la felicidad se unen. Kant se cuestiona hasta qué punto ambos pueden ser compatibles y cuál es prioritario. La tensión entre ambos conceptos es resuelta por Kant de un modo peculiar: afirmando la necesidad de la existencia de Dios, como realización absoluta y última de este supremo bien. Es aquí donde aparece el concepto de postulado de la razón práctica: se trata de condiciones necesarias para poder hablar de moral. De la misma forma, por ejemplo, que el conocimiento científico es imposible sin las aportaciones del sujeto, ocurre en el terreno práctico que hemos de aceptar tres postulados, pues de lo contrario la moral no podría existir. Estos postulados son los siguientes:

1. La libertad individual: si el ser humano no es libre, sería absurdo hablar de moralidad. El ser humano es moral porque puede elegir. Si todo estuviera determinado de antemano, no habría responsabilidad en nuestras decisiones morales.
2. La inmortalidad del alma: si el alma no fuera inmortal la vida moral sería absurda, pues se aniquilaría por completo con la muerte. Si la moral implica ir perfeccionando

el obrar, hay que tener alguna garantía de que este progreso puede alargarse indefinidamente en el tiempo

3. La existencia de Dios: sería una garantía de la posibilidad de unión de virtud y felicidad. El supremo bien estaría realizado en Dios, un ser en el que se compatibilizan e integran felicidad y virtud. Dios sería, por tanto, la realización del supremo bien. Si el ser humano debe promover el bien, se precisamente porque existe un supremo bien, Dios, que es además fundamento de la moral y la justicia. Dios podría concebirse, además, como la justicia absoluta, capaz de compensar el sufrimiento inherente a la vida humana.

Estos postulados de la razón práctica no constituyen demostraciones ni afirmaciones teóricas. Sin embargo, recupera Kant algunos de los conceptos que en la Crítica de la razón pura había declarado imposibles de conocer. Ninguno de los postulados de la razón práctica pueden ser conocidos por la razón teórica. Estos postulados son experimentados en nuestras acciones morales, son prácticos en el sentido más pleno de la palabra: al actuar y decidir nos sentimos libres y ansiamos que haya un orden moral superior al que nos rodea.

Kant y la Ilustración

La reflexión ética de Kant no agota su pasión por la Ilustración, periodo histórico que aparece en la filosofía kantiana convertido prácticamente en categoría filosófica. El formalismo ético que acabamos de ver es ya una ética ilustrada, en tanto que pretende encontrar fundamento en la razón y hace de la autonomía uno de los máximos valores. Se podría decir que la Ilustración está presente en todos los textos kantianos, sea de una forma manifiesta o latente: la crítica que Kant asume como definitoria de su filosofía es probablemente el mayor signo de ilustración. Sin embargo, cabría citar entre las obras en las que la Ilustración se convierte en protagonista títulos como *Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?*, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, o *La paz perpetua*. En estos textos Kant trasciende el tiempo en el que vive transformándolo en un tema de reflexión filosófica universal, que reaparecerá tiempo después en otros filósofos. Como tantas otras veces a lo largo de la historia, el intento de responder preguntas del presente cristaliza en ideas y propuestas con validez universal, capaces de resultar atractivas y actuales en otros tiempos y lugares. En la primera obra a la que hacemos referencia, Kant nos ofrece una definición de Ilustración: “salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”. El lema de la ilustración podría resumirse en la recuperación de una antigua divisa de Horacio: *Sapere aude!* (Atrévete a saber). La mayor aspiración de la Ilustración se expresa por tanto en una palabra: autonomía, entendida ahora no solamente en su sentido moral, sino de una forma más amplia como capacidad de pensar por uno mismo. Kant identifica varias barreras para que esta autonomía llegue a realizarse. En primer lugar cabría referirse a las internas: la pereza, la cobardía y también la costumbre pueden llevarnos a renunciar a cualquier clase de pensamiento autónomo. Es fácil confiar las propias ideas e incluso la vida a quien asegura orientarnos correctamente. Creada esta dependencia hundida en los orígenes de la historia, es difícil que el individuo pueda afrontar la tarea de pensar por sí mismo: los que piensan por él le disuadirán de tal disparate, apareciendo aquí otros de los límites a la ilustración. Las barreras externas pueden identificarse fácilmente en todas aquellas autoridades que se benefician de la heteronomía, entre las cuales Kant cita a los tutores del pensamiento, oficiales del ejército, sacerdotes, líderes políticos... Nadie debe decirnos qué leer o cómo pensar, sino que hemos de emanciparnos de cualquier referencia externa: pensar por nosotros mismos implicará al principio cometer errores, pero no tardaremos mucho en lograr criterios propios para los ámbitos más elementales de la vida.

La toma de conciencia de la libertad, la autonomía y la emancipación que nos presenta Kant choca con una contradicción: todas las invitaciones a pensar por nosotros mismos conviven con llamadas permanentes a la obediencia. La vida social y política nos conduce a la uniformidad: cumplimos normas y estamos sometidos a diversos poderes: económicos, militares, políticos, religiosos... ¿Cómo es posible entonces la autonomía y la libertad de pensamiento en una sociedad que inevitablemente necesita e impone un orden, una obediencia? La respuesta kantiana establece dos usos distintos de la razón:

1. Uso público de la razón: “aquél que alguien, en calidad de docto, puede hacer de su propia razón ante el público entero del mundo de lectores. Llamo uso privado al que le está permitido hacer de su razón en un puesto civil, o función, que se le ha confiado”. Sería, en consecuencia, la discusión pública y libre de todos los temas que sea necesario por parte de personas que cuenten con una formación previa, es decir, que sepan de qué están hablando.
2. Uso privado de la razón: “En ciertas tareas, que se emprenden en interés de la república, es necesario cierto mecanismo, por cuya mediación algunos miembros de la república deben comportarse de modo meramente pasivo para ser dirigidos hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial del gobierno, o, al menos, para impedir la destrucción de tales fines. Entonces no está permitido razonar, sino que se debe obedecer.” El uso privado de la razón podría entenderse, por tanto, como la obediencia racional: formamos parte de una sociedad y eso implica cumplir normas elementales cuya desaparición podría significar la disolución de la sociedad.

Tenemos que cumplir con nuestros deberes y obligaciones sociales, pero debemos igualmente ejercer públicamente la capacidad de exponer y desarrollar nuestro propio pensamiento. El uso público de la razón puede incluso cuestionar o modificar algunas de las prácticas sociales que nos vienen impuestas por su uso privado. Pero en tanto que no sean modificadas, todos hemos de cumplir con esas normas, en nuestra dimensión de ciudadanos, funcionarios del estado o simplemente de miembros de una sociedad. La Ilustración se convierte así en una tendencia inherente al ser humano, a la cual no podemos renunciar, y cualquier decisión o ley ha de estar permanentemente sujeta a la discusión pública, tal y como lo expresa Kant: “Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que le sea imposible extender sus conocimientos (sobre todo los perentorios), depurarlos de errores y, en general, avanzar hacia la ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación original consiste, precisamente, en este progreso; y, por ello, la posteridad está en su pleno derecho de rechazar todo acuerdo tomado de modo incompetente y ultrajante. La piedra de toque de todo aquello que pueda decidirse como ley de un pueblo reside en la pregunta: ¿podría imponerse un pueblo a sí mismo semejante ley? [...] Un hombre puede en lo que a su persona concierne, aunque sólo por algún tiempo, aplazar la ilustración en aquello que está obligado a saber; pero renunciar a ella, en lo que a su persona concierne y aún más en lo que concierne a la posteridad, significa vulnerar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad. Y lo que ni siquiera un pueblo puede decidir de suyo, menos podrá un monarca decidirlo para el pueblo; porque su autoridad legislatora reside, precisamente, en que reúne toda la voluntad del pueblo en la suya.” (I. Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración*)

Kant entiende la Ilustración como un proceso lento, gradual y costoso. Su época no es ilustrada, dice, sino “de Ilustración”. Las últimas décadas del siglo XVIII estaban aún lejos de los ideales de autonomía y libertad de pensamiento. Sin embargo, una de las mayores contribuciones a la historia y al progreso de la humanidad consiste precisamente en tomar conciencia de la importancia de la Ilustración y en tratar de extenderla. Así, el estado debe proteger y extender la Ilustración, que Kant entiende como un proceso imparabile de la

historia. Este es precisamente el tema de otra de sus obras: *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*. Aquí analiza Kant la marcha de la historia de la humanidad y propone como tesis principal que los ideales ilustrados guían su marcha, aunque aparentemente la irracionalidad o la destrucción primen sobre la libertad, la razón o la dignidad humana. La historia, viene a decirnos Kant, avanza de un modo dialéctico y nos conduce hacia una gran unión cosmopolita de pueblos que está aún por realizar pero que va apareciendo en el horizonte histórico en tanto que las naciones son cada vez más interdependientes. La esperanza que Kant deposita en la humanidad no le convierte ni mucho menos en un idealista: en esta misma obra ofrece concepciones muy realistas del ser humano, aludiendo a sus intereses egoístas y la necesidad de controlar y limitar su libertad, pues de lo contrario tenderá a abusar de ella.

Continuando con estas ideas sobre historia y política, se plantea Kant en *La paz perpetua* las condiciones jurídicas, políticas y morales en las que se puede alcanzar. Según el autor alemán, los conflictos terminarán desapareciendo con el paso de los siglos, a medida que la humanidad tome conciencia de sus errores: por esto tiene sentido concretar cómo deben ser los tratados de paz (y nos los falsos armisticios actuales) de manera que las generaciones futuras puedan aprender de las malas experiencias de nuestro tiempo. Igualmente se refiere Kant a las relaciones políticas que han de darse entre los estados para que la paz sea una realidad y no una mera quimera. Al final del libro aborda el problema de la relación entre ética y política, decantándose por la primera como criterio último que ha de primar sobre cualquier interés político. El final de la historia coincidiría con la realización de la Ilustración en la que todos los seres humanos obrarían de forma autónoma y con el deber como única motivación.

Lectura para las PAU: Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?

Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. Sapere aude!. ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Pereza y cobardía son las causas por las que tan gran parte de los hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida, pese a que la naturaleza los ha librado hace tiempo de guía ajena (naturaliter maiorenes), y por las que ha sido tan sencillo que otros se erijan en sus tutores. Es muy cómodo ser menor de edad. Tengo un libro, que suple mi entendimiento; a quien cuida del alma, que suple mi conciencia; a un médico, que me prescribe la dieta, etc., de modo que no tengo que esforzarme. No tengo necesidad de pensar, si puedo pagar; otros se encargarán por mí de la enojosa tarea. Aquellos tutores, que se han hecho cargo tan bondadosamente de la supervisión, se cuidan muy bien de que el paso hacia la mayoría de edad sea tenido, además de por molesto, también por muy peligroso por la gran mayoría de los hombres (y por todo el bello sexo). Después de entorpecer a su manso y prevenir con cuidado que estas pacíficas criaturas se atrevan a dar un paso fuera del camino rodado en que se las ha encerrado, les muestran el peligro que les amenazaría si trataran de ir solas. Sin embargo, este peligro no es tan grande, pues al final aprenderían a caminar después de algunas caídas; pero un ejemplo de esta índole intimida y, por lo común, escarmienta para futuros intentos.

Es difícil, por tanto, que cualquier individuo logre salir de esa minoría de edad, que casi se ha convertido en él en naturaleza. Incluso le ha cobrado afecto y se siente realmente incapaz de servirse de su propio entendimiento, pues nunca se le ha dejado intentarlo. Estatutos y fórmulas, instrumentos mecánicos de un uso, o mejor abuso racional de sus dotes naturales, son los grilletes de una perdurable minoría de edad. Quien los arrojara, apenas si daría un inseguro salto sobre la más breve zanja, pues no estaría acostumbrado a un movimiento tan libre. Por eso son pocos los que, con propio trabajo de su espíritu, han logrado superar la minoría de edad y, sin embargo, proseguir con un paso seguro.

Pero es posible que un público se ilustre a sí mismo; es casi inevitable, si se le deja en libertad. Pues siempre se encontrarán algunos que piensen por sí mismos, incluso entre los tutores establecidos de la gran muchedumbre, que difundirán a su alrededor, luego de haber arrojado de sí el yugo de la minoría de edad, el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo. Pero aquí sucede algo extraordinario: que el público, al que aquellos tutores llevaron bajo este yugo, los obliga a someterse a su vez, cuando es incitado por algunos de sus autores, incapaces de suyo de toda ilustración; tan perjudicial resulta sembrar prejuicios, pues acaban por vengarse de aquéllos, o de sus precursores, que fueron sus autores. De aquí que el público sólo pueda alcanzar lentamente la ilustración. Acaso mediante una revolución sobrevenga un derrocamiento del despotismo personal y de la opresión acaparadora y dominante, pero nunca la verdadera reforma del modo de pensar; sino que nuevos prejuicios, tanto incluso como los viejos, servirán de riendas de la gran muchedumbre carente de pensamiento.

Para esta ilustración no se requiere sino libertad; y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer uso público en todas partes de su razón. Mas oigo exclamar por todos lados: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, sino ejercítate! El consejero de hacienda: ¡No razones, sino paga! El clérigo: ¡No razones, sino cree! (Sólo un único señor en el mundo dice: ¡Razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; pero obedeced!). Por doquier, limitación de la libertad. Pero ¿qué limitación obsta a la ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, la fomenta?

Contesto: el uso público de su razón debe ser en todo momento libre, y sólo éste puede llevar a los hombres al estado de ilustración; pero su uso privado debe ser a menudo limitado muy estrechamente, sin que ello obste, en particular, al progreso de la ilustración. Entiendo por uso público aquél que alguien, en calidad de docto, puede hacer de su propia razón ante el público entero del mundo de lectores. Llamo uso privado al que le está permitido hacer de su razón en un puesto civil, o función, que se le ha confiado. En ciertas tareas, que se emprenden en interés de la república, es necesario cierto mecanismo, por cuya mediación algunos miembros de la república deben comportarse de modo meramente pasivo para ser dirigidos hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial del gobierno, o, al menos, para impedir la destrucción de tales fines. Entonces no está permitido razonar, sino que se debe obedecer. Pero, en la medida en que esta parte de la máquina sea considerada como miembro del conjunto de una república, e incluso de la sociedad cosmopolita, por tanto, en calidad de docto que se dirige a un público por escrito con la propiedad del entendimiento, puede, en efecto, razonar, sin que afecte a las tareas en que es utilizado, en cuanto parte, como miembro pasivo. Resultaría muy perturbador que un oficial, al recibir una orden de sus superiores, quisiera razonar en voz alta durante el servicio acerca de la pertinencia o utilidad de esta orden; debe obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, como docto, haga observaciones sobre los errores del servicio militar y los exponga al juicio de su público. El ciudadano no se puede negar a pagar la

contribución que se le ha impuesto; incluso puede ser castigada como escándalo una desaprobación indiscreta de tal carga, cuando ha de pagarla (pues podría dar lugar a una oposición general). Pero él mismo obra sin perjuicio del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o aun injusticia de tales medidas. Del mismo modo, el clérigo está obligado a predicar a sus catecúmenos y a su congregación según el símbolo de la iglesia a la que sirve, pues fue aceptado con esta condición. Mas, como docto, tiene plena libertad, e incluso la vocación, para comunicar al público todos sus pensamientos, cuidadosamente examinados y bienintencionados, sobre los defectos de tal símbolo y las propuestas para mejorar la institución de la esencia de la religión y la iglesia. Tampoco en esto hay nada que pueda resultar una carga para la conciencia. Pues aquello que enseña al cumplir su función, como titular de las tareas de la iglesia, lo presenta como algo respecto a lo cual no tiene libre poder para enseñarlo según le parezca bien, puesto que ha sido enviado para predicar según la prescripción y en el nombre de otro. Dirá: nuestra iglesia enseña esto o aquello; tales son las pruebas fundamentales de que se sirve. Extraerá, entonces, toda la utilidad práctica para su congregación de principios que él mismo no suscribirá con pleno convencimiento, a cuya prédica se obliga porque no es imposible del todo que en ellos esté oculta la verdad o que, al menos, no alberguen nada que contradiga la religión interior. Si creyera encontrar esto último en ellos, entonces no podría, en conciencia, desempeñar su función; tendría que dimitir. Por tanto, el uso que de su razón hace un administrador de la doctrina ante su congregación es meramente un uso privado; ésta siempre es una reunión doméstica, por grande que sea, respecto a la cual, como sacerdote, no es libre ni puede serlo, puesto que administra un mandato ajeno. Por el contrario, como docto, que por escrito habla al público auténtico, o sea, al mundo, el clérigo, en el uso público de su razón, goza de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en persona. Que los tutores del pueblo (en asuntos espirituales) deban volver a ser menores de edad es un absurdo que acaba en la perpetuación de los absurdos.

Pero ¿no debería estar autorizada una sociedad de clérigos, tal una asamblea de la iglesia, o una reverendísima classis (como suele llamarse entre los holandeses), a comprometerse bajo juramento respecto a cierto símbolo inmodificable, para instaurar así una continua y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, por medio suyo, sobre el pueblo, perpetuándola de este modo? Digo que esto es del todo imposible. Un contrato semejante, que consideraría cerrada para siempre toda ulterior ilustración del género humano, es absolutamente nulo y vano, aunque sea confirmado por el poder supremo, por la dieta imperial y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que le sea imposible extender sus conocimientos (sobre todo los perentorios), depurarlos de errores y, en general, avanzar hacia la ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación original consiste, precisamente, en este progreso; y, por ello, la posteridad está en su pleno derecho de rechazar todo acuerdo tomado de modo incompetente y ultrajante. La piedra de toque de todo aquello que pueda decidirse como ley de un pueblo reside en la pregunta: ¿podría imponerse un pueblo a sí mismo semejante ley? Esta valdría, si bien a la espera de una mejor, para introducir, en el menor tiempo posible, cierto orden que, al mismo tiempo, dejara libre a cada ciudadano, principalmente a los clérigos, para, en calidad de doctos, manifestar públicamente, es decir, por escrito, sus observaciones sobre las faltas de tal institución, mientras continúa el orden introducido, hasta que la comprensión de la índole de estos asuntos se haya extendido y acreditado tanto que, mediante la unión de sus votos (aunque no sean todos iguales), pueda elevarse al trono una propuesta para dispensar

protección a aquellas congregaciones que se han puesto de acuerdo, según su concepto de una comprensión mejor en lo que atañe a una institución de la religión modificada, aunque sin obstar a quienes quisieran seguir con lo antiguo. Pero es absolutamente ilícito ponerse de acuerdo, ni siquiera por el plazo de duración de la vida de un hombre, sobre una constitución religiosa perdurable, de la que nadie pudiera dudar en público, y destruir con ello un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento, dejándolo estéril y perjudicial para la posteridad. Un hombre puede en lo que a su persona concierne, aunque sólo por algún tiempo, aplazar la ilustración en aquello que está obligado a saber; pero renunciar a ella, en lo que a su persona concierne y aún más en lo que concierne a la posteridad, significa vulnerar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad. Y lo que ni siquiera un pueblo puede decidir de suyo, menos podrá un monarca decidirlo para el pueblo; porque su autoridad legislativa reside, precisamente, en que reúne toda la voluntad del pueblo en la suya. Si aquél sólo mira a que todo mejoramiento, verdadero o presunto, coexista con el orden civil, entonces dejará que sus súbditos hagan lo que consideren necesario para la salvación de su alma; esto no le concierne, pero sí prevenir que unos a otros se entorpezcan violentamente al trabajar por su determinación y promoción según todas sus facultades. Lesiona su majestad si se inmiscuye en estas cosas, al aplicar la inspección del gobierno a los escritos en que sus súbditos tratan de poner en claro sus opiniones, tanto si considera su propia opinión como superior, en cuyo caso se expone al reproche: *Caesar non est supra grammaticos*, como si humilla su poder supremo para favorecer el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

Si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época ilustrada?, la respuesta sería: no, pero sí en una época de ilustración. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos para servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Tenemos claras señales, sin embargo, de que se les ha abierto el campo para trabajar libremente y de que los obstáculos para una ilustración general, o para la salida del hombre de su culpable minoría de edad, son cada vez menos. Con esta perspectiva, esta época es la época de la ilustración, o el siglo de Federico.

Un príncipe, que no se considera indigno al declarar que tiene por deber no prescribir a los hombres nada en materia de religión, sino que les deja a este respecto plena libertad y que, incluso, rechaza el pretencioso nombre de tolerancia, es de suyo ilustrado y merece ser alabado por el mundo y la posteridad como el primero que, al menos del lado del gobierno, se resolvió a terminar con la minoría de edad del género humano y dejó libres a todos, en lo que es asunto de la conciencia, para servirse de su propia razón. Con él, dignísimos clérigos, sin menoscabo del cumplimiento de su misión, pueden exponer libre y públicamente al examen del mundo, en calidad de doctos, sus juicios y consideraciones diversos con el símbolo aceptado; y aún más quienes no están limitados por el cumplimiento de misión alguna. Este espíritu de libertad se extiende también hacia fuera, incluso donde ha de contender con los obstáculos exteriores de un gobierno que se ha malentendido a sí mismo. Este ejemplo ilumina cómo, en libertad, no se ha de estar preocupado respecto a la tranquilidad pública y la unidad de la república. Los hombres salen poco a poco con su trabajo de su estado de rudeza, si no se trata de mantenerlos en él de modo absolutamente artificial.

He establecido el punto principal de la ilustración, esto es, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, principalmente en asuntos religiosos, pues, respecto a las artes y las ciencias, nuestros señores carecen de interés en ejercer la tutela sobre sus súbditos; además de que aquella minoría de edad es, de todas, la más funesta e infame.

Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece la ilustración en aquel sentido va más lejos y comprende que tampoco hay peligro, en lo que respecta a la legislación, al permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor institución, incluso con una franca crítica de lo existente; de esto tenemos un ejemplo brillante, pues tampoco monarca alguno se ha anticipado a aquél que nosotros honramos.

Pero sólo aquél que, por ilustrado, no teme a las sombras » al mismo tiempo, dispone de un disciplinado y numeroso ejército para la tranquilidad pública de los ciudadanos, puede decir lo que un Estado libre no se atrevería: irazonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; sólo que obedeced! Adviértese aquí una extraña e inesperada marcha de las cosas humanas; pues, en general, si la observamos con amplitud, casi todo en ella es paradójico. Un grado mayor de libertad civil parece favorable a la libertad del espíritu del pueblo y también le fija límites infranqueables; un grado menor le proporciona, por el contrario, el espacio en que extenderse según todas sus facultades. Pues si la naturaleza ha desarrollado bajo esta dura cáscara la semilla, que cuida con delicadeza, de la inclinación y vocación del libre pensar, esto reobra paulatinamente sobre el modo de sentir del pueblo (con lo que se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y, al cabo, sobre los principios del gobierno, al que le resulta beneficios tratar al hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad¹³.

¹³ En el *Semanario de Büsching* de 13 de septiembre, leo hoy, 30 del mismo mes, el anuncio de la *Revista mensual de Berlín* de este mes, en que se menciona la respuesta del señor Mendelssohn a esta misma pregunta. No me ha llegado todavía a las manos; de otro modo hubiera retrasado la presente, que ahora sólo puede ser tenida como una prueba de hasta qué punto el azar depara la unanimidad de pensamientos.

Karl Marx (1818-1883)

Economista, filósofo... y revolucionario

La figura de Marx es sin duda una de las más controvertidas de toda la historia de la filosofía. No sólo porque haya sido muy discutida por los filósofos, sino también por su influencia en las sociedades de su tiempo, y por la larga sombra de su pensamiento, que ha iluminado a muchos de los filósofos más importantes del siglo XX: Economista, sociólogo, filósofo... Al pensamiento marxista se asocian ideas políticas, económicas, sin que su obra haya sido siempre bien entendida. A ello contribuye la complejidad de la misma: una buena formación económica puede impedir que se profundice en algunas de sus ideas filosóficas, mientras que sus intérpretes que provienen del campo de la filosofía encuentran muchas dificultades para comprender textos tan importantes como *El capital*.

El joven Marx

Marx nació en Tréveris, dentro de una familia judía. Su padre, jurista de profesión, se vio obligado a renunciar a sus creencias y a convertirse al protestantismo para poder ejercer su trabajo, proceso por el cual terminaron pasando también sus hijos y su esposa. Este suceso marcará profundamente la relación de Marx con la religión. Fue educado en un ambiente abierto, liberal, con frecuentes lecturas de autores franceses como Voltaire, Racine o Rousseau. Durante sus años de formación en el instituto demostró estar muy bien dotado para las tareas intelectuales pero su carácter crítico e incluso agresivo le granjeó varios problemas y enemistades. Estudió Derecho en Bonn y Berlín, pero enseguida se sintió mucho más atraído por la filosofía, materia en la que se doctoró en 1841, con un trabajo sobre el materialismo. Pese a su capacidad para el estudio, sus ideas críticas y sociales le bloquearon cualquier tipo de acceso a la vida universitaria. En esta época se sintió fascinado por la crítica de Feuerbach a la religión, que después incorporaría a su propia filosofía. Lejos de dejarse arrinconar por el rechazo universitario, Marx comenzó a colaborar con la publicación de la *Gaceta del Rin*, con artículos en los que aborda problemas sociales que molestaron a la censura de su tiempo. Al final, la publicación es prohibida, y Marx marcha a París.

Crítica a la filosofía (1843-1848)

En cuanto llega a París, Marx se compromete en la edición de los *Anales Franco-alemanes*, que sólo alcanzará el primer volumen. En este tiempo, Marx entra en contacto con otros pensadores revolucionarios de la más diversa índole: socialistas, comunistas, anarquistas... Se relacionó con Heine, Proudhon, Bakunin... y en esta época comienza en Bruselas (Marx había sido expulsado de París) su amistad con Engels, que será después su gran colaborador. El compromiso social y político de Marx se convierte en una de sus características definitorias. Son años de crítica y rebelión. Le repugna el idealismo abstracto de Hegel (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), la falta de compromiso de Feuerbach (*Tesis*

sobre Feuerbach), pero también el socialismo utópico de Proudhon (*La miseria de la filosofía*). En el año de la revolución (1848) redacta junto a Engels el *Manifiesto del partido comunista*, otra de las obras clave para comprender esta etapa crítica, en la que combina su compromiso y activismo social con la formación de algunas de sus ideas esenciales, que aparecerán desarrolladas plenamente después: la crítica de la economía política y las bases del materialismo histórico, así como la función revolucionaria del proletariado. Su aspiración será la de formular un socialismo científico.

Años de acción y madurez: La I Internacional y El Capital

Tras su estancia en París durante la revolución, Marx se instala en Colonia, con la intención de extender el espíritu revolucionario a través de la *Nueva gaceta del Rin*. Pero el fracaso de esta tarea le devuelve a París, desde donde pasará a Londres, donde fijará su residencia definitiva, excepto para viajes ocasionales. Sus esperanzas en una nueva revolución proletaria se ven aplazadas, y comienza a profundizar en el estudio de la economía capitalista. En 1859 publica su *Contribución a la crítica de la economía política*, donde además de criticar el capitalismo aparece claramente el materialismo histórico. Al poco tiempo comienza con la redacción de *El capital*, quizás su obra más representativa, escrita entre penurias económicas y enfermedades. Pese al agotamiento físico, Marx funda la Primera Internacional Socialista en 1868 (que se disolvería en 1876), escribiendo sus estatutos y su discurso inaugural. La orientación de esta organización enfrentará a Marx con otros socialistas y anarquistas como Bakunin y Proudhon, e incluso con algunos de sus intérpretes y seguidores. En los últimos años de su vida, sufrió la muerte de su esposa y de su hija, pero antes de su muerte tuvo tiempo para publicar el segundo tomo de *El Capital* y dejar preparado el tercero.

Como se ve, la vida de Marx estuvo tan marcada por el desarrollo de su propia teoría y de su crítica al capitalismo como por su compromiso con los movimientos sociales y proletarios de su tiempo. Desde un punto de vista filosófico recibió la influencia de Hegel, del socialismo utópico y de la economía política inglesa, pero fue capaz de mantener ante todos ellos una actitud tremendamente crítica. Es esta crítica la que, paradójicamente, le permite el desarrollo de una teoría en la que la transformación de la sociedad y el pensamiento de la misma van unidas: teoría y praxis no pueden estar separados, sino que van de la mano en el pensamiento marxista. La única influencia que aparece como una constante a lo largo de toda su vida es la de su amigo Engels, hasta el punto de que se ha llegado a discutir qué ideas pertenecen a Marx y cuáles serían originales de su colaborador.

Antropología marxista: una teoría de la alienación

La concepción marxista del ser humano puede encontrarse en sus primeros escritos, particularmente en los Manuscritos, en la crítica a Hegel y las Tesis sobre Feuerbach, que constituyen el núcleo del llamado “humanismo marxista”. La crítica marxista se concreta en estos 3 puntos:

- 1) Respecto al **ser humano hegeliano**, que es autoconciencia y pensamiento, para Marx debe primar en el hombre la actividad.
- 2) En el polo opuesto, al entenderlo únicamente como actividad y trabajo, la **economía política** cosifica al ser humano, robándole su capacidad de tomar decisiones y de “hacerse a sí mismo”
- 3) En cuanto a **Feuerbach**, su concepción del ser humano sigue siendo demasiado abstracta y teórica. Se olvida del lado práctico del ser humano, y así se aleja del hombre concreto para ocuparse de una esencia tan abstracta como inútil.

Marx defiende que no existe una esencia de “ser humano” que deba ser realizada, sino que el hombre es trabajo, actividad. El ser humano se hace a sí mismo en sus propias acciones y

decisiones, sin realizar ningún modelo previo. El hombre es un ser activo, y su dimensión práctica es más importante que la teórica. El hombre no puede entenderse sólo como un “animal racional”: si la capacidad de pensamiento domina sobre la capacidad de acción, se reproduce una concepción injusta heredada ya de las sociedades esclavistas. Además, hemos de tener en cuenta que el trabajo y la acción es lo que pone en contacto al ser humano con la misma naturaleza y con el resto de seres humanos. A través del trabajo el hombre transforma la naturaleza y ocupa un puesto determinado en la sociedad. Por todo esto, dirá Marx en la sexta tesis sobre Feuerbach que “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo; es, en realidad, el *conjunto de las relaciones sociales*.”

