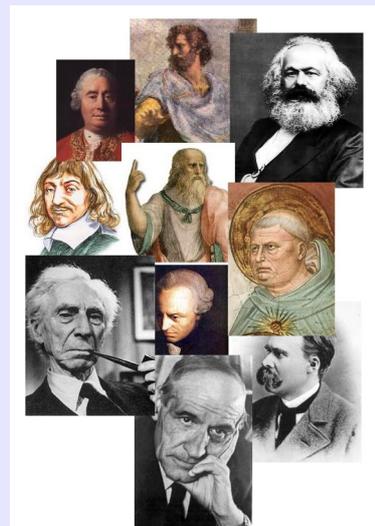
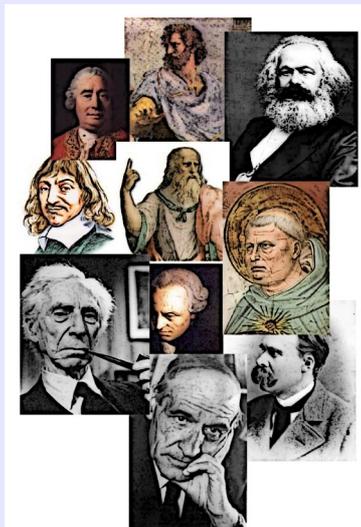
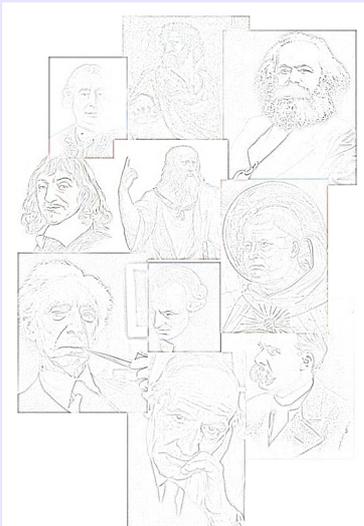


Historia de la filosofía

(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 |
| ZARATUSTRAS: 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 ZARATUSTRAS | 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 |

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, continua 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.

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.

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

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

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 vertebrata 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

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 suponemos 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.

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 legislativa 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.

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 hartamente 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,

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.