

OTFRIED HÖFFE

Breve historia ilustrada de la filosofía

El mundo de las ideas
a través de 180 imágenes

TRADUCCIÓN DE JOSÉ LUIS GIL ARISTU



EDICIONES PENÍNSULA

BARCELONA

Título original alemán:
Kleine Geschichte der Philosophie.

© Verlag C. H. Beck oHG, München, 2001.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Primera edición: marzo de 2003.
© de la traducción: José Luis Gil Aristu, 2003.
© de esta edición: Ediciones Península s.a.,
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
correu@grup62.com

Fotocompuesto en Víctor Igual s.l., Còrsega 237, bajos, 08036-Barcelona.
Impreso en Gráfica Domingo, s.a., Industria 1, 08970 Sant Joan Despí.

DEPÓSITO LEGAL: B. 5.306-2003.

ISBN: 84-8307-556-3.

CONTENIDO

¿POR QUÉ FILOSOFAR?	9
I. LOS INICIOS. ANTES DE SÓCRATES	21
II. APOGEO EN ATENAS	39
III. HELENISMO Y ANTIGÜEDAD TARDÍA	65
IV. UNA OJEADA A LA INDIA Y CHINA	83
V. DE AGUSTÍN A BERNARDO DE CLARAVAL	95
VI. FILOSOFÍA ISLÁMICA Y JUDÍA	111
VII. DE ALBERTO MAGNO A MARSILIO DE PADUA	127
VIII. RENACIMIENTO Y HUMANISMO	153
IX. RACIONALISMO Y EMPIRISMO	167
X. LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN	189
XI. IMMANUEL KANT	211
XII. EL IDEALISMO ALEMÁN	229
XIII. DE SCHOPENHAUER A MARX	249
XIV. FILOSOFÍAS DE LA VIDA. DE NIETZSCHE A DEWEY Y BERGSON	267
XV. FENOMENOLOGÍA, EXISTENCIALISMO Y HERMENÉUTICA	289
XVI. FILOSOFÍA ANALÍTICA. DE FREGE A WITTGENSTEIN	311
XVII. FILOSOFÍA TEÓRICA CONTEMPORÁNEA	329
XVIII. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA CONTEMPORÁNEA UNA VISIÓN DE CONJUNTO. FILOSOFÍA EN UN MUNDO ÚNICO	343 359
<i>Referencias bibliográficas</i>	367
<i>Procedencia de las ilustraciones</i>	369
<i>índice</i>	373

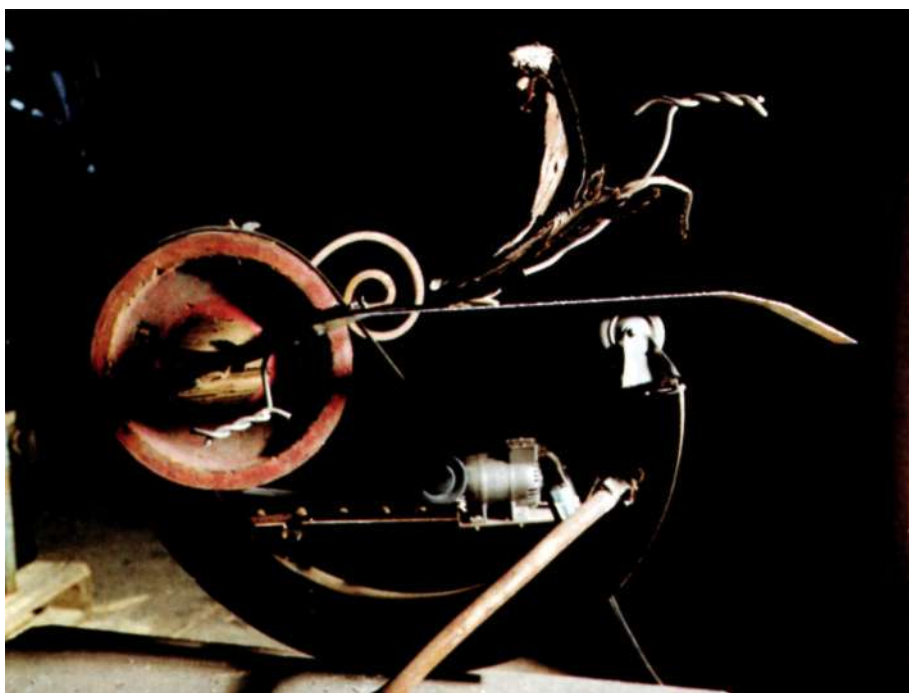


¿POR QUÉ FILOSOFAR?

Esperamos de la filosofía que plantee preguntas fundamentales para darles respuestas igualmente fundamentales. En efecto, la filosofía se ocupa de cuestiones de principio que urgen, incluso, a toda la humanidad y pueden concentrarse en tres interrogantes decisivos: 1) ¿Qué es la naturaleza y qué podemos saber de ella? 2) ¿Cómo debemos vivir en cuanto individuos y en cuanto comunidad? 3) ¿Qué debemos esperar de una buena existencia, en esta vida o en la futura? A estas preguntas se suman otras que preocupan a épocas concretas, como la relación entre razón y revelación o la relativa a si existe un progreso en la historia.

Algunos tienen a los filósofos por personas ajenas a la vida real. Sin embargo, quien examine más en detalle esas preguntas que ellos plantean y que afectan a la humanidad en general descubrirá enseguida cuestiones parciales o subordinadas que nada tienen de ajeno a la realidad: 1 a) ¿Hay una materia originaria o básica constitutiva de la totalidad de la naturaleza?; ¿existe eso que significa la palabra «átomo» en sentido literal: un componente último e indivisible de la naturaleza? 1 b) ¿Es la naturaleza espacial y temporalmente infinita, o, por el contrario, finita y, por tanto, obra de un creador, de una divinidad? Es posible que estas preguntas no tengan relevancia existencial, pero no cabe duda de que las siguientes sí la tienen: la cuestión referente 2a) al bien y el mal y 2 b) a la libertad, sobre todo la libertad de la voluntad, y 2c) la que inquiere por la justicia del derecho y el Estado. Para terminar, también queremos saber 3 a) si nuestro bienestar, la felicidad, depende de nuestro buen comportamiento, de una vida moralmente buena: ¿es rentable la honradez moral o, por el contrario, la persona honrada es, en definitiva, un tonto? 3b) Y, en el caso de que la compensación no se dé «en esta vida», ¿hay esperanza de un alma inmortal, una vida eterna y una recompensa en el más allá? Aunque es posible eludir estas preguntas, resulta difícil negarlas. Así pues, tenemos derecho a decir que es necesario filosofar. La filosofía no quiere hechizar el mundo en

Filósofo con una linterna. *Fresco de Rafael.*



Según una idea extendida, el filósofo es un nuevo y desconocido. Eso requiere introducir expresiones novedosas. Sin embargo, vive en alturas etéreas ajenas al mundo, utiliza vocablos abstractos algo que, por lo general, llevan a cabo trusas y realiza afirmaciones tan inconspicuas como inútiles. Pero lo cierto es que el de idea proviene, incluso, del que los auténticos filósofos conocen nuestro lenguaje corriente, si bien ese lenguaje cotidiano familiar y su pensamiento está, por lo que era el de la lengua de los primeros filósofos: el griego, -Jean Tinguely, Nietzsche contemplan el mundo con mayor profundidad, al hacerlo, se adentran en territorios «Los filósofos y otros espantajos», 1989.

que vivimos ni darle una hondura mística. Tampoco crea ilusiones, sino que busca, más bien, respuestas convincentes a ciertas preguntas básicas que apenas podemos evitar. Es cierto que en esa búsqueda puede verse obligada a alterar el horizonte de expectativas de las respuestas y, en más de una ocasión, incluso las propias preguntas.

En sentido estricto y riguroso, la filosofía es relativamente joven y, según los datos de las fuentes transmitidas, no tiene mucho más de dos milenios y medio. Sin embargo, las preguntas inevitables se

plantearon mucho antes y se siguieron tratando también posteriormente fuera de la filosofía. Por consiguiente, es necesario disponer al menos de una segunda razón para filosofar: la filosofía comienza a desarrollarse allí donde la gente se siente insatisfecha por la manera en que se han planteado esas preguntas o cómo se les ha dado respuesta hasta entonces. A partir de un descontento fundamental, de una crítica radical, se establece un nuevo estilo de pre-



La filosofía es una especie de ansia insatisfecha de saber en la que no cuenta la cantidad de lo que se sabe sino la minuciosidad con que se busca. Presupone la capacidad para el asombro, aunque no tanto para un asombro estupefacto, un respeto reverencial hacia la armonía existente en la naturaleza o la sociedad, cuanto para un cuestionamiento asombrado. La filosofía, definida por preguntas no susceptibles de respuesta en el marco del saber actual o del presente ordenamiento de la vida, surge en

tiempos de conflicto, crítica y crisis, Cuando los modelos explicativos o vitales pugnan entre sí o cuando se expresan dudas respecto a la religión u otras instituciones donadoras de sentido, se necesita poseer la capacidad de cuestionar lo conocido y hacerlo metódicamente, pero, también, con un conocimiento concienzudo del mundo y teniendo en cuenta los propios condicionamientos. - Un sabio atraviesa la imagen medieval del mundo. Xilografía de 1888 realizada al estilo de c. 1520.

guntas y respuestas, un nuevo modo de abordar la realidad y hablar de ella.