Tomando como referencia este cambio en la concepción del ser humano, Marx reformula también otro concepto heredado de Hegel y de Feuerbach: la alienación. Podríamos definirlo como aquel proceso o situación social por la cual el hombre se convierte en algo distinto, ajeno o extraño a lo que debería ser, a lo que le corresponde. Marx entiende que esta alienación se da precisamente en el trabajo: aquello que debería realizar al hombre (no olvidemos que éste es actividad) es precisamente lo que le termina cosificando, lo que le esclaviza, lo que le convierte en algo inhumano, por tanto en algo distinto de lo que el hombre es. En la medida en que el trabajo no humanice al ser humano, se tratará de un trabajo alienante, y estará en el punto de mira de la crítica marxista. En concreto, Marx afirma que esta alienación que se produce por medio del trabajo tiene 4 dimensiones:

1. Respecto a la **naturaleza**: ésta deja de ser un patrimonio común sobre el que cualquier ser humano puede disponer para trabajar, y se convierte en la propiedad de otro, en materia prima que se puede comprar y vender, enajenada respecto a su original propiedad común.
2. Respecto al **trabajo mismo**: éste no le pertenece al proletario sino al burgués que le emplea, y que aprovecha la situación de superioridad que esto genera. Además es un tipo de actividad que no es elegida, libre ni creativa, sino que a menudo consiste en una mecanización del ser humano. El proletario no elige su trabajo y se ve obligado a venderse a sí mismo como trabajo, lo que le hace sentirse extraño, insatisfecho, explotado. “Está en lo suyo cuando no trabaja, y cuando trabaja no está en lo suyo”, llegará a decir Marx para el que la libertad del proletariado queda limitada “a sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y el atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal.”
3. Respecto al **producto de su trabajo**: tampoco éste le pertenece, sino que es la mercancía, el capital que será vendido para beneficio exclusivo del burgués, dueño de los medios de producción. Esto aumenta aún más el abismo de desigualdad que existe entre la burguesía y el proletariado. El producto final termina esclavizando a su productor, que no ejerce ningún tipo de poder sobre él.
4. Respecto a la **sociedad**: la alienación del trabajo es el origen de las clases sociales. El lugar del trabajo es sinónimo del lugar que se ocupa en la sociedad, lo que determina todas las posibles relaciones sociales. Además, el trabajo propio del capitalismo genera competencia y desigualdad: el otro no es visto como un compañero, como otro ser humano, sino como un rival con el que competir, contra el que luchar. El trabajo capitalista genera egoísmo y destruye toda posibilidad de unas relaciones sociales basadas en la justicia y la igualdad.

Para Marx hay una relación directa entre esta alienación del trabajador y la propiedad privada. Por eso, desde esta primera época en que perfila el concepto de alienación, abogará por una supresión del capital, que tendrá como consecuencia la desaparición de la alienación del

hombre. El ansia de tener, de dominar las cosas, de vencer sobre los demás se verá sustituido por una nueva relación con la naturaleza basada en sentimientos como el amor o la confianza.

La dialéctica marxista

Marx toma de Hegel el esquema dialéctico de Tesis-Antítesis-Síntesis. Sin embargo, este esquema dialéctico no sirve para explicar el desarrollo (el “desenvolverse”) del espíritu o la conciencia, sino de la materia. Por ello, Marx dirá que Hegel tuvo el mérito de exponer de un modo conceptual la dialéctica, aunque lo hiciera al revés: en vez de tomar la materia como punto de partida, que es precisamente la propuesta marxista, Hegel opta por la conciencia. La dialéctica marxista representa una inversión del planteamiento hegeliano: para el autor de *El capital*, la materia (entendida sobre todo en un sentido económico) es la clave explicativa de la realidad. Así, frente a la dialéctica de la Idea de Hegel, Marx propone una dialéctica de la realidad y de su transformación revolucionaria. Desde esta óptica, no tendrá sólo fines explicativos o descriptivos de la realidad, sino que intenta modificarla, ser un elemento más que indique las contradicciones internas que deben ser eliminadas. El poder de la dialéctica reside entonces no sólo en su capacidad “teórica” sino también en su capacidad práctica, revolucionaria. La contradicción es el motor de la realidad, y los procesos dialécticos se presentan de un modo abierto, inacabado: las síntesis alcanzadas no son perfectas, e incluyen dentro de sí contradicciones que terminarán manifestándose, y dando lugar a nuevas síntesis de la realidad.

La dialéctica marxista tiene un doble significado:

- 1) Por un lado, **Engels** trata de aplicar el esquema materialista a la **naturaleza**, resultando de esto el **materialismo dialéctico**, en el que Marx no participó directamente (de hecho, aún se duda de que se identificara con este tipo de explicación).
- 2) Por otro lado, **Marx** desarrolla el **materialismo histórico**, que trata de comprender la **historia y la economía** a través de la dialéctica. Veamos en qué consiste esta teoría marxista.

El materialismo histórico y el análisis de la sociedad

El materialismo histórico de Marx no se puede interpretar como el materialismo clásico de Demócrito o Leucipo, ni tampoco como el mecanicismo científico, tan propio de la modernidad. La intención de Marx no es afirmar que todo es materia, sino que su propuesta va más allá, precisamente por el hecho de aplicarse a la historia y la economía. De manera que este materialismo marxista está alejado del idealismo hegeliano (la realidad material será más importante que el pensamiento) pero también mantiene una distancia crítica respecto al materialismo clásico y el mecanicismo, demasiado reduccionistas (piénsese en los nuevos modelos científicos del siglo XIX, como la teoría de la evolución) y estáticos, carentes del dinamismo propio de la dialéctica. Por si esto fuera poco, el materialismo clásico es sólo una teoría más, sin preocuparse de la transformación de aquello que observa. La realidad es sólo un objeto de contemplación y no de transformación, que es precisamente la concepción marxista de la realidad. Las cosas no están ahí simplemente para decir: “todo lo que percibo es una composición material”, y continuar la vida de un modo teórico. La naturaleza y el mundo social están ahí para ser transformados por un ser humano que por esencia es actividad, trabajo, dimensión que parece olvidada por el materialismo clásico. El hombre está en medio de la realidad, rodeado de una naturaleza que no únicamente es contemplada, sino también transformada, y es en esta transformación donde se expresa la verdadera esencia del hombre. A través de la praxis (práctica-trabajo) Marx intenta superar la tensión entre un idealismo demasiado alejado de las cosas, y un materialismo demasiado apegado a las

mismas. Defiende un materialismo dinámico, dialéctico, abierto, en el que no hay sitio para conceptos como “alma”, “esencia” o “Dios”, pero sí para el cambio y evolución de la materia y también, por supuesto, de la sociedad: su intención última es ampliar el punto de vista de un materialismo demasiado rígido, y rebajar las alas al idealismo. Mediante un planteamiento dinámico, podemos entender al hombre en relación con las cosas. Hombre y realidad están íntimamente unidos a través del trabajo, verdadera esencia del ser humano, que a la vez lo realiza y transforma la naturaleza.

Como consecuencia de esta tesis, las ideas de los hombres están estrechamente ligadas a las condiciones materiales de cada ser humano, especialmente al trabajo que realiza el hombre dentro de la sociedad y al lugar que ocupa dentro de la misma. Además, estas condiciones materiales están regidas por la dialéctica y por su carácter histórico: la situación actual es sólo una más de las muchas que se han dado a lo largo de la historia (no debe ser entendida por tanto como una verdad eterna) y puede interpretarse además como la negación de una configuración anterior que dará lugar a otra nueva, en la que se superarán algunas de las contradicciones presentes. Como se ve, el materialismo histórico de Marx se empobrece si se entiende como una teoría metafísica o filosófica. Más bien, debe ser comprendida como una teoría de la economía, la sociedad y la historia, tres fenómenos esencialmente humanos. En estas tres dimensiones de la vida humana, existe una misma clave explicativa, y un mismo motor: la contradicción y la lucha de clases.

En economía, el capitalismo genera una contradicción fundamental entre el proletariado y la burguesía a través de lo que Marx llama plusvalía, que sería la diferencia entre el valor real (lo que podríamos llamar coste de producción, determinado para Marx por la cantidad de trabajo necesaria para producir) y el precio de mercado de un mismo producto. La burguesía aporta las materias primas y los medios de producción, y el proletariado proporciona toda la fuerza de trabajo, pieza esencial del proceso productivo. Sin embargo, esta plusvalía va a parar por completo a manos de la burguesía, por lo que el proletariado no puede acceder jamás a los beneficios. En realidad, lo que hace el capitalista es comprar poder de trabajo cuyo valor en el precio de mercado del producto es superior a lo que el proletario recibe a través de su salario. Al convertir la fuerza de trabajo en una mercancía más de cambio, el trabajador queda atado al burgués, y se produce la alienación. El sistema capitalista enfrenta de este modo a ambas clases sociales: el capital vale más que el trabajo, que es siempre considerado como un elemento más del sistema productivo, excluido del reparto de la plusvalía que impone el burgués, y que por otro lado debe pagar el proletario en el mercado de bienes. La humillación del proletario es, en este sentido, doble: vende su trabajo sin participar de la plusvalía, y debe pagar esa plusvalía por aquellos productos que él mismo produce.

Este enfoque puramente económico debe complementarse con el análisis marxista de la sociedad, recogido, entre otras obras, en la *Contribución a la crítica de la economía política*. La primera idea que cabe destacar es que la **estructura económica** es la base real de la sociedad. Se ha discutido si esto debe entenderse de un modo estrictamente económico (“economicismo”) o de una manera más amplia (el diccionario de F. Mora habla de “globalismo”), complementando esta idea con la sexta Tesis sobre Feuerbach (“el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales”). En cualquier caso, hemos de tener en cuenta que se huye de cualquier clase de idealismo (el hombre no es su conciencia, sino su trabajo y las relaciones sociales subsiguientes), y quizás haya que incorporar un modo de pensamiento dinámico, coherente con la dialéctica marxista: el sistema económico genera unas relaciones sociales determinadas, que respaldan al sistema que las creó. Cuando esto se ha perpetuado a lo largo del tiempo, economía y sociedad están profundamente entrelazadas.

De hecho, la anterior interpretación se ve confirmada si nos detenemos a descomponer el mismo concepto de estructura económica. Ésta vendría configurada por las **relaciones de producción** y las **relaciones de propiedad**. Aquellas relaciones que se establecen entre los hombres derivadas del proceso de producción reciben el nombre de **relaciones de producción**. Tienen, al menos, dos vectores centrales: la relación proletario-burgués (relacionada con el concepto de alienación y plusvalía) y la relación del proletario con el resto de proletarios. Estas relaciones se expresan jurídicamente en las **relaciones de propiedad**, que permiten al capitalista apropiarse de los medios de producción y, lo que es aún más grave, de la naturaleza, convertida ahora en materia prima del proceso productivo. En el capitalismo, la burguesía se adueña de los medios de producción y las materias primas, mientras que los proletarios tan sólo son dueños de su propio trabajo, convertido, como ya vimos, en mercancía. El trabajo unido a los medios de producción forman lo que Marx denomina **fuerza productiva**.

Esta estructura económica formada (relaciones de producción+relaciones de propiedad+fuerza productiva) crea una **superestructura** ideológica, que es el conjunto de productos, costumbres y representaciones culturales que sirven a un doble fin: justifican y legitiman aquella estructura que los ha creado y, por otro lado, esconde u oculta el conflicto y la contradicción que existe en la base económica. La ideología estaría formada por el sistema político, las leyes, la religión, el arte... todos ellos sirven para justificar el “status quo”, y para distraer la capacidad crítica del proletariado. Infraestructura y superestructura mantienen una relación bidireccional: por un lado, la infraestructura genera una superestructura que justifica a la primera, y que por tanto puede influir de un modo determinante en su mantenimiento, aceptándose también la posibilidad de que pudiera modificar las relaciones que se establecen en la infraestructura. Como ocurre en el resto de la filosofía marxista, debemos entender las relaciones entre ambas de un modo flexible y dialéctico, y en ningún caso desde una óptica mecanicista y cerrada.

El capitalismo queda marcado entonces por la contradicción interna que lleva en su seno: bajo la aparente tranquilidad social, garantizada por las leyes, el sistema político y la religión, late un conflicto que cuando se desarrolle suficientemente conducirá a la disolución de este modo de producción. Cuando las fuerzas productivas estén suficientemente desarrolladas, esta contradicción será aún más aguda y se manifestará de un modo mucho más evidente, pues las relaciones de producción no serán capaces de solucionar esta contradicción. Se llega así a una fase de revolución social, que comenzará con la transformación de la infraestructura, que tendrá como consecuencia la aparición de una nueva superestructura. En este sentido, el aumento de la alienación del proletariado y de la injusticia es en realidad un paso adelante en la toma de conciencia de clase por parte del proletariado, y empujará a los trabajadores al levantamiento contra el capitalismo.

De esta manera, el análisis de la sociedad nos ha conducido, de un modo casi “natural”, a tesis marxistas sobre la historia: el actual modo de producción (capitalismo) terminará colapsado, cediendo su lugar a un nuevo modo de producción (el comunismo o socialismo), que tal y como aparece en el *Manifiesto comunista* estaría caracterizado por la abolición de la propiedad privada, la colectivización de los medios de producción, el sistema asambleario, y la autogestión de pequeñas comunidades, capaces de tomar decisiones por sí mismas sobre sus propios recursos. De un modo quizás utópico, Marx afirma que en este tipo de sociedad el hombre dedicará su tiempo a aquellas actividades que le realizan en mayor medida. Así, la historia aparece movida por la lucha de clases, auténtico motor del cambio social. La contradicción interna de cada modo de producción está poniendo las condiciones necesarias para la desaparición del mismo. El hombre protagoniza su propia historia a través de la contradicción, el enfrentamiento, la injusticia y la lucha. El presente sería sólo una antítesis,

un esbozo de una dialéctica inacabada que dará paso a la sociedad comunista. En este desarrollo dialéctico, Marx llegó a distinguir, en un primer momento, diferentes modos de producción, que recogerían el desarrollo histórico del ser humano: comunismo primitivo, despotismo oriental, esclavismo, feudalismo y capitalismo. Sin embargo, esta clasificación histórica de los modos de producción se va diluyendo en los escritos maduros de Marx. Lo que sí se mantuvo, a pesar de esta evolución, fue esta especie de teleología o finalidad de la historia: antes o después, la humanidad desembocaría en el modo de producción comunista o socialista que se ha descrito un poco más arriba.

¿Qué queda de Marx hoy?

Toda la filosofía marxista ha sido muy discutida, desde los tiempos del propio Marx. Para empezar, ya a finales del siglo XIX, los seguidores de Marx se dividían entre los partidarios de mantener un activismo radical contra el capitalismo, y aquellos que defendían una lucha política, siguiendo la vía parlamentaria. Como consecuencia de esto, las lecturas que se han hecho de las obras de Marx son muchas y a veces inconciliables. Para discutir su relevancia se ha distinguido entre el análisis y crítica de Marx al capitalismo y su propuesta alternativa. Mientras que ésta se ha mostrado completamente insuficiente, parece que la crítica al capitalismo sigue hoy tan vigente como en el siglo XIX. De hecho, no podemos ignorar el peso del pensamiento marxista en todo el movimiento obrero, al que hemos de relacionar las mejoras laborales y sociales conseguidas a lo largo del siglo XX, y que han conducido a algunos a rechazar la terminología marxista, quizás inapropiada en los actuales estados sociales. Muchos han querido ver en la caída del muro de Berlín la disolución del pensamiento marxista, tratando de ocultar sus ideas. A quienes subrayan el anacronismo del marxismo, se les oponen quienes siguen afirmando la necesidad de mantener la conciencia de clase (para otros hoy extinguida) y reivindicar mejoras sociales ante las enormes tasas de paro, pobreza o precariedad laboral de las sociedades occidentales. Contestar a la aparentemente sencilla pregunta de si el marxismo sigue vivo hoy, no es tan fácil, y dependerá en buena medida de posicionamientos ideológicos previos.

Frente a las interpretaciones polarizadas, parece razonable mantener posturas más equilibradas: Marx realizó una crítica necesaria y urgente en su tiempo, con la que contribuyó a la mejora real de las condiciones de vida de muchos seres humanos. Pero también se equivocó: su predicción, por ejemplo, de que la revolución comunista tendría lugar en sociedades industrializadas se vio refutada con la revolución rusa, y sus ideas no condujeron a una sociedad igualitaria, sino a una de las dictaduras políticas más duras de toda la historia. La pretensión de los seguidores de Marx de convertir el marxismo en una ciencia fue ampliamente criticada por diversos filósofos del siglo XX, y parece exagerada. Con todo esto, se pretende tan sólo subrayar la complejidad de una filosofía que abarca tantos y tan complejos temas como la sociedad, la economía, la historia o el mismo ser humano. Lo que sí tiene sentido es, al margen de cualquier tipo de polémica, discutir si las ideas propuestas por Marx pueden seguir siendo aplicables hoy y en qué contextos, sobre todo si consideramos las enormes desigualdades planetarias generadas por el capitalismo: globalización, deuda externa, pobreza, hambrunas, epidemias que contrastan con sociedades opulentas que incluyen dentro de sí grandes bolsas de pobreza.

Lectura para las PAU: Contribución a la crítica de la economía política

PRÓLOGO

Estudio el sistema de la Economía burguesa por este orden: *capital, propiedad del suelo, trabajo asalariado; Estado, comercio exterior, mercado mundial* Bajo los tres primeros títulos, investigo las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en que se divide la moderna sociedad burguesa; la conexión entre los tres títulos restantes, salta a la vista. La primera sección del libro primero, que trata del capital, contiene los siguientes capítulos: 1) la mercancía; 2) el dinero o la circulación simple; 3) el capital, en general. Los dos primeros capítulos forman el contenido del presente fascículo. Tengo ante mí todos los materiales de la obra en forma de monografías, redactadas con grandes intervalos de tiempo para el esclarecimiento de mis propias ideas y no para su publicación; la elaboración sistemática de todos estos materiales con arreglo al plan apuntado, dependerá de circunstancias externas.

Aunque había esbozado una introducción general, prescindo de ella, pues, bien pensada la cosa, creo que el adelantar los resultados que han de demostrarse, más bien sería un estorbo, y el lector que quiera realmente seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general. En cambio, me parecen oportunas aquí algunas referencias acerca de la trayectoria de mis estudios de Economía política.

Mis estudios profesionales eran los de Jurisprudencia, de la que, sin embargo, sólo me preocupé como disciplina secundaria, al lado de la Filosofía y la Historia. En 1842-43, siendo redactor de la *Gaceta del Rin*¹⁴ me vi por primera vez en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Gaceta del Rin* acerca de la situación de los campesinos de Mosela, y finalmente, los debates sobre el libre cambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas. Por otra parte, en aquellos tiempos en que el buen deseo de «marchar en vanguardia» superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Gaceta del Rin* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo redondamente, en una controversia con la *Gaceta general de Augsburgo*¹⁵, que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas. Lejos de esto, aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la *Gaceta del Rin*, quienes creían que suavizando La posición del periódico iban a conseguir que se revocase la sentencia de muerte ya decretada contra él, para retirarme de la escena pública a mi cuarto de estudio.

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los *Anales franco-alemanes*¹⁶, que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como Las formas de

¹⁴ *Rheinische Zeitung*, diario radical que se publicó en Colonia en los años 1842 y 1843. Marx fue el redactor jefe de dicho periódico desde el 15 de octubre de 1842 hasta el 18 de marzo de 1843. (Notas de la Editorial).

¹⁵ *Allgemeine Zeitung*. Diario alemán reaccionario fundado en 1778; desde 1801 hasta 1882 se editaba en Augsburgo. En 1842 publicó una falsificación de las ideas del comunismo y socialismo utópicos y Marx lo desenmascará en su artículo «El comunismo y el *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo», que fue publicado en el *Rheinische Zeitung* en octubre de 1842.

Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de Economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan,

¹⁶ *Deutsch-Französische Jahrbücher*, órgano de la propaganda revolucionaria y comunista, editado por Marx en París, en el año 1844.

al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *Anales franco-alemanes*), había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito —dos gruesos volúmenes en octavo¹⁷— llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido. Entre los trabajos dispersos en que por aquel entonces expusimos al público nuestras ideas, bajo unos u otros aspectos, sólo citaré el *Manifiesto del Partido Comunista*, redactado en colaboración por Engels y por mí, y un *Discurso sobre el librecambio*, que yo publiqué. Los puntos decisivos de nuestra concepción fueron expuestos por vez primera, científicamente, aunque sólo en forma polémica, en la obra *Miseria de la Filosofía*, etc., publicada por mí en 1847 y dirigida contra Proudhon. La publicación de un estudio escrito en alemán sobre el *Trabajo asalariado*, en el que recogía las conferencias explicadas por mí acerca de este tema en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas¹⁸, fue interrumpida por la revolución de Febrero, que trajo como consecuencia mi alejamiento forzoso de Bélgica.

La publicación de la *Nueva Gaceta del Rin* (1848-1849) y los acontecimientos posteriores, interrumpieron mis estudios económicos, que no pude reanudar hasta 1850, en Londres. Los inmensos materiales para la historia de la Economía política acumulados en el British Museum, la posición tan favorable que brinda Londres para la observación de la sociedad burguesa, y, finalmente, la nueva fase de desarrollo en que parecía entrar ésta con el descubrimiento del oro de California y de Australia, me impulsaron a volver a empezar desde el principio, abriéndome paso, de un modo crítico, a través de los nuevos materiales. Estos estudios me llevaban, a veces, por sí mismos, a campos aparentemente alejados y en los que tenía que detenerme durante más o menos tiempo. Pero lo que sobre todo me mermaba el tiempo de que disponía era la necesidad imperiosa de trabajar para vivir. Mi colaboración desde hace ya ocho años en el primer periódico anglo-americano, el *New York Tribune*¹⁹, me obligaba a desperdigar extraordinariamente mis estudios, ya que sólo en casos excepcionales me dedico a escribir para la prensa correspondencias propiamente dichas. Los artículos sobre los acontecimientos económicos más salientes de Inglaterra y el continente formaban una parte tan importante de mi colaboración, que esto me obligaba a

¹⁷ Se trata de la obra de Marx y Engels *La ideología alemana*.

¹⁸ *La Asociación Obrera Alemana de Bruselas* Fue fundada por Marx y Engels a fines de agosto de 1847, con el fin de educar políticamente a los obreros alemanes residentes en Bélgica y propagar entre ellos las ideas del comunismo científico. Bajo la dirección de Marx, Engels y sus compañeros, la sociedad se convirtió en un centro legal de unión de los proletarios revolucionarios alemanes en Bélgica y mantenía contacto directo con los clubes obreros flamencos y walones. Los mejores elementos de la asociación entraron luego en la organización de Bruselas de la *Liga de los Comunistas*. Las actividades de la *Asociación Alemana* en Bruselas se suspendieron poco después de la revolución burguesa de febrero de 1848 en Francia, debido al arresto y expulsión de sus miembros por la policía belga.

¹⁹ *New York Daily Tribune*, diario democrático que se publicó en Nueva York entre 1841 y 1942. Marx colaboró en él desde 1851 hasta 1862.

familiarizarme con una serie de detalles de carácter práctico situados fuera de la órbita de la ciencia propiamente económica.

Este esbozo sobre la trayectoria de mis estudios en el campo de la Economía política tiende simplemente a demostrar que mis ideas, cualquiera que sea el juicio que merezcan, y por mucho que choque con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos años de concienzuda investigación. Y a la puerta de la ciencia, como a la puerta del infierno, debiera estamparse esta consigna:

*Qui si convien lasciare ogni sospetto; Ogni viltá con vien che qui sia morta*²⁰.

C. Marx

Londres, enero de 1859

²⁰ Déjese aquí cuanto sea recelo, /Mátese aquí cuanto sea vileza. (Dante, *La divina comedia*).

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Complicaciones vitales de un vitalista

Si tuviéramos que encontrar una palabra para definir la relación entre la vida y la obra de Nietzsche, tendríamos que hablar necesariamente de contraste, enfrentamiento, oposición. Estos sustantivos reflejan la tensión que existe entre una persona que vive marcada desde muy joven por la enfermedad, y que sin embargo elabora su propia filosofía como una exaltación de la vida. Discordancia tan llamativa como la que se produce en su pensamiento: una de las inteligencias más profundas, claras y desarrolladas de su tiempo es también responsable del irracionalismo más radical que se ha formulado en la historia de la filosofía. Nacido en Röcken, Nietzsche fue hijo de un pastor protestante, circunstancia por la cual el filósofo alemán conocería profundamente los textos y tesis centrales del protestantismo. Durante su etapa escolar, destacó tanto por sus excelentes resultados académicos (especialmente en música y en lenguaje) como por su fuerte carácter, que le mantenía alejado del resto de compañeros. Es en esta época donde comienzan ya las fuertes jaquecas que marcarán toda su vida y que terminarán llevándolo a la locura. En 1864 comienza estudios de Teología y de Filología clásica en Bonn. Cuatro años después se siente fascinado por la música de Wagner, sobre la que proyectó parte de sus expectativas sobre el arte. En 1869 es nombrado catedrático de griego en la Universidad de Basilea, lo que despertará las envidias y celos de todo el mundo académico, que poco a poco le va arrinconando y despreciando. En esta época, publica una de sus grandes obras: *El nacimiento de la tragedia*.

En 1878 se termina su amistad con Wagner, y al año siguiente la enfermedad le obliga a abandonar la vida académica. Desde entonces se sucederán los viajes terapéuticos, y continuará con su labor creadora completamente al margen del mundo universitario oficial, mientras su madre y su hermana comenzarán a dominar su vida, interfiriendo en muchas de sus decisiones. En 1882 conoció a L. A. Salomé, que significó un nuevo renacer en el ánimo de Nietzsche. Sin embargo, Nietzsche termina alejándose de ella por la influencia de su hermana. En 1889 sufre un colapso en Turín, es internado en una clínica psiquiátrica, y se le diagnostica una parálisis progresiva. Comienzan unos años de locura, de decadencia física y mental, pasando a depender cada vez más de su familia, hasta su muerte en el año 1900. En este último período, su hermana se encargará de editar las últimas obras escritas antes de enloquecer, tomando un control absoluto (no exento en algunos casos de manipulación) sobre los escritos del filósofo alemán.

Su pensamiento puede dividirse en 4 etapas, pero no deben entenderse como períodos separados y sin relación: frente a esto, como han señalado algunos intérpretes, hay una absoluta continuidad en el desarrollo de las ideas de Nietzsche. En cierta forma, lo que hace Nietzsche en toda su filosofía es extraer las consecuencias filosóficas de la semilla que sembrara en *El nacimiento de la tragedia*. Veamos cuáles son los periodos más importantes del pensamiento nietzscheano:

1. **Periodo romántico: la filosofía de la noche.** Coincide con su estancia como docente en Basilea y con la publicación de *El nacimiento de la tragedia* (1871). Se nota de un modo muy marcado la influencia de Wagner y de Schopenhauer, cuya filosofía le cautivó ya en su juventud. Durante estos primeros años estudia con profundidad el pensamiento de los presocráticos. Sócrates es el objetivo constante de su crítica, y lo dionisiaco aparece una y otra vez como trasfondo de su pensamiento. A esta misma época pertenecen las *Consideraciones intempestivas*.
2. **Período ilustrado: la filosofía de la mañana.** Comienza con sus viajes, y aunque aparentemente trata de romper con su pensamiento anterior (sobre todo respecto a Wagner y Schopenhauer) continúa con una auténtica inversión del pensamiento tradicional, tomando como referencia a Voltaire y a otros ilustrados franceses. Desprecia la metafísica, la religión y el arte, y emerge la figura del “hombre libre”. A esta etapa pertenecen *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882).
3. **Zaratustra como el nuevo profeta: la filosofía del mediodía.** En este período la filosofía nietzscheana alcanza su madurez y esplendor. La obra fundamental, aquella en la que nos presenta a Zaratustra, su nuevo profeta que será símbolo del superhombre: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (1883-1884). Zaratustra representará también a Dioniso, y será el encargado de anunciar la muerte de Dios.
4. **Período crítico: la filosofía del atardecer.** Esta vez el punto de mira de la crítica nietzscheana se fijará en toda la civilización occidental, particularmente en algunos de sus productos culturales: la religión, la filosofía y la moral, pero también la ciencia. Se recupera el carácter del segundo período, pero de un modo más agresivo, obsesionado por denunciar el nihilismo y la decadencia occidentales. Nietzsche es ahora el “filósofo a martillazos”, cuya crítica radical y visceral campa a sus anchas por obras como *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* (1889), *El anticristo* (1888) y *Ecce homo* (1888). A partir de estas obras continuará plasmando sus ideas en aforismos que serán recogidos después en la obra *La voluntad de poder* (publicada póstumamente en 1901).

El arte como eje de la filosofía: Apolo y Dioniso

“[...]sólo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo”. Con esta contundente frase y todas las consecuencias que de ella se derivan podría resumirse la primera etapa del pensamiento nietzscheano. Su obra central, *El nacimiento de la tragedia*, está inspirada en la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche esperaba que sus tesis sobre el arte fueran aplicadas por Wagner en sus óperas. Esta obra es, entre otras cosas, un profundo estudio filológico, artístico y filosófico centrado en el nacimiento y evolución de la tragedia griega. Dos fuerzas esenciales están presentes en estas obras teatrales: por un lado Apolo, el dios griego del sol y la luz, y, por otro lado, Dioniso, el dios del vino y la embriaguez. Ambos dioses son utilizados por Nietzsche de un modo metafórico y simbólico, relacionándose con estos significados: Dioniso es la voluntad (objeto central de la filosofía de Schopenhauer), lo irracional, la noche, lo instintivo, y en la tragedia se correspondería con los momentos musicales y de danza, y aquellos en los que participa el coro. En cuanto a Apolo, representaría la luz de la razón, la armonía, la alegría, la luminosidad del día, y se corresponde con las palabras (lógos, palabra-razón) y los personajes. Evidentemente, sus valores son opuestos: Dioniso es lo común (aquella parte de la tragedia en la que todos participan, fundiendo su conciencia en una fiesta colectiva) y Apolo es lo individual (el personaje con unas ideas, pensamientos o principios morales propios, que no se identifica con lo colectivo).