Los filósofos no suelen narrar, en general, aquello que los griegos llamaban «mitos»: historias sobre dioses y héroes o sobre el principio y el orden tanto de la naturaleza como de la sociedad. Tampoco apelan a una revelación religiosa, a una palabra de Dios o a una transmisión, una tradición. Aunque se ocupen de todo ello, trabajan exclusivamente con los medios de la razón humana común: con conceptos (idóneos), con razonamientos y argumentos (explicativos y no contradictorios) y con experiencias elementales, por ejemplo la de que existe un mundo poblado por seres diversos y que entre ellos hay ciertos seres vivos capaces de hablar y pensar. Los filósofos buscan en esos tres «medios»—el concepto, el argumento y la experiencia—una validez amplia, a menudo incluso universal. Pero aunque no la consigan, se espera que obtengan al menos la «hermana menor» de esa validez: una posibilidad de comprobación general.

Dado que cada uno de esos tres medios filosóficos existe en múltiples formas, la filosofía amplía pronto su campo de acción para buscar una relación ordenada. Los griegos llamaban «logos» tanto a los conceptos como a los argumentos y, muy en especial, a su orden y su forma verbal. El elixir de la vida de la filosofía es el *logos*, con sus cuatro facetas: el concepto, la argumentación, el orden «lógico» y el lenguaje. El lenguaje convierte el filosofar en diálogo e, incluso, en polémica, en discusión, tanto con los contemporáneos como con los grandes filósofos de la historia. En efecto, la filosofía no está compuesta por un tesoro de verdades eternas, sino que consiste en una búsqueda realizada con otros y contra otros, sin que en ese proceso podamos dar por supuesto un progreso lineal.

Pero los conceptos y los argumentos surgen ya en la vida cotidiana; y lo mismo podemos decir de las ciencias. Así pues, para que la filosofía sea algo peculiar, se requerirá un tercer motivo: se llega a filosofar en aquellos casos en que alguien reúne el valor suficiente y, al mismo tiempo, desarrolla la capacidad debida para llevar al límite ciertas preguntas fundamentales planteadas en la existencia diaria o en las ciencias—«¿qué es lo correcto?», «¿qué es algo en concreto?»; y, tanto para una como para la otra cuestión: «¿por qué?»—. En ese caso, sin embargo, no tardaremos en movernos a unas alturas en que quizá sintamos vértigo. Filosofar significa, por tanto, aprender a no sentir vértigo cuando pensamos; no de forma

necesaria y absoluta, pero sí en la mayoría de los casos. Otra imagen nos aclarará la peculiaridad de la filosofía: quien pregunta «¿por qué?» se adentra en la cuestión en que los filósofos calan con cada vez más hondura—de manera radical, en el sentido literal de la palabra, pues se introducen bajo la superficie y buscan las raíces del asunto en cuestión—. En tales casos, nada se sustrae a sus penetrantes preguntas sobre el qué y el porqué, pues cuestionan hasta lo más obvio, incluida la propia tradición: la autocrítica es un componente esencial de la filosofía.

Pero ¿por qué hay que llevar al límite las preguntas sobre el qué y el porqué?; ¿por qué debemos calar cada vez con más hondura? Las respuestas son diferentes en cada caso concreto—así lo muestra la historia—; sin embargo, hay una fuerza común que las impulsa: el ansia de saber. Una de las principales obras filosóficas de Aristóteles, la *Metafísica*, comienza acertadamente con esta frase: «Todos los seres humanos aspiran por naturaleza al conocimiento». La filosofía no pretende más—pero tampoco menos—que desplegar plenamente un impulso natural, la curiosidad intelectual. El resultado no es una ventaja en el sentido corriente del término, una utilidad, más allá del desarrollo pleno del saber. La filosofía no busca desarrollar un conocimiento especial paralelo al de otros ámbitos del saber, sino llevar a su plenitud la vocación de conocimiento inherente al ser humano. Por lo demás, un saber no utilitario no constituye ninguna novedad. Al contrario, todos conocemos qué es un saber como fin en sí mismo, y así lo percibimos en los placeres sensoriales: en el goce de la vista, el oído, el gusto y el tacto. No es casual que un elemento de la filosofía, el concepto, derive etimológicamente de la actividad con que los propios lactantes exploran el mundo, es decir, de la palabra latina que significa 'tomar', 'asir', 'agarrar'. Y como la filosofía solo se debe, en última instancia, al «ansia de saber», se puede denominar en holandés con el término que significa justamente esa disposición: *wijsbegeer*.

A quien domina plenamente un saber o una destreza lo llamamos «maestro»; los griegos le daban el nombre de *sophos*: 'sabio'. Mientras que otros son maestros en un oficio, en asuntos legales («juristas»), en la curación de enfermedades («médicos») o en cuestiones políticas, los filósofos buscan la maestría en el saber. Y dado que se trata de algo muy difícil de lograr, los filósofos, siguiendo a Platón, no reivindicaban la *sophia* misma, sino solo la *philosophía*: el amor a la sabiduría. El prefijo *philo-* expresa también, no obstante, la familiarización con

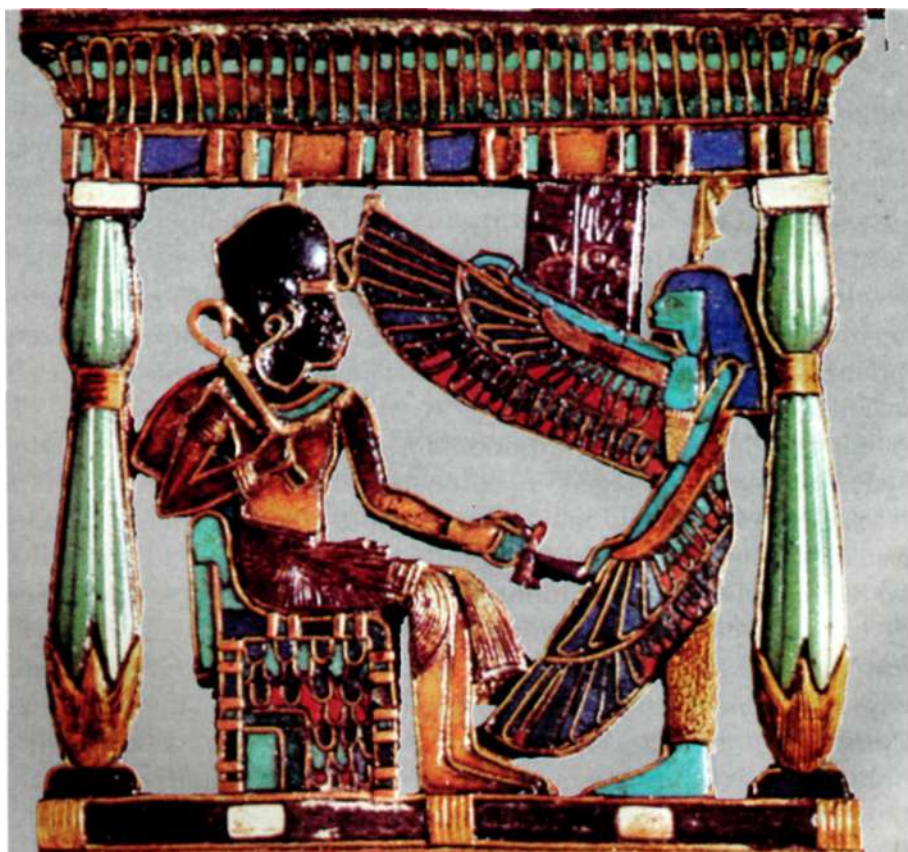
lo presente y no el afán de conseguir algo inalcanzable. Para Platón, el *philosophos* es un *philomathēs*, alguien que encuentra en aprender un placer que nunca le sacia. A ello se añade un segundo factor: por lo común, nuestros conocimientos son solo competentes en un ámbito restringido, mientras que la filosofía busca una comprensión competente de todo y en general: un saber sobre la totalidad de la naturaleza, un saber sobre lo que es bueno y justo de manera universal y absoluta; y, en particular, un saber sobre el propio saber. La filosofía intenta explicar qué es un concepto apropiado y una argumentación bien fundada y cómo se organizan conceptos y argumentos en una relación ordenada.

Aunque el ansia de saber se da en todas las personas y culturas como una disposición natural, la filosofía en sentido estricto se desarrolla solo en algunas de ellas; y, dentro de esas culturas, únicamente en unas pocas personas. Según nuestros conocimientos actuales, la actitud de llevar al límite las preguntas sobre el qué y el porqué se dio sobre todo entre los griegos y en las culturas vinculadas a ellos. En la India y en China conocemos también algo más que meros brotes del ansia de saber; pero en la India, esos inicios aparecen ligados a menudo a doctrinas religiosas; y en China están vinculados a teorías políticas y morales (véase el capítulo IV).

El hecho de que respecto a otras regiones conozcamos tan solo, como mucho, la existencia de unos primeros indicios de filosofía puede deberse a nuestra deficiente información sobre esas culturas. Por tanto, el progreso en su conocimiento puede sacar también a la luz en su caso una filosofía desarrollada. Hay, sin embargo, otra razón para que las cosas sean así, y es que el propio perfeccionamiento del saber, la filosofía, está vinculado a tres condiciones muy exigentes. En primer lugar, la veracidad del dicho de que «los dioses han

Las máximas de la sabiduría popular son las precursoras de la filosofía práctica. Dos ejemplos nos muestran el grado de desarrollo que habían alcanzado en Egipto, 1) Altruismo: «Ayuda a todo el mundo. / Libera a quien encuentres preso de ataduras; protege al indigente. / Se llama bueno a quien no cierra los ojos. / Cuando un huérfano desvalido / acuda a ti porque otro le persigue / para hacerlo caer, / vuela hacia él y apóyalo, / sé su salvador. / Será una buena cosa en el corazón de Dios / y recibirás las alabanzas de los hombres». 2) La Regla de Oro: «No hagas mal a nadie / para que ningún otro te lo haga a ti». - La diosa egipcia Ma'at, representada aquí en un esmalte de c. 1250 a. C., es símbolo del orden y la verdad, el derecho, la justicia y la rectitud.

puesto el sudor antes del premio». Como ocurre con cualquier otra disposición natural, el ansia de saber no se hace realidad sin un esfuerzo. Además, en segundo lugar la cima de la sabiduría no se alcanza hasta haber superado otras cumbres previas. La filosofía solo surge donde se han desarrollado ya las preguntas sencillas sobre el qué y el porqué, es decir, la sabiduría de la vida y la ciencia común, por ejemplo, en forma de astronomía. En el ámbito donde aparece la filosofía griega, esas cumbres previas las conocemos sobre todo por Egipto y Babilonia. Los propios griegos no reivindican el descubrimiento de la ciencia y la filosofía, sino que atribuyen ese logro a los egipcios. Finalmente, solo quien no se vea agobiado por la búsqueda elemental de la utilidad podrá permitirse un saber no utilitario. Mientras las necesidades de la vida no estén aseguradas para toda la sociedad o para un grupo determinado, no se podrá disponer del



Las matemáticas y el estudio de la naturaleza son precursores de la filosofía teórica. En Babilonia se observaba el cielo, según sabernos, y se realizaban mediciones para elaborar calendarios y calcular por adelantado los eclipses lunares. Uno de los medios auxiliares es el zodiaco, que divide en doce partes la franja de la bóveda celeste recorrida por el sol en el curso de un año. Los procedimientos de cálculo y medición derivan, tanto en Babilonia como en Egipto o China, de la práctica de los agrimensores y constructores, y sus nociones se transmiten



a modo de recetarios. Entre los griegos, en cambio, las matemáticas se convierten en una ciencia probatoria y explicativa, emparentada, por tanto, con la filosofía. - Antiguo zodiaco árabe.

ocio necesario para dedicarse a lo que no es necesario para ella, es decir, a la filosofía. El disfrute de lo necesario para vivir es, de todos modos, una condición modesta: la filosofía no medra únicamente en sociedades prósperas.

La peculiaridad de la filosofía tiene un componente afortunado. Quien no apela a un legado recibido, o que deba transmitir, ni a una revelación religiosa, quien no reconoce más autoridad que una experiencia al alcance de cualquiera y una razón común a todo el mundo, adquiere conocimientos importantes para todos los seres humanos de cualquier cultura. Las tradiciones pueden separar a la gente; la filosofía une a las personas. Esa es la razón de que los filósofos sean maestros idóneos para la humanidad. Por otra parte, han dejado una huella decisiva en la manera como las personas se ven a sí mismas y organizan su mundo y han provocado cambios profundos en el medio social. A este primer ingrediente afortunado se une otro más: la filosofía posee un carácter universal; quien se forma en su escuela es

un cosmopolita nato, un ciudadano del mundo común a todos los seres humanos. Otro dato notable es también que los grandes filósofos son creadores de importantes obras literarias; su puesto en la amplia familia de la literatura mundial no es uno de los menos relevantes.

Por lo demás, una historia ilustrada de la filosofía se enfrenta a tres dificultades. La menor de ellas es la que comparte con cualquier otra historia: de la inagotable riqueza de la filosofía—enciclopedia del espíritu humano y, al mismo tiempo, elemento esencial de la cultura mundial—solo toma un fragmento, muestras importantes de aquellos temas, personas, escuelas y obras que destacan por una especial originalidad o significación.

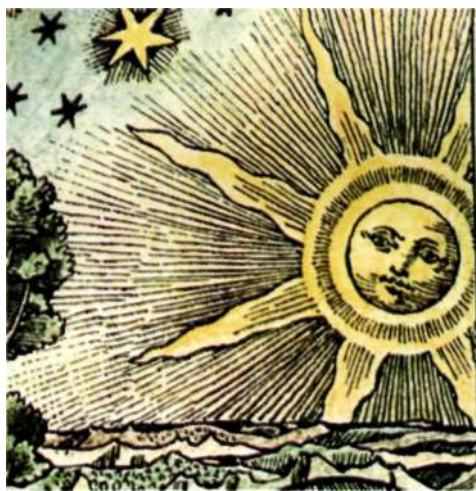
La dificultad intermedia reside en que el medio filosófico—el pensamiento—, al ser lo mental por antonomasia, se opone a ese otro medio actualmente predominante que es la imagen. Es indudable que, al exponer sus pensamientos, los filósofos suelen echar mano de imágenes visuales; el concepto de «idea» de Platón significa, por ejemplo, la mera visión. Sin embargo, no es posible ilustrar con imágenes los propios pensamientos, sino solo ciertas cosas que les son prácticamente indiferentes, como personas, lugares o títulos de libros gráficamente bellos. No obstante, las imágenes en cuestión se pueden complementar con gráficos para poner de relieve citas importantes, y, sobre todo, con figuras modernas, incluso abstractas, que sirvan para aludir a problemas filosóficos y estimular la reflexión. Las ilustraciones, junto con unos pies de extensión superior a lo normal, constituirán en conjunto un «contrapunto mediático» al texto principal.

La máxima dificultad se encuentra en la propia historia de la filosofía. Quien narra qué ocurrió en otros tiempos corre el riesgo de no dar en el blanco de su objeto, pues presenta las ideas como un pasado, a pesar de que apuntan al presente: el concepto debe hacer diana en la cosa, y la argumentación debe responder a la pregunta del porqué. Para llevar a cabo satisfactoriamente su propósito, una historia de la filosofía no debe presentar su objeto en forma de pensamientos muertos, como lo haría un anatomista, sino que debe intentar «hacer hablar» a los conceptos y argumentos e indicar, además, ciertas líneas de unión. La circunstancia de que los propios filósofos se enfrentan a sus antecesores facilita ambos cometidos: la historia de la filosofía es también debate y polémica entre los (grandes) filósofos. Pero en ese debate y polémica hay muchos a quienes les gustaría ser la reina que gobierna sola en la afanosa colmena del pensamiento. Sin embargo, la filosofía se presenta,

de hecho, como un proyecto radicalmente abierto: abierto en las respuestas y en los caminos («métodos») que conducen a ellas; y abierto en cuanto a los criterios de calidad, tanto respecto a los caminos como a las respuestas. Y, en especial, sigue estando abierta la cuestión de saber cuáles son las preguntas decisivas para una época o para toda la humanidad.

Quien quiera conocer con más precisión este proyecto, deberá leer personalmente a los grandes filósofos. En un tiempo en que no debemos dar por supuesto que los conocimientos filosóficos básicos están muy difundidos, lo que intentamos ofrecer aquí por medio de una historia breve es una introducción que trate de ganarse al lector para la cuestión propiamente dicha. En este sentido, haremos hincapié en los textos clásicos, que deberán leerse preferentemente con actitud crítica y, al mismo tiempo, con amor. Todos los capítulos concluyen con unas lecturas recomendadas destinadas a aprender a filosofar, es decir, a pensar de forma viva, por nosotros mismos, con la guía de los grandes filósofos.*

* El texto y las propuestas para las ilustraciones fueron presentados por primera vez en una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Tubinga en 1999-2000. Agradezco al público el gran interés demostrado, y a mi colaborador Christoph Wolgast su múltiple ayuda.



*Detalle de la Xilografía de 1888 realizada
al estilo de c. 1520.*



LOS INICIOS. ANTES DE SÓCRATES

La formación de la filosofía, lo mismo que el desarrollo intelectual de un joven, es un proceso largo. El paso «del mito al logos» no se produce de repente, por una iluminación interior. La cuestionabilidad del mundo es algo de lo que los seres humanos solo logran percatarse poco a poco; así pues, no es posible trazar una frontera precisa. Cuando el poeta beocio Hesíodo (c. 700 a. C.) critica la religión tradicional en su libro *Teogonía* ('El origen de los dioses') se adelanta a la filosofía como crítica de la religión. Y en su insistencia en diferenciar entre lo falso y lo verdadero se está insinuando una crítica del conocimiento.

La filosofía en sentido estricto comienza en Jonia, la parte de Grecia culturalmente abierta que practicaba el comercio y fundaba ciudades coloniales. Su origen se sitúa en las ciudades portuarias de Asia Menor como Mileto, Colofón y Efeso, en islas como Samos y en la Grecia colonial, en el sur de Italia. Sin embargo, los primeros pensadores, a los que los filósofos posteriores vuelven una y otra vez, no son solo filósofos sino también naturalistas y, además, «sabios», es decir, consejeros de los políticos y del pueblo y, en particular, notables maestros de la lengua.

Dado que Sócrates constituye un hito importante, los filósofos anteriores a él—de Tales a Demócrito y los sofistas—se llaman presocráticos. El objeto principal de su pensamiento es la naturaleza como un todo y su orden y compostura, el cosmos; y, luego, el mundo religioso. La filosofía comienza como filosofía natural, o cosmología, y como crítica de la religión; les sigue luego una reflexión sobre todo cuanto existe: la ontología. Los asuntos humanos, y con ellos la ética y la filosofía política, no ocuparán un pri-

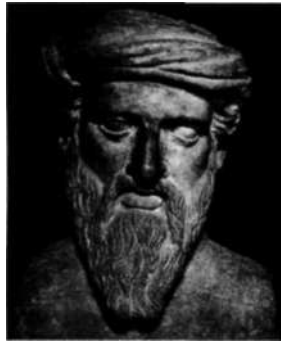
Los presocráticos descubren el mer plano hasta más tarde. En este pro-orden «lógico» de la naturale- ceso, que se prolonga durante más deza. - La Astronomía. Fresco doscientos años, se forman no solo code Rafael pintado en un techo. rrientes filosóficas diversas, sino también

diferentes figuras y estilos, trabados, no obstante, unos con otros. Quien quiera explorarlos se topará con textos complicados y con la dificultad añadida de que se han conservado únicamente de forma fragmentaria y en testimonios posteriores, como «fragmentos de los presocráticos», accesibles solo a intérpretes dotados de capacidad creativa.