Para Nietzsche, el comienzo de la tragedia griega está marcado por lo dionisiaco: el espectador es parte activa de la representación, un personaje más, que neutraliza su conciencia para convertirse en otro. Es ahí donde se produciría, por ejemplo, la catarsis de la que hablaba Aristóteles. La tragedia, desde este punto de vista, sería el arte total en el que el individuo deja de serlo, se funde en lo común, y se entrega a los valores dionisiacos. Pero esta preponderancia del coro, fue disminuyendo hasta dar paso a la tragedia griega clásica, transición que Nietzsche personifica en Eurípides: con él, el coro pierde relevancia, y la van cobrando los personajes individuales. La esencia dionisiaca y vital de la tragedia se cubre con un manto apolíneo, aparentemente armonioso y equilibrado. El instinto es tapado y anulado por el lógos. Si Eurípides inicia este proceso, Sócrates será el encargado de culminarlo: con él lo dionisiaco y la dimensión vital de la vida desaparecen, para dejar paso a una visión reflexiva y teórica de la misma. El diálogo y la búsqueda de una verdad universal dominan ahora sobre el instinto, el error, y la embriaguez dionisiaca. La armónica y equilibrada apariencia de Apolo ocultan para siempre el caos dionisiaco.

Por ello, la propuesta nietzscheana consiste precisamente en recuperar el sentido originario de la tragedia griega: en desenmascarar a Apolo, para que Dioniso retome el protagonismo que le corresponde. Eso es lo que Nietzsche personifica en Schopenhauer y en Wagner. En la medida en que la voluntad (y no el pensamiento o la verdad, como en la mayoría de los filósofos anteriores) es uno de los conceptos clave de Schopenhauer, Nietzsche espera que su pensamiento sea un punto de inflexión que permita volver a los valores dionisiacos. Igualmente, proyecta sobre Wagner todas los presupuestos artísticos que se derivan de *El nacimiento de la tragedia*, esperando que la ópera de Wagner, concebida como un arte total en el que se conjugan todas las demás, asuma la misión de volver a Dioniso. Los desencuentros personales con Wagner unidos a su negativa de realizar este proyecto artístico, provocarán un distanciamiento progresivo, que terminará con una ruptura definitiva entre ambos autores. Sin embargo, el protagonismo de Dioniso y todos los valores que éste simboliza, reaparecerán una y otra vez en toda la filosofía nietzscheana. La propuesta dionisiaca vendría a ser como el ave fénix filosófico: muerto Dioniso, todas sus ideas vuelven a la vida encarnadas en una nueva figura simbólica: Zaratustra.

Zaratustra: el profeta de la vida

La sustitución de Dioniso por Zaratustra responde a la necesidad teórica de romper con toda la filosofía anterior, y personalizar en una nueva figura todas sus ideas. Las propuestas asociadas a Dioniso estaban claramente influenciadas por Schopenhauer. Tomando a Zaratustra como protagonista de su pensamiento, Nietzsche pretende desarrollar una filosofía propia y original, alejada de cualquier teorización de tipo metafísico. Pese a este cambio, la crítica va a seguir dirigiéndose contra toda la filosofía anterior y contra el cristianismo. Zaratustra será, desde esta perspectiva el nuevo profeta que venga a sustituir a todos los anteriores, que han pervertido el mensaje de la vida. Zaratustra podría ser considerado como el anticristo, el mensajero de la muerte de Dios, de la misma forma que *Así habló Zaratustra*, la obra en la que Nietzsche nos presenta el mensaje del nuevo profeta, se convierte en la nueva Biblia nietzscheana, donde las referencias directas e indirectas a los textos sagrados son constantes, aunque el mensaje sea completamente opuesto. Veamos algunos de los conceptos que predica Zaratustra.

La voluntad de poder

Para Nietzsche la vida es voluntad de poder, voluntad de ser más, de expandirse y de afirmarse. Tratar de encontrar una definición de este concepto en las obras nietzscheanas es imposible: lo que sí aparecen son distintas caracterizaciones. No debe confundirse con la

simple voluntad humana, o con el concepto que utiliza Schopenhauer. Es voluntad de vivir, es vida en sí misma, tratando de imponerse y extenderse, de realizar todos sus deseos, mostrando su fuerza creadora. Si interpretamos esto desde la metáfora de la vida como obra de arte que aparece en *El nacimiento de la tragedia*, podríamos concluir diciendo que es voluntad de crear. Esta voluntad es una amalgama de fuerzas: deseos, instintos, pasiones, impulsos que llevan al hombre a imponerse sobre los demás, a dominar su entorno, a realizar su voluntad. La interpretación adecuada, por tanto, debe escapar de la pura biología (no se ejemplifica la voluntad de poder en una especie que se impone sobre otra), pero también de la política y las tesis racistas: “*Yo soy lo que tiene que superarse a sí mismo*”. La voluntad de poder tiene una dimensión individual, que impide cualquier interpretación de las anteriormente citadas: no es la dominación de un pueblo sobre otro, ni la mera victoria en cualquier terreno. Es una voluntad creadora de valores, que despliega toda la fuerza (no entendida pobremente en un sentido físico) y capacidades del individuo. Todo es, para Nietzsche voluntad de poder, concepto que se termina convirtiendo en una de las claves interpretativas de su visión de la naturaleza. El mundo es voluntad de poder, vida desbordada y desbordándose permanentemente, en pugna por expandirse más y más. Pero además, la naturaleza aparece asociada a otro concepto central de la filosofía nietzscheana: el eterno retorno.

El eterno retorno

Inspirándose en la mitología griega y en los presocráticos, la idea clave del eterno retorno es la repetición, el ciclo que se ejecuta una y otra vez, sin que nada apunte hacia un estado final, o sin que haya posibilidad a ningún tipo de progreso o evolución lineal. La teleología aristotélica, el mundo platónico de Ideas o el cielo prometido por los cristianos son creaciones conceptuales absurdas: “Si el Universo tuviese una finalidad, ésta debería haberse alcanzado ya. Y si existiese para él un estado final, también debería haberse alcanzado.” El eterno retorno incluye de este modo connotaciones materialistas, con una clara consecuencia temporal: no existe más que el presente, el aquí y ahora, el mundo que vivimos hoy. El pasado ya fue y el futuro no existe, por lo que el hombre debe ser fiel al presente que vive, única realidad que podemos vivir realmente. Un presente eternamente repetido, una tierra con procesos que comienzan y terminan sin cesar: éste es el eterno retorno, que nos invita a permanecer fieles a nuestro tiempo, “fieles a la tierra”: “*¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra, y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.*”

Pero Nietzsche va más allá del significado puramente cosmológico. El eterno retorno se termina convirtiendo en valor: es el camino para afirmar la vida, es la expresión de la voluntad de poder que se libera del lastre del pasado y del temor respecto al futuro. El eterno retorno es el lugar y el tiempo propio de la voluntad de poder. Zaratustra se convierte en el profeta de esta nueva concepción, que eleva la visión griega de la naturaleza a la categoría de valor moral. Aprecia Nietzsche dos aspectos de esta idea:

1. La inocencia y la **carencia de sentido** del cambio, fijándose especialmente en los fragmentos heraclíteos. El cambio es sólo eso: cambio, sin más valoraciones morales o metafísicas que realizar al respecto.
2. La **afirmación de la vida** que se contrapone a toda clase de pesimismo. El eterno retorno nos garantiza que hay sólo una realidad (la presente) y que no hay un desarrollo hacia “otro” mundo, sea esto interpretado en un sentido religioso (el cielo cristiano) o político (una utopía o una sociedad mejor que construir). Como consecuencia de esto, *todo es bueno y justificable*, puesto que todo se repite. El mundo es giro, juego, la danza del mundo alrededor de sí mismo.

El eterno retorno es un reflejo del deseo de eternidad del presente, de la voluntad de que todo permanezca. Es el sí infinito, eterno y absoluto al presente vivido, a la vida misma y a la existencia. Para que esta idea penetre en la sociedad y llegue al hombre es necesario avanzar hacia el siguiente concepto: la transmutación de los valores.

La transmutación de los valores

En esta ininterrumpida afirmación de la vida que es la filosofía nietzscheana, aparece ahora, como siempre, una crítica y una propuesta: derrumbemos todos los valores que niegan la vida, que se oponen a ella, y respaldemos con nuestras obras y nuestras palabras la vida, la voluntad de poder, el eterno retorno. La moral tradicional es decadente, aniquiladora de todos los momentos en que la vida brota: niega el deseo, el instinto, el impulso, la creación. La moral tradicional conserva un pesimismo que debe ser superado: “*Transvaloración de todos los valores, ésta es mi fórmula*”. Por eso hay que ser immoralista: rechazar la moral decadente y pesimista, negadora de la vida, que la sociedad impone, y ser ultramoralista, podríamos decir, en la creación e invención de nuevos valores que estén en sintonía con el eterno retorno, la vida y la voluntad de poder. El creador de valores está más allá del bien y del mal, y es personificado en la filosofía nietzscheana por un nuevo concepto: el superhombre.

El superhombre

El superhombre es la encarnación de todos los valores nietzscheanos: sería aquella persona que vive según su voluntad de poder, asumiendo también el eterno retorno y la transmutación de los valores. Es el “nuevo hombre” que debe sustituir al “último hombre”, y que es anunciado por Zaratustra. El superhombre es producto del eterno retorno, y recupera la inocencia del hombre primitivo que puede encontrarse en los presocráticos. No vive apesadumbrado por tantos y tantos siglos de filosofía, reflexión, religión, ciencia... Juega con la vida, tal y como presenta Nietzsche al superhombre en sus famosas tres transformaciones:

1. El **camello**: es aquella persona humilde y sumisa, que vive pendiente de obedecer. El camello sufre una pesada carga: la moral y la religión le convierten en un esclavo que vive pendiente de las normas (¡Tú debes!).
2. El **león**: podría representarse por el espíritu ilustrado. El ser humano se revela (¡Yo quiero!) y se emancipa de la religión. Trata de romper con los valores tradicionales de la religión, pero vive anclado a la moral, una moral que va en contra de la vida, y elimina su libertad.
3. El **niño**: ejemplo perfecto del superhombre, el niño imagina, crea, inventa, juega con la vida. Es el verdadero creador de valores. El niño se libra de la “seriedad” y del “rigor” racionalista del león, y convierte la inconsciencia y la inocencia en su mejor virtud: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir *sí*.” El niño crea valores, vive fiel a la tierra, y asume el eterno retorno como una más de las reglas de la vida. El niño ama la vida, la vive sin pensar sobre ella.

El superhombre aglutina todos los conceptos anteriormente explicados. Es el mensaje nietzscheano condensado en una sola figura, en un solo modelo de hombre. Nietzsche se refiere una y otra vez a uno de los fragmentos de Heráclito: “El tiempo es un niño que mueve las piezas del juego: ¡gobierno de un niño!”. El superhombre es la aparición natural que sigue a la muerte de Dios. Aunque esta expresión tiene precedentes, en Nietzsche adquiere un nuevo significado: es la desaparición absoluta de Dios, que es la negación de la vida. El que sirve a Dios o vive pensando en él, niega la vida, deja de vivirla. Por eso el superhombre es aquel capaz de superar la destrucción de Dios, el hundimiento del cristianismo, que será uno de los temas característicos de la crítica nietzscheana a la civilización occidental.

Esta caracterización nietzscheana es fácilmente interpretable desde un punto de vista racista. De hecho, a la muerte del autor alemán sus obras fueron manipuladas para convertirse en el soporte ideológico del nazismo. Sin embargo, este tipo de interpretación está muy lejos de lo que se puede leer en las obras de Nietzsche: cualquier ser humano no es un superhombre por el mero hecho de pertenecer a un grupo, sino precisamente porque es capaz de diferenciarse del mismo, de mantener una libertad absoluta y de crearse a sí mismo. No hay razas superiores a otras, sino hombres superiores a otros: aquellos que asumen la finitud de la vida, y desde ahí son capaces de proyectarse en el presente, expandiendo sus deseos y capacidades.

Filosofía a martillazos: la civilización occidental en el punto de mira

La crítica nietzscheana a la civilización occidental es radical: se dirige contra los fundamentos de la misma, concretados en la moral, la religión, la filosofía e incluso la ciencia. Esta crítica, parte negativa de la filosofía de Nietzsche, es desarrollada especialmente en la segunda y cuarta etapa de su pensamiento. En todas sus críticas aparecen los siguientes aspectos comunes:

1. El **método genealógico y psicológico**: intenta ir al fondo instintivo que subyace a la cultura humana. Adoptando la terminología de *El nacimiento de la tragedia*, podríamos decir que la cultura es interpretada como la continuación “apolínea” de un terrible fondo dionisiaco, que es el verdadero motor de la realidad y de la vida. Por ello será necesario “desenmascarar” la cultura, objetivo que convierte a Nietzsche, junto a Marx y Freud, en uno de los maestros de la sospecha. Será necesario desarrollar un especial “olfato” para detectar por debajo de la cultura el impulso primigenio que hace brotar la vida: la razón de la ciencia, la moral, la filosofía y la religión esconden la sin razón de la vida, el instinto que late en su fondo. Este método genealógico será una de las aportaciones de Nietzsche a toda la filosofía del siglo XX, siendo aplicado en diversos campos por autores como Foucault, Deleuze o Derrida.
2. Un **análisis común**: Todo procede de la raíz irracional de la vida, y sin embargo la cultura se empeña en negarla ese origen, en camuflarlo con el manto de la racionalidad. Por eso, en la medida en que niega la vida, occidente se dirige hacia la nada: el nihilismo, término clave de esta crítica, es la destrucción de la vida que parece ser la meta de la civilización occidental.
3. Un **enemigo con muchas caras**: allá donde respira la razón se manifiesta la decadencia propia de la negación de la vida. Da igual que hablemos de ciencia, arte, religión o filosofía. Lo que niega la vida debe ser superado y abandonado, y por ello, aunque se adapte a diferentes disciplinas, las críticas de Nietzsche tienen una meta compartida: la razón humana.

El nihilismo

Dentro de la filosofía nietzscheana, el término nihilismo tiene al menos dos significados:

1. **Nihilismo activo**: signo de la voluntad de poder, de la persona que supera la angustia inicial que provoca la muerte de Dios.
2. **Nihilismo pasivo**: la decadencia propia de la persona que se hunde ante la falta de referentes, y que vive “desfondado”, sin llegar a abrazar los valores de la vida.

La clave para diferenciar ambos tipos de nihilismo reside en la voluntad de poder. Si la voluntad de poder se reduce, aparece el nihilismo pasivo. Es la forma de vida derivada de la pérdida de todo tipo de referentes, y Nietzsche piensa que está a punto de surgir en occidente: todos los valores que ha creado occidente son falsos, decadentes, negadores de la vida, hijos de la “voluntad de la nada”. Cuando todos estos valores supremos muestran sus debilidades

surge la angustia y la inquietud propia del nihilismo pasivo. Dios, la verdad, el bien y el mal se convierten en palabras vacías, y el hombre reflexivo potenciado por Sócrates, Platón o Descartes no encuentra una piedra segura sobre la que levantar su reflexión y su vida. Cuando todo esto ocurra, habrá llegado el tiempo del último hombre, aquel que se deja vencer por este desfondamiento, y que vive angustiado, temeroso, deprimido ante la tristeza de un mundo ilusorio que se derrumba ante su mirada. El nihilismo pasivo se entristece ante la total falta de sentido.

Pero existe una respuesta a esta crisis, y viene proporcionada por el nihilismo activo: es la fuerza capaz de sobreponerse a la crisis del nihilismo pasivo, y está potenciada por una enérgica voluntad de poder. El nihilista activo no espera a que los valores se derrumben: los destruye el mismo, siendo capaz de sustituirlos por sus propios valores. La voluntad de poder crea destruyendo, y destruye en su acto de creación. Este nihilismo activo será el que conduzca a Nietzsche a desarrollar una crítica radical contra dos de los fundamentos de occidente: la filosofía y la moral.

Crítica a la filosofía

Los grandes referentes de la filosofía occidental han sido, para Nietzsche, sus grandes traidores, responsables de la corrupción que provoca el predominio de la razón sobre la vida. Sus críticas se dirigen contra Sócrates y Platón: Sócrates fue el encargado de que Apolo se impusiera sobre Dioniso, con lo que la razón dominó sobre la vida. Su discípulo Platón despreció el mundo que nos rodea, a la vez que se inventó uno nuevo, en el cual se encontraba la verdad y el bien. El idealismo de ambos esconde, en realidad, la decadencia, el temor ante la vida irracional y el mundo, el miedo al instinto desordenado y dionisiaco, la angustia ante la finitud y la muerte. Es un consuelo metafísico propio de la debilidad humana.

De entre todos los filósofos, sólo Heráclito se salva: muchos de sus fragmentos aparecen en las obras de Nietzsche, y sus ideas están detrás de conceptos como el eterno retorno. El resto, se ha dedicado a conceptualizar, a negar la vida con conceptos como “ser”, “yo”, “sustancia”, “cosa en sí”, “causa”... Son estos conceptos los responsables del desprecio a los sentidos y una valoración excesiva de la razón. Se debe luchar contra este racionalismo con una aceptación contundente de lo único que nos es dado: los datos de los sentidos, la apariencia. La filosofía debe regresar a las tesis heraclíteas. La metafísica se equivoca al separar la apariencia y la esencia, el mundo aparente y el mundo verdadero. La única verdad es la apariencia y los conceptos metafísicos son obstáculos que nos separan de las cosas: el que quiera pensar con libertad debe deshacerse de ellos, destruirlos, para retomar el contacto directo con la realidad.

A esta teoría fenomenista, le añade Nietzsche un tono claramente pragmático: la verdad va unida siempre al interés. Es verdadero para cada individuo lo que aumenta su voluntad de poder, lo que hace que la vida se expanda. Las consecuencias subjetivistas son inevitables, pero no preocupan demasiado al filósofo alemán, que reconoce abiertamente que “no hay hechos sino interpretaciones”. Todo es perspectiva, punto de vista ligado al interés propio. La verdad no existe, y su lugar es ocupado por la verdad de cada uno, aquella que a cada uno le interesa.

Crítica a la moral

Si las críticas a la ciencia y la religión siguen la estela abierta por la crítica a la filosofía, la crítica a la moral sí que aporta nuevos enfoques sobre los que merece la pena detenerse. Así, *La genealogía de la moral* es un ejemplo paradigmático de la aplicación del método genealógico: Nietzsche indaga en el origen y evolución de los conceptos morales, descubriendo que su significado no siempre ha sido el que la moral suele recoger. A través de

un estudio etimológico e histórico, Nietzsche llega a esta conclusión: las palabras que en diversas lenguas significan “bueno” significaron originariamente “noble, aristocrático”, un sentido opuesto al significado de “malo”, referido siempre a “vulgar, plebeyo”. Como se ve ambos conceptos no tenían significado moral: habían sido creados por los nobles y poderosos para separarse del pueblo. Sólo con el paso del tiempo, ambas palabras adquieren un sentido moral, que lleva a un segundo plano las implicaciones originales de estos términos. Los que eran “malos” (los plebeyos, esclavos, débiles) pasan a denominarse “buenos”, mientras que los buenos (poderosos, nobles, aristócratas) son ahora los “malos”. Los judíos fueron, según Nietzsche, los que iniciaron esta transmutación de los valores, que después fue seguida por los cristianos. La religión estaría, así, en la base de un movimiento tan revolucionario como falseador de los valores originarios.

De este modo, los plebeyos imponen sus valores sobre los nobles. La compasión, el perdón o la caridad (prácticas que sólo tienen sentido entre los débiles) logran que otros valores como la soberbia, la fuerza o la rotunda afirmación de la vida sean despreciados y valorados de un modo negativo. Triunfa así una moral de la mediocridad y el resentimiento, una moral que niega la vida, el impulso y el sentimiento, y que está en el origen de la decadencia y el nihilismo que caracterizan a occidente. Si la moral en que vive el hombre contemporáneo es una negación de la vida, una imposición de la razón, debemos derrumbarla para retomar los sentidos originales de las palabras “bueno” y “malo”. Por eso Nietzsche muestra la esperanza en que un futuro no muy lejano la moral de los nobles ocupe el lugar que le corresponda: surgirá así un nuevo hombre (el superhombre) y se podrá vivir “más allá del bien y del mal”, recobrando aquella inocencia del niño que juega la vida, interpretándola como una obra de arte, llevando a la práctica el mensaje de Zaratustra.

Balance final: vivir y pensar después de Nietzsche

La contundencia y radicalidad de la filosofía de Nietzsche revolucionaron la evolución posterior del pensamiento occidental. Su crítica a la filosofía y la moral es, en el fondo, un ataque a toda la modernidad: si el racionalismo trata de fundar el conocimiento en la razón, y la Ilustración aspira a realizar en el terreno moral y político algunos de sus ideales prácticos, Nietzsche viene a decirnos que todo este proyecto moderno es en realidad decadente, que niega la vida, y que debemos abandonarlo. El poder del planteamiento nietzscheano desborda lo puramente filosófico: la historia del siglo XX en occidente es, entre otras cosas, el relato de la pérdida de referentes absolutos: crisis de la religión, hundimiento de los valores tradicionales y la moral, ausencia de fundamentos sobre los que vivir... Esta situación es una confirmación de que las ideas de Nietzsche, formuladas quizás de un modo demasiado extremista, no iban tan desencaminadas. Pero si en la vida de nuestro tiempo podemos encontrar algunas de las tesis de Nietzsche, mucho más se percibe su huella en el campo de la filosofía. Su ataque a la modernidad y a sus valores asociados abre una nueva época en filosofía: la posmodernidad. Se trata de un concepto complejo y difuso, sobre el que no existe acuerdo. Pero podríamos concretarlo precisamente en la superación del proyecto moderno, demasiado obsesionado con la razón, para abrirse a otras instancias del ser humano: el arte, los sentimientos... Para filósofos tan dispares como Foucault, Derrida o Deleuze el proyecto moderno está acabado y es necesario plantear nuevas formas de vida y nuevas ideas que se escapen a la razón. Sin embargo, quedan abiertos interrogantes complejos: ¿Cómo “pensar” (ejercicio que parece propiamente racional) desde fuera de la razón? ¿La crítica nietzscheana a la filosofía afecta a sus propias ideas, que son también filosóficas? ¿Cómo criticar la razón o el lenguaje desde la misma razón o el mismo lenguaje? Cuestiones que siguen abiertas en la filosofía actual, que en cierto modo bascula en torno al debate modernidad-posmodernidad.

Lectura para las PAU: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y Así habló Zaratustra

Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la <(Historia Universal>: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acaba todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más aduladora valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio, merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus

fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

En un estado natural de las cosas, el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por la necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande bellum omnium contra omnes. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, «soy rico» cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una «serpiente»: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y

jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no se puede ignorar lo que los hombres llaman «sonido», así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática x de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es «honesto». ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una qualitas occulta con el nombre de «honestidad». La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su

contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad. A

partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como «roja», otra como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante, el hombre pone sus actos como ser «racional» bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un columbario romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina «verdad» al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un templum, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en su propia esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: —ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier sople de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda —pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: «he aquí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata,

como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo». Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone. Pero, por lo demás, la (<percepción correcta» —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir:

un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que en el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte de la apariencia y la irrealidad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos

asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número, y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

Así habló Zaratustra

PRÓLOGO DE ZARATUSTRA

1

Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad, y durante diez años no se cansó de hacerlo. Pero al fin su corazón se transformó, y una mañana, levantándose con la aurora, se colocó delante del sol y le habló así:

«Oh gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas! Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente tú te habrías barrado de tu luz y de este camino.

Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello.

¡Mira! Yo estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, yo tengo necesidad de manos que se extiendan.

Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza.

Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú por la tarde cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente rico!

Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso como dicen los hombres a quienes quiero bajar.

¡Bendíceme, pues, ojo tranquilo, capaz de mirar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande!

¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias!

¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a hacerse hombre».

-Así comenzó el ocaso de Zaratustra.

4

Mas Zaratustra contempló al pueblo y se maravilló. Luego habló así:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre —una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.

Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla.

Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre.

Yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez el superhombre viva. Y quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo.

Yo amo a quien no reserva para sí ni una gota de espíritu, sino que quiere ser íntegramente el espíritu de su virtud: avanza así en forma de espíritu sobre el puente.

Yo amo a quien de su virtud hace su inclinación y su fatalidad: quiere así, por amor a su virtud, seguir viviendo y no seguir viviendo.

Yo amo a quien no quiere tener demasiadas virtudes. Una virtud es más virtud que dos, porque es un nudo más hierre del que se cuelga la fatalidad.

Yo amo a aquél cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.

Yo amo a quien se avergüenza cuando el dado, al caer, le da suerte, y entonces se pregunta: ¿acaso soy yo un jugador que hace trampas? — pues quiere perecer.

Yo amo a quien delante de sus acciones arroja palabras de oro, y cumple más de lo que promete: pues quiere su ocaso.

Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente.

Yo amo a quien castiga a su dios porque ama a su dios: pues tiene que perecer por la cólera de su dios.

Yo amo a aquél cuya alma es profunda incluso cuando se le hiere, y que puede perecer a causa de una pequeña vivencia: pasa así de buen grado por el puente.

Yo amo a aquél cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso.

Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: su cabeza no es así más que las entrañas de su corazón, pero su corazón lo empuja el ocaso.

Yo amo a todos aquéllos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores.

Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube: mas ese rayo se llama *superhombre*.—

LOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA

De las tres transformaciones

Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.

Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, paciente, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas.

¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla igual que el camello, y quiere que se le cargue bien.

¿Que es lo más pesado, héroes? así pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije.

¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿Hacer brillar la propia tontería para burlarse de la propia sabiduría?

¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? ¿Subir a altas montañas para tentar al tentador?.

¿O acaso es: alimentarse de las bellotas y de la hierba del conocimiento y sufrir hambre en el alma por amor a la verdad?

¿O acaso es: estar enfermo y enviar a paseo a los consoladores, y hacer amistad con sordos, que nunca oyen lo que tú quieres?

¿O acaso es: sumergirse en agua sucia cuando ella es el agua de la verdad, y no apartar de sí las frías ranas y los calientes sapos?

¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando quiete causarnos miedo?

Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto.

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto.

Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria.

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios?

«Tú debes» se llama el gran dragón. Peto el espíritu del león dice «yo quiero».

«Tú debes» le cierra el paso, brilla como el oro, es un animal escamoso, y en cada una de sus escamas brilla áureamente el «¡Tú debes!».

Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: «todos los valores de las cosas brillan en mí».

«Todos los valores han sido ya creados, y yo soy — todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún ‘Yo quiero!’». Así habla el dragón.

Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa?

Crear valores nuevos —tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear— eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.

Tomarse el derecho de nuevos valores —ése es el tomar más horrible para un espíritu paciente y respetuoso. En verdad, eso es para él robar, y cosa propia de un animal de rapiña.

En otro tiempo el espíritu amó el «tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convenirse todavía en niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.
Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.—

José Ortega y Gasset (1883-1955): Raciovitalismo y perspectivismo

Contextualización

Si algo destaca de la época en la que desarrolla su filosofía Ortega, es una característica peculiar: se trata, sin lugar a dudas, de una época de la historia en la que hay diversos movimientos filosóficos en ebullición. Entre las corrientes que se irán desarrollando a comienzos del siglo XX cabe citar las siguientes:

1. Positivismo: aunque hay precedentes de esta teoría, Comte funda el positivismo (aplicándolo especialmente en la sociología) en la segunda mitad del XIX. Para los positivistas no existe más realidad que “lo positivo”, aquello que puedo constatar por medio de la observación.
2. Fenomenología: su representante principal es Husserl, y se encuadra en el estudio de la conciencia del ser humano, recuperando temas del racionalismo y de teoría del conocimiento.
3. Existencialismo: Heidegger y Sartre desarrollan, en dos líneas distintas, un análisis de la existencia concreta y particular de los individuos. Dentro de esta “analítica de la existencia”, surgirán también otras corrientes como el personalismo de Mounier.
4. Filosofía analítica: el final del siglo XIX marca lo que en filosofía se ha llamado “giro lingüístico”, que convierte al lenguaje en un tema central de la filosofía. Uno de los objetivos fundamentales será crear un “lenguaje lógicamente perfecto” (Frege, Russell, primer Wittgenstein).
5. Hermenéutica: investiga fundamentalmente los modos de interpretación y comprensión de textos y obras de arte, a la vez que se critica la visión positivista del mundo, y el prejuicio que identifica ciencia con “verdad” o que admite la metodología científica como la única verdadera. Asociado a la hermenéutica está también el historicismo, para el que las verdades cobran sentido en su contexto histórico, por lo que no se puede hablar de verdades absolutas, objetivas y universales.
6. Marxismo: la teoría de Marx continuará siendo actualizada y reinterpretada. Autores como G. Luckács, los autores de la Escuela de Frankfurt y, más adelante L. Althusser, buscarán formas de reformar el marxismo y aplicarlo a su realidad.

En medio de esta “explosión” filosófica, llena de corrientes y planteamientos a menudo contrapuestos, no se puede encuadrar a Ortega en ninguna de ellas. Su filosofía es, en cierto modo, una reacción frente al vitalismo desorbitado de Nietzsche, pero también una crítica del idealismo cartesiano o hegeliano. La relación de Ortega con todas estas corrientes es polémica: nunca se preocupó por alinearse en una teoría concreta, ni por organizar su pensamiento de un modo sistemático. Por ello se le considera un pensador ecléctico, pero se ha cometido cierta injusticia, al no reconocer la tremenda originalidad de algunas de sus ideas,

que eran incorporadas después, de un modo sistemático, a algunas de las teorías que hemos mencionado. Nunca se reconocerá lo suficiente la influencia que la filosofía de Ortega ha ejercido en su tiempo, especialmente sobre el existencialismo, la hermenéutica o la misma fenomenología. La filosofía de Ortega renuncia a la obligación de rendir pleitesía a una teoría homogénea, y va bordeando algunas de las corrientes mencionadas, mostrando una capacidad pasmosa para encontrar síntesis de teorías y conceptos aparentemente contrapuestos, ofreciendo metáforas y expresiones de una lucidez extraordinaria. Veamos ahora algunos de los temas más importantes de su filosofía.