Los principales conceptos de los primeros filósofos son los de «physis», 'naturaleza', «arché», 'principio'—en el sentido de 'origen' o 'comienzo' desde un punto de vista temporal, formativo o jerárquico—, «logos», 'concepto y argumento', 'orden', 'razón' y 'lengua', y «kosmos», el mundo ordenado y reconocible en su orden, además de hermoso. En estos cuatro conceptos se perfila la importancia de los



Tales (c. 624-546 a. C.), filósofo, estudioso de la naturaleza, matemático, consejero político y uno de los Siete Sabios, propone el agua como origen o principio del mundo, con lo que establece así un primer modo de filosofar. - Copia helenística de una escultura.



Pitágoras (c. 572-480 a. C.) funda en Italia meridional una comunidad influyente parecida a una orden religiosa. En ella se manifiesta una tercera forma de filosofar: la vinculación entre un programa de formación teórica y un plan de vida práctico y ascético. - Busto clasicista.



Heráclito (n. c. 540 a. C.) cultiva la cuarta manera de filosofar: la sentencia aguda y aforística. Su carácter oracular le valió el apodo de El Oscuro y El que habla en enigmas. - Copia de un original clasicista.

El cantor ambulante (rapsoda) Jenófanes (n. c. 570 a. C), del que no se ha conservado ningún busto, completa la filosofía natural y la crítica del conocimiento con un segundo aspecto, una crítica a la religión en parte negativa y en parte constructiva. Jenófanes defiende un determinado tipo de monoteísmo.

presocráticos en la historia universal. Los presocráticos descubren que debemos considerar el mundo presente como un todo (*physis*) dotado de un orden (*kosmos*) reconocible (*logos*) pero que no se halla en la superficie (*archē*) y cuyo conocimiento—otro nuevo elemento—está expuesto a la amenaza del error.

LA FILOSOFÍA NATURAL MILESIA

La primera filosofía natural se pregunta por el origen o principio del que procede la naturaleza en todas sus manifestaciones. Busca un punto de partida: la unidad en la multiplicidad y lo genérico para todo lo específico. Su primer representante, Tales de Mileto (c. 624-546 a. C.), ve ese origen—según Aristóteles—en algo material, en una «materia originaria o básica», el agua. (Puesto que en esa doctrina el mundo se explica por un principio único—en griego, *monos*—, ese pensamiento se denomina «monismo».) A partir del agua, Tales explica también fenómenos naturales insólitos; de ese modo, la filosofía natural y la ciencia de la naturaleza se engarzan mutuamente. Al mismo tiempo, se indagan y rechazan las explicaciones míticas y se dejan oír las primeras voces de la crítica a la religión: Tales no explica ya los terremotos por una intervención del dios Poseidon, sino por ciertos movimientos del agua sobre la cual la Tierra «flota como un leño». Tales explicó, además, las inundaciones anuales del Nilo y el magnetismo, y predijo el eclipse de sol del 28 de mayo de 585 a. C. Se le atribuyen asimismo algunos teoremas estrictamente geométricos, por ejemplo el que lleva su nombre, según el cual el ángulo de un triángulo inscrito en un semicírculo es un ángulo recto. En la correspondiente demostración, Tales no se nos muestra solo como un importante matemático, sino que da el paso fundamental para la filosofía, consistente en enunciar proposiciones de validez universal.

Según una anécdota famosa transmitida por Platón, Tales fue el modelo del filósofo inepto para las cosas de la vida: un día que había salido a dar una vuelta se cayó a una fuente por estar absorto en la observación del cielo, lo que provocó las burlas de una muchacha tracia. Sin embargo, otras informaciones antiguas referentes a algunos importantes consejos políticos y prácticos formulados por Tales en estilo aforístico, a los que se debe que sea el único filósofo integrante

del grupo de los Siete Sabios, hablan en contra de esa supuesta ineptitud: «No te enriquezcas de forma deshonesta»; «La ociosidad es una carga; la falta de dominio, un daño; la incultura, algo difícil de soportar»; «Debes preferir que te envidien a que te compadezcan»; «Obra con medida». Tales demostró poseer un especial sentido empresarial: en cierta ocasión le reprocharon su pobreza, pero como, gracias a sus conocimientos astronómicos, previó una abundante cosecha de aceitunas, tomó en arriendo todos los trujales el invierno anterior y obtuvo unos jugosos beneficios en el momento de la recolección. Aristóteles concluye a partir de esta anécdota que «a los filósofos les resulta fácil enriquecerse si quieren, pero no es eso lo que les interesa».

El agua, el principio propuesto por Tales, implica tres dificultades en cuya solución trabajan los filósofos posteriores. En primer lugar, la función del principio es ambigua: ¿se refiere a algo de lo que se compone todo («todo es agua») o a algo de lo que todo procede («todo viene del agua»)? Además, el principio, ¿tiene validez inmediata o solo en último término?; de ser así, se insinuaría ya en Tales la separación «metafísica» entre el mundo sensible y su fundamento no sensible, separación que será defendida posteriormente muy a menudo. En segundo lugar, el contenido del principio es igualmente ambiguo. Para Tales, el agua no es solo materia, sino también vida, movimiento e, incluso, alma. En este sentido se debe entender su afirmación de que todo (en griego, *pan*) está lleno de dioses, una idea que más tarde se denominará «panteísmo». Tales pudo defender la vida del agua basándose en la experiencia del agua del Nilo como fuente determinante de la fertilidad del país por donde fluye.

Anaximandro (610/609-547/546 a. C), «pariente, discípulo y seguidor de Tales», abandona la idea del agua como principio. Entre los motivos que le llevan a hacerlo se encuentra una tercera dificultad en cuya solución se manifiesta una forma de progreso filosófico: si seguimos preguntándonos de manera radical, nos daremos cuenta de que hay que desechar no solo la respuesta dada hasta entonces, sino también el modelo de respuesta (la «materia original»), sustituyéndola por algo novedoso: si la Tierra es estable porque se asienta sobre el agua, hay que preguntarse sobre qué descansa el agua. Si se propone como respuesta otra materia, volveremos a preguntarnos sobre



qué reposa esta. Y a la última respuesta le plantearemos una nueva pregunta, hasta acabar, realmente, mareados: ese preguntar reiterado apunta al infinito. Anaximandro abandona, pues, la idea de que la Tierra descansa sobre algo. En su opinión, la Tierra se mantiene flotando en el universo porque guarda en cualquier dirección la misma distancia respecto a sus límites. Lo interesante de esta respuesta no es tanto la hipótesis (falsa) de que la Tierra es el centro del cosmos cuanto el «moderno» modelo explicativo: en el equilibrio mantenido mediante unas distancias

iguales resuena el eco de la teoría de la gravedad y el reconocimiento de que se funda en una relación entre masas.

En Anaximandro, el principio del agua es sustituido por el *ápeiron*. Este término significa, por un lado, lo ilimitado: el mundo es espacial y, quizá, también temporalmente infinito, por lo que el *ápeiron* es fuente inagotable de toda generación. Por otro lado, se refiere a algo (cualitativamente) indeterminado: el origen no se halla en ma-

En el mito tradicional, el arco iris es la manifestación de una diosa llamada Iris. Jenófanes lo sustituye por una explicación natural: «Y lo que llaman Iris no es, sin embargo, más que una nube de aspecto púrpura, escarlata y verde». En esta afirmación se ponen de manifiesto dos aspectos de la filosofía: el esfuerzo por dar una explicación «racional» y la crítica a la religión, pues la divinidad no es considerada ya un fenómeno natural visible.

terias conocidas por nosotros, como los cuatro «elementos»: el fuego, el aire, el agua y la tierra, pues esas materias poseen cualidades básicas contrapuestas: son calientes (fuego) y frías (aire), húmedas (agua) y secas (tierra), por lo que no pueden reducirse a una «materia original» unitaria. Entre las diversas materias fundamentales existe, en cambio, según Anaximandro, una «justicia cósmica».

La frase más antigua de la filosofía griega transmitida en su enunciado auténtico es de Anaximandro y dice así: «Aquello a partir de lo cual se generan las cosas existentes es también, por necesidad, el destino de su destrucción; en efecto, con el paso del tiempo se pagan mutuamente las culpas y la reparación de la injusticia». Según esas imágenes de la jurisprudencia, en el mundo impera una regularidad («necesidad»); así, por ejemplo, cuando domina lo cálido, lo frío queda relegado y sufre una injusticia, aunque solo de forma transitoria. La posterior preponderancia de lo frío dará lugar a una «compensación» que supondrá al mismo tiempo una injusticia para lo cálido, y así sucesivamente. La totalidad de los procesos naturales consiste, pues, en un equilibrio dinámico. Debemos también a Anaximandro una «teoría» de la evolución tanto cosmológica como biológica: la especie humana habría derivado de animales acuáticos y no humanos.

Anaxímenes (m. c. 525 a. C.)> discípulo de Anaximandro, aunó las opiniones de su maestro con un cierto retorno a las teorías de Tales. Para él, el principio de la naturaleza es, por supuesto, ilimitado, pero está (cualitativamente) determinado. Anaxímenes vuelve a proponer una «materia originaria» y, además, única: el aire. «Al enrarecerse se convierte en fuego, y, al condensarse, en viento, luego en nubes, después en agua tras una nueva condensación, a continuación en tierra y más tarde en piedras; todo lo demás procede de esas cosas». Anaxímenes elude la crítica de Anaximandro al dar una mínima definición cualitativa de la materia originaria. No atribuye al aire ninguna de las propiedades básicas, sino que las explica en conjunto mediante ciertos procesos fundamentales de rarefacción y condensación. Ahora bien, para dar esa preeminencia al aire hubo de efectuar una generalización un tanto audaz: de la misma manera que el aliento es el principio generador de la vida humana, el aire es también el principio vital de la totalidad del cosmos.

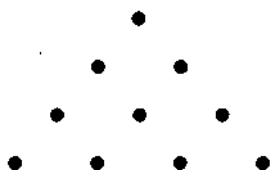
CRÍTICA RELIGIOSA

Jenófanes (nacido c. 570 a. C. en Colofón), un cantor ambulante («rapsoda») que recorrió los territorios griegos, sobre todo Sicilia y el sur de Italia, es continuador de la filosofía natural de los tres pensadores de Mileto. «Todo cuanto existe es tierra y agua». Para esta afirmación se funda en observaciones penetrantes: en el hallazgo de huellas fósiles de animales marinos y moluscos tierra adentro y en el agua que gotea en las cuevas. Jenófanes relativiza ciertos juicios de la percepción y combina una duda general respecto al conocimiento—no existe un saber sino solo opiniones—con la idea de un progreso general del mismo. Su importancia se debe, sobre todo, a la aparición de una nueva forma de filosofía: la crítica a la religión y la teología filosófica. Por su originalidad y radicalismo fue, en este terreno, uno de los grandes filósofos.

La crítica a la religión comienza en el momento en que Jenófanes declara que el arco iris es un fenómeno natural. Sus críticas son aún más aceradas cuando desenmascara a los dioses tradicionales como unos seres nada divinos al considerarlos, por ejemplo, proyecciones de los distintos pueblos—«los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros; los tracios, que tienen los ojos azules y el pelo rubio»—o unos malos modelos: «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses comportamientos que los seres humanos consideran vergonzosos y censurables, como el robo, el adulterio y el engaño mutuo». Y, sobre todo, los descubre como una proyección de las especies biológicas: «Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y fueran capaces de dibujar con ellas y crear obras como las humanas, los caballos dibujarían figuras de dioses iguales a las de los caballos, y los bueyes iguales a las de los bueyes, y les darían una apariencia similar a la suya».

Jenófanes no se detuvo en la crítica (negativa) a la religión. De su oposición a la religión popular tradicional dedujo un concepto de Dios nuevo e «ilustrado»: «Un único Dios, el más grande entre los dioses y los hombres, diferente de los mortales tanto por su aspecto como por sus ideas». En el monoteísmo defendido aquí se entrevén ya cuatro de los componentes decisivos de una concepción filosófica de Dios: que es único, que se caracteriza por un superlativo «absoluto»—es el más grande, y, además, (completamente) distinto—, que es espíritu y, finalmente, que es el autor de todas las cosas: «Pone todo en movimiento sin experimentar fatiga, solo con la fuerza de su mente».

Escasean los testimonios fiables sobre Pitágoras, quien, además, no dejó ningún escrito. Algunos estudiosos lo consideran únicamente un mago y un profeta religioso; para otros es un importante filósofo, matemático y teórico de la música, mientras que su contemporáneo Heráclito le reprocha ser un «erudito» y un «habidoso estafador». Para sus discípulos es el sabio perfecto y, al mismo tiempo, una encarnación de Apolo, por lo que le tributan culto divino. Podemos considerar ciertos los siguientes datos: Pitágoras nació el año 572 en la isla de Samos, no lejos de Mileto; después del 530 a. C. emigró al sur de Italia por motivos políticos. Allí fundó una comunidad parecida a una orden religiosa que permitía la presencia de mujeres y ejerció una notable influencia política. Murió el 480 a. C. Guiándose por la máxima «Sigue a Dios», los pitagóricos intentan



Para Pitágoras y su comunidad de tipo religioso—los pitagóricos—, la suma de los cuatro primeros números, el diez, se considera una cifra perfecta a la vez que santa: la sagrada cuaternidad (tetraktys). Se representa en forma de triángulo equilátero cada uno de cuyos lados forma un cuatro. En la cuaternidad están contenidas igualmente las tres proporciones numéricas consideradas fundamentales para toda la realidad. Corresponden a los intervalos musicales de octava (1:2), quinta (2:3) y cuarta (3:4); la «teoría cosmológica de los números» propuesta por Pitágoras incluye una teoría musical y matemática de la armonía.

imitar el orden divino uniendo el conocimiento científico y filosófico a una conducta moral y religiosa caracterizada por ciertos elementos como la comunidad de bienes, el cultivo de una amistad sin condiciones y numerosos tabúes relativos al comportamiento y la comida. En la unidad entre el conocimiento (teórico) y una buena vida (moral) aparece una tercera figura del filosofar: la filosofía como programa de formación y vida. Su modelo carismático, Pitágoras, debió de haber combinado en su persona los atributos de un gurú y un sabio.

Influido probablemente por los órficos (seguidores del mítico cantor Orfeo, el primero en vencer la inexorabilidad de la muerte) o por personas iniciadas en los misterios de Eleusis, o quizá también por los egipcios, Pitágoras enseña las ideas de la inmortalidad y la transmigración de

las almas y de la unión entre todos los seres animados, nociones completamente ajenas a los griegos. Según se decía, él mismo recordaba sus vidas anteriores. Como el alma puede reencarnarse también en un animal, queda prohibido comer carne («vegetarianismo»).

Pitágoras supone la existencia de un vacío (*kenon*) sin límites que, al ser aspirado por el cielo, daría origen al mundo. Es famoso por haber reconocido las proporciones numéricas en los intervalos musicales básicos: la octava (1:2), la quinta (2:3) y la cuarta (3:4). La transposición de esas proporciones a toda la naturaleza, sobre todo al mundo de los astros, conduce a una «aritmética cosmológica» según la cual el mundo está ordenado de acuerdo con proporciones numéricas. Y como los cuerpos grandes producen ruido al caer y las velocidades de los astros gigantescos y, por tanto, sonoros corresponden a los intervalos musicales, su movimiento circular genera un sonido armónico: la armonía de las esferas, que, no obstante, solo puede ser percibida por el «divino» Pitágoras, y no por las personas corrientes, como un inalterable sonido de fondo.

La teoría pitagórica de los números contiene la pionera hipótesis epistemológica de que solo podemos conocer relaciones numéricas; Platón se inspiró en ella en la transmisión de sus enseñanzas orales. En esa teoría escuchamos, además, el eco de una idea de la ciencia moderna de la naturaleza: la formulación matemática de las leyes naturales. Por lo demás, el teorema del triángulo rectángulo bautizado con el nombre de Pitágoras—« $a^2 + b^2 = c^2$ »—era ya conocido por los babilonios.

La comunidad de los pitagóricos, muy influyente durante casi dos siglos (530-350 a. C.), integra tanto a filósofos como a matemáticos y estudiosos de la naturaleza, además de médicos, teóricos de la música y legisladores y hasta escultores, poetas y atletas famosos. Parece ser que Platón tomó de Filolao de Crotona (c. 470-390 a. C.), el más importante de los pitagóricos tardíos, una gran parte de la filosofía natural expuesta por él en su diálogo *Timeo*. A su vez, Filolao abandonó la imagen geocéntrica del mundo y situó en medio del cosmos un fuego central en torno al cual orbitan todos los cuerpos celestes.



HERÁCLITO

Heráclito (nacido c. 540 a. C.) procede de una familia distinguida de Éfeso, ciudad situada también en Jonia. En sus textos, consistentes a menudo en una sola frase, aparece una cuarta forma del filosofar: la sentencia bien compuesta, aforística y aguda. Como sus sentencias se asemejaban a las declaraciones de un oráculo, se conoció a su autor como El oscuro y El que habla en enigmas. Al igual que los filósofos de la naturaleza, Heráclito se pregunta también por la regularidad general del mundo y da a esa ley básica, a esa fórmula del mundo, el nombre de *logos*. El *la-gos* no se aplica ya tan solo a la naturaleza no humana sino también a los hombres, a su vida personal y social. Heráclito abre la cosmología a la ética y a la filosofía política. Respecto a su principio básico, cree que la mayoría

Según Heráclito, el río es un símbolo de la regularidad del mundo, de su logos. El río indica tanto la mutación constante en el conjunto de la realidad y en nosotros, pues cambiamos con ella, como la posibilidad de reconocer en lo cambiante algo que permanece igual a sí mismo. Un texto japonés dice: «El río fluye incesante y, sin embargo, su agua no es la misma jamás. En los bajíos bailan pompas de espuma que desaparecen y vuelven a formarse; nunca duran mucho tiempo. Lo mismo ocurre con los seres humanos y sus moradas». (Kamo no Chōmei, Apuntes desde mi cabaña, en japonés Hōjōki, 1212.) - Ando Hiroshige, Paisaje fluvial con luna subiendo en el cielo.