La necesidad de la Filosofía

La filosofía es para Ortega una actividad necesaria, ineludible. Recuerda en cierto modo a esa “tendencia inevitable” hacia la metafísica de la que hablaba Kant, después de negarla en la *Crítica de la razón pura*. La filosofía comienza allí donde termina la ciencia, y por eso no puede sustituirse por ésta. El objeto de la filosofía es muy distinto al del resto de ciencias: la filosofía se encarga del todo, del dato universal del universo, y, en esta medida, no tiene un objeto, particular, propio y definido. Por eso dice Ortega, en armonía con Aristóteles, que la filosofía es la “ciencia buscada”, la ciencia que debe justificar y preguntarse (incluso con extrañamiento) por su propio objeto. El intelecto aspira al todo (como la razón kantiana buscaba siempre “síntesis mayores”), y, en consecuencia, la filosofía será “conocimiento del Universo, de todo cuanto hay”. Hay dos características definitorias de la filosofía: su radicalidad y su ultimidad. Radicalidad significa precisamente ir a la raíz de la realidad, partiendo siempre de una libertad absoluta, de una ausencia de prejuicios que posibilite un pensamiento propio. Y la ultimidad nos remite a que las preguntas de la filosofía pretenden dar una respuesta completa a la realidad interrogada, de modo que no sea necesario seguir planteando preguntas. Cabe preguntar más allá de la ciencia, pero no más allá de la filosofía, que aspira a ofrecer “una idea integral del universo”, afrontando “cuestiones fundamentales como ¿de dónde viene el mundo? ¿a dónde va? ¿cuál es el sentido esencial de la vida?”. La vida humana, por tanto, no puede prescindir de la filosofía. Preguntarse es ya comenzar a filosofar, y renunciar a plantearse cuestiones es renunciar a ser humano.

La superación del Idealismo y del realismo.

En *Qué es filosofía* Ortega se plantea cuál es el tema de su tiempo. Es esta una pregunta en la que, como hiciera Kant en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?*, Ortega trata de hacerse consciente del presente histórico y filosófico en el que está viviendo, e intenta resolver la tarea más importante de la filosofía en ese momento. Para él, esta tarea no es otra que la superación del Idealismo y del Positivismo (o realismo ingenuo). Ambas son teorías contrapuestas que se han venido repitiendo a lo largo de la historia de la filosofía.

El realismo ingenuo parte de la existencia de lo dado. Asume de un modo acrítico que lo que se le presenta a la vista es tal y como aparece, y piensa que el universo está ya ahí (es lo que la fenomenología llamará “actitud natural”). Se presupone que hay un mundo objetivo, en el que las cosas se manifiestan tal y como son (objetivismo) o, en el mejor de los casos, bastará con descubrir el velo de la apariencia (la verdad entendida como *aletheia*). En palabras de Ortega: “El realismo antiguo que parte de la existencia indubitada de las cosas cósmicas es la ingenuidad filosófica, es la inocencia paradisiaca. Toda inocencia es paradisiaca. Porque el inocente, el que no duda, malicia ni sospecha se encuentra siempre como el hombre primitivo y el hombre antiguo, rodeado por la naturaleza, por un paisaje cósmico, por un jardín –y esto es *paraíso*.”

Este realismo se va repitiendo en diversos pensadores. Si en la filosofía griega era una constante, reaparece una y otra vez en la historia del pensamiento, y una de sus formas es

precisamente el positivismo. Para esta corriente, que Ortega conocía muy bien, tan sólo existe lo dado, lo inmediato, lo útil, lo medible: en definitiva, lo positivo. Así la realidad “objetiva” se convertiría en el objeto fundamental de la filosofía, con lo que se cometería un olvido imperdonable: dejaríamos al sujeto de lado, como si éste no interviniera en ningún sentido en el proceso de conocimiento, en la relación que se establece entre el sujeto y el objeto. Por eso, el realismo dejó paso al Idealismo.

Este Idealismo es la teoría que ha dominado toda la modernidad, y que es la responsable de alejar al ser humano de la realidad. El “pienso, luego existo” cartesiano convierte al mundo en un objeto pensado, y volver a contactar con las cosas no es tan fácil como a primera vista pudiera parecer:

“Al dejar en suspenso la realidad del mundo exterior y descubrir la realidad primordial de la conciencia, el idealismo levanta la filosofía a un nuevo nivel, del cual ya no puede descender, so pena de retroceder en el peor sentido de la palabra.”

El idealismo nos expulsa del mundo. “El yo, el sujeto, se traga el mundo exterior”, y ya no cabe aceptar ingenuamente la existencia de un mundo exterior en el que las cosas son tal y como se me presentan. Por eso es necesario liberar al yo de la prisión en la que él mismo se ha encerrado, desconfiando de la realidad, que es interpretada como un posible engaño, una ilusión:

“El idealismo me propone que suspenda mi creencia en la realidad exterior a mi mente que este teatro parece tener. En verdad, me dice, este teatro es sólo un pensamiento, una visión o imagen de este teatro.”

El Idealismo subjetiviza el mundo, lo convierte en un contenido más de mi conciencia, de mi pensamiento. Supera al positivismo y al realismo ingenuo, pero produce una situación artificial en la que el sujeto se encuentra encerrado dentro de sí, incapaz de aceptar datos que parecen evidentes por el sentido común:

“La tragedia del Idealismo radicaba en que habiendo transmutado alquímicamente el mundo en “sujeto”, en contenido de un sujeto, encerraba a éste dentro de sí y luego no había manera de explicar claramente cómo si este teatro es sólo una imagen mía y trozo de mí, parece tan completamente distinto de mí.”

El Idealismo nos enseña a desconfiar de las cosas, a preguntar, pero va demasiado lejos en este afán interrogador. El yo no puede ser el objeto fundamental de la filosofía, no puede ser ese todo radical que andábamos buscando. Ni sólo la realidad, ni el sujeto solo pueden ser el dato radical del que se encargue la filosofía. Ambas posibilidades quedan mancadas ante nuestra experiencia cotidiana del conocimiento, en la que el individuo tiene mucho que decir (proyectando, por ejemplo, ideas, prejuicios, sentimientos, categorías...), pero la realidad impone también una serie de condiciones. Por ello Ortega busca un nuevo objeto que concilie y supere al realismo y al Idealismo: la vida como dato radical de toda filosofía.

La vida como realidad radical

En consecuencia, ni el mundo exterior (realismo) ni la conciencia (Idealismo) pueden ser el objeto buscado por la filosofía. Para Ortega, dicho objeto no puede ser otro que la vida. La vida se convierte en el “dato radical del universo”, sobre el que la filosofía debe reflexionar: “El dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo sino que es mi coexistencia con el mundo”. En la vida confluyen el sujeto y el objeto, el mundo y la conciencia, de modo que Ortega se sitúa “in media res”, a mitad de camino entre el mundo y la conciencia, y huye de cualquier tipo de abstracción. “Vida es lo que somos y lo que hacemos; es pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual.”

“[...] ella –nuestra vida- consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo.”

Además, la vida tiene siempre una estructura problemática, y el hombre se convierte así en el fundamental de sus problemas. Para Ortega, “el hombre es el problema de la vida”, ya que el hombre se encuentra sin saber cómo ni por qué en medio de su propia vida. Esta problematicidad de la vida, nos obliga a vivir siempre acompañados de la conciencia de ese problema. Desde el “¿qué haré mañana?” hasta el “¿cuál es el sentido de la vida?”, el hombre no puede evitar esta conciencia de la problematicidad de la vida (y de aquí deriva, precisamente, la inevitabilidad de la filosofía). La vida es esencialmente individual: “lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual.” Pero esto no impide que tenga también una dimensión comunitaria. El hombre es también un vivir con: “Coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundizarse, potenciarse.” Hablar del hombre al margen de la sociedad es tan abstracto como hablar de la sociedad al margen del hombre. La vida nos empuja a compartir nuestro tiempo.

Ortega entiende la vida humana como un quehacer, como un proyecto. La vida es un acontecer lanzado hacia delante, siempre futurizo. Haciendo cosas, el hombre tiene que decidir lo que quiere hacer, lo que quiere ser. Conectando con ideas existencialistas (sobre todo de Heidegger), el hombre es algo abierto, algo siempre por hacer. El hombre tiene que inventarse a sí mismo, tiene que crear su propia vida, que no le viene dada de un modo último y definitivo, sino que le es entregada nueva, aún por estrenar. El hombre no es hecho, sino que es un quehacer.

En la realización de este proyecto, el hombre debe contar consigo mismo, pero también con su mundo. Por eso dice Ortega su famosa frase “Yo soy yo y mi circunstancia”. El mundo que me rodea me afecta a mí, a mis pensamientos y a mis decisiones tanto como mis propios deseos, intenciones o proyectos. Aquí interactúan una vez más el yo y la realidad, los conceptos fundamentales del realismo y del Idealismo que Ortega pretende superar.

La razón vital

En este quehacer filosófico en el que consistió la vida de Ortega, se hace necesario también ofrecer una visión del conocimiento humano. Si a la hora de interpretar la realidad los dos polos que se nos presentaban eran el Idealismo y el realismo, en el terreno del conocimiento habrá que enfrentarse también a otra oposición: el racionalismo (como Descartes) frente al vitalismo (Nietzsche). La razón se opone a la vida y parece difícil encontrar un término medio. Pues esta es precisamente la tarea que se propone el filósofo español, que critica ambas teorías:

1. El racionalismo es demasiado abstracto, y por ello es incapaz de captar precisamente aquello que Ortega considera “dato radical del universo”: la vida. La razón construye conceptos, ideas permanentes y estáticas, muy alejadas del constante cambio al que está sometida la vida. La razón puede llevarnos por los caminos de la abstracción, que nos apartan de lo más esencial: la vida. Además, Ortega recuerda la dependencia de la razón respecto a la vida. En efecto, aquella no es más que una más de las funciones o posibilidades que tiene el ser humano para proyectarse a sí mismo.
2. Tampoco el vitalismo aporta una solución más valiosa, porque se olvida de la dimensión futuriza del hombre. Si todos somos un proyecto, un quehacer cotidiano, no podemos vivir a expensas de un caprichoso presente que dirija nuestros pasos. Ese es el tipo de vida del animal, que no toma decisiones que incluyan un horizonte temporal muy superior al que configura su presente. La libertad del hombre le obliga a anticiparse a su tiempo, algo que no puede soslayarse y que no es posible desde un

enfoque puramente vitalista, que no puede ir más allá de lo que dicte el eterno fluir el presente.

Por eso propone Ortega una vía intermedia: ni la razón, ni la vida, sino la razón vital, pues la razón no puede concebirse al margen de la vida, ni la vida humana al margen de la razón. Renunciar a la vida o renunciar a la razón son dos modos de renunciar a ser hombre: “Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad.” Tan irracional es alejarse de la vida, como vivir esclavizado por sus dictados. El raciovitalismo se convierte así en la propuesta orteguiana. Si fuéramos animales, bastaría con el vitalismo, con ir respondiendo a los desafíos que nos plantea el presente. Pero la vida humana tiene esa dimensión de proyecto, que nos obliga a convertir la realidad (y a nosotros mismos), en un problema que tenemos que resolver. Si “la vida es futurición, es lo que aún no es”, tenemos que combinar en su justa medida vida y razón, y esto es exactamente lo que Ortega defiende.

Además, la razón vital va acompañada por una ineludible dimensión histórica, porque el hombre se encuentra ya en medio de la historia. La vida humana es esencialmente histórica: heredera de un pasado concreto y lanzada a un futuro por hacer. El hombre no puede salirse de la historia, y la razón, por tanto, debe ser un instrumento más dentro de la misma. Si la naturaleza puede entenderse como el fluir de la vida, la historia es el lugar específico del fluir de los asuntos humanos, de modo que la vida humana es siempre un “proceso”, algo abierto e inacabado: “La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho.” El hombre es una realidad que se hace a sí misma, y que está siempre haciéndose. Cada decisión, cada acción no sólo resuelve el problema de nuestro presente, sino que también nos va definiendo, va configurando nuestra forma de ser.

El perspectivismo

Una de las consecuencias de esta razón vital es el perspectivismo, con el que Ortega aspira a sintetizar el escepticismo y el racionalismo. Para los escépticos hemos de desconfiar ante todo aquello que se presenta como verdad, investigarlo a fondo tratando de descubrir el contexto (histórico, social, cultural...), del que depende, por lo que la verdad estaría siempre situada, ligada a un marco que le confiere validez. Por el contrario, la tradición racionalista afirma la existencia de verdades absolutas, eternas y universales, a la manera, por poner un ejemplo, de las Ideas platónicas:

“El relativismo parte de que no hay más punto de vista que el individual y por ello niega que exista la verdad. El racionalismo afirma la existencia de ésta y en función de ello existe un punto de vista sobreindividual.”

Una vez más, Ortega pretende ir más allá de ambas teorías, y encontrar un punto intermedio, que no es otro que el perspectivismo. Según éste, el sujeto no puede salir de su punto de vista particular, de su perspectiva. Pero no debe considerarse por ello, que se da la razón a los escépticos. Frente a esto, Ortega defiende que el punto de vista individual puede también ser objetivo y verdadero: “El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad.” El racionalismo espera demasiado del sujeto cognoscente, que no puede abandonar su punto de vista, su circunstancia, su perspectiva. Pero el escepticismo se olvida de que este punto de vista puede también constituirse como verdad:

“Ningún ser humano con su circunstancia coinciden, luego el yo es diferente y cada uno captará la parte de verdad correspondiente. Lo que uno ve, no puede verlo otro. Cada individuo, cada persona, pueblo o época es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. Lejos de oponerse los distintos puntos de vista se complementan. Las visiones

distintas no se excluyen, han de integrarse; ninguna agota la realidad y cada una de ellas es insustituible.”

La verdad de la realidad es el punto de vista, la particularidad. Así crítica también la visión racionalista de una verdad absoluta, única, universal y necesaria. En la medida en que cada individuo ocupa un lugar en el mundo, una perspectiva o un punto de vista, no es posible lograr este tipo de verdades: “No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única... hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama.” Nadie puede convertir su propio punto de vista en algo absoluto que los demás deban aceptar: “Una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen.”

Frente al escepticismo se afirma la verdad de la perspectiva. Frente al racionalismo se afirma la perspectiva de toda verdad. Ni verdad absoluta, ni verdad relativa: la verdad es perspectiva: “Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles. Somos necesarios.”

Lectura para las PAU: ¿Qué es filosofía?

LECCIÓN X

[Una realidad nueva y una nueva idea de la realidad. El ser indigente. —a Qué es el vivir?—Los atributos de la vida—Vivir es encontrarse en el mundo. Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser]

En la lección anterior hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos y distinto del ser subjetivo de que partían los modernos. Pero oír que hemos hallado una realidad, un ser nuevo, ignorado antes, no lleva del todo, al que me escucha, el significado de estas palabras. Cree que, a lo sumo, se trata de una cosa nueva, distinta de las ya conocidas, pero al fin y al cabo «cosa» como las demás; que se trata de un ser o realidad distinto de los seres y realidades ya notorios, pero que, a la postre, responde a lo que significan desde siempre las palabras «realidad» y «ser»; en suma, que de uno u otro tamaño el descubrimiento es del mismo género que si se descubre en zoología un nuevo animal, el cual será nuevo pero no es más ni menos animal que los ya conocidos, por tanto, que vale para él el concepto «animal». Siento mucho tener que decir que se trata de algo harto más importante y decisivo que todo esto. Hemos hallado una realidad radical nueva; por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía; por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo, y al descubrirlo, no tenemos otros. Para formarnos un concepto nuevo necesitamos antes tener y ver algo novísimo. De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de una nueva filosofía y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida, *vita nova*.

No es posible que ahora, de pronto, ni el más pintado se dé clara cuenta de las proyecciones y perspectivas que ese hallazgo contiene y envolverá. Tampoco me urge. No es necesario que hoy se justiprecie la importancia de lo dicho en la anterior lección —no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tiene sólo el enfermo y el ambicioso. Lo único que deseo es que si, entre los muchachos que me escuchan, hay algunos con alma profundamente varonil y,

por lo tanto, muy sensible a aventuras de intelecto, inscriban las palabras pronunciadas por mí el viernes pasado en su fresca memoria, y, andando el tiempo, un día de entre los días, generosos, las recuerden.

Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos, ser significaba «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir» —por tanto, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida —el «vivir»— hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto —estamos a nuestro nivel—, estamos a la altura de los tiempos. El concepto de altura de los tiempos no es una frase, es una realidad, según veremos muy pronto.

Refresquemos, en pocas palabras, la ruta que nos ha conducido hasta topar con el «vivir» como dato radical, como realidad primordial, indubitable del Universo. La existencia de las cosas como existencia independiente de mí es problemática, por consiguiente, abandonamos la tesis realista de los antiguos. Es, en cambio, indudable que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de las cosas es dependiente de mí, es mi pensarlas; ésta es la porción firme de la tesis idealista. Por eso la aceptamos pero, para aceptarla, queremos entenderla bien y nos preguntamos: ¿en qué sentido y modo dependen de mí las cosas cuando las pienso —qué son las cosas, ellas, cuando digo que son sólo pensamientos míos? El idealismo responde: las cosas dependen de mí, son pensamientos en el sentido de que son contenidos de mi conciencia, de mi pensar, estados de mi yo. Esta es la segunda parte de la tesis idealista y ésta es la que no aceptamos. Y no la aceptamos porque es un contrasentido; conste, pues, no porque no es verdad, sino por algo más elemental. Una frase para no ser verdad tiene que tener sentido; de su sentido inteligible decimos que no es verdad —porque entendemos que 2 y 2 son 5 decimos que no es verdad. Pero esa segunda parte de la tesis idealista no tiene sentido, es un contrasentido, como el «cuadrado redondo». Mientras este teatro sea este teatro, no puede ser un contenido de mi yo. Mi yo no es extenso ni es azul y este teatro es extenso y es azul. Lo que yo contengo y soy es sólo mi pensar o ver el teatro, mi pensar o ver la estrella, pero no aquél ni ésta. El modo de dependencia entre el pensar y sus objetos no puede ser, como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí. Es falso, pues, que la conciencia sea algo cerrado, un darse cuenta sólo de sí misma, de lo que tiene en su interior. Al revés, yo me doy cuenta de que pienso cuando, por ejemplo, me doy cuenta de que veo o pienso una estrella; y entonces de lo que me doy cuenta es de que existen dos cosas distintas, aunque unidas la una a la otra: yo que veo la estrella y la estrella que es vista por mí. Ella necesita de mí, pero yo necesito también de ella. Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe sólo pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa, si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas.

El modo de dependencia en que las cosas están de mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia.

¿Por qué el idealismo, que tuvo una intuición tan enérgica y clara del hecho «pensamiento», lo concibió tan mal, lo falsificó? Por la sencilla razón de que aceptó sin

discutirlo el sentido tradicional del concepto ser y existir. Según este sentido inveteradísimo, ser, existir, quiere decir lo independiente —por eso, para el pretérito filosófico el único ser que verdaderamente es es el Ser Absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica. Descartes, con más claridad que nadie antes de él, formula casi cínicamente esta idea del ser cuando define la substancia — como ya dije— diciendo que es *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. El ser que para ser no necesita ningún otro —*nihil indigeat*. El ser sustancial es el ser suficiente — independiente. Al toparse con el hecho evidentísimo de que la realidad radical e indubitable es yo que pienso y la cosa en que pienso —por tanto, una dualidad y una correlación— no se atreve a concebirla imparcialmente, sino que dice: puesto que hallo estas dos cosas unidas —el sujeto y el objeto, por tanto, en dependencia—, tengo que decidir cuál de las dos es independiente, cuál no necesita del otro, cuál es el suficiente. Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser sólo puede significar «ser suficiente». Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas —las cosas son lo que son para mí, y yo soy el que sufre de las cosas—, por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino «el ser indigente». Ser es necesitar lo uno de lo otro.

La modificación es de exuberante importancia, pero es tan poco profunda, tan superficial, tan evidente, tan clara, tan sencilla que casi da vergüenza. ¿Ven ustedes cómo la filosofía es una crónica voluntad de superficialidad? ¿Un jugar volviendo las cartas para que las vea nuestro contrario?

El dato radical, decíamos, es una coexistencia de mí con las cosas. Pero apenas hemos dicho esto nos percatamos de que denominar «coexistencia» al modo de existir yo con el mundo, a esa realidad primaria, a la vez unitaria y doble, a ese magnífico hecho de esencial dualidad, es cometer una incorrección. Porque coexistencia no significa más que estar una cosa junto a la otra, que ser la una y la otra. El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí, y yo por mi lado aquí junto a él —sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actuó sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él. Pero esto —una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama «vivir», «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el Universo es «mi vivir» y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida —porque «mi vida» no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo.

Hemos superado el subjetivismo de tres siglos —el yo se ha libertado de su prisión íntima, ya no es lo único que hay, ya no padece esa soledad que es unicidad, con la cual tomamos contacto un día anterior. Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que como modernos vivíamos, reclusión tenebrosa, sin luz, sin luz del mundo y sin espacios donde holgar las alas del afán y el apetito. Estamos fuera del confinado recinto yoísta, cuarto hermético de enfermo, hecho de espejos que nos devolvían desesperadamente nuestro propio perfil —estamos fuera, al aire libre, abierto otra vez el pulmón al oxígeno cósmico, el ala presta al vuelo, el corazón apuntando a lo amable. El mundo de nuevo es horizonte vital que, como la línea del mar, encorva en torno

nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él, que ya por sí mismo cruento, es siempre herida de dolor o de delicia. Salvémonos en el mundo —«salvémonos en las cosas». Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez. E quindi uscimmo a riveder le stelle.

Pero antes necesitamos averiguar qué es, en su peculiaridad, ese verdadero y primario ser que es el «vivir». No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos. Por eso, desde nuestra presente situación, comprendemos muy bien la delicia que debieron sentir los griegos. Son los primeros hombres que descubren el pensar científico, la teoría —esa especialísima e ingeniosa caricia que hace la mente a las cosas amoldándose a ellas en una idea exacta. No tenían un pasado científico a su espalda, no habían recibido conceptos ya hechos, palabras técnicas consagradas. Tenían delante el ser que habían descubierto y a la mano sólo el lenguaje usual —«el román paladino en que habla cada cual con su vecino»— y de pronto, una de las humildes palabras cotidianas resultaba encajar prodigiosamente en aquella importantísima realidad que tenían delante. La palabra humilde ascendía, como por levitación, del plano vulgar de la locuela, de la charla, y se engrería noblemente en término técnico, se enorgullecía como un palafrén del peso de soberana idea que oprimía su espalda. Cuando se descubre un nuevo mundo las palabras más menesterosas corren buenas fortunas. Nosotros, herederos de un profundo pasado, parecemos condenados a no manejar en ciencia más que términos hieratizados, solemnes, rígidos, con quienes de puro respeto hemos perdido toda confianza. ¡Qué placer debió ser para aquellos hombres de Grecia asistir al momento en que sobre el vocablo trivial descendía, como una llama sublime, el pentecostés de la idea científica! ¡Piensen ustedes lo duro, rígido, inerte, frío como un metal, que es a la oreja del niño, la primera vez que la oye, la palabra hipotenusa! Pues un buen día, allá junto al mar de Grecia, unos musicantes inteligentes, cosa que no suelen ser los musicantes, unos músicos geniales llamados pitagóricos, descubrieron que en el arpa, el tamaño de la cuerda más larga estaba en una proporción con el tamaño de la cuerda más corta, análoga al que había entre el sonido de aquélla y el de ésta. El arpa era un triángulo cerrado por una cuerda, «la más larga, la más tendida» — la hipotenusa. ¿Quién puede hoy sentir en ese horrible vocablo con cara de dómine aquel nombre tan sencillo y tan dulce, «la más larga», que recuerda el título de la valse de Debussy, *La plus que lente* —«la más que lenta»?

Pues bien, nos encontramos en similar situación. Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el «vivir» en su exclusiva peculiaridad, y necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernacular se incendia por dentro con la luz de una idea científica y se convierte en término técnico. Esto es un síntoma más de que la suerte nos ha favorecido y llegamos primerizos y nuevos a una costa intacta.

El vocablo «vivir» no hace sino aproximarnos al sencillo abismo, al abismo sin frases, sin patéticos anuncios que enmascarado se oculta bajo él. Es preciso que con algún valor pongamos el pie en él aunque sepamos que nos espera una grave inmersión en profundidades pavorosas. Hay abismos benéficos que de puro ser insondables nos devuelven al sobrehaz de la existencia restaurados, robustecidos, iluminados. Hay hechos fundamentales con los que conviene de cuando en cuando enfrentarse y tomar contacto, precisamente porque son abismáticos, precisamente porque en ellos nos perdemos. Jesús lo decía divinamente: «Sólo el que se pierde se encontrará». Ahora, si

ustedes me acompañan con un esfuerzo de atención, vamos a perdernos un rato. Vamos a sumergirnos, buzos de nuestra propia existencia, para tornar luego a la superficie, como el pescador de Coromandel que vuelve del fondo del mar con la perla entre los dientes, por lo tanto, sonriendo.

¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. Todas estas cosas son realidades hipotéticas construidas con buen fundamento, pero construidas por la ciencia biológica, la cual es una actividad de mi vida cuando la estudio o me dedico a sus investigaciones. Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí, detalle que, por muchos motivos, me es de excepcional importancia; pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí. Cuanto se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuanto se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología, se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas. Por consiguiente, respuestas de ese orden no tangentean siquiera la realidad primordial que ahora intentamos definir.

¿Qué es, pues, vida? No busquen lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como un ave mansa.

Si hace un momento, al dirigirse aquí, alguien les preguntó dónde iban, ustedes habrán dicho: vamos a escuchar una lección de filosofía. Y, en efecto, aquí están oyéndome. La cosa no tiene importancia alguna. Sin embargo, es lo que ahora constituye su vida. Yo lo siento por ustedes, pero la verdad me obliga a decir que la vida de ustedes, su ahora, consiste en una cosa de minúscula importancia. Mas si somos sinceros reconoceremos que la mayor porción de nuestra existencia está hecha de parejas insignificancias: vamos, venimos, hacemos esto o lo otro, pensamos, queremos o no queremos, etc. De cuando en cuando nuestra vida parece cobrar súbita tensión, como encabritarse, concentrarse y densificarse: es un gran dolor, un gran afán que nos llama; nos pasan, decimos, cosas de importancia. Pero noten que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales.

Resulta, pues, que la primera vista que tomamos sobre la vida, en esta pesquisa que emprendemos, es el conjunto de actos y sucesos que la van, por decirlo así, amueblando.

Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie introgrediente de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda los antecedentes.

Y, así, lo primero que hallamos es esto: Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse

vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual; sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería. La piedra no se siente ni sabe ser piedra; es para sí misma, como para todo, absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor.

Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir «nuestra vida»; es nuestra porque, además de ser ella, nos damos cuenta de que es y de que es tal y como es. Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros, y este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar esta revelación primigenia en que la vida consiste.

Para buscar una imagen que fije un poco el recuerdo de esta idea traigamos aquélla de la mitología egipcia donde Osiris muere e Isis, la amante, quiere que resucite y, entonces, le hace tragarse el ojo del gavián Horus. Desde entonces el ojo aparece en todos los dibujos hieráticos de la civilización egipcia representando el primer atributo de la vida: el verse a sí misma. Y ese ojo, andando por todo el Mediterráneo, llenando de su influencia el Oriente, ha venido a ser lo que todas las demás religiones han dibujado como primer atributo de la providencia: el verse a sí misma, atributo esencial y primero de la vida.

Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace «mía», es la que falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida. De aquí que ver a un loco, sea el hecho más desazonador que existe. Porque en él aparece perfecta la fisonomía de una vida, pero sólo como una máscara tras de la cual falta una auténtica vida. Ante el demente, en efecto, nos sentimos como ante una máscara; es la máscara esencial, definitiva. El loco, al no saberse a sí mismo, no se pertenece, se ha expropiado, y expropiación, pasar a posesión ajena, es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alienado; decimos: está fuera de sí, está «ido», se entiende de sí mismo; es un poseído, se entiende poseído por otro. La vida es saberse —es evidencial.

Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar —en un sentido muy riguroso es, como están viendo, el principio de toda mi filosofía—; está bien, pues, que se diga esto pero advierto que el vivir en su raíz y entraña misma consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí misma. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo, galanamente, responder: vida es lo que hacemos; claro, porque vivir es saber que lo hacemos, es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.

[Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: «vivir es encontrarse en un mundo», como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger.]

Aquí es preciso aguzar un poco la visión porque arribamos a costas más ásperas.

Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras. No se trata principalmente de

que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si sólo cuerpos hubiese no existiría el vivir, los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los unos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos a los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva —por tanto, no es sino algo adverso o favorable. Mundo es sensu stricto lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o remedas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia. [Por eso podemos representar «nuestra vida» como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez.]

Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo; ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfigo, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dióscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse dii consentes, los dioses unánimes.

Vivimos aquí, ahora, es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo, y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente: la vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo, que es el de ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable: en éste de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida sino que nos la encontramos, justamente, al encontrarnos con nosotros.

Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia; la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado ni preparado ni previsto. En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—; no nos han preparado.

Este carácter súbito e imprevisto es esencial en la vida. Fuera muy otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar en ella. Ya decía Dante que «la flecha

prevista viene más despacio». Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa.

Yo creo que esa imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida nos es dada, mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros, sino que lo es siempre. Cuando han venido ustedes aquí han tenido que decidirse a ello, que resolverse a vivir este rato en esta forma. Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia; sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma. Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería y si a esta trayectoria llamásemos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero por esto mismo, a este modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana, lo vemos siempre como una posibilidad.

Éste es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior. Por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. [Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y ésta es su dimensión de fatalidad— sí nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y ésta es su dimensión de libertad—; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.] ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo, nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más —pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser; por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo «llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser». No hay descanso ni pausa porque el sueño, que es una forma del vivir biológico, no existe para la vida en el sentido radical con que usamos esa palabra. En el sueño no vivimos, sino que al despertar y reanudar la vida la hallamos aumentada con el recuerdo volátil de lo soñado.

Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas —digo— van encapsuladas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una «pesadumbre», de que nos hallamos en una situación «grave». Pesadumbre, gravedad son metafóricamente transpuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma. Sólo que nada embota como el hábito y de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos —pero cuando una ocasión menos sólita se presenta, volvemos a sentir el gravamen. Mientras el astro gravita hacia otro cuerpo y no se pesa a sí mismo, el que vive es a un tiempo peso que pondera y mano que sostiene. Parejamente la palabra «alegría» viene acaso de «aligerar», que es hacer perder peso. El hombre

apesadumbrado va a la taberna a buscar alegría —suelta el lastre y el pobre aeróstato de su vida se eleva jovialmente.

Con todo esto hemos avanzado notablemente en esta excursión vertical, en este descenso al profundo ser de nuestra vida. En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser. Ya no nos contentaremos con decir, como al principio: vida es lo que hacemos, es el conjunto de nuestras ocupaciones con las cosas del mundo, porque hemos advertido que todo ese hacer y esas ocupaciones no nos vienen automáticamente, mecánicamente impuestas, como el repertorio de discos al gramófono, sino que son decididas por nosotros, que este ser decididas es lo que tienen de vida; la ejecución es, en gran parte, mecánica.