«no lo entiende, aunque lo perciba; son como sordos. Así lo atestigua el refrán al referirse a ellos: "Presentes, están ausentes"». Este refrán afirma dos cosas: que la regularidad se halla (está «presente») en la vida de todos pero no se muestra en la superficie (está «ausente»); en efecto, «la naturaleza (entendida aquí como regularidad o como esencia de las cosas) procura ocultarse». Y que «desconocen aquello con lo que se topan a diario».

Heráclito desarrolla la regularidad general («de todo, uno; y de uno, todo») desde cuatro puntos de vista: 1) Existe una materia original, pero no es el agua (Tales) ni el aire (Anaxímenes) sino un «fuego eternamente vivo», o dicho de forma moderna: la energía. 2) El continuo encenderse y apagarse del fuego produce el dinamismo del mundo. 3) Heráclito menciona parejas de opuestos que, a pesar de su diferencia específica, se caracterizan por dos rasgos comunes. En el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, lo húmedo y lo seco, arriba y abajo, la basura y el oro, los elementos no aparecen de manera independiente sino que mantienen una relación mutua como polos opuestos. Y su acción recíproca—Heráclito la denomina «guerra», a la que llama «padre y rey de todas las cosas»—es un proceso natural que mantiene unidas las parejas de contrarios.

4) Las famosas frases «Todo fluye» y «Es imposible entrar dos veces en el mismo río» no son de Heráclito, pero debemos considerar auténticos otros fragmentos en los que se habla de un río. Desde el punto de vista de la «filosofía natural» y la «ontología», Heráclito ve en el río un símbolo del cambio continuo en el conjunto de la realidad y—desde el punto de vista de la «teoría del conocimiento»—una imagen de cómo podemos pensar y reconocer algo que permanece idéntico incluso en lo cambiante. Según Heráclito, todo está sujeto a una regularidad del cambio.

PARMÉNIDES Y ZENÓN

Parménides (nacido c. 540 a. C.) conoce en el sur de Italia las doctrinas de Jenófanes y Pitágoras. Fue un gran legislador de su ciudad, Elea. En filosofía establece la doctrina de «lo que es» (en griego, *on*), la enseñanza del ser u ontología. La forma provocativa que da a la ontología—el ser no deviene ni se extingue, es uno y unitario, inmuta-

ble y perfecto—influye en toda la filosofía posterior, por ejemplo en la teoría platónica de las ideas, en el concepto aristotélico de Dios y en el que desarrollaron los atomistas Leucipo y Demócrito para los componentes mínimos de la realidad.

Al igual que Jenófanes y Heráclito, Parménides somete también a examen la posibilidad del conocimiento humano, distinguiendo rigurosamente entre la experiencia, transmitida por los sentidos, y el saber, accesible al *logos*. Afirma además que solo el *logos* permite un verdadero conocimiento, referido exclusivamente al ser imperecedero. Esta afirmación adicional, que acentúa la provocación de Parmé-

Según una de las paradojas de Xenón, el veloz Aquiles no puede alcanzar a la lenta tortuga. En efecto, suponiendo que co?ra cien veces más deprisa que ella, y que la tortuga mente con una ventaja de cien metros, ocurrirá lo siguiente: atando Aquiles llegue al lugar en que se hallaba la tortuga, esta habrá avanzado un metro más. Mientras Aquiles corre hasta ese punto, la tortuga vuelve a desplazarse, en este caso un centímetro más allá, de modo que su

ventaja es cada vez menor pero se mantiene siempre. Xenón llama así la atención sobre la dificultad de comprender una magnitud continua. Aristóteles resolvió la paradoja distinguiendo entre dos significados de infinito—extensión infinita y divisibilidad infinita—, de modo que una distancia finita en cuanto a su extensión pero infinita en cuanto a su divisibilidad se puede recorrer en un tiempo finito. - Escena de catrera pedestre, s. VI a. C.



nides, proporciona su articulación al texto correspondiente, un poema didáctico. La primera parte del poema trata de la verdad y el ser («pues ser y pensar son lo mismo»); la segunda, de la «opinión engañosa de los mortales». Consciente del escándalo que va a provocar su doctrina, Parménides inicia ambas partes con un «prólogo» que la presenta como un mensaje divino susceptible de ser examinado por la razón.

El sentido y la trascendencia de su teoría son objeto de discusión, 1) La cuestión ontológica es la siguiente: ¿niega Parménides la realidad del mundo de la experiencia?; ¿o bien, en un sentido «más modesto», establece un «corte metafísico», tal como se insinuaba en Tales, y distingue netamente entre el mundo experiencial y su fundamento, no susceptible ya de ser experimentado? 2) La cuestión epistemológica dice así: ¿defiende Parménides un racionalismo extremo que solo concede la posibilidad de un conocimiento verdadero al pensamiento totalmente ajeno al mundo experiencial?; ¿o afirma, de manera «más modesta», que el verdadero conocimiento tiene un componente de inmutabilidad que es el que responde exclusivamente de su verdad? Como ese componente va más allá (en latín, *transcenderé*) de la realidad habitual y constituye, al mismo tiempo, la condición de su conocimiento (Kant lo llamará «trascendental»), Parménides se topa con una realidad ante la cual nos quedamos, literalmente, sin oído ni vista: descubre una realidad trascendente y, al mismo tiempo, trascendental. El hecho de que rechace como engañosa la visión cotidiana del mundo, el discurso sobre la generación y la corrupción de las cosas, sobre la multiplicidad y la diferencia, y, sin embargo, se ocupe de él, habla en favor de la interpretación más modesta. En efecto, en la segunda parte del poema Parménides ve el mundo compuesto por dos elementos —luz y noche—, explica el origen de las cosas por una mezcla de ambos y, según parece, atribuye, además, cierta validez a esa «explicación», aunque no la excelsa pretensión de verdad.

Zenón (c. 495-445 a. C.) formuló sus famosas paradojas en defensa de la provocadora doctrina de Parménides y para mofarse, a su vez, de las burlas de que era objeto. En las paradojas se manifiesta una nueva forma del filosofar: una perspicacia constructiva unida a un genio pedagógico, pues son contradicciones en las que se enreda el sentido común y que le exigen reflexión y modestia.

EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS Y LOS ATOMISTAS

A diferencia de Zenón, Empédocles (c. 500-c. 430 a. C.), Anaxágoras (c. 500-428 a. C.) y los atomistas, Leucipo (comienzos del siglo v a. C.) y Demócrito (c. 460-c. 370 a. C.), quieren salvar «los fenómenos» e intentan armonizar la provocativa ontología y epistemología de Parménides con la experiencia. Según Empédocles, el cosmos se compone de cuatro materias originarias inalterables llamadas ahora «elementos»: el fuego, el aire, la tierra y el agua; lo único que cambia es la proporción de su mezcla. Para los atomistas, en cambio, el único ser se convierte en un número incalculable pero no infinito de cosas mínimas e indivisibles, los átomos (*átomos*: 'no divisible'), que se mueven en el espacio vacío. El alma y el espíritu se componen de átomos de fuego especialmente ligeros, casi inmateriales y particularmente móviles. (La fuerza motriz de Anaxágoras, la razón: *nous*, está compuesta también por una materia finísima.) Y la visión se produce mediante unas reproducciones sutiles que irradian las cosas y se encuentran con flujos procedentes de los ojos.

La teoría atomista constituye un paso importante en el camino hacia las modernas ciencias naturales. Demócrito es consciente, al parecer, de una dificultad del concepto de «átomo»: el que los átomos se consideran extensos y, sin embargo, indivisibles, e intenta resolverla distinguiendo una concepción matemática de otra física. En los textos de ética, Demócrito aboga por la sensatez y la autoestima moral («Quien obre mal deberá avergonzarse sobre todo ante sí mismo»), la concordia entre los ciudadanos, el apoyo a los pobres por parte de los ricos y la democracia, pues es garantía de libertad.

LOS SOFISTAS

En los sofistas vuelve a aparecer un nuevo tipo de filósofo: el ilustrado social, erudito e intelectual al mismo tiempo. El sofista no procede ya de la aristocracia, como la mayoría de los filósofos más antiguos y también Platón, y ofrece, por tanto, sus servicios a cambio de unos honorarios. Como maestro profesional ambulante, instruye a los hijos de la clase alta en el arte de defender con éxito sus intereses y opiniones en los órganos de la democracia: la asamblea popular y los tribunales, pues todavía no existen los abogados. Los sofistas, extran-



jeros sin derecho de ciudadanía, son vistos a menudo en Atenas con desconfianza y menosprecio. Por otra parte, bastantes de ellos se hacen ricos y famosos.

Cinco innovaciones, al menos, tienen su origen en los sofistas. En primer lugar, se enfrentan al reto de su época—los cambios estructurales sociales y políticos—y plantean nuevas preguntas en función de ese reto. Si el cosmos había sido el centro del interés hasta entonces, ahora lo es el ser humano, sus palabras y sus actos, su vida en común y la legitimación del poder político y, en particular, su capacidad de conocimiento. Según Cicerón, Sócrates fue «el primero que hizo bajar la filosofía del cielo, la asentó en las ciudades y la introdujo, incluso, en las casas, obligándola a preguntar por la vida, las costumbres, el bien y el mal». En realidad, ese cambio de temas se lo debemos a los sofistas—después de iniciado en una primera fase por Heráclito—. También Sócrates está relacionado con su movimiento ilustrado, que saca a la filosofía de una comunidad estrecha y la lleva a la plaza pública.

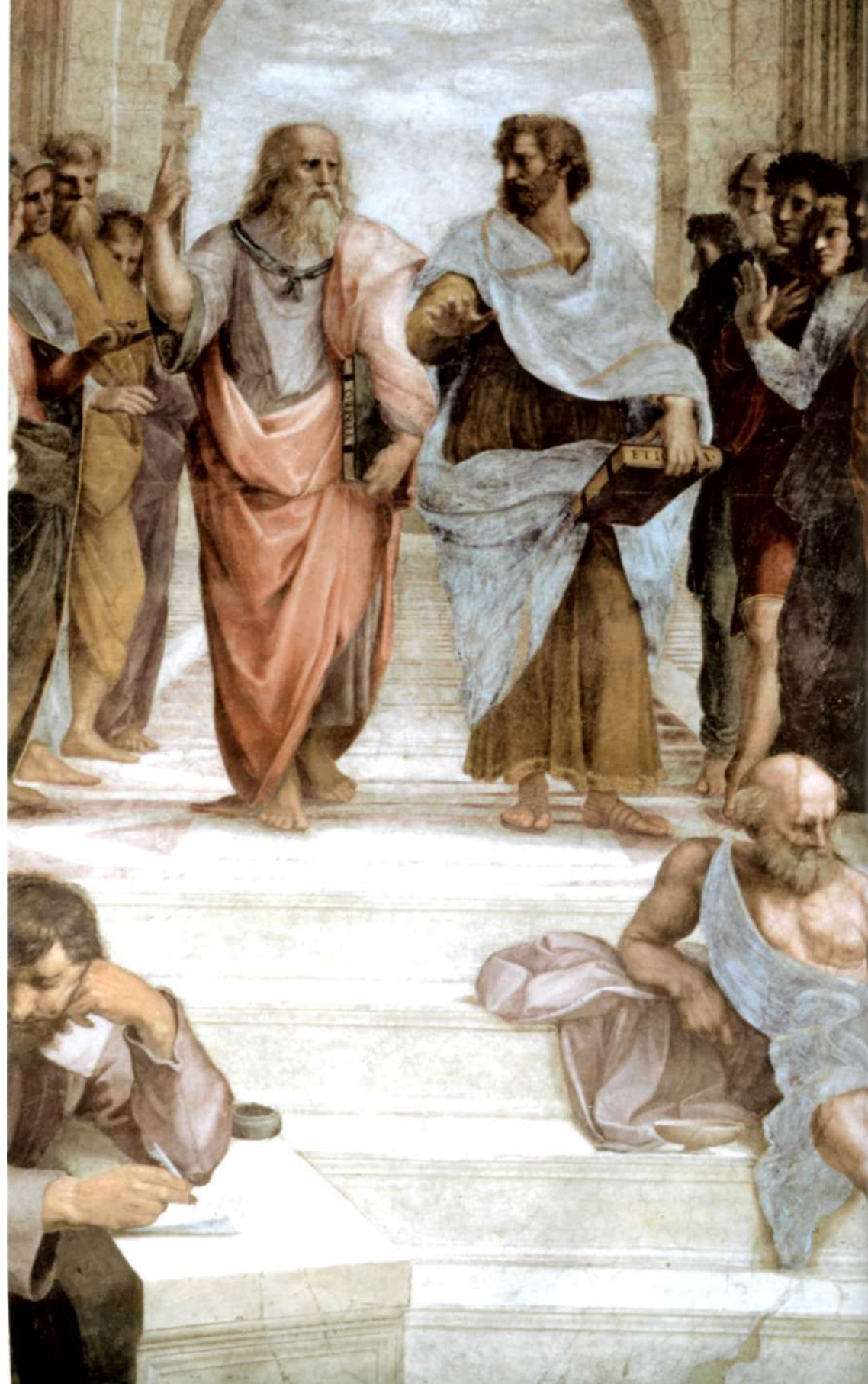
En segundo lugar, los sofistas desarrollan una nueva relación con el lenguaje y descubren el carácter «agonal» («combativo») del dis-

*La influencia de Platón, rival decidido de los sofistas, hace que se les considere un peligro para la sociedad como destructores de su moral y maestros del engaño retórico y de un arte del debate que permite demostrarlo y rebatirlo todo, como «mercaderes de un saber aparente» (Aristóteles). En realidad, la filosofía les debe un giro temático que la orienta hacia el ser humano, un interés por el lenguaje y su filosofía y, en general, una actitud ilustrada que no reconoce como verdadero nada que no haya examinado. En el tríptico de Ina Lindemann, el título *bar jeder Vernunft* ('despojado / de cualquier / razón', y 'bar / de cualquier / razón') tiene un doble sentido; por un lado es la señalización de un lugar para cualquier razón (Bar, 'bar') y, por otra parte, indica la falta (bar, 'despojado') de toda razón.*

curso, dirigido a hacer triunfar la opinión propia. Para esta faceta, que considera la lengua como instrumento de poder, desarrollan el arte de la retórica y la argumentación. En este sentido se interesan—en tercer lugar—por la estructura y la «esencia» del lenguaje. Practican una filosofía del lenguaje preguntándose, por ejemplo, si las palabras adquieren su significado por naturaleza (*physei*) o por convención (*nomōi*), por costumbre y acuerdo. Al plantear esas mismas cuestiones sobre los asuntos de la convivencia formulan—en cuarto lugar—la alternativa decisiva para la reflexión moral: la moral y el derecho, ¿existen por naturaleza («derecho natural»), lo que les daría una validez universal—para todas las personas y todos los tiempos—, o son solo producto de convenciones, lo que nos llevaría al relativismo y el escepticismo moral? El hecho de que la moral y el derecho protegen el bien común y la unidad del Estado (*polis*) habla en favor de la primera interpretación; en cambio, los debates sobre puntos de vista morales y políticos y la circunstancia de que las democracias cambien sus leyes tradicionales y los distintos pueblos tengan costumbres diferentes aboga por la segunda. Según Protágoras (481-411 a. C.), el sofista más importante, el hombre, ser imperfecto, tiene por naturaleza una predisposición social y moral. En cambio, Gorgias—que, al parecer, alcanzó la edad de ciento nueve años (483-374 a. C.)—defiende el derecho del más fuerte, al igual que Trasímaco y Calicles, contemporáneos de Sócrates, mientras que Antifón e Hipias afirman que todos los seres humanos son iguales por naturaleza. Pero de ese principio no extraen la consecuencia democrática de una igualdad legal y política.

Si se entiende la retórica como mera técnica, se puede intentar convencer al oyente de cualquier opinión. Un arte así, encaminado a la disputa (erística), halla su correspondencia en un relativismo del conocimiento complementario de un relativismo y un escepticismo morales. Protágoras resume ese relativismo en su famosa frase: «El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son». Ahí reside—en quinto lugar—el reto radical que se plantea a los futuros filósofos: ¿cómo se pueden hacer afirmaciones universalmente válidas a pesar de las objeciones de los sofistas?

LECTURAS RECOMENDADAS: Sobre filosofía natural (de Tales a Demócrito y los pitagóricos) se puede leer a Aristóteles, *Metafísica*, libro I, capítulos 3-5; sobre Parménides, los *Fragmentos* conservados de su poema didáctico; sobre las paradojas de Zenón, Aristóteles, *Física*, libro VI, capítulo 9; sobre los sofistas, los diálogos de Platón *Protágoras* y *Gorgias*, con ciertas reservas. G. Kirk, J. Raven y M. Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, introducción, texto y comentarios (Stuttgart, 1994), ofrecen un detallado cuadro general de la época.



APOGEO EN ATENAS

Tras dos siglos de pensamiento presocrático, la filosofía experimenta en Atenas un florecimiento que no le sería concedido ni antes ni después. A Sócrates, modelo y arquetipo de la filosofía occidental, le siguen dos de los máximos pensadores de la historia de la humanidad: Platón y Aristóteles. Por un golpe de suerte de la historia, Platón se forma con Sócrates y, luego, Aristóteles con Platón; de ese modo, en dos ocasiones sucesivas un pensador descollante «estudia» con otro pensador de la

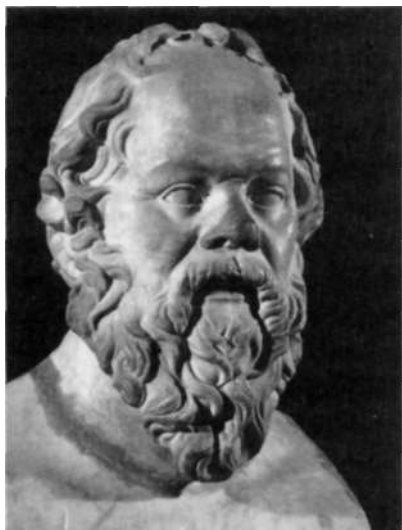
misma categoría, pudiendo así elaborar

Este famoso cuadro sitúa en el centro a los dos «padres» más afamados «de la iglesia» filosófica. Platón, que sostiene con la izquierda el diálogo de filosofía natural Timeo, *apunta*

enérgicamente con un dedo de la mano derecha hacia arriba, hacia el cielo (de las «ideas»). Aristóteles porta en cambio su Ética y señala hacia el suelo con un ademán contenido. En esta contraposición se refleja la opinión popular de que al filósofo de la doctrina de las ideas, el «idealista» Platón, le siguió el filósofo de la inteligencia ordinaria, el «empirista» y «realista» Aristóteles, que critica aquella doctrina. Sin embargo, la sutileza de su crítica va más allá de la oposición de un simple realismo o empirismo al idealismo de Platón. - Detalle de La escuela de Atenas, de Rafael.