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigorosa verdad.

Pero acaso piensan ahora algunos de ustedes esto: «De cuándo acá vivir va a ser eso — decidir lo que vamos a ser! Desde hace un rato estamos aquí escuchándole, sin decidir nada, y, sin embargo, ¡qué duda cabe!, viviendo». A lo que yo respondería: «Señores míos, durante este rato no han hecho más que decidir una y otra vez lo que iban a ser. Se trata de una de las horas menos culminantes de su vida, más condenadas a relativa pasividad, puesto que son ustedes oyentes. Y, sin embargo, coincide exactamente con mi definición. He aquí la prueba: mientras me escuchaban, algunos de ustedes han vacilado más de una vez entre dejar de atenderme y vacar a sus propias meditaciones o seguir generosamente escuchando alerta cuanto yo decía. Se han decidido o por lo uno o por lo otro, por ser atentos o por ser distraídos, por pensar en este tema o en otro, y eso, pensar ahora sobre la vida o sobre otra cosa es lo que es ahora su vida. Y, no menos, los demás que no hayan vacilado, que hayan permanecido decididos a escucharme hasta el fin; momento tras momento habrán tenido que nutrir nuevamente esa resolución para mantenerla viva, para seguir siendo atentos. Nuestras decisiones, aun las más firmes, tienen que recibir constante corroboración, que ser siempre de nuevo cargadas como una escopeta donde la pólvora se inutiliza, tienen que ser, en suma, re-decididas. Al entrar por esa puerta habían ustedes decidido lo que iban a ser: oyentes; y luego han reiterado muchas veces su propósito, de otro modo se me hubieran ustedes poco a poco escapado de entre las manos crueles de orador.

Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto; si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.

Bertrand Russell (1872-1970): Ciencia, pensamiento crítico y compromiso político

Una vida para la historia

Si queremos hacernos una idea de quién es Bertrand Russell, una buena opción es dejarnos que él mismo se presente, a través del inicio de su *Autobiografía*:

“Tres pasiones, sencillas pero arrolladoramente fuertes, han gobernado mi vida: el vivo deseo del amor, la búsqueda del conocimiento y una pena insoportable hacia el sufrimiento humano. Estas pasiones, como vientos poderosos, me han llevado aquí y allá, por caminos caprichosos, sobre un océano profundo de angustia, llevándome al borde de la desesperación.”

La intensidad de la vida de Russell es la mejor confirmación de sus palabras. Perteneciente a una familia de nobles ingleses, fue educado por sus abuelos maternos debido al temprano fallecimiento de sus padres. Su infancia un tanto solitaria y dominada por el ambiente conservador de su entorno no impidió que comenzara a cultivar una de las aficiones reseñadas: el conocimiento y la búsqueda de la verdad. Desde estos años la presencia de las matemáticas se iría consolidando en su vida, disciplina que ocupó sus estudios universitarios, en los que entró en contacto con A. N. Whitehead, con el que después escribiría una de las obras matemáticas más importantes de comienzos del siglo XX: *Principia mathematica*. Durante su experiencia de estudiante en Cambridge Russell fue acercándose a la filosofía, interesándose por la fundamentación del conocimiento y la verdad, así como por temas morales.

Gracias a su excelente capacidad, Russell impartió clases en la Escuela de Economía y ciencia política (Universidad de Londres) y en el Trinity College (Universidad de Cambridge). Estos primeros años supusieron para Russell una fuente inagotable de experiencias: a su primer matrimonio, se le une un viaje a Alemania, así como la ruptura con el idealismo filosófico que por entonces reinaba en Inglaterra, entrando en contacto con autores como E.G. Moore o el economista J. M. Keynes. Por el estilo de vida que llevó, Russell es difícil de etiquetar: en estos primeros años predomina su interés por la filosofía de la matemática, por la filosofía del lenguaje y por el intento de expresar las leyes de matemáticas como principios lógicos. Todo ello con el desarrollo del empirismo como trasfondo. Sin embargo, estos temas se acompañan por preocupaciones económicas y políticas.

Estos intereses prácticos se dejan notar más en su vida que en su obra inicial: durante la primera guerra mundial su encendida defensa del pacifismo era escandalosa e inaceptable, por lo que se vio obligado a abandonar Cambridge. Por si esto fuera poco, fue juzgado por escribir un artículo crítico contra el gobierno y la guerra, con una condena de seis meses de cárcel. Al finalizar la guerra, Russell visitó Rusia y China, entrevistándose con personajes

como Lenin e impartiendo clases en la universidad de Pekín. A su vuelta Russell no contaba con el apoyo del mundo académico, ya que se ganó la vida escribiendo libros de carácter divulgativo sobre cuestiones científicas y filosóficas. En los años anteriores a la segunda guerra mundial Russell continuó con su activismo político, con un matiz importante respecto a la primera guerra mundial: si bien siempre estuvo a favor de la paz, abogó por la intervención armada contra los nazis, en tanto que la amenaza que suponía el fascismo para el mundo era superior respecto al daño de la guerra. Durante los años de la segunda guerra mundial, Russell impartió clases en universidades norteamericanas, pero en Nueva York fue apartado de la docencia por considerarle “moralmente inadecuado”. El motivo de tal calificativo fue las ideas sobre la sexualidad humana que Russell expresó en uno de sus libros, *Matrimonio y moral*, escrito en 1930. Varios intelectuales de la época como Einstein o Dewey escribieron textos a favor del filósofo inglés.

Al finalizar la segunda guerra mundial Russell logra reingresar en la universidad de Cambridge. Gozó de reconocimiento público, participando en varias ocasiones en programas de la BBC. En 1950 recibió el premio Nobel de literatura. El reconocimiento académico no siempre se correspondió con la estabilidad personal: en 1952 se casaba por cuarta vez y continuó con su activismo social y político. Mantuvo en todo momento la crítica frente a intervenciones armadas (guerra de Vietnam) y fue uno de los mayores impulsores de los movimientos en contra de la guerra fría y del peligro de una guerra nuclear, llegando a convertirse para algunos en un referente moral y la auténtica conciencia de su tiempo. Por poner algunos ejemplos: el manifiesto Einstein-Russell de 1955 logró el apoyo de algunos de los científicos e intelectuales más significativos de su tiempo. En 1961 fue condenado por sus protestas antinucleares a dos meses de prisión que finalmente se redujeron a una semana. En la última década de su vida aún tuvo tiempo para crear dos fundaciones pacifistas y de carácter humanitario: la Fundación para la paz Bertrand Russell y la Fundación atlántica para la paz. El último texto que escribió antes de morir condenaba los ataques israelíes en territorios palestinos.

Como se ve, la presencia de Russell en muchos de los acontecimientos históricos de su tiempo le convierte en uno de los personajes a través de los cuales acceder a la historia del siglo XX. A esta circunstancia se le une el carácter general de su filosofía: las críticas que desde su juventud planteó al idealismo dominante le acercaron a los empiristas británicos (Hume, Locke, etc), así como a la tradición utilitarista y liberal (J.S. Mill). Su teoría del lenguaje (atomismo lógico) trata de evitar los términos abstractos, llegando a buscar en los primeros años un lenguaje en el que error y la ambigüedad no tuvieran cabida. La revisión de todo el conocimiento filosófico anterior le llevó a posturas polémicas debido a su carácter crítico: no sólo en política sino también en cuestiones morales o incluso religiosas, terreno en el que Russell defiende un claro agnosticismo. Bajo su pensamiento se deja ver una clara defensa del ser humano, del pensamiento libre, y una confianza en el progreso de la humanidad. Un buen ejemplo de esta presentación general nos lo ofrecen las últimas líneas de su *Autobiografía* al hacer un balance general de su vida y su filosofía:

“Podría haber pensado que el camino hacia seres humanos libres y felices es más corto de lo que está siendo en realidad, pero no me equivoqué al pensar que este mundo es posible y que merece la pena vivir con la intención de hacerlo posible. He vivido persiguiendo un sueño, personal y social. Personal: cuidar lo que es noble, bello, tierno; permitir que los momentos de reflexión dieran paso a otros más mundanos. Social: imaginar la sociedad que hay que crear, donde los individuos crezcan libremente y donde el odio, la avaricia y la envidia mueran porque no hay nada para alimentarlos. Estas creencias, pese a todos los horrores del mundo, han permanecido en mi inquebrantables.”

La búsqueda de la verdad: los problemas de la filosofía

El entusiasmo con el que Russell buscó durante su vida la verdad es una de las características generales de su filosofía. Desde un primer momento el conocimiento científico se convirtió en el modelo a seguir, ocupando las matemáticas un lugar especial, en tanto que suelen considerarse como una ciencia demostrativa e infalible. Sus primeros contactos con la geometría aparecen relatados por el propio Russell en su *Autobiografía*:

“Con ocho años empecé a leer a Euclides, con mi hermano como tutor. Este fue uno de los grandes sucesos de mi vida, tan deslumbrante como el primer amor. Nunca hubiera imaginado que existiera algo tan delicioso en el mundo. Después de aprender la quinta proposición, mi hermano me dijo que normalmente se consideraba algo difícil, pero yo no había encontrado ninguna dificultad. Esta fue la primera vez que caí en la cuenta de que quizás podría tener cierta inteligencia. Desde este momento hasta que Whitehead y yo publicamos *Principia Mathematica*, a la edad de 38 años, las matemáticas fueron mi principal interés y la principal fuente de felicidad. Como toda felicidad no era, sin embargo, completa. Me habían dicho que Euclides demostraba las cosas, y me decepcioné al comprobar que empezaba con axiomas. Al principio rechazaba aceptarlos a no ser que mi hermano pudiera ofrecerme alguna razón para hacerlo, pero él decía: “Si no los aceptas, no podemos continuar”, y como yo quería continuar, les admitía a regañadientes *pro tem* [temporalmente]. La duda respecto a las premisas de las matemáticas que sentía en aquel momento permaneció conmigo y determinó el curso de mi trabajo posterior.”

Esta preocupación por el conocimiento humano es la que llevaría a Russell a colaborar con Whitehead en la elaboración de *Principia Mathematica*. Esta obra se incluye dentro de lo que en filosofía de las matemáticas se denomina programa logicista: su objetivo último es fundamentar la matemática en la lógica, tratando de establecer las condiciones para un lenguaje lógicamente perfecto, en el que la ambigüedad y el error no tuvieran cabida. Así esta concepción de las matemáticas va asociada a una visión muy particular del lenguaje y del conocimiento humano, en el que la ciencia ocupa un lugar preponderante. La obra de Russell y Whitehead es extensísima y exigió a ambos autores una plena dedicación durante varios años. En este contexto marcado por la preocupación por la verdad, las matemáticas y el lenguaje, Russell escribe otro de sus libros, dedicado al conocimiento humano. Se trata de *Los problemas de la filosofía*, un texto de carácter divulgativo en el que Russell aborda las cuestiones esenciales de la teoría del conocimiento.

La metafísica como punto de partida y la crítica al idealismo

El punto de partida de Russell deja bien claro el carácter sistemático de su obra: aunque posteriormente vaya a dedicarse al conocimiento, parte de la complejidad inherente a la realidad: la oposición entre esencia y apariencia y la pregunta por el ser de las cosas están en el origen de la filosofía. Igualmente presenta el concepto de materia y ofrece diversos argumentos para defender su existencia. La materia, nos viene a decir Russell, es el soporte físico de la realidad que percibimos y está profundamente enraizada en nuestras experiencias más cotidianas. Sin materia no habría datos sensibles: no podríamos ver, tocar ni oír lo que nos rodea. Creemos que hay un mundo exterior y huimos así del solipsismo o del escepticismo más radical. Necesitamos creerlo, pues de lo contrario la vida sería inviable: es lo que Russell denomina una *creencia instintiva*. La filosofía debería servir como criba de estas creencias, organizándolas y jerarquizándolas, con lo que Russell introduce la crítica como una de sus tareas características.

Con este planteamiento, aparentemente sencillo, Russell está tomando distancia respecto al idealismo que como se ha dicho anteriormente era la corriente dominante en su tiempo. Para el filósofo inglés, el idealismo es “la doctrina según la cual todo lo que existe, o por lo menos

todo lo que podemos conocer como existente, debe ser en cierto modo mental”. Estamos, de nuevo, ante el giro hacia la subjetividad que representó la filosofía moderna. Russell se refiere precisamente a una distinción moderna para criticar el idealismo: todo conocimiento está formado por el acto y el objeto. Mientras que el acto de conocer puede ser interno o mental, el objeto de conocimiento puede ser externo. El conocimiento, dice Russell, “consiste esencialmente en una relación entre el espíritu y algo distinto de él; es lo que constituye la capacidad del espíritu de conocer objetos”. A la “objetividad” necesaria en el conocimiento se le une otra crítica al idealismo: al conocimiento directo le complementa un segundo tipo, construido sobre él, en el que manifestamos cierta confianza respecto a los datos que me puedan dar otras personas, u otros indicios del mundo exterior. De manera que la conclusión de Russell es clara: el idealismo no es válido ni para el conocimiento directo ni para el conocimiento por referencia.

Conocimiento directo y conocimiento por referencia

Esta distinción es fundamental para comprender la teoría del conocimiento de Russell, a la vez que tiene consecuencias en su filosofía del lenguaje. La caracterización inicial del propio autor de ambas clases de conocimiento aparece en *Los problemas de la filosofía* en los siguientes términos:

1. Conocimiento directo: “tenemos conocimiento directo de algo cuando sabemos directamente de ello, sin el intermediario de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdades”.
2. Conocimiento por referencia: es el conocimiento que se puede construir a partir del conocimiento directo, combinándolo, mezclándolo, deduciendo, infiriendo... Dice Russell: “Conocemos una referencia (o descripción) y sabemos que hay un objeto al cual se aplica exactamente, aunque el objeto mismo no nos sea directamente conocido. En este caso decimos que el conocimiento del objeto es un conocimiento por referencia”.

Russell establece un principio general de su teoría del conocimiento, con el que en cierta manera se aproxima al empirismo: “Todo nuestro conocimiento, lo mismo el conocimiento de cosas que el de verdades, se funda en el conocimiento directo”. Sin embargo, va mucho más allá de los principios empiristas al aceptar que el conocimiento directo es mucho más que los meros datos de los sentidos o, como las llamaría Hume, las impresiones:

“[...] todo conocimiento de verdades exige, como lo mostraremos, el conocimiento directo de cosas que poseen un carácter esencialmente diferente de los datos de los sentidos: los objetos que se denominan generalmente «ideas abstractas», pero que nosotros denominaremos «universales».” (Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*)

El conocimiento directo, en consecuencia, va mucho más allá de los datos que recibimos a través de los sentidos en el momento actual. Russell comienza ampliando el conocimiento directo por medio de la memoria: si en el pasado se ha conocido una verdad a través de la observación, no es necesario repetir esa observación para aceptar la validez de ese conocimiento. La memoria nos ayuda a conocer el pasado, y el recuerdo es también una forma de conocimiento directo. Una consideración similar habría que hacer de la introspección y la conciencia: el ser humano no sólo conoce sino que sabe que conoce, es decir, somos conscientes de nuestros sentimientos y pensamientos. Además, en esta ampliación del conocimiento directo incluye Russell los universales, de los que hablaremos más adelante. Con esto, su distancia frente al empirismo de Hume es notable, en tanto que acepta la validez de las ideas abstractas e incluso afirma la posibilidad de conocerlas directamente.

En cuanto al conocimiento por referencia, Russell toma como ejemplo los objetos físicos convertidos en concepto o aquellas realidades cuya existencia nos resulta conocida, pero de

las que no tenemos un conocimiento directo. Aparecen aquí algunas condiciones que vienen dadas por la filosofía del lenguaje de Russell: el conocimiento por referencia suele expresarse a través de descripciones. Supongamos el siguiente ejemplo: “el presidente de Nueva Zelanda”. Lo más probable es que no tengamos conocimiento directo de quién es el presidente de este país, y sin embargo conocemos su existencia. En el lenguaje y el conocimiento cotidiano, utilizamos muchas descripciones y basamos parte de nuestro conocimiento en este “conocimiento por referencia”.

La tesis central de Russell es la siguiente: el conocimiento por referencia es indispensable para nuestra vida. Nos permite ir más allá de nuestra propia experiencia. Sin embargo, eso no legitima cualquier clase de conocimiento abstracto, universal o imaginativo: el conocimiento por referencia ha de poder reducirse o explicarse en función del conocimiento directo. Cuando queremos revisar el conocimiento por referencia estamos pidiendo pruebas, datos empíricos, de la memoria o de la conciencia que permitan dar validez a ese conocimiento indirecto.

La inducción y los principios generales

Teniendo en cuenta la distinción que acabamos de comentar, se pregunta Russell en qué condiciones hemos de aceptar el conocimiento por inducción y los principios lógicos generales. Durante la Ilustración, Hume planteó ya el problema de la inducción con toda su agudeza. Para que no caigamos en el error de considerarlo una extravagancia filosófica, podemos tomar uno de los textos de Russell, en los que expresa el problema de la inducción de la siguiente manera:

“El hombre que daba de comer todos los días al pollo, a la postre le tuerce el cuello, demostrando con ello que hubiesen sido útiles al pollo opiniones más afinadas sobre la uniformidad de la naturaleza.” (Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*)

El desafío de la inducción no es, en consecuencia, un asunto de científicos que se preguntan por la validez de sus leyes y experimentos. Se trata, en realidad, de una cuestión de vida o muerte: en nuestras expectativas sobre el futuro funcionamiento de la naturaleza están depositadas nuestras posibilidades de supervivencia. Por ello, la respuesta de Russell pretende salvar la validez del razonamiento inductivo: la solución consiste en renunciar a toda clase de certeza. En su lugar, habría que asumir que nuestro conocimiento de la naturaleza y del mundo que nos rodea se basa en la probabilidad. Una probabilidad que se acerca a la certeza cuantas más veces es confirmada por la experiencia, pero que no puede nunca equipararse a la misma. No hay demostración posible de la inducción. Simplemente: necesitamos este principio para vivir. De lo contrario, careceríamos de cualquier tipo de expectativa sobre el futuro más inmediato. Sin el razonamiento inductivo, viene a decirnos Russell, no podríamos seguir viviendo, igual que no se puede seguir “jugando” a la geometría si no se aceptan los axiomas. La vida misma nos impone la condición de la probabilidad, lo cual no nos abandona a la incertidumbre: la experiencia pasada y presente de la humanidad es un sustrato suficientemente sólido como para hacer expectativas racionales sobre el futuro inmediato.

En cuanto a los principios lógicos, Russell vuelve a tomar distancia respecto al empirismo: principios como el modus ponens, el principio de identidad o el de no contradicción no proceden de la experiencia empírica. Así, acepta el innatismo de los racionalistas, con una salvedad: en lugar de hablar de principios innatos, dice que son conocimientos apriorísticos, es decir, “lógicamente independientes de la experiencia”, en tanto que la experiencia como tal no confirma tales principios, sino que es el material que utiliza nuestro pensamiento para llegar a los mismos y aplicarlos. La cuestión ahora será profundizar en cómo es posible el conocimiento apriorístico, es decir, independiente de la experiencia.

El conocimiento apriorístico y los universales

Aunque Russell parezca acercarse a Kant al aceptar la existencia del conocimiento a priori, en realidad tomará distancia respecto al mismo a la hora de justificar ese conocimiento. La postura kantiana nos resulta ya familiar: existe conocimiento a priori porque sujeto y objeto interactúan en el proceso del conocer, y el sujeto aporta estructuras de conocimiento (espacio, tiempo, categorías) independientes de la experiencia. Russell adoptará una perspectiva distinta: el conocimiento a priori no expresa leyes del pensamiento o estructuras de conocimiento propias del sujeto sino que se refiere a la realidad exterior. Por así decir, en cada una de nuestras experiencias de conocimiento recibimos datos concretos y particulares, pero intervienen también principios lógicos que pueden ser aplicables al resto de experiencias. La realidad, vendría a decir Russell, funciona según estos principios y de ella captamos el conocimiento a priori, que no debe entenderse como previo a la experiencia empírica, sino como lógicamente independiente de la misma, distanciándose así del innatismo. Russell lo expresa de la siguiente manera:

“Así, el principio de contradicción se refiere a cosas y no meramente a pensamientos; y aunque la creencia en el principio de contradicción sea un pensamiento, el principio de contradicción mismo no es un pensamiento, sino un hecho que concierne a las cosas del mundo. [...] Así, nuestro conocimiento a priori, si no es erróneo, no es simplemente un conocimiento sobre la constitución de nuestro espíritu, sino que es aplicable a todo lo que el mundo pueda contener, lo mismo a lo mental que a lo no mental.” (Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*)

Lo que nos viene a decir Russell, en consecuencia, es que a través de la experiencia empírica somos capaces de ir más allá de los datos que esta nos proporciona, del “aquí y ahora” al que se circunscribe cada una de nuestras experiencias. La realidad parece encajar bien en los principios lógicos que nosotros extraemos de cada una de nuestras experiencias, por lo que podemos convertirlos no en leyes del pensamiento, pero sí en guías rectoras del conocimiento. En cierta manera, ocurre lo mismo con los universales: se trata de conceptos abstractos que pueden venir exigidos por la realidad. De hecho, afirma Russell, la mayoría de palabras y conceptos que utilizamos en nuestro lenguaje son universales: cualidades, relaciones... Una teoría del conocimiento a la altura del ser humano ha de dar cuenta de este tipo de conceptos sin negar su existencia, como han hecho otros empiristas como Hume. Una vez más, la realidad es para Russell el fundamento de los universales. Tomemos el ejemplo de la relación: según el filósofo inglés, las relaciones entre las cosas están en el mundo, no son meras invenciones mentales. Si somos consecuentes con esto, hemos de admitir su existencia independiente del pensamiento. Lo mismo podría decirse respecto a las cualidades. La conclusión la establece Russell en los siguientes términos:

“Así, los universales son pensamientos, aunque cuando son conocidos sean objetos del pensamiento. [...] Por consiguiente, el mundo de los universales puede ser definido como el mundo de la esencia. El mundo de la esencia es inalterable, rígido, exacto, delicioso para el matemático, el lógico, el constructor de sistemas metafísicos, y todos los que aman la perfección más que la vida. El mundo de la existencia es fugaz, vago, sin límites precisos, sin un plan o una ordenación clara, pero contiene todos los pensamientos y los sentimientos, todos los datos de los sentidos, y todos los objetos físicos, todo lo que puede hacer un bien o un mal, todo lo que representa una diferencia para el valor de la vida y del mundo.” (Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*)

Hay universales conocidos de un modo directo: las cualidades sensibles, relaciones espaciales, temporales, la semejanza... Otros, los conocemos por referencia, gracias a la intuición que nos permite acceder a verdades evidentes por sí (lógica y matemáticas) y la deducción que es

capaz de extraer nuevas verdades a partir de las evidencias conocidas. Así, cabe completar la caracterización inicial de los tipos de conocimiento, incluyendo los siguientes:

- 1) Conocimiento directo: puede referirse a cosas particulares (datos de los sentidos y nuestras propias sensaciones) o a universales (cualidades sensibles, relaciones espacio tiempo, semejanza, algunos principios lógicos esenciales). La intuición predomina en este tipo de conocimiento.
- 2) Conocimiento por referencia: implica siempre un conocimiento directo previo, y consiste en aquellas verdades que podemos deducir de los universales o los datos particulares que conocemos de un modo directo. La deducción es, en consecuencia, la facultad fundamental de esta clase de conocimiento.

Verdad, falsedad y creencia

Con esta concepción del conocimiento humano como trasfondo, Russell defiende una visión realista y empírica de la verdad. Trata de descomponer cada proposición o creencia en sus partes más simples, buscando un correlato real de las mismas. En cierta manera, se acerca a la visión adecuacionista de la verdad, concibiéndola como una propiedad de las creencias que se cumple sólo “cuando hay un hecho correspondiente”. De esta manera, se evita el subjetivismo: cada uno de nosotros “crea” sus propias creencias y elabora sus propios juicios sobre la realidad, pero no podemos convertirlas en verdaderas, extremo que depende de los hechos.

Esta teoría de la verdad nos obliga a distinguir grados de conocimiento: que la realidad confirme mis creencias una vez no significa que estas sean verdaderas. Así, Russell establece entre la verdad y el error diferentes grados de probabilidad. Debido al problema del razonamiento inductivo, hemos de aceptar que no existen verdades universales y absolutas lo cual no nos abandona en manos de la ignorancia o la incertidumbre: la mayoría del conocimiento que damos por verdadero es en realidad opinión probable. Estas opiniones pueden alcanzar casi el grado de indubitables cuando se organizan y sistematizan de una forma determinada, como por ejemplo en el caso de la ciencia. El conocimiento cotidiano, sin embargo, se mueve en el ámbito de la creencia: por mucho que cada uno dé por cierto lo que cree saber, se trata en la mayor parte de opinión más o menos probable.

Russell y el atomismo lógico

La teoría del conocimiento que acabamos de presentar mantiene una fuerte coherencia interna con el atomismo lógico, corriente de filosofía del lenguaje defendida por Russell, con la que se sitúa en la tradición de la filosofía analítica: para esta corriente la filosofía debe centrar sus esfuerzos en un análisis del lenguaje, tratando de detectar errores en el mismo y de establecer un lenguaje lógicamente perfecto, construido al servicio de la ciencia, en el que no fuera posible ningún tipo de equivocación. El atomismo lógico sostiene que el criterio último de verdad de una proposición consiste en la descomposición de la misma en elementos más simples (átomos lógicos) y la confirmación de estos. De esta manera cabría entender que una proposición es verdadera si cumple las siguientes condiciones:

1. Sus elementos constituyentes más simples (átomos) son verdaderos, es decir, pueden confirmarse por conocimiento directo o por conocimiento por referencia.
2. La relación lógica que se expresa en la proposición entre estos elementos es también contrastable por la realidad.

Estamos, por tanto, ante una concepción positivista del lenguaje, que termina identificado con la ciencia. De la misma forma que los modelos atómicos parten de lo más sencillo y van combinando sus elementos hasta formar estructuras complejas, así opera también el lenguaje: el conocimiento directo de las cosas debe ser el criterio último de verdad de los átomos

lógicos. Establecidos estos, habrá que combinarlos de la manera adecuada para construir estructuras complejas, capaces de describir el mundo. Como se ve, se trata de llevar a la filosofía del lenguaje las tesis empiristas de la teoría del conocimiento: el mundo está constituido por hechos que conocemos de un modo intuitivo. A partir de este conocimiento podemos ir deduciendo nuevo conocimiento. De la misma manera, el lenguaje contará en su base con frases simples que se limiten a describir los hechos, lo que es el mundo. Esta descripción de casos podrá combinarse de un modo adecuado y lógico para alcanzar más conocimiento. Sin embargo, no es posible ir más allá y razonar en el vacío: la metafísica y la filosofía están llenas de conceptos abstractos que carecen de fundamento real y deben ser sometidos a crítica.

La filosofía: límites y función

Aplicando también su teoría del conocimiento, Russell cierra *Los problemas de la filosofía* con una reflexión en torno a la filosofía misma. Si el conocimiento directo y la relación con el mismo se convierten en criterios de verdad de nuestro conocer, habrá que rechazar cualquier clase de idealismo: el mundo no se puede construir de un modo puramente conceptual e independiente de la experiencia. Las tesis filosóficas tendrán que contrastarse también con la realidad, fundamentarse en el conocimiento intuitivo del mundo y lo que del mismo se pueda deducir o inferir. Cualquier intento de construir unos conceptos a través de otros de forma no legítima está condenado al fracaso y eso es lo que ocurre a menudo con grandes sistemas filosóficos como el de Hegel (ejemplo que cita el propio Russell) que elabora una teoría conceptual totalmente al margen de la realidad. La filosofía debe respetar los mismos límites que encuentra la ciencia: lo que la diferencia del conocimiento científico es la crítica. Russell lo expresa con estas palabras:

“La característica esencial de la filosofía, que hace de ella un estudio distinto de la ciencia, es la *crítica*. Examina críticamente los principios empleados en la ciencia y en la vida diaria, inquiera las incongruencias que pueden hallarse en estos principios, y sólo los acepta si, como resultado de la investigación crítica, no aparece razón alguna para rechazarlos. [...] En una palabra, la crítica a que nos referimos no es aquella que, sin razón, decide rechazarlo todo, sino que considera cada pieza del conocimiento aparente y sus títulos, y una vez terminada esta consideración, conserva todo lo que sigue apareciendo como un conocimiento. Es preciso admitir que persiste algún riesgo de error, puesto que el hombre es falible. La filosofía puede proclamar con justicia que disminuye el riesgo de error, y en algunos casos lo hace tan pequeño que es prácticamente despreciable. No es posible hacer más en un mundo donde es necesario equivocarse; y ningún defensor prudente de la filosofía pretenderá haberlo hecho.” (Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*)

La filosofía, en consecuencia nos salva del error, en tanto que somete a juicio y revisión todo aquel conocimiento que se presenta como verdadero. Sin embargo, el valor de la filosofía no puede reducirse sólo a su capacidad crítica: genera, en opinión de Russell, beneficios personales, afectando a la vida de aquel que se aventura en su estudio. Ciertamente, no encontrará certezas sino más bien incertidumbre: sin embargo las cuestiones filosóficas perduran en el tiempo y son expresión del “interés especulativo por el Universo”, característico del ser humano. Aunque pueda parecer contradictorio, el valor de la filosofía reside “en su real incertidumbre” que la convierte en una actividad abierta y siempre por hacer. La filosofía nos libera de los prejuicios y de la falsa seguridad de una verdad a medias, de una verdad de oídas, situándonos en un mundo abierto y por pensar: alejándonos del dogmatismo nos enseña modos alternativos de pensar, manteniendo viva “la duda libertadora” y el “sentido de la admiración”.

A juicio de Russell, la filosofía proporciona “bienes espirituales”: nos libera de los “intereses mezquinos y personales” de la vida cotidiana. Como si las preocupaciones diarias se detuvieran, nos proporciona una vida “serena y libre”. Abre un mundo interior de reflexión y pensamiento, un oasis intelectual en el que desarrollar nuestra propia personalidad. Nos ayuda a contemplar el mundo con imparcialidad, con neutralidad, siendo conscientes de los límites de nuestras ideas, pero también de que hay un universo por conocer en el que no todo vale. El filósofo vive para el mundo, no para sí. Este interés por el conocimiento amplio y neutral, le lleva a ser ciudadano del Universo, liberado “del vasallaje de las esperanzas y los temores limitados”. El mayor valor de la filosofía reside en la complejidad de los problemas mismos con los que trata, porque en palabras de Russell estos problemas logran en nosotros los siguientes efectos:

“[...] amplían nuestra concepción de lo posible, enriquecen nuestra imaginación intelectual y disminuyen la seguridad dogmática que cierra el espíritu a la investigación; pero, ante todo, porque por la grandeza del Universo que la filosofía contempla, el espíritu se hace a su vez grande, y llega a ser capaz de la unión con el Universo que constituye su supremo bien.” (Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*)

La filosofía de Russell en su presente histórico

Tradicionalmente se suele prestar más atención a la parte más académica de la filosofía de Russell. No es de extrañar que obras como *Principia mathematica*, *Los problemas de la filosofía*, o *La filosofía del atomismo lógico* suelen ser las más citadas. Sin embargo, este enfoque es parcial: ya se destacó en la introducción el activismo y el compromiso de Russell con causas políticas y sociales de su tiempo. Sin pretender ser exhaustivos pero sí completar un poco el perfil del filósofo inglés, cabría hacer referencia a las siguientes ideas, que jugaron un papel importante a lo largo del siglo XX:

1. Pacifismo: durante la primera guerra mundial Russell defendió encendidamente que Gran Bretaña mantuviera una posición neutral. Este pacifismo, sin embargo, evolucionó hacia una defensa de la intervención armada en la segunda guerra mundial, como respuesta al “peor de los males posibles”. Hay que notar, que el pacifismo fue una de las constantes en su vida: su defensa de la actuación del bando aliado contra Hitler no impidió que condenara la actuación norteamericana en Vietnam y la gran mayoría de los conflictos bélicos de su tiempo. Este pacifismo relativo, puede encontrarse en obras como *¿Qué camino hacia la paz?*, *Victoria desarmada* o *Ideales políticos*.
2. Cuestiones sociales y políticas: Russell abordó diversos problemas morales y sociales en los que adoptó posturas críticas y progresistas, abogando por cambios sociales que favorecieran la liberación del ser humano. Por poner varios ejemplos, defendió la igualdad efectiva entre hombres y mujeres, tal y como se puede ver en *Matrimonio y moral*. Abordó problemas educativos así como la influencia de la educación en la sociedad en obras como *Sobre la educación* o *Educación y orden social*. La política internacional fue otra de las constantes en sus escritos: siempre habló de ella a partir de su experiencia, con material de primera mano. Para hacernos una idea de la importancia de esta temática, cabría aludir a *La socialdemocracia alemana*, *Teoría y práctica del bolchevismo*, *El problema de China* o *Crímenes de guerra en Vietnam*.
3. Contra la carrera armamentística nuclear: fue uno de los motivos que más tiempo ocupó a Russell a partir de los años 50. No sólo mantuvo una activa correspondencia con líderes políticos mundiales y con científicos de primer nivel como Einstein, sino que dedicó varias de sus obras a este tema: *Nuevas esperanzas para un mundo cambiante*, *Sentido común y guerra nuclear* o *¿Tiene el hombre un futuro?*

4. Racionalismo crítico y humanismo: en toda la filosofía de Russell se deja sentir el pensamiento crítico como uno de sus motores. Tanto en su filosofía más sistemática y cercana a los temas científicos como al acercarse a problemas sociales, en sus obras respira la aspiración de una humanidad libre, en la que los obstáculos para la felicidad desaparezcan. Su visión de la felicidad humana aparece en *La conquista de la felicidad*. La crítica al poder y sus mecanismos están presentes en títulos como *Poder: un nuevo análisis social*, o *Autoridad e individuo*. Su racionalismo científicista cercano al escepticismo aparece en otras obras como *Por qué no soy cristiano*, *Ensayos sobre el escepticismo*, *Sobre la filosofía de la ciencia* o *Lógica y conocimiento*.

Lectura para las PAU: Los problemas de la filosofía

CAPÍTULO 15: El valor de la filosofía

Habiendo llegado al final de nuestro breve resumen de los problemas de la filosofía, bueno será considerar, para concluir, cuál es el valor de la filosofía y por qué debe ser estudiada. Es tanto más necesario considerar esta cuestión, ante el hecho de que muchos, bajo la influencia de la ciencia o de los negocios prácticos, se inclinan a dudar que la filosofía sea algo más que una ocupación inocente, pero frívola e inútil, con distinciones que se quiebran de puro sutiles y controversias sobre materias cuyo conocimiento es imposible.

Esta opinión sobre la filosofía parece resultar, en parte, de una falsa concepción de los fines de la vida, y en parte de una falsa concepción de la especie de bienes que la filosofía se esfuerza en obtener. Las ciencias físicas, mediante sus invenciones, son útiles a innumerables personas que las ignoran totalmente: así, el estudio de las ciencias físicas no es sólo o principalmente recomendable por su efecto sobre el que las estudia, sino más bien por su efecto sobre los hombres en general. Esta utilidad no pertenece a la filosofía. Si el estudio de la filosofía tiene algún valor para lo que no se dedican a ella, es sólo un efecto indirecto, por sus efectos sobre la vida de los que la estudian. Por consiguiente, en estos efectos hay que buscar primordialmente el valor de la filosofía, si es que en efecto lo tiene.

Pero ante todo, si no queremos fracasar en nuestro empeño, debemos liberar nuestro espíritu de los prejuicios de lo que se denomina equivocadamente «el hombre práctico». El hombre «práctico», en el uso corriente de la palabra, es el que sólo reconoce necesidades materiales, que comprende que el hombre necesita el alimento del cuerpo, pero olvida la necesidad de procurar un alimento al espíritu. Si todos los hombres vivieran bien, si la pobreza y la enfermedad hubiesen sido reducidas al mínimo posible, quedaría todavía mucho que hacer para producir una sociedad estimable; y aun en el mundo actual los bienes del espíritu son por lo menos tan importantes como los del cuerpo. El valor de la filosofía debe hallarse exclusivamente entre los bienes del espíritu, y sólo los que no son indiferentes a estos bienes pueden llegar a la persuasión de que estudiar filosofía no es perder el tiempo.

La filosofía, como todos los demás estudios, aspira primordialmente al conocimiento. El conocimiento a que aspira es aquella clase de conocimiento que nos da la unidad y el sistema del cuerpo de las ciencias, y el que resulta del examen crítico del fundamento de nuestras convicciones, prejuicios y creencias. Pero no se puede sostener que la filosofía haya obtenido un éxito realmente grande en su intento de proporcionar una respuesta concreta a estas cuestiones. Si preguntamos a un matemático, a un

mineralogista, a un historiador, o a cualquier otro hombre de ciencia, qué conjunto de verdades concretas ha sido establecido por su ciencia, su respuesta durará tanto tiempo como estemos dispuestos a escuchar. Pero si hacemos la misma pregunta a un filósofo, y éste es sincero, tendrá que confesar que su estudio no ha llegado a resultados positivos comparables a los de las otras ciencias. Verdad es que esto se explica, en parte, por el hecho de que, desde el momento en que se hace posible el conocimiento preciso sobre una materia cualquiera, esta materia deja de ser denominada filosofía y se convierte en una ciencia separada. Todo el estudio del cielo, que pertenece hoy a la astronomía, antiguamente era incluido en la filosofía; la gran obra de Newton se denomina *Principios matemáticos de la filosofía natural*. De un modo análogo, el estudio del espíritu humano, que era, todavía recientemente, una parte de la filosofía, se ha separado actualmente de ella y se ha convertido en la ciencia psicológica. Así, la incertidumbre de la filosofía es, en una gran medida, más aparente que real; los problemas que son susceptibles de una respuesta precisa se han colocado en las ciencias, mientras que sólo los que no la consienten actualmente quedan formando el residuo que denominamos filosofía.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la verdad en lo que se refiere a la incertidumbre de la filosofía. Hay muchos problemas —y entre ellos los que tienen un interés más profundo para nuestra vida espiritual— que, en los límites de lo que podemos ver, permanecerán necesariamente insolubles para el intelecto humano, salvo si su poder llega a ser de un orden totalmente diferente de lo que es hoy. ¿Tiene el Universo una unidad de plan o designio, o es una fortuita conjunción de átomos? ¿Es la conciencia una parte del Universo que da la esperanza de un crecimiento indefinido de la sabiduría, o es un accidente transitorio en un pequeño planeta en el cual la vida acabará por hacerse imposible? El bien y el mal son de alguna importancia para el Universo, o solamente para el hombre? La filosofía plantea problemas de este género, y los diversos filósofos contestan a ellos de diversas maneras. Pero parece que, sea o no posible hallarles por otro lado una respuesta, las que propone la filosofía no pueden ser demostradas como verdaderas. Sin embargo, por muy débil que sea la esperanza de hallar una respuesta, es una parte de la tarea de la filosofía continuar la consideración de estos problemas, haciéndonos conscientes de su importancia, examinando todo lo que nos aproxima a ellos, y manteniendo vivo este interés especulativo por el Universo, que nos expondríamos a matar si nos limitáramos al conocimiento de lo que puede ser establecido mediante un conocimiento definitivo.

Verdad es que muchos filósofos han pretendido que la filosofía podía establecer la verdad de determinadas respuestas sobre estos problemas fundamentales. Han supuesto que lo más importante de las creencias religiosas podía ser probado como verdadero mediante una demostración estricta. Para juzgar sobre estas tentativas es necesario hacer un examen del conocimiento humano y formarse una opinión sobre sus métodos y limitaciones. Sería imprudente pronunciarse dogmáticamente sobre estas materias; pero si las investigaciones de nuestros capítulos anteriores no nos han extraviado, nos vemos forzados a renunciar a la esperanza de hallar una prueba filosófica de las creencias religiosas. Por lo tanto, no podemos alegar como una prueba del valor de la filosofía una serie de respuestas a estas cuestiones. Una vez más, el valor de la filosofía no puede depender de un supuesto cuerpo de conocimientos seguros y precisos que puedan adquirir los que la estudian.

De hecho, el valor de la filosofía debe ser buscado en una larga medida en su real incertidumbre. El hombre que no tiene ningún barniz de filosofía, va por la vida prisionero de los prejuicios que derivan del sentido común, de las creencias habituales en su tiempo y en su país, y de las que se han desarrollado en su espíritu sin la

cooperación ni el consentimiento deliberado de su razón. Para este hombre el mundo tiende a hacerse preciso, definido, obvio, los objetos habituales no le suscitan problema alguno, y las posibilidades no familiares son desdeñosamente rechazadas. Desde el momento en que empezamos a filosofar, hallamos, por el contrario, como hemos visto en nuestros primeros capítulos, que aun los objetos más ordinarios conducen a problemas a los cuales sólo podemos dar respuestas muy incompletas. La filosofía, aunque incapaz de decirnos con certeza cuál es la verdadera respuesta a las dudas que suscita, es capaz de sugerir diversas posibilidades que amplían nuestros pensamientos y nos liberan de la tiranía de la costumbre. Así, el disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre lo que las cosas son, aumenta en alto grado nuestro conocimiento de lo que pueden ser; rechaza el dogmatismo algo arrogante de los que no se han introducido jamás en la región de la duda liberadora y guarda vivaz nuestro sentido de la admiración, presentando los objetos familiares en un aspecto no familiar.

8 Aparte esta utilidad de mostrarnos posibilidades insospechadas, la filosofía tiene un valor —tal vez su máximo valor— por la grandeza de los objetos que contempla, y la liberación de los intereses mezquinos y personales que resultan de aquella contemplación. La vida del hombre instintivo se halla encerrada en el círculo de sus intereses privados: la familia y los amigos pueden incluirse en ella, pero el resto del mundo no entra en consideración, salvo en lo que puede ayudar o entorpecer lo que forma parte del círculo de los deseos instintivos. Esta vida tiene algo de febril y limitada. En comparación con ella, la vida del filósofo es serena y libre. El mundo privado, de los intereses instintivos, es pequeño en medio de un mundo grande y poderoso que debe, tarde o temprano, arruinar nuestro mundo peculiar. Salvo si ensanchamos de tal modo nuestros intereses que incluyamos en ellos el mundo entero, permanecemos como una guarnición en una fortaleza sitiada, sabiendo que el enemigo nos impide escapar y que la rendición final es inevitable. Este género de vida no conoce la paz, sino una constante guerra entre la insistencia del deseo y la importancia del querer. Si nuestra vida ha de ser grande y libre, debemos escapar, de uno u otro modo, a esta prisión y a esta guerra.

Un modo de escapar a ello es la contemplación filosófica. La contemplación filosófica, cuando sus perspectivas son muy amplias, no divide el Universo en dos campos hostiles —los amigos y los enemigos, lo útil y lo adverso, lo bueno y lo malo—; contempla el todo de un modo imparcial. La contemplación filosófica, cuando es pura, no intenta probar que el resto del Universo sea afín al hombre. Toda adquisición de conocimiento es una ampliación del yo, pero esta ampliación es alcanzada cuando no se busca directamente. Se adquiere cuando el deseo de conocer actúa por sí solo, mediante un estudio en el cual no se desea previamente que los objetos tengan tal o cual carácter, sino que el yo se adapta a los caracteres que halla en los objetos. Esta ampliación del yo no se obtiene, cuando, partiendo del yo tal cual es, tratamos de mostrar que el mundo es tan semejante a este yo, que su conocimiento es posible sin necesidad de admitir nada que parezca serle ajeno. El deseo de probar esto es una forma de la propia afirmación, y como toda forma de egoísmo, es un obstáculo para el crecimiento del yo que se desea y del cual conoce el yo que es capaz. El egoísmo, en la especulación filosófica como en todas partes, considera el mundo como un medio para sus propios fines; así, cuida menos del mundo que del yo, y el yo pone límites a la grandeza de sus propios bienes. En la contemplación, al contrario, partimos del no yo, y mediante su grandeza son ensanchados los límites del yo; por el infinito del Universo, el espíritu que lo contempla participa un poco del infinito.

Por esta razón, la grandeza del alma no es favorecida por esos filósofos que asimilan el Universo al hombre. El conocimiento es una forma de la unión del yo

con el no yo; como a toda unión, el espíritu de dominación la altera y, por consiguiente, toda tentativa de forzar el Universo a conformarse con lo que hallamos en nosotros mismos. Es una tendencia filosófica muy extendida la que considera el hombre como la medida de todas las cosas, la verdad hecha para el hombre, el espacio y el tiempo, y los universales como propiedades del espíritu, y que, si hay algo que no ha sido creado por el espíritu, es algo incognoscible y que no cuenta para nosotros. Esta opinión, si son correctas nuestras anteriores discusiones, es falsa; pero además de ser falsa, tiene por efecto privar a la contemplación filosófica de todo lo que le da valor, puesto que encadena la contemplación al yo. Lo que denomina conocimiento no es una unión con el yo, sino una serie de prejuicios, hábitos y deseos que tejen un velo impenetrable entre nosotros y el mundo exterior. El hombre que halla complacencia en esta teoría del conocimiento es como el que no abandona su círculo doméstico por temor a que su palabra no sea ley.

La verdadera contemplación filosófica, por el contrario, halla su satisfacción en toda ampliación del no yo, en todo lo que magnifica el objeto contemplado y con ello el sujeto que lo contempla. En la contemplación, todo lo personal o privado, todo lo que depende del hábito, del interés propio o del deseo perturba el objeto, y, por consiguiente, la unión que busca el intelecto. Al construir una barrera entre el sujeto y el objeto, estas cosas personales y privadas llegan a ser una prisión para el intelecto. El espíritu libre verá, como Dios lo pudiera ver, sin aquí ni ahora, sin esperanza ni temor —fuera de las redes de las creencias habituales y de los prejuicios tradicionales— serena, desapasionadamente, y sin otro deseo que el del conocimiento, casi un conocimiento impersonal, tan puramente contemplativo como sea posible alcanzarlo para el hombre. Por esta razón también, el intelecto libre apreciará más el conocimiento abstracto y universal, en el cual no entran los accidentes de la historia particular, que el conocimiento aportado por, los sentidos, y dependiente, como es forzoso en estos conocimientos, del punto de vista exclusivo y personal, y de un cuerpo cuyos órganos de los sentidos deforman más que revelan.

El espíritu acostumbrado a la libertad y a la imparcialidad de la contemplación filosófica, guardará algo de esta libertad y de esta imparcialidad en el mundo de la acción y de la emoción. Considerará sus proyectos y sus deseos como una parte de un todo, con la ausencia de insistencia que resulta de ver que son fragmentos infinitesimales en un mundo en el cual permanece indiferente a las acciones de los hombres. La imparcialidad que en la contemplación es el puro deseo de la verdad, es la misma cualidad del espíritu que en la acción se denomina justicia, y en la emoción es este amor universal que puede ser dado a todos y no sólo a aquellos que juzgamos útiles o admirables. Así, la contemplación no solo amplía los objetos de nuestro pensamiento, sino también los objetos de nuestras acciones y afecciones; nos hace ciudadanos del Universo, no solo de una ciudad amurallada, en guerra con todo lo demás. En esta ciudadanía del Universo consiste la verdadera libertad del hombre, y su liberación del vasallaje de las esperanzas y los temores limitados.

Para resumir nuestro análisis sobre el valor de la filosofía: la filosofía debe ser estudiada, no por las respuestas concretas a los problemas que plantea, puesto que, por lo general, ninguna respuesta precisa puede ser conocida como verdadera, sino más bien por el valor de los problemas mismos; porque estos problemas amplían nuestra concepción de lo posible, enriquecen nuestra imaginación intelectual disminuyen la seguridad dogmática que cierra el espíritu a la investigación; pero, ante todo, porque por la grandeza del Universo que la filosofía contempla, el espíritu se hace a su vez grande, y llega a ser capaz de la unión con el Universo que constituye su supremo bien.

La filosofía analítica: temas y representantes principales

La filosofía analítica es una corriente filosófica que nace a finales del siglo XIX, a partir de la obra de G. Frege, autor de textos clave para esta corriente como la *Conceptografía* o *Sobre sentido y referencia*. Con estas obras, Frege apunta el tema central de la filosofía analítica: la teoría del significado. La teoría semántica del significado, que encuentra en Frege algunas de sus ideas fundacionales, sostiene que el significado de las palabras viene dado por la referencia (el objeto real al que cada palabra alude) y el sentido (la manera que tiene la palabra de “designar” la cosa). De esta forma, está asentando una de las grandes ideas de la filosofía analítica: la conexión que existe entre el lenguaje y la realidad, y la necesidad de “analizar” el lenguaje, revisar nuestra forma de “hablar” del mundo, para separar aquellas expresiones que tienen significado de aquellas otras que son absurdas y tan sólo nos ponen en dificultades. Por su parte, en la *Conceptografía* intenta crear un lenguaje lógico que sirva de fundamento para la aritmética. Inaugura así el programa logicista que será una de las aspiraciones fundamentales de la filosofía analítica durante décadas.

El proyecto de Frege será continuado por Bertrand Russell, con una particularidad muy especial: el descubrimiento de la paradoja de Russell, basada en la autorreferencialidad y que ponía en entredicho el programa logicista de Frege. La consecuencia más importante de esta paradoja es que todos los intentos de crear un lenguaje lógico que sirviera de fundamento para las matemáticas se ponía en entredicho. El propio Russell intentó esta tarea junto a A.N. Whitehead, tal y como apareció en su obra conjunta *Principia mathematica*. Para salvar la lógica de la paradoja, su propuesta consiste en crear un lenguaje en el que no se puedan expresar propiedades autorreferenciales, utilizando una teoría de tipos que en cierta manera “jeararquiza” la realidad, cerrando la puerta a la autorreferencia. Su teoría del significado sigue la idea central de Frege: el mundo da significado al lenguaje. No obstante, elaboró su propia teoría: el atomismo lógico. Para esta teoría, una proposición válida ha de describir un hecho del mundo. Las proposiciones simples o proposiciones atómicas son aquellas a partir de las cuales podemos formar teorías, cuya validez descansa en la contrastación empírica de las proposiciones simples que están en su base y en la corrección formal con que ha sido deducido el resto de proposiciones. Los átomos del lenguaje construyen de una forma ordenada teorías completas de la naturaleza, que desde un punto de vista científico es un agregado de átomos.

Las ideas de Bertrand Russell serán discutidas por uno de sus contemporáneos, que en cierta manera fue uno de sus discípulos aventajados: Ludwig Wittgenstein. Este filósofo austríaco mantuvo correspondencia con Russell y se encontró con él en varias ocasiones. En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, mantiene la teoría semántica del significado: el lenguaje y la realidad mantienen una relación de isomorfismo. El lenguaje es una imagen, un modelo de la realidad, y la lógica en cierta manera es el esqueleto del lenguaje, su estructura formal más

profunda. La relación que se establece entre palabras y proposiciones ha de reflejarse en las relaciones que existen entre las realidades a las que hacen referencia. En la parte final de su obra, Wittgenstein se centra en los límites del lenguaje: allí donde termina el lenguaje, termina “mi mundo”, y sobre ello no podemos hablar. Esta idea dio lugar a varias interpretaciones: por un lado parece acorde con la filosofía analítica, al desterrar del lenguaje todo aquello que no se corresponda con hechos. Pero también es compatible con una interpretación distinta: lo esencial de la vida, lo más importante para el ser humano, se sitúa más allá del lenguaje, con lo que en cierto modo se estaría despreciando todo el enfoque analítico. Si tenemos en cuenta las ideas que Wittgenstein desarrolló años más tarde hay motivos más que fundamentados para dar validez a esta segunda interpretación.

El *Tractatus* de Wittgenstein ejerció una influencia notable sobre el movimiento filosófico que mejor representa la filosofía analítica: el Círculo de Viena. Bajo este nombre, se agruparon varios filósofos en 1929, compartiendo una serie de ideas comunes: debía construirse un lenguaje lógicamente perfecto, cuyas características asegurasen el progreso de la ciencia. La tarea fundamental de la filosofía debía ser, en este sentido, impulsar y respaldar a la ciencia, poniendo las condiciones para la elaboración de este lenguaje, y sobre todo ejerciendo una dura crítica hacia todos aquellos conceptos que no sean científicamente verificables. La filosofía debía ser, entonces, crítica y autocrítica: ha de vigilarse a sí misma y suprimir ciertas expresiones, particularmente en el ámbito de la metafísica. Esta tarea crítica se concreta en otro de los temas centrales del Círculo de Viena: el llamado problema de demarcación, que consiste en separar lo que es ciencia de lo que no lo es. Tal y como afirmaron algunos de sus autores, una de las diferencias fundamentales entre la ciencia y lo que pretende pasar como tal es precisamente el lenguaje que utilizan. Como se ve, continuamos con algunos de los temas centrales de la filosofía analítica: teoría del significado, fundamentación de la ciencia, y ejercicio crítico. Los autores más representativos del Círculo de Viena son Rudolph Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Alfred Tarsky y A. J. Ayer. Desgraciadamente sus actividades se suspendieron a partir de la represión nazi, que alcanzaría su más alto grado cuando Schlick fue asesinado por un estudiante. Muchos de los autores del Círculo de Viena se vieron obligados al exilio.

La filosofía analítica representa el intento de construir un conocimiento absolutamente seguro, por lo que es expresión de un viejo anhelo de la humanidad. En este sentido, representa la actualización de viejas ideas filosóficas presentes cuando menos ya en los albores de la modernidad. Su trabajo está alentado de una forma clara por el empirismo: la realidad tiene que ser la piedra de toque del lenguaje, y hemos de evitar las conceptualizaciones que no tengan un fundamento real o no vengan exigidas por necesidades científicas. Pero hay también ciertas semillas de racionalismo: el programa logicista que animó a los primeros autores confía en la razón como facultad capaz de encontrar un fundamento para las matemáticas. Paradójicamente fue uno de los miembros del Círculo de Viena, Kurt Gödel, el que por medio del teorema de incompletitud demostró la imposibilidad del programa logicista: cualquier sistema de proposiciones lógicas que intente expresar las matemáticas será inconsistente o incompleta. Dicho de otra forma: incluirá contradicciones o habrá partes de la aritmética cuyo valor de verdad no se podrá conocer. El teorema de Gödel confirma que un lenguaje con la suficiente capacidad expresiva como para abarcar la aritmética necesariamente ha de incluir contradicciones, lo cual anula todo intento de fundamentar las matemáticas en la lógica. Con todo, la filosofía analítica sigue viva en nuestros días: reformulada y actualizándose a las aportaciones de las últimas décadas, ha ido extendiendo sus reflexiones a otras áreas de la filosofía, como la ética, la estética e incluso la filosofía política.

Otras corrientes del siglo XX: principales temas y representantes

El siglo XX representa una auténtica explosión de corrientes filosóficas. Quizás por la intensidad e importancia de los hechos históricos de este siglo, o también por la potencia conceptual de muchas de las teorías filosóficas planteadas a lo largo del siglo XIX, lo cierto es que a partir del siglo XX emergerán con fuerza nuevos enfoques, propuestas que tratan de afrontar las viejas cuestiones de la filosofía desde una óptica propia y original. Además de la filosofía analítica, entre la pluralidad de corrientes, cabe destacar al menos las siguientes:

1. Existencialismo: impulsado principalmente por J. P. Sartre y M. Heidegger, pero también por otros autores como Albert Camus y Simone de Beauvoir. La idea central de esta corriente es que la existencia precede a la esencia, cuya existencia es más que dudosa: somos lo que hacemos de nosotros mismos en cada una de nuestras decisiones. La filosofía debe centrarse, en consecuencia, en las condiciones reales de la existencia del ser humano, y no en discusiones teóricas y abstractas en torno a lo que somos. El ser humano se resume en su existir, al margen de lo cual no es nada. Esta idea será aplicada por Simone de Beauvoir a la mujer: esta no es “por naturaleza” inferior al hombre, sino que su situación de desventaja es fruto de unas condiciones históricas y sociales injustas. Con su crítica, Beauvoir se convertirá en un referente ineludible del feminismo, que en filosofía, desde nuevas sensibilidades teóricas, será mantenido por filósofas como S. Benhabib, M. Nussbaum, Celia Amorós o Amelia Valcárcel. Otra variante del existencialismo será el personalismo de Gabriel Marcel, Jacques Maritain o Emmanuel Mounier. Comparten con el existencialismo el rechazo del esencialismo y la reivindicación de la existencia, pero los personalistas enfatizan la dimensión moral del ser humano. Subrayan especialmente conceptos como la libertad, el amor o la solidaridad, cualidades que confluyen en la formación de lo que cada uno de nosotros es de un modo primordial: persona.
2. Hermenéutica: representada principalmente por filósofos como H.G. Gadamer, Paul Ricoeur, Emilio Lledó, y Mauricio Beuchot. Para la hermenéutica la tarea fundamental del ser humano es la comprensión. En un sentido más cercano, hemos comprendernos a nosotros mismos, lo cual no sitúa en un marco histórico. Como seres históricos nuestro pasado es uno más de los ingredientes que participan en nuestra comprensión, que necesariamente tiene que abrirse también a los textos, ya que el acceso al pasado se realiza fundamentalmente a través de la lectura. De esta forma, la literatura, la poesía, la historia, pero también los textos jurídicos o religiosos forman parte de nuestra vida y deben ser interpretados correctamente. El ser humano es una línea más del gran texto de la humanidad, y la lectura es un acto de diálogo y conversación, con

- otros tiempos y lugares. En sus obras Gadamer asienta algunos de los conceptos básicos de la hermenéutica: horizonte de comprensión, círculo hermenéutico, etc.
3. Escuela de Frankfurt: fundada alrededor del Instituto para la Investigación Social, la gran aportación de la Escuela de Frankfurt es la teoría crítica, un intento de transformación social que pretendía combinar sociología, psicología y economía para hacer de la sociedad un lugar más justo, para que los anhelos de felicidad y libertad del ser humano se vieran más realizados. Este trabajo, emprendido por filósofos como Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin y otros, chocó frontalmente con el nazismo, que supuso el exilio para muchos de ellos y en el caso de Benjamin la muerte. La segunda guerra mundial y los campos de concentración fueron para los representantes de la Escuela el mayor símbolo de la sin razón humana, por lo que desistieron de su planteamiento original. Apostar por la razón había llevado a la barbarie, por lo que los frankfurtianos volvieron su mirada hacia ámbitos no estrictamente racionales de la experiencia humana, en los que situaron todas las posibilidades de salvación del hombre, como pueden ser el arte (Adorno) o la religión (Horkheimer). Relacionados con esta escuela están otros autores especialmente importantes como H. Arendt y su crítica del poder y J. Habermas que con su ética del discurso pretende salvaguardar el proyecto moderno de la razón.
 4. Pensamiento postmoderno: aunque esta expresión no nos remita a ninguna corriente de pensamiento, a un grupo o escuela formada por varios filósofos, sí que puede servirnos para aludir a los planteamientos teóricos de diversos filósofos que en cierta manera continúan y prolongan parte de la crítica de Nietzsche a la razón. Por poner varios ejemplo: Derrida rastreará en el origen de las palabras y los conceptos las trampas del lenguaje y los discursos. Todo lo que se presenta como real tiene una historia y una genealogía, por lo que debe ser deconstruido para llegar a un conocimiento profundo de todo, renunciando al logocentrismo occidental. Esta deconstrucción mostrará la debilidad de la razón. Antes que él, Foucault ya había elaborado una crítica del poder, concibiéndolo como una fuerza capaz de construir y crear sujetos y mentalidades. La razón esconde siempre realidades que difícilmente pueden ser aceptados racionalmente, y a menudo es un instrumento más del poder. Alejándose de la modernidad, el autor italiano G. Vattimo acuñará el concepto de “pensamiento débil”: de esta forma, se renunciaría a una visión racionalista y dogmática de la realidad, asumiendo que esta puede tener diversos significados e implicaciones. Además, se asume que el pensamiento, por definición, es limitado, por lo que hemos de ser cautos antes de entregarnos optimistamente a sus resultados. Para completar nuestro recorrido, podríamos aludir a J.F. Lyotard, autor que desarrolló una aguda crítica a lo que denominó metarrelatos: la metafísica, las grandes religiones o el marxismo son una mera distracción. Crítico con el capitalismo que convierte el dinero en el único discurso legítimo. Contra esto, Lyotard siempre defendió la pluralidad y la diversidad de discursos, como única alternativa a la tendencia homogeneizadora de la razón.

Como se ve, la cantidad de corrientes no es nada desdeñable, teniendo en cuenta que lo presentado aquí es un resumen muy general. Quizás el debate principal y el gran desafío que tiene planteado la filosofía en nuestro tiempo sea precisamente el que se esboza al final: el debate entre la modernidad y la postmodernidad. Como ha quedado claro, son muchos los autores que consideran agostado el proyecto moderno, estimando que hemos entrado en un nuevo período histórico que se englobaría en el concepto de postmodernidad, una nueva forma de vivir que estaría aún en fase de construcción. Frente a esto, aún quedan partidarios de la modernidad, convencidos de que la razón humana sigue siendo la mejor de nuestras

facultades, conscientes en todo momento de sus limitaciones y de que debe estar sometida a control.

Anexo I: Contextualización histórico-filosófica de todos los autores que entran en las PAU

A la hora de comentar un texto filosófico, es preciso comenzar siempre con una breve contextualización. Esta tarea es la que, a nuestro entender, comprende **parte** de lo que en los comentarios de las PAU aparece como “indicar el sentido del texto”. Para facilitar esta tarea, sugerimos aquí algunas de las variables fundamentales desde las que se puede entender a los autores que forman parte del temario de la Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato. Como en todos los textos, se trata de un documento que debe ser complementado con el trabajo en clase, y que pretende tan sólo ser una pequeña orientación, siempre discutible y, cómo no, criticable. Dibujaremos aquí un esbozo, apenas una caricatura, que nos pueda ayudar en el comienzo de nuestra reflexión, pero que sin lugar a dudas debe completarse para hacer una buena contextualización. Que nadie piense que basta con aprenderse esto de memoria para contextualizar bien al autor. Más bien, lo que sigue aspira a ser un aliento para la propia reflexión, de modo que si el alumno no ha asimilado las ideas que aparecen, no podrá explicar bien el contexto histórico y filosófico del autor de que se trate. Sencillamente, aspiramos a poner en común un material que mejorará y será útil en la medida en que sea discutido, debatido y asimilado dentro del aula.

Platón

El vector fundamental desde el que hay que interpretar la filosofía platónica es, probablemente, su intención práctica, y, siendo más concreto, su **finalidad política**. El mismo Platón cuenta que, en un principio pensaba dedicarse a la poesía. Sin embargo, la condena a muerte de Sócrates, cuyo magisterio marcó profundamente a nuestro autor, le lleva a ocuparse de problemas políticos. La gran pregunta del sistema platónico es ¿quién debe gobernar?, o, dicho de otro modo, ¿cómo organizar un sistema político que sea **justo**? La preocupación política y, en el contexto griego, moral, de la filosofía platónica atraviesa todos los diálogos, y se convierte en el tema central de la *República*, obra en la que Platón nos presenta precisamente su modelo ideal de Estado.

Al margen de la contextualización histórica (el Platón de “su” tiempo), no podemos perder de vista una contextualización filosófica. Como ya hemos señalado antes, la influencia de Sócrates sobre Platón es esencial para comprender su filosofía, sobre todo en temas como la búsqueda del universal o la concepción de la virtud asociada a la sabiduría. Ampliando un poco más la perspectiva, se comprueba también que la filosofía platónica es un intento de superar el callejón sin salida en el que había quedado el pensamiento metafísico con el enfrentamiento de Parménides (el ser entendido como permanencia) y Heráclito (el ser como

algo cambiante). La teoría platónica pretende superar este problema mediante la duplicación de los mundos, correspondiéndose el mundo de las Ideas con el ser parmenídeo, y el mundo de las cosas con el cambio heraclíteo.

Aristóteles

La filosofía aristotélica destaca, sobre todo, por su complejidad. Tras 20 años de aprendizaje junto a Platón, comienza a desarrollar su propia filosofía, por lo que construir una única contextualización será siempre problemático. Sin embargo, parece razonable quedarnos con las obras de Aristóteles más maduras, en las que las influencias platónicas han ido perdiendo fuerza. Así, hemos de entender a Aristóteles siempre como un **naturalista**, un auténtico **amante de la naturaleza**. Su intención es **realista**: los problemas de la realidad deben resolverse desde la propia realidad, y justificando la necesidad de los conceptos que se vayan construyendo. La filosofía debe afrontar los problemas reales sin esquivarlos. No en vano se considera a Aristóteles el fundador de la **biología** y también uno de los primeros empiristas de la historia. Su ética se construye sobre la observación de la realidad: las virtudes no son innatas, ni se aprenden de un modo puramente teórico. La “práctica”, el hacer, es la clave para llegar a ser virtuoso. Y esta dimensión empírica aparece también en su política, en la que busca un modelo que puede variar en función del pueblo al que se aplique, y no una “Idea de Estado” que deba realizarse. Este realismo o naturalismo no sólo fue una “actitud vital” sino que también confiere a Aristóteles un lugar propio dentro de la Historia de la Filosofía: un lugar que no sólo le opone a su maestro Platón, sino que también trata de solucionar el problema del cambio (Heráclito-Parménides) desde la misma realidad, como podemos comprobar en su *Física* y en su *Metafísica*.

Tomás de Aquino

No se puede comprender su filosofía sin analizar las relaciones que a lo largo de la edad media se dan entre **razón y fe**. Hay que tener en cuenta que en todo este periodo la filosofía está **subordinada a la teología**, y que las relaciones entre ambas disciplinas serán a la vez íntimas y tensas. Así, la tarea que se propone Tomás de Aquino será precisamente construir una **síntesis** entre filosofía y religión. Será esta la segunda gran síntesis del cristianismo (la primera fue realizada por Agustín de Hipona, al sintetizar el cristianismo con el platonismo). Si, desde la filosofía, el resurgir de Aristóteles era algo incuestionable, era urgente y necesario mostrar que el cristianismo podía también ajustarse a las categorías aristotélicas. Si aquella religión que armonizara con la filosofía de Aristóteles sería considerada la “verdadera”, Tomás de Aquino se propone mostrar la verdad del cristianismo, algo que, por si fuera poco, ya habían comenzado a desarrollar en otras religiones, con autores como Averroes, en el caso del Islam, o Maimónides respecto al judaísmo. Las influencias aristotélicas son claras en la filosofía tomista, pero también se advierten ideas de los autores citados, así como de otros pensadores como Avicena o argumentaciones neoplatónicas, por lo que su filosofía es un sistema complejo y difícil de abarcar bajo una sola categoría. Tomás de Aquino dedicó toda su vida a escribir su obra y a elaborar todo su sistema teológico, y asumió como propio este trabajo de compatibilizar la filosofía con la religión. Si tenemos en cuenta que a comienzos del siglo XIII algunas de las obras de Aristóteles estaban en las listas de títulos prohibidos, su aportación cobra aún más valor, y la originalidad de su pensamiento queda fuera de toda duda.

René Descartes

La filosofía de Descartes surge en un contexto muy particular: la revolución científica del siglo XVI (geocentrismo aristotélico-heliocentrismo copernicano) y la reforma protestante,

provocaron diversos conflictos pues la ciencia y la religión se veían acosadas por la duda. Ante esta situación, que podríamos llamar **crisis de fundamentos**, Descartes trata de encontrar una filosofía en la que el error no tenga cabida, y esté garantizada la consecución de la **certeza**. De ahí la preocupación cartesiana por evitar el error y llegar al conocimiento de la verdad. Su **método** está inspirado en el de resolución-composición de la escuela de Padua, a la que perteneciera Galileo, e intenta ser una **garantía de verdad**. A la vez su proyecto de **ciencia unificada** (como aparece en la metáfora del árbol) responde precisamente a la necesidad de encontrar una articulación interna en el conocimiento que posibilite el progreso imparable del mismo. Si la inteligencia es única, el problema ante la diversidad de opiniones o teorías será eminentemente un problema de método, del camino por el que dejamos que nuestra inteligencia discurra. La influencia que sobre sus ideas ejercen las **matemáticas** nos ayuda también a comprender su propuesta: si en matemática hay consenso, habrá que buscar un método que se aproxime lo más posible al de la matemática. El racionalismo cartesiano aparece así no sólo como una respuesta a inquietudes y necesidades de su tiempo, sino también como una de las corrientes más importantes de la filosofía occidental, no sólo por sus consecuencias filosóficas, sino porque se convierte en el auténtico fundamento del progreso científico de toda la modernidad. De ahí que las aportaciones cartesianas a otras ciencias como la misma matemática o la física sean al menos tan importantes como lo fueron dentro de la filosofía.

David Hume

Hume destaca por ser uno de los máximos representantes de la Ilustración británica. Su pensamiento será, en consecuencia, eminentemente **práctico**. No en vano, su aspiración era llegar a ser “el Newton de las ciencias morales”. Sin embargo, al no lograr este objetivo, el filósofo escocés derivará hacia el **escepticismo**, convirtiéndose, junto a Locke, en uno de los fundadores del **empirismo**. Su crítica al racionalismo y a la metafísica entendida como ciencia ha ejercido una enorme influencia en toda la filosofía occidental. Y no se trata sólo de que despertara a Kant de su “sueño dogmático”. Por si esto fuera poco, sus ideas se han prolongado en filósofos como Russell o Popper, y la **crítica al razonamiento inductivo** ha jugado un importante papel en la filosofía de la ciencia. A la vez, el cuestionamiento del razonamiento causal que subyace a su filosofía y la **crítica a ideas como la de sustancia o yo**, han sido debatidas a lo largo de toda la historia de la filosofía. En el terreno moral criticó la **falacia naturalista** (el salto del “ser” al “deber ser”) y su emotivismo moral se ha convertido también en una constante del pensamiento anglosajón. Las aportaciones de este autor en temas como la historia, la religión o la política no han recibido la atención que debieran, debido probablemente a que estas ideas han sido eclipsadas por el empirismo. Pese a esto la crítica que plantea a la religión y su defensa de la necesidad de adoptar un enfoque histórico para comprender el origen y desarrollo de aspectos culturales, religiosos o políticos, recobrarían después una especial relevancia en todo el siglo XIX, tanto en los filósofos de la sospecha (Marx, Freud, Nietzsche) como en las corrientes historicistas.

Immanuel Kant

Kant es sin lugar a dudas el mayor filósofo alemán del siglo XVIII, y uno de los más entusiastas impulsores de la Ilustración. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, cabe destacar la titánica tarea crítica que Kant se propone, sometiendo a la razón teórica y a la razón práctica a un riguroso examen. Como resultado de éste, se logrará una deslumbrante **síntesis de racionalismo y empirismo** en cuanto a la razón teórica se refiere, y una nueva teoría ética, el **formalismo**, que rompe con todos los planteamientos anteriores. Por si esto no fuera suficiente, Kant enlaza ambas formas de razón en la *Crítica del Juicio*, en la que estudia

la finalidad de la naturaleza y el juicio estético. Por supuesto, tal cantidad de aportaciones ejercerá una influencia nada desdeñable en toda la actividad filosófica posterior, y llegará hasta nuestros días. Pero, dejando a un lado la perspectiva filosófica, hay que destacar el papel que jugó Kant en su tiempo. Sus reflexiones sobre aspectos prácticos como la Historia, la Política o la Religión fueron discutidas en su época, y Kant fue una de las personalidades más influyentes del panorama intelectual europeo del siglo XVIII. En concreto, centrándonos en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, la filosofía de la historia kantiana defiende la **función del conflicto dentro de la historia** (las relaciones con Hegel o Marx son a este nivel evidentes), y plantea también cuál es la **finalidad de la historia humana**. Por todo ello, Kant es sin lugar a dudas uno de los autores más influyentes de toda la modernidad, y se ha convertido en un punto de referencia inexcusable en campos tan diversos como la ética, la teoría del conocimiento, la estética o la filosofía de la historia.

Karl Marx

El fundador del socialismo es uno de los pensadores más controvertidos de la historia. Su pensamiento ha sido reinterpretado por muchos de sus seguidores, y a menudo es complicado separar aquello que está en los textos del propio Marx de aquello que ha sido repensado posteriormente, o incluso del pensamiento de Engels, el más íntimo colaborador de Marx. Por eso, para contextualizar a Marx, puede resultar de ayuda comenzar fijándose en sus precedentes: el pensamiento del alemán representa una **inversión del sistema hegeliano**, y un intento de convertir la filosofía en un ejercicio práctico de **transformación de la realidad**. La dialéctica del espíritu hegeliano se transforma en la **dialéctica de la materia** en Marx, y en el **materialismo histórico**, cuando de la comprensión de los asuntos humanos se trata. Igualmente, retoma la crítica de Fierbach a la religión (pese al distanciamiento respecto a este mismo autor). Además, hay que tener en cuenta en todo momento que Marx es más un economista que un filósofo, y para comprender sus ideas es necesario ser capaz de seguir los razonamientos económicos que aparecen en obras como *El Capital*. Junto a esta caracterización teórica, no podemos dejar de lado la participación directa de Marx en el **movimiento obrero** del siglo XIX. Todo ello, ha hecho que Marx sea uno de los filósofos de los que beben numerosos autores y corrientes filosóficas de todo el siglo XX.

Friedrich Nietzsche

El pensamiento de Nietzsche consiste precisamente en la **negación del pensamiento**. Entre sus precedentes cabría citar a Schopenhauer, del que toma el concepto de voluntad. El resto de la tradición filosófica será también dominada por Nietzsche, pero no precisamente para defenderla sino para construir contra ella una de las mayores críticas que se han formulado nunca en contra de la filosofía, desde Sócrates hasta Marx. Por eso, la obra de Nietzsche es una auténtica bomba filosófica, que para muchos representa el **suicidio de la filosofía**: ideas como **la muerte de Dios**, **la voluntad de poder**, **el eterno retorno** y **la transmutación de los valores**, su concepción del **nihilismo**, **la crítica a la moral**, o la conversión de la existencia en un fenómeno estético convertirán a Nietzsche en el verdugo de la filosofía y de la civilización occidental. A todo esto, hay que sumar su profundo conocimiento del arte, particularmente de la tragedia griega a la que dedicará su primera obra (*El nacimiento de la tragedia*), pero también su dominio de la filología clásica, que le llevará a utilizar por primera vez el **método genealógico**. A través de éste, conseguirá demostrar en su *Genealogía de la moral* que los conceptos morales tienen también un origen y una evolución histórica, y que no se basan en conceptos o definiciones trascendentes o universales. La filosofía de Nietzsche sigue ejerciendo su influencia sobre numerosas corrientes actuales, y está en la raíz de un

hondo debate que aún hoy tiene planteado la filosofía: el que contrapone el proyecto moderno con una superación del mismo, que sería precisamente la **posmodernidad**.

José Ortega y Gasset

Hablar de precedentes en el caso de Ortega, es tremendamente complicado. Su espíritu impetuoso era capaz de realizar auténticas “síntesis” filosóficas, que incluían toda la tradición filosófica anterior y a la vez proponían una nueva alternativa: entre el Idealismo y el realismo, el **perspectivismo**; entre el racionalismo y el vitalismo, el **raciovitalismo**. Por ello, no es errado decir que Ortega bebió de todas las corrientes precedentes, y a todas las aportó un toque de originalidad que señala sus deficiencias, pero también sus virtudes. Su pensamiento tiene un **carácter incluyente**, que no reniega de enfrentarse a grandes problemas de su tiempo, como la propia situación política y social española, y fue un encendido defensor del **aperturismo** de España y del **européismo**, lo que se puede ver en obras como *La rebelión de las masas*, o *La España invertebrada*. En el paseo por la historia (y por su presente) que representa su filosofía, Ortega va sembrando fecundas ideas, que serían aprovechadas, de un modo más sistemático, por muchos de sus contemporáneos, de modo que su filosofía no ha recibido siempre el reconocimiento que merecía. Si la reflexión orteguiana se entrega al **todo** (histórico y filosófico) de la realidad, sus influencias sobre autores posteriores son innegables, especialmente en el panorama filosófico español (basta con mencionar a la escuela de Madrid y a Julián Marías como uno de sus representantes), que en cierta forma Ortega revolucionó por medio de su filosofía. No se puede olvidar tampoco la labor intelectual de Ortega dentro de revistas como “El espectador” o “Revista de Occidente”, un síntoma más de su **compromiso con la difusión de la cultura**.

Bertrand Russell

El trabajo filosófico de Russell fue tan fecundo como su propia vida. El contacto con sus textos transmite su compromiso con una concepción seria y honesta de la filosofía, abordando todos los problemas con un rigor excepcional. Su interés por la **filosofía del lenguaje** cristalizó en el **atomismo lógico**, uno de los precedentes de la filosofía analítica. En la misma época trabajó duramente en la **filosofía de las matemáticas** en colaboración con Whitehead, con el que escribió una de las obras clave de esta disciplina: *Principia mathematica*. Recorre toda su filosofía un **agudo sentido crítico** y una **preocupación empirista y realista**: rechazó el idealismo de su tiempo y siempre se mostró partidario por hacer filosofía desde la realidad. Su tarea filosófica trascendió el trabajo académico: su **compromiso social y político** a favor de causas como el **pacifismo** o las **manifestaciones antinucleares** lograron dar un mayor eco a ambos movimientos. Russell no escatimó esfuerzos, tratando de involucrar también a otros intelectuales y científicos en ambas causas, llegando a crear al final de su vida dos fundaciones a través de las cuales canalizar esfuerzos e iniciativas. Si todo lo expuesto es ya suficientemente significativo, no quedaría completa esta breve contextualización si no hiciéramos referencia a la **amplitud y diversidad de temas que abordó Russell en sus obras**: lenguaje y matemáticas representan sólo el inicio de una larga serie que habría que completar con educación, sexualidad, política, ética, economía, pacifismo, teoría del conocimiento, metafísica... desplegando en todos ellos un **sentido crítico** muy característico. Lejos de buscar la especialización, Russell se entregó al pensamiento con la misma intensidad con la que disfrutó su larga vida, convirtiéndose con justicia en una de las referencias filosóficas ineludibles del siglo XX.

Anexo II: Propuesta de comentario de cada uno de los autores

Platón (P.A.U. Junio de 2010)

“-Entonces, Glaucón, ¿no será ésta precisamente la melodía que la dialéctica ejecuta? La cual, aun perteneciendo a lo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que hemos dicho antes que se esfuerza primero en contemplar los animales, luego los astros mismos y, por último, el propio sol. Del mismo modo, cuando uno, mediante la dialéctica y sin ninguno de los sentidos, sino con ayuda de la razón, intenta lanzarse a lo que cada cosa es en sí y no desiste hasta haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, llega con ello al término de lo inteligible, como aquel otro (de nuestra alegoría) llegó entonces al de lo sensible.

-Absolutamente, dijo.

-¿Y qué? ¿No es este viaje al que denominas dialéctica?

-Ciertamente."

CUESTIONES:

1. Exponga el problema que se plantea en el texto, indique las ideas principales y señale la consistencia de sus argumentos y conclusiones. (Valoración 0-2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados, mostrando su sentido. (Valoración 0-2,5 puntos)
3. La teoría del conocimiento en Platón: Grados del conocer y división de las ciencias. (Valoración. 0 a 2,5 puntos)
4. Exponga el contexto histórico de Platón y señale las relaciones de semejanza o diferencia de su filosofía con otros autores, corrientes filosóficas o épocas. (Valoración 0-2,5 puntos).

Aristóteles (P.A.U. Junio de 2012)

""Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente

dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo. "

CUESTIONES:

1. Sitúe el texto en su contexto histórico-filosófico, identifique el problema a que responde y su temática, y exponga la o las tesis que sustenta y los argumentos que emplea. (Valoración 0-2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados, y muestre su sentido. (Valoración 0-2,5 puntos)
3. Platón. Teoría del conocimiento: grados del conocer y división de las ciencias. La dialéctica. (Valoración. 0 a 2,5 puntos)
4. Exponga las relaciones de semejanza o diferencia de Aristóteles con otros autores, corriente o corrientes filosóficas (Valoración 0-2,5 puntos).

Santo Tomás de Aquino

"1. Decimos que es evidente por sí mismo aquello de lo que tenemos un conocimiento natural, como el de los primeros principios. Ahora bien, todos tenemos un conocimiento natural de la existencia de Dios, como dice el Damasceno. Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma.

2. Se dice también que es evidente por sí mismo lo que se comprende con sólo reconocer sus términos, evidencia que el filósofo atribuye a los primeros principios de la demostración, pues si se sabe lo que es el todo y lo que es la parte, al punto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Y, si se entiende lo que significa el término Dios, al punto se comprende que Dios existe, porque con este término expresamos aquello que es mayor que cuanto pueda ser concebido, y mayor es lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por tanto, si con sólo entender el término Dios, existe en el entendimiento, hemos de concluir que existe también en la realidad. Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma."

(Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*)

Cuestiones para el comentario:

1. Sitúe el texto en su contexto histórico-filosófico, identifique el problema a que responde y su temática, y exponga la o las tesis que sustenta y los argumentos que emplea. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados en el texto, y muestre su sentido. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos).
3. Evidencia de la existencia de Dios y las cinco vías. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos).
4. Exponga las relaciones de semejanza o diferencia de Santo Tomás con otro autor o autores, corriente o corrientes filosóficas. (Valoración: de 0 a 2.5 puntos).

René Descartes

"Pero, deseando yo en esta ocasión tan sólo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la

menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, aun acerca de las más sencillas cuestiones de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que estaba yo tan expuesto a errar como cualquier otro y rechacé como falsos todos los razonamientos que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrírsenos cuando dormimos, sin que en tal caso sea ninguno verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí en seguida que aun queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad —pienso, luego soy— era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba.”

(René Descartes, *Discurso del método*)

Cuestiones para el comentario:

1. Sitúe el texto en su contexto histórico-filosófico, identifique el problema a que responde y su temática, y exponga la o las tesis que sustenta y los argumentos que emplea. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados en el texto, y muestre su sentido. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos).
3. La aplicación del método cartesiano: de la duda metódica a la fundamentación del conocimiento (Valoración: de 0 a 2,5 puntos).
4. Exponga las relaciones de semejanza o diferencia de Descartes con otro autor o autores, corriente o corrientes filosóficas. (Valoración: de 0 a 2.5 puntos).

David Hume (P.A.U. Septiembre de 2011)

"Es evidente que Adán, con toda su ciencia, jamás habría sido capaz de demostrar que el curso de la naturaleza ha de continuar siendo uniformemente el mismo y que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Lo que es posible nunca puede ser demostrado que sea falso; es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, pues somos capaces de concebir tal cambio. Y bien, iré más lejos: afirmo que Adán tampoco podría probar, por un argumento probable, que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Todos los argumentos probables están apoyados en la suposición de que existe esta conformidad entre el futuro y el pasado; y por consiguiente, nunca pueden probarla. Esta conformidad es una cuestión de hecho; y si se trata de probarla, no admitirá prueba alguna que no proceda de la experiencia. Pero nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada para el futuro, a no ser bajo la suposición de que hay entre ellos semejanza. Por consiguiente, es éste un punto que no puede admitir prueba en absoluto, y que nosotros damos por sentado sin prueba alguna."

CUESTIONES:

1. Sitúe el texto en su contexto histórico-filosófico, identifique el problema a que responde y su temática, y exponga la o las tesis que sustenta y los argumentos que emplea. (Valoración 0-2,5 puntos)

2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados en el texto, y muestre su sentido. (Valoración 0-2,5 puntos)
3. Crítica de la idea de sustancia y de la causalidad. (Valoración. 0 a 2,5 puntos)
4. Exponga las relaciones de semejanza o diferencia de David Hume con otro autor o autores, corriente o corrientes filosóficas. (Valoración 0-2,5 puntos).

Immanuel Kant (P.A.U. Septiembre de 2010)

"Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. Sapere aude!. ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Pereza y cobardía son las causas por las que tan gran parte de los hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida, pese a que la naturaleza los ha librado hace tiempo de guía ajena (naturaliter maiorennnes), y por las que ha sido tan sencillo que otros se erijan en sus tutores. Es muy cómodo ser menor de edad."

CUESTIONES:

1. Exponga el problema que se plantea en el texto, indique las ideas principales y señale la consistencia de sus argumentos y conclusiones. (Valoración 0-2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados, mostrando su sentido. (Valoración 0-2,5 puntos)
3. La Crítica de la razón práctica y la ética en Kant. El concepto de razón práctica y las nociones de imperativo. (Valoración. 0 a 2,5 puntos)
4. Exponga el contexto histórico de Immanuel Kant y señale las relaciones de semejanza o diferencia de su filosofía con otros autores, corrientes filosóficas o épocas. (Valoración 0-2,5 puntos).

Karl Marx (P.A.U. junio de 2012)

"El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia."

CUESTIONES:

1. Sitúe el texto en su contexto histórico-filosófico, identifique el problema a que responde y su temática, y exponga la o las tesis que sustenta y los argumentos que emplea. (Valoración 0-2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados en el texto, y muestre su sentido. (Valoración 0-2,5 puntos)

3. El humanismo de Marx. Teoría de la alienación y sus tipos (Valoración. 0 a 2,5 puntos)
4. Exponga las relaciones de semejanza o diferencia de Karl Marx con otro autor o autores, corriente o corrientes filosóficas. (Valoración 0-2,5 puntos).

Friedrich Nietzsche (P.A.U. Septiembre de 2010)

"¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad"

CUESTIONES:

1. Exponga el problema que se plantea en el texto, indique las ideas principales y señale la consistencia de sus argumentos y conclusiones. (Valoración 0-2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados, mostrando su sentido. (Valoración 0-2,5 puntos)
3. Nietzsche: lo apolíneo, lo dionisiaco y el problema de Sócrates (Valoración. 0 a 2,5 puntos)
4. Exponga el contexto histórico de Friedrich Nietzsche y señale las relaciones de semejanza o diferencia de su filosofía con otros autores, corrientes filosóficas o épocas. (Valoración 0-2,5 puntos).

Ortega y Gasset

"Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto; si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es."

(José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*)

Cuestiones para el comentario:

1. Sitúe el texto en su contexto histórico-filosófico, identifique el problema a que responde y su temática, y exponga la o las tesis que sustenta y los argumentos que emplea. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados en el texto, y muestre su sentido. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos).
3. El raciovitalismo de Ortega y su concepción de la filosofía. (Valoración: de 0 a 2,5 puntos).
4. Exponga las relaciones de semejanza o diferencia de Ortega con otro autor o autores, corriente o corrientes filosóficas. (Valoración: de 0 a 2.5 puntos).

Bertrand Russell (P.A.U. Junio de 2011)

"¿Tiene el Universo una unidad de plan o designio, o es una fortuita conjunción de átomos? ¿Es la conciencia una parte del Universo que da la esperanza de un crecimiento indefinido de la sabiduría, o es un accidente transitorio en un pequeño planeta en el cual la vida acabará por hacerse imposible? El bien y el mal son de alguna importancia para el Universo, o solamente para el hombre? La filosofía plantea problemas de este género, y los diversos filósofos contestan a ellos de diversas maneras. Pero parece que, sea o no posible hallarles por otro lado una respuesta, las que propone la filosofía no pueden ser demostradas como verdaderas. Sin embargo, por muy débil que sea la esperanza de hallar una respuesta, es una parte de la tarea de la filosofía continuar la consideración de estos problemas, haciéndonos conscientes de su importancia, examinando todo lo que nos aproxima a ellos, y manteniendo vivo este interés especulativo por el Universo, que nos expondríamos a matar si nos limitáramos al conocimiento de lo que puede ser establecido mediante un conocimiento definitivo."

CUESTIONES:

1. Sitúe el texto en su contexto histórico-filosófico, identifique el problema a que responde y su temática, y exponga la o las tesis que sustenta y los argumentos que emplea. (Valoración 0-2,5 puntos)
2. Analice y explique el significado de los términos o expresiones subrayados, y muestre su sentido. (Valoración 0-2,5 puntos)
3. B. Russell: El rechazo del idealismo (Valoración. 0 a 2,5 puntos)
4. Exponga las relaciones de semejanza o diferencia de Russell con otros autores, corriente o corrientes filosóficas (Valoración 0-2,5 puntos).

Anexo IV: Comparación de autores y corrientes

Platón y Aristóteles: Metafísica y Teoría del conocimiento

La tercera pregunta del comentario nos pide comparar al autor que estamos comentado con algún otro de la historia de la filosofía. Puedes buscar ideas en los modelos que se proponen como comentarios resueltos, pero también puedes consultar las que vamos a desarrollar aquí, teniendo siempre en cuenta que se refieren a la metafísica y la teoría del conocimiento:

Los parecidos más destacables entre Platón y Aristóteles en ambos terrenos son:

- ✦ Ambos defienden la existencia de la **esencia** de las cosas. Tanto para Platón como para Aristóteles existe algo que hace ser a las cosas lo que son y no otras distintas, y es lo que Platón llama Idea y Aristóteles forma.
- ✦ Los dos filósofos valoran también el **conocimiento racional**. Para Platón, como sabemos, la dialéctica consistiría precisamente en contemplar las ideas con nuestra razón. Aristóteles no negará la importancia de la razón, sin cuya colaboración el conocimiento sería imposible.
- ✦ Para ambos el conocimiento debe aspirar a encontrar una **verdad universal**, por lo que tanto Platón como Aristóteles estarían en **contra de la tesis relativista de los sofistas**. En consecuencia, para Platón, el conocimiento verdadero se ocupará de las Ideas y para Aristóteles (que matizará esta tesis universalista en el caso de la biología), de las formas.

Por otro lado, las diferencias podrían resumirse de la siguiente manera:

- ✦ Mientras que para Platón la esencia existe en un **mundo separado** (el mundo de las Ideas), Aristóteles afirma que las esencias separadas de las cosas no pueden ser verdaderas esencias, por lo que éstas tienen que estar **en la cosa misma**, formando una parte constitutiva de la misma (es lo que Aristóteles llama forma, que es inseparable de la materia).
- ✦ Mientras que Platón **desprecia el conocimiento sensible** pues no se puede alcanzar la verdad a través de los sentidos, Aristóteles piensa que son el comienzo de todo conocimiento. No se puede llegar a conocer la esencia de las cosas si no se toman **los datos de la experiencia como punto de partida**.
- ✦ El idealismo racionalista platónico y el realismo empirista aristotélico chocan también en el tema de las ideas innatas. En su defensa de la reminiscencia, Platón se convertirá en uno de los primeros filósofos que defenderán la **existencia de ideas**

innatas. Frente a esto, Aristóteles negará la existencia de tales ideas. Sin la experiencia sensible previa no es posible, como decíamos antes, ningún tipo de conocimiento.