SÓCRATES

Sócrates (c. 470-399 a. C.) no ha dejado ningún escrito propio. No obstante, lo conocemos por los diálogos de su «discípulo» Platón, sobre todo por sus «diálogos tempranos». En la obra de Jenofonte *Recuerdos de Sócrates* (*Memorabilia*, c. 370 /360 a. C.) aparece como un burgués un tanto conservador, y el comediógrafo Aristófanes se burla de él en *Las nubes* (423 a. C.) tachándolo de «filósofo naturalista ateo», mientras que, según Platón, fue el «hombre más agudo y sabio de todos sus contemporáneos». Los *Diálogos* platónicos han hecho de él un «personaje de la historia universal» que aúna a la perfección filosofía y vida bajo el lema: «Ser virtuoso es ser sabio».



Sócrates es admirado hasta hoy por plantear preguntas «despiadadamente incisivas» que desenmascaran las opiniones de sus interlocutores como un saber meramente supuesto, sin pretender por su parte saber más que ellos: «Solo sé que no sé nada». Sócrates toma parte en tres de las campañas de la Guerra del Peloponeso, y como miembro del Consejo ateniense se distingue por sus valientes intervenciones. Pero su «filosofía en la plaza pública» le vale la acusación de corromper a la juventud e introducir nuevas divinidades, en vez de creer en los dioses tradicionales. En el diálogo platónico de la Apología (Defensa [ante los tribunales]), Sócrates rechaza enérgicamente la acusa-

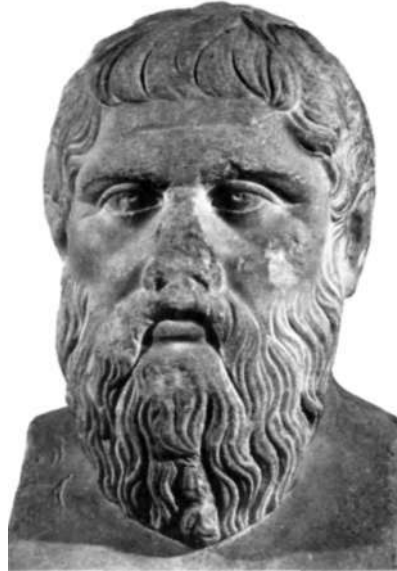
ción. Sin embargo, fiel a su principio de sufrir la injusticia antes que causarla, se niega a fugarse con ayuda de sus amigos—según el diálogo Critón—y prefiere morir bebiendo la cicuta. - Escultura helenística.

El método de Sócrates consiste en dirigir las conversaciones con una fascinante habilidad: un «arte de partera» que ayuda a los interlocutores a alumbrar una verdad sobre la que no tenían noticia expresa pero que llevaban ya en su interior de manera inconsciente («teoría de la rememoración»: *anamnesis*). Para ello, Sócrates se comporta como una «tembladera» (un «pez torpedo») y un «encantador» que provoca la confusión en quien conversa con él enredándolo en contradicciones sobre su propia opinión acerca de lo bueno y lo justo. La conversación socrática consiste en un examen de la vida cuya meta es cambiarla de arriba abajo: el trastorno de las ideas mantenidas hasta entonces acerca de los valores deberá generar nuevas concepciones que hagan de la vida algo realmente digno de ser vivido. El tema tratado, por ejemplo, en el diálogo *Eutifrón* es la piedad; Sócrates, que acaba de oír que se le acusa de inventar dioses nuevos, se encuentra con Eutifrón camino del tribunal. Este, apelando a la conveniencia, quiere acusar a su anciano padre de homicidio involuntario. Interpelado por Sócrates, no consigue definir convincentemente la piedad ni su contrario, la impiedad. Eso deja a Sócrates doblemente malhumorado: Eutifrón lanza una acusación antes de conocer si es o no impía; y Sócrates no logra saber cómo podría defenderse del cargo de impiedad dirigido contra él.

PLATÓN

Nuestro conocimiento de la vida de un filósofo tan famoso es más bien escaso: Platón (428/427-348/347 a. C.) procede de una familia rica y aristocrática de Atenas y es «discípulo» de Sócrates. Cratilo le instruye en el pensamiento de Heráclito. Más tarde, en viajes de estudios realizados a Egipto y el sur de Italia, aprende la sabiduría egipcia y la metafísica numérica de Pitágoras, así como la filosofía de Parménides a través de Euclides de Megara, a quien acude tras la muerte de Sócrates. Platón puede reelaborar así casi todo el pensamiento anterior a él. Ciertos intentos de influir en el soberano de Siracusa por medio de su filosofía política acaban en fracaso. Funda su escuela, la Academia, en una propiedad situada en las afueras de Atenas, y este centro se convierte pronto en un punto de encuentro internacional de científicos y filósofos, una Meca intelectual de la época donde se consigue una unidad de investigación y docencia que apenas volvería a alcanzarse nunca. La Academia pervivió con interrupciones durante casi mil años, hasta su clausura por el emperador Justiniano el 529 después de Cristo.

Proceso de aprendizaje: el diálogo. Mientras que los filósofos anteriores a Platón «proclaman» sus opiniones mediante máximas y poemas didácticos, Platón las desarrolla en procesos de pensamiento comunicativos: en diálogos. Los diálogos no son duelos verbales (sofísticos) ni equivalen a una teoría de la verdad por asentimiento («consenso»). En efecto, el Sócrates que Platón presenta como protagonista de sus diálogos prefiere «estar en desacuerdo con los demás a hallarse en contradicción consigo mismo». Los diálogos son dramas argumentativos estructurados con tanta maestría que, a menudo, no hace falta ser filósofo



Platón. - Busto romano inspirado en un original griego.

para seguir «aborto» su puesta en escena. Una característica insuperable de los diálogos platónicos es la imbricación entre planos distintos que transmiten en cada caso un tipo de comprensión peculiar: I) El escenario del diálogo aparece vinculado II) al drama argumental y III) al carácter de las personas que argumentan. A ello se añaden de vez en cuando IV) exposiciones pedagógicas dispersas y V) parábolas («mitos»), VI) referencias a algo provisionalmente no explicado o inexplicable y VII) la elucidación de la forma dialogada:

I) En un «preámbulo» y un «epílogo» se asigna al tema en cuestión un «lugar en la vida». Adicionalmente se puede transmitir un mensaje filosófico: el hecho de que los amigos de Sócrates «le fueren a conversar» al comienzo de *La república*, hace que se exponga por adelantado un aspecto del mito de la caverna, a saber, que los filósofos prefieren pensar a gobernar.

II) En el caso de los «diálogos tempranos», las cuestiones que se van a tratar son definiciones de conceptos fundamentales: ¿qué es, o qué piensas que es, la valentía (*Laques*), la sensatez (*Cármides*), la piedad (*Eutifrón*) o la amistad (*Lisis*)? ¿Qué es la retórica y para qué sirve (*Protágoras*, *Gorgias*)? Los «diálogos medios» abordan circunstancias humanas:



el amor o Eros (*El banquete*, y también *Fedroy Lisis*) y la muerte (*Fedóri*), el lenguaje (*Cratilo*) y la justicia en su aspecto personal y político (*La república*).

Los escritos de Platón se cuentan entre las obras más conocidas no solo de la filosofía sino de la literatura universal. Algunos diálogos como Fedón, La república y El banquete, pero también La apología, Gorgias, Cratilo, Protágoras y Timeo, poseen la categoría de textos de la historia universal que han ejercido hasta hoy una influencia difícil de subestimar en la formación de la mente humana. El diálogo Fedón, quizá el mayor logro de la prosa griega, nos presenta a Sócrates en el último día de su vida. En conversación con sus amigos, pero en ausencia de Platón («Creo que Platón estaba enfermo»), Sócrates define la filosofía como el arte de aprender a morir. En esta declaración no hay una renuncia a la vida, pero sí una relativización de la mera «supervivencia» en favor de una vida buena vinculada a la fe en una especie de providencia, en que al bueno no le puede ocurrir nada malo porque le guía la divinidad. Platón intenta hacer creíble la inmortalidad del alma mediante cuatro argumentos («pruebas»). El primero se remite a la creación de todas las cosas a partir de sus contrarios (las almas de los vivos proceden de las de los muertos, que, por tanto, «se conservan»). El segundo argumento afirma que el conocimiento es una rememoración; por tanto, tuvo que haber una vida antes de la actual. El tercero apunta al parentesco de las almas con lo «divino, inmortal y racional»; y el cuarto, a la «idea de la vida»: es imposible que el alma acepte lo contrario de lo que ella aporta, es decir, la vida. - Eaco, Mino y Radamante, jueces de los muertos.

Los «diálogos tardíos» están dedicados a la ontología (*Parménides*), la dialéctica (*El sofista*), las matemáticas y la cosmología (*Teeteto*, *Timeo*) y, una vez más, al Estado (*El político*, *Las leyes*). En los diálogos tempranos (también en *Menón* y *Protágoras*) y en los diálogos medios, Sócrates, que lleva la voz cantante en la conversación, invita a su interlocutor a atreverse a enunciar una afirmación general, por ejemplo: «La justicia consiste en dar a cada cual lo que le corresponde y hacer bien a los amigos y mal a los enemigos». La respuesta va seguida del examen crítico realizado por Sócrates. En su desarrollo, el que ha dado la respuesta se ve forzado a hacer concesiones contradictorias con su primera afirmación. El diálogo se convierte en una refutación (un diálogo «elénquico») que comienza echando por tierra de forma metódica un saber meramente supuesto. Los diálogos tempranos concluyen incluso en ese punto, sin ningún resultado positivo; son «aporéticos».

III) En el curso del análisis del asunto tratado se examina también a las personas que intervienen en el debate, su carácter. La manera en que los interlocutores abordan las cuestiones y se comportan mutuamente nos permite sacar conclusiones sobre su com-

petencia no solo intelectual (conocimientos) sino también moral y práctica (benevolencia y