Aristóteles: Ética y Filosofía política

Los parecidos más destacables entre la ética y la política de Aristóteles y Platón son los siguientes:

- ✦ En ambos autores encontramos una **conexión** muy clara entre la **ética** y la **política**. Si en Platón las 3 partes del alma, con su virtud propia, se corresponderían con las 3 clases sociales que caracterizan el gobierno ideal, en Aristóteles la vida feliz, objetivo último de la ética, sólo se alcanza en la ciudad, por lo que la ética nos obliga a reflexionar sobre la política.
- ✦ Otra semejanza sería la **importancia del concepto de virtud** en la ética de ambos autores. En Platón, cada parte del alma debe aspirar a realizar la virtud que le es propia, y una de las virtudes más importantes será la sabiduría, pues ésta acerca al hombre a la bondad. En Aristóteles, la virtud es una de las claves de la vida buena, y también se va a considerar la sabiduría como una de las virtudes más importantes, tratándose en este caso de una virtud dianoética (intelectual). Pero en cualquier caso, la virtud es considerada por ambos filósofos como uno de los conceptos centrales de la ética.
- ✦ Para ambos el **individuo está subordinado a la ciudad**. En el caso de Platón, el individuo vive para la polis, hasta el punto de que es interpretado como algo normal el hecho de que el individuo renuncie a su vida privada por cumplir con la función propia de la clase social a la que pertenece. Esta visión política holista es compartida por Aristóteles, que dirá que solamente la ciudad es autárquica: la ciudad puede vivir sin el individuo, pero no es posible que éste se realice sin la ciudad (idea asociada a la sociabilidad natural). Este holismo se verá reflejado en las metáforas organicistas que aparecen en ambos autores, comparando la ciudad con un ser humano (Platón) o con un organismo (Aristóteles)

Sin embargo, también hay diferencias destacables entre ambos autores:

- ✦ La ética de Platón es intelectualista (idea heredada de Sócrates) mientras que la ética de Aristóteles es voluntarista. Como consecuencia de ello, Platón piensa que basta con saber qué es el bien para hacerlo, a lo que Aristóteles responderá argumentando que también es necesario querer hacerlo.
- ✦ La política platónica es una ciencia teórica que pretende describir la Idea de Estado, un estado perfecto y atemporal, inmutable. Sin embargo, Aristóteles considera la política como una ciencia práctica, y ofrece un modelo de estado cambiante, ajustable a las necesidades de cada pueblo aportando por tanto una visión más pragmática de la política.
- ✦ El modelo propuesto por ambos autores también es muy distinto: mientras Platón se muestra partidario de una sociedad dividida en 3 clases sociales con una función muy específica para cada una de ellas, Aristóteles defenderá una aristocracia de las clases medias, en la que éstas desempeñen un papel estabilizador dentro de la sociedad.

Santo Tomás de Aquino: razón y fe y la existencia de Dios

A la hora de comparar a Tomás de Aquino, podemos buscar parecidos y diferencias con otros autores medievales. Para dar una visión más completa, estableceremos las diferencias entre Tomás de Aquino, San Agustín y Guillermo de Ockham:

- ✦ Para empezar, su posición respecto al tema de razón y fe es bien distinta. Mientras que San Agustín no verá necesidad de separar ambas formas de conocimiento (para él lo importante será alcanzar la verdad), Santo Tomás dirá que están separadas aunque comparten una zona de confluencia (las verdades comunes). Ockham optará por una perspectiva aún más extremista: razón y fe deben separarse de un modo completo, no tienen nada que ver entre sí. Son dos formas de conocimiento distintas, que no deben subordinarse la una a la otra, y que no comparten ningún tipo de verdad.
- ✦ También será distinta su postura respecto a la existencia de Dios. Para San Agustín no es necesario demostrarla, ya que es una verdad accesible por medio de la fe. Ofrecerá, eso sí, algunos argumentos (como el del consenso o la creación divina), pero no pretenden tener un carácter demostrativo. Frente a esto, Santo Tomás dirá que la existencia de Dios no es evidente para nosotros, pero sí demostrable por sus efectos, tal y como explica en las famosas 5 vías. Guillermo de Ockham, en el otro extremo, dirá que la existencia de Dios no es demostrable racionalmente, pues es una verdad de fe. Para el filósofo franciscano es absurdo que la razón se empeñe en demostrar algo que no puede demostrar.
- ✦ En cuanto al tema de los universales, también son distintas las posturas de los 3 filósofos medievales. Para San Agustín, los universales existen de un modo separado e independiente en la mente divina. En su acto de creación, Dios tiene una idea de lo que quiere crear, y esa idea sería el universal (nótese la influencia platónica en esta idea). Santo Tomás adopta una postura más realista: el universal existe, sí, pero no separado e independiente, sino en las cosas mismas, reflejando así la influencia del realismo aristotélico. Guillermo de Ockham adoptará una perspectiva diferente: el universal no existe, ni en la mente divina ni en las cosas. Es una abstracción creada por la razón sin existencia propia, y que puede además alejarnos de las cosas. Tiene utilidad como signo mental a partir del cual se crea un signo lingüístico, pero no tiene existencia real.
- ✦ Como consecuencia del anterior, su posicionamiento será distinto en lo tocante a la teoría del conocimiento: si San Agustín está muy próximo al racionalismo platónico (en su versión religiosa o teológica, con ciertos toques de misticismo, sería la doctrina de la Iluminación), Santo Tomás defenderá la colaboración entre la razón y los sentidos, mientras que Guillermo de Ockham negará cualquier participación de la razón, que tan sólo puede entorpecer y obstaculizar el conocimiento humano, que consiste en la intuición sensible, directa e inmediata, de la realidad.

Las semejanzas podemos establecerlas entre Tomás de Aquino y Aristóteles, pues es el autor griego el que ejerce una mayor influencia sobre el aquinate.

- ✦ En primer lugar, el realismo aristotélico aparece también en la filosofía del aquinate. Las formas aristotélicas son las esencias de las que habla Santo Tomás, que Dios se encargó de introducir en cada especie en el acto de creación. La doctrina de los

universales de Santo Tomás es claramente deudora de todos los escritos aristotélicos sobre filosofía primera.

- ✦ También en teoría del conocimiento se deja notar la influencia del estagirita. Santo Tomás defenderá la necesaria colaboración entre los sentidos y la razón: el conocimiento comienza por los sentidos y continúa con la participación del entendimiento, que se encargaría de crear los conceptos de las cosas a partir de la información de los sentidos.
- ✦ Los parecidos en ética y política son también destacables: la ética teleológica de Aristóteles se ve acompañada de una interpretación teleológica. Dios como fin del hombre. Además de esto, la concepción de la virtud tomista es similar a la aristotélica, y también coincidirá con el pensador griego en todo lo tocante a la virtud. La tendencia al medio se deja sentir también en la política: la propuesta del modelo de gobierno, la clasificación de las formas de gobierno... Con la gran salvedad, claro, de que en todo momento la política aristotélica estará subordinada a ideas cristianas.

Antes de terminar, es necesario advertir que, a la hora de realizar la comparación de Tomás de Aquino, es necesario tener en cuenta que las preocupaciones e inquietudes de su filosofía son muy diferentes a las de Aristóteles.

Descartes: platonismo moderno frente a empirismo

La comparación de Descartes debe ocuparse necesariamente de la teoría del conocimiento, ya que toda su filosofía (como ocurre con muchos autores modernos) está condicionada por esta rama de la filosofía. Podemos comenzar subrayando las semejanzas con Platón:

- ✦ Para ambos autores existen las **ideas innatas**. No sólo eso, sino que en ambos sistemas juegan un papel muy importante: en Platón son el elemento central de su teoría de la reminiscencia, mientras que en el caso de Descartes son el punto de partida para una de las demostraciones de la existencia de Dios.
- ✦ Ambos encuentran en **las matemáticas** una de sus ciencias predilectas. Para Platón es una forma de prepararse para el conocimiento de las ideas, y la dianoia, el conocimiento de los objetos matemáticos, es la forma de conocimiento que más se acerca a la dialéctica. Por su parte, Descartes encontrará en la matemática dos cualidades que la distinguen del resto de ciencias: la evidencia y demostrabilidad de sus verdades.
- ✦ Como consecuencia de las dos semejanzas anteriores, se podría decir que tanto para Platón como para Descartes **el conocimiento racional es superior al empírico**. Quizás el desprecio por los sentidos esté mucho más marcado en Platón que en Descartes, pero es una cuestión de matiz comparándola con la superioridad que ambos asocian a la razón respecto a la experiencia.

En cuanto a las diferencias, podemos relacionar a David Hume:

- ✦ Para empezar, Hume **rechazará la existencia de ideas innatas**. Para el autor escocés todo el conocimiento comienza con la experiencia y no es posible el conocimiento fuera de la misma. Por ello, las ideas innatas defendidas por Descartes, serán rechazadas por Hume.

- ⤴ El empirismo de Hume incluye también una **crítica a los conceptos abstractos**, lo que incluye, por supuesto, tanto al concepto de **sustancia** como al concepto de **Dios**. Ni el ser perfecto ni la sustancia existen, ya que ninguno de estos conceptos pueden ser percibidos por los sentidos.
- ⤴ Para terminar, Hume daría la vuelta a toda la propuesta cartesiana: allí donde Descartes afirma la superioridad del conocimiento racional, defendería Hume la **primacía de la experiencia sensible**. Esta es para él el verdadero origen del conocimiento (lo acabamos de decir en el párrafo anterior) pero también el límite del mismo y su criterio de validez. El conocimiento empieza en la experiencia, no puede ir más allá de la experiencia y sólo es válido cuando comienza en la experiencia.

David Hume: la crítica al racionalismo

La filosofía empirista de Hume marca una distancia muy clara respecto a todas las filosofías racionalistas e idealistas, por lo que podríamos comparar a Hume tanto con Descartes como con Platón:

- ⤴ Para empezar, Hume critica las ideas innatas. Todo el conocimiento comienza con los sentidos. Frente a esto, las ideas innatas ocupan un lugar importante en la filosofía de Platón y Descartes: si para el pensador griego son la clave que nos permite entender el conocimiento como reminiscencia, en el caso del racionalista francés las ideas innatas van a permitirnos demostrar la existencia de Dios, responsable último de que poseamos tales ideas.
- ⤴ Relacionada con esta diferencia, tampoco aceptará Hume la existencia de ideas abstractas: la Idea de Platón o la "sustancia" cartesiana carecen de significado, al no ser posible encontrar ninguna impresión que sea el origen de estos conceptos. Al entender que toda idea que no esté fundada en una impresión no es válida, Hume formula una dura crítica contra todas las corrientes racionalistas, que sí dan validez a las construcciones teóricas de la razón alejadas de los sentidos.
- ⤴ Pero junto a las dos anteriores diferencias hay una tercera que nos sirve para entenderlas y es la distinta valoración de las facultades de conocimiento humano. Si para Descartes o Platón la razón es más fiable que los sentidos, Hume afirmará precisamente lo contrario. Donde los pensadores racionalistas encuentran certeza y evidencia, sabiduría y verdad, descubre Hume una abstracción completamente alejada de la realidad, que en nada nos ayuda en su conocimiento. Para él son los sentidos, como sabemos, los que nos permiten acceder a la realidad, debiendo convertirse además en la instancia crítica que controle las creaciones abstractas de la razón.

En cuanto a los parecidos, podríamos establecer los siguientes paralelismos entre la filosofía de Hume y la de Ockham:

- ⤴ La importancia que ambos filósofos dan a los sentidos, muy superior que la otorgada a la razón. El conocimiento directo e intuitivo de la realidad es para Ockham, como para Hume, más valioso que cualquier tipo de razonamiento abstracto.
- ⤴ El rechazo de conceptos abstractos. La crítica de Ockham a los universales puede ponerse en relación de un modo bien claro con la crítica humeana a la idea de causalidad y de sustancia. En el fondo, vienen a decir ambos autores, no podemos

utilizar conceptos de cosas que no vemos, y eso es precisamente lo que hacemos cuando utilizamos los universales, las sustancias o términos como causa y efecto.

- ✧ Para ambos autores la existencia de Dios es indemostrable. Si bien Ockham defenderá que se trata de una verdad de fe (posibilidad que Hume desecharía), ambos están de acuerdo en que el ser humano no puede demostrar la existencia de Dios, ni por medio de la razón (que no nos permite dar el salto teórico de un mundo percibido a un Dios que no podemos percibir) ni por medio de los sentidos (ya que nadie ha podido tener una experiencia sensible de Dios). Por ello, el hombre debe conformarse con un conocimiento limitado de la realidad.

El criticismo kantiano síntesis del racionalismo y el empirismo

Uno de los rasgos por los que destaca el criticismo kantiano es por situarse **entre el empirismo y el racionalismo**. Por ello, en lugar de explicar tres parecidos y tres diferencias, expondremos tres ideas esenciales de su teoría del conocimiento, señalando en qué medida dicha idea implica una semejanza y una diferencia respecto al empirismo y al racionalismo. Comencemos:

1. Para empezar, **el criticismo kantiano afirma que el conocimiento comienza por los sentidos**. Acercándose así al empirismo de Hume, rechaza que pueda haber conocimiento sin los datos de los sentidos como su fundamento principal. De esta manera, el criticismo implica una dura crítica al racionalismo cartesiano, convencido de que sí es posible el conocimiento previo e incluso independiente de la experiencia. La posición kantiana al respecto se resume en una famosa frase: "pensamientos sin contenidos son vacíos".
2. Sin embargo, y matizando lo que acabamos de explicar, Kant **afirma la existencia de estructuras innatas del conocimiento**. No sería un innatista en el mismo sentido que Descartes, ya que el pensador francés no defiende sólo que haya formas de conocimientos innatas, sino incluso contenidos, ideas concretas como la de perfección o infinitud. Este innatismo será compartido con Kant, que asumirá que las formas a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo) así como las categorías son innatas, componentes indispensables del sujeto trascendental kantiano. Esta afirmación le aleja claramente del empirismo de Hume, que rechaza totalmente la existencia de cualquier conocimiento innato.
3. Una tercera característica que nos ayuda a comparar a Kant es su defensa de **la existencia del conocimiento universal**. Alejándose de las tesis prácticamente escépticas de Hume, Kant piensa que la ciencia sí es un conocimiento universal, posibilitado por la correcta colaboración entre la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Podemos aplicar conceptos como el de causa y sustancia porque pertenecen a la estructura cognoscitiva del ser humano, por lo que se neutralizaría la crítica de Hume al razonamiento causal e inductivo. En cierta manera, nos estaríamos acercando al racionalismo, corriente que siempre se ha identificado con la defensa de la ciencia como un conocimiento seguro.
4. Para terminar nuestra exposición, deberíamos matizar la idea que acabamos de exponer. Y es que una de las consecuencias del idealismo trascendental kantiano es que **la metafísica no es posible como ciencia**. Tal y como expone Kant en su Crítica de la razón pura, la metafísica utiliza conceptos que la razón crea en su búsqueda de "síntesis más altas" sin partir de ninguna impresión sensible. Este uso de la razón es

ilegítimo e inaceptable. Es más: debemos evitarlo si no queremos perdernos en el "campo de inacabables disputas" que es la metafísica, por lo que en este sentido Kant parece acercarse a la crítica de Hume de la metafísica.

Marx: materialismo histórico frente a vitalismo

La filosofía de Marx y de Nietzsche comparten planteamientos filosóficos, aunque también existen fuertes tensiones entre ellos. Comencemos por los paralelismos:

- ✦ Se podría decir, en general, que el tono crítico de ambas filosofías es común. Marx y Nietzsche coincidirían en una crítica de la religión: para ambos autores se trata de una ilusión y una evasión ante una realidad que es dura de asumir: la explotación del proletariado o el absurdo de la existencia nos llevan a creer en un mundo ultraterreno inexistente.
- ✦ También estarían de acuerdo con la crítica a la razón: si ésta esconde, para Marx, intereses burgueses, y es utilizada como instrumento teórico de legitimación del poder, en el caso de Nietzsche la razón sería la raíz última de la decadente civilización occidental, y en este sentido sería una instancia que anula la crítica.
- ✦ Otra similitud se encuentra en la crítica a la moral: si para Marx expresa los valores y formas de vida propias de la burguesía, en el caso de Nietzsche es el reflejo de una traición, de la inversión del sentido original de las palabras bueno y malo. En ambos casos, la moral sería un engaño, uno objeto más de crítica de lo que se ha llamado "filosofía de la sospecha", dentro de la que se puede incluir tanto a Marx como a Nietzsche.

En cuanto a las diferencias cabe destacar las siguientes:

- ✦ Marx rechazaría la idea del eterno retorno, según la cual la naturaleza y la historia son un presente absoluto, sin finalidad: la visión cíclica de la historia no es compatible con la interpretación teleológica de la historia que aparece en el marxismo. Esa sociedad comunista y sin clases sociales sería, desde la óptica de Marx, el fin hacia el que la historia apunta.
- ✦ En la misma línea, la filosofía marxista tampoco aceptaría el concepto de superhombre. La igualdad que es uno de los mayores valores del marxismo no es compatible con la moral aristocrática del superhombre propuesta por Nietzsche. El desprecio que este concepto implica para la naturaleza humana tampoco sería aceptado por Marx, para el que la dignidad de toda vida humana residiría en su actividad, en su capacidad de implicarse en la transformación de la naturaleza.
- ✦ Una última diferencia podría encontrarse en la concepción de la historia. No ya sólo en la teleología que acabamos de comentar, sino también en la concepción dialéctica de la historia, que será rechazada por Nietzsche, para el cual no es posible ninguna concepción ordenada o racional de la historia. En la medida en que el esquema dialéctico pretende introducir un orden e incluso una legalidad en el acontecer de la historia, es una racionalización más que, para el padre del irracionalismo, debe ser rechazada por fantasiosa y engañadora.

Nietzsche y su lugar en la historia de la filosofía

A la hora de comparar a Nietzsche con otros autores, podríamos fijarnos en Hume para establecer parecidos y con Platón para las diferencias. Los parecidos entre Hume y Nietzsche son los siguientes:

- ✦ Ambos comparten una visión fenomenista de la realidad. Así, todo queda reducido a puro fenómenos y apariencia, y carece de sentido pretender ir más allá de la percepción inmediata.
- ✦ Igualmente, ambos autores estarían de acuerdo con la crítica a la razón: para Nietzsche es la responsable de la traición a la voluntad, y para Hume produce un conocimiento falso, engañoso, que cubre con conceptos inexistentes una realidad que no puede comprender.
- ✦ Como una consecuencia de los dos parecidos anteriores, tanto Hume como Nietzsche coincidirían en criticar las ideas abstractas: ya no sólo la sustancia (inexistente para ambos) sino el resto de conceptos filosóficos estarían vacíos de significado.

En cuanto a las diferencias, centrándonos en Platón, cabría destacar las siguientes:

- ✦ Si Platón duplica el mundo, negando que en el mundo material se pueda encontrar la verdad, Nietzsche niega cualquier tipo de duplicación, y afirma a través de la metáfora del eterno retorno que el mundo material es el único existente.
- ✦ También en el terreno del conocimiento son radicalmente distintos: para Platón los sentidos son un lastre que puede perjudicar el progreso de la razón, auténtica fuente del conocimiento verdadero. Para Nietzsche es precisamente al revés: la razón puede terminar pervirtiendo a los sentidos y la intuición, auténticos caminos para acceder a la verdad.
- ✦ Finalmente, se podría establecer una diferencia importante en antropología: el hombre platónico es cuerpo y alma, y la vida consiste en una purificación de esta última, que, en la medida de lo posible, ha de irse liberando del cuerpo. Para Nietzsche la palabra alma carece de sentido. El hombre es cuerpo y materia, y debe asumir la finitud de la vida como un hecho natural del que nadie puede escapar.

Ortega y Gasset: el raciovitalismo y su relación con otras corrientes

Para encontrar los parecidos y diferencias entre Ortega y otros pensadores, podemos fijarnos en Nietzsche y en Aristóteles. Comencemos por las diferencias:

- ✦ Mientras que para Nietzsche el ser humano se define por la vida, entendida incluso en un sentido irracional, Ortega afirma que el ser humano se razón vital, es decir vida racionalizada, con lo que al mezclar ambos conceptos se toma distancia respecto a la propuesta nietzscheana.
- ✦ Frente al eterno retorno nietzscheano, Ortega propondría la vida entendida como proyecto. En ningún sentido admitiría Ortega que vivamos en un presente absoluto. El hombre es tiempo, sí, pero eso implica una integración del pasado, y una proyección del futuro.
- ✦ La crítica a la filosofía planteada por Nietzsche sería contestada por Ortega argumentando que la filosofía es una actividad inevitable, inherente al ser humano.

No se trata de que la razón falsee la voluntad, sino que el ser humano es preguntarse, y en las mismas preguntas aparece ya la filosofía.

En cuanto a los parecidos, podríamos establecerlos con Aristóteles:

- ✦ Hay un carácter similar en ambas filosofías: la filosofía del término medio aristotélica encuentra un eco en Ortega, cuando se propone conciliar teorías opuestas. Este carácter general (que se podría encarnar en la prudencia aristotélica) impregna todo el pensamiento de ambos autores.
- ✦ Así se ve, por ejemplo en la razón vital de la que habla Ortega, que bien podría recordarnos a la mezcla entre inteligencia y deseo que aparece en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. El hombre no se caracterizaría ni por la razón ni por la vida (o el deseo) sino por la mezcla de ambos.
- ✦ Por último, tanto Ortega como Aristóteles defenderían una colaboración entre razón y sentidos en la construcción del conocimiento. Esta filosofía del término medio aplicada al conocimiento nos lleva a interpretar que razón y sentidos no están opuestos sino que trabajan conjuntamente para lograr el conocimiento humano, para construir lo que Ortega denomina perspectiva, una verdad que, por cierto, también sería un término medio entre el dogmatismo y el escepticismo.

Bertrand Russell: entre el empirismo y la defensa de la ciencia

En lugar de exponer tres parecidos y tres diferencias, comentaremos **algunas de las ideas de Russell**, fijando las posibles similitudes con las ideas empiristas y las diferencias respecto al racionalismo.

1. **La concepción del conocimiento humano implica en Russell la relación entre el sujeto y el objeto.** De esta forma, se salva el solipsismo y se toma distancia respecto a las teorías de Descartes y Hume, centradas ambas en el sujeto, comprendido como pensamiento para Descartes y como receptor de impresiones para Hume. En cierta forma, Russell retoma un punto intermedio, que le podría poner casi en la línea de Kant y Ortega: el sujeto y el objeto son importantes en la construcción del conocimiento.
2. **Criterio empirista del conocimiento humano:** Russell afirma que el conocimiento por referencia ha de fundarse sobre el conocimiento directo si ha de alcanzar algún tipo de validez. Esta tesis, acerca a Russell al empirismo, y le sirve para alejarse de cualquier clase de racionalismo abstracto (Descartes, Malebranche, Leibniz), que en su época de estudiante tenía un amplio respaldo. Su crítica al idealismo de autores como Bradley sitúa a Russell en la línea del empirismo británico, acercándole a filósofos como Locke y Hume.
3. **El principio de inducción:** según Russell, hemos de aceptar la aplicación del principio de inducción, salvando así la crítica que formuló en su día Hume en contra de este principio. La propuesta de Russell consiste en renunciar de partida a un conocimiento absolutamente cierto y seguro, pero evitando el escepticismo que acompañaba a la filosofía de Hume. El principio de la inducción vale si lo entendemos en un contexto dominado por la probabilidad, y es en cierta forma un axioma para la vida del ser humano: si no damos por supuesto el principio de inducción nuestra vida no sería posible.

4. **Los principios lógicos y los universales** marcan también una distancia importante entre Russell, el empirismo y el racionalismo. En este caso, nos sirve para fijar una diferencia significativa respecto a ambas corrientes. Hume no aceptaría la existencia de estos principios abstractos del conocimiento. Desde su empirismo coherente, es inaceptable la utilización de los universales y los principios lógicos serían relaciones de ideas, pero no se podría afirmar su existencia. En este sentido, parecería que Russell se acerca al racionalismo. Sin embargo, hay una diferencia importante: para los autores racionalistas estos principios y muchas de las ideas son innatas, es decir forman parte del sujeto desde su nacimiento. Russell criticará esta manera de concebir el innatismo: desde su teoría los principios lógicos y los universales son "lógicamente independientes" de la experiencia, pero tienen su origen en la realidad. De esta manera, Russell acepta la existencia de principios abstractos, pero no los justifica de una forma racionalista, sino defendiendo que la realidad está estructurada de una forma lógica, y que permite el uso de los universales que se fundamentan en el conocimiento directo.

Como se ve, la filosofía de Russell es compleja. Parte del empirismo, pero amplía sus ideas debido a la gran valoración del filósofo británico hacia la ciencia, lo cual le acerca a algunas de las ideas del racionalismo. El **atomismo lógico** es la expresión en filosofía del lenguaje de esta **postura empirista y científicista**.

Anexo V: Lista de preguntas de la P.A.U. de Castilla y León

Aparece a continuación el listado completo de las cuestiones que se pueden plantear en la tercera pregunta del examen P.A.U. de Historia de la Filosofía en Castilla y León. Los que opten por este examen pueden tener la seguridad de que la tercera pregunta de cada opción será, literalmente, alguna de las que aparecen a continuación, sin que necesariamente guarde relación con la temática del texto propuesto o con su autor.

1. Del mito al logos: panorama general de pensamiento de los siglos VI y V a.C.
2. Sócrates: la fundación de la teoría moral.
3. Platón: los dos mundos. El mundo suprasensible o mundo de las Ideas o mundo sensible.
4. Teoría del conocimiento. Grados del conocer y división de las ciencias. La dialéctica
5. Concepción antropológica
6. Ética y Política: la organización ideal de la República
7. Física y metafísica: las causas. El ser y sus significados. La sustancia. Acto y potencia.
8. El alma y el conocimiento
9. Ética y política
10. San Agustín: Filosofía y religión
11. Razón y fe, filosofía y teología.
12. Dios y su demostrabilidad. Las vías para probar la existencia de Dios
13. Ética y política
14. Renacimiento y la revolución científica: características generales
15. Descartes: de la ciencia a la filosofía. La fundamentación de la filosofía y de la ciencia. El método y sus reglas
16. La duda metódica: la primera verdad y su naturaleza
17. El cogito y las ideas
18. Las tres sustancias: hombre, mundo y Dios
19. El empirismo de Locke y Hume
20. Hume: teoría del conocimiento
21. Crítica de la idea de sustancia y de causalidad
22. Costumbre y creencia
23. La moral
24. La Ilustración: características generales y consecuencias
25. La crítica de la razón pura. La concepción kantiana del conocimiento
26. Los juicios. El espacio y el tiempo. Las categorías. La crítica a la metafísica tradicional
27. La Crítica de la razón práctica y la ética en Kant. Concepto de razón práctica, ley moral y nociones de imperativo.

28. Los postulados de la razón práctica: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.
29. El humanismo de Marx. Teoría de la alienación y sus tipos.
30. Materialismo histórico y materialismo dialéctico. Modo de producción, relaciones de producción. Infraestructura, estructura y superestructura.
31. Lo apolíneo, lo dionisiaco y el problema de Sócrates
32. Nihilismo y voluntad de poder: la muerte de Dios
33. La genealogía de la moral: moral de esclavos y de señores.
34. La transmutación de los valores: el superhombre
35. La filosofía analítica: temas y representantes principales
36. Bertrand Russell: el rechazo del idealismo
37. El atomismo lógico y la teoría de las descripciones
38. Otras corrientes del siglo XX: principales temas y representantes
39. La filosofía de Ortega y Gasset en el contexto filosófico español contemporáneo
40. Ortega y Gasset: ni realismo, ni idealismo. El raciovitalismo
41. La vida humana, historia y social

A modo de conclusión: otros recursos en la red

Para todos aquellos que utilicen estos textos como referencia para estudiar la Historia de la Filosofía de 2º de bachillerato, conviene elaborar una pequeña lista con los recursos que se pueden encontrar en Internet y que pueden ser un complemento adecuado para todo el material que aparece aquí. Conviene destacar los siguientes:

1. Para empezar, en la misma página de **Boulesis** (<http://www.boulesis.com>), conviene visitar en profundidad la sección Didáctica: existen muchos comentarios de texto de cada autor, así como todos los exámenes de selectividad de Castilla y León de los últimos años, con sus respectivas propuestas de solución. Igualmente, en la sección de juegos interactivos (TIC's), aparecen cuestionarios de 2º de bachiller, así como un cazatesoros sobre la sistematicidad de la Historia de la filosofía de recomendable elaboración, pues puede ayudar a dar una perspectiva general muy valiosa de todos los autores. En esta misma sección de Didáctica están todos los exámenes de 2º de bachillerato puestos por el autor de la página. Para aquellos que estén interesados en la filosofía en general (y no sólo en aprobar una asignatura) puede resultar interesante visitar con cierta frecuencia **Boule** (<http://boulesis.com/boule>), la bitácora de la página, donde se tratan diversos temas filosóficos de un modo abierto y divulgativo. En la sección de enlaces de esta bitácora se pueden encontrar otras bitácora valiosas de temática filosófica.
2. Otra página de obligada referencia es Webdianoia (<http://webdianoia.com>), página llena de apuntes y recursos para estudiar la Historia de la filosofía. Es un complemento perfecto para los textos que aparecen aquí, pues aparecen las teorías de autores que, aunque no aparezcan en el temario de 2º de bachillerato de Castilla y León, son una cita indispensable para explicar la Historia de la Filosofía de un modo completo y coherente. A destacar también su sección de ejercicios (<http://www.webdianoia.com/pages/ejercicios.htm>), donde podemos ir comprobando la calidad de nuestro aprendizaje.
3. Por último, conviene visitar también Cibernous (<http://www.cibernous.com>), página con recursos tanto para la Historia de la filosofía como para la Filosofía I de 1º de bachillerato. En su sección de autores (<http://www.cibernous.com/autores/index.html>) aparecen también muchos filósofos que pueden ayudarnos a completar la visión fragmentaria del temario de 2º de bachiller. Muy útiles pueden ser también los mapas y la cronología de autores, que nos ayudarán a tener una visión general de toda la Historia de la Filosofía.

Por supuesto, podrían nombrarse muchísimas más páginas, y desde aquí queremos pedir disculpas a todos aquellos cuyas páginas no aparecen en esta breve reseña. Afortunadamente, no dejan de surgir nuevos proyectos e intentos de difundir filosofía en la red, y por eso, más que visitar páginas concretas, es necesario visitar las diferentes secciones de enlaces. No obstante, para no saturar de materiales, hemos preferido reducir el número de páginas, en favor de la simplicidad y la facilidad para encontrar los recursos buscados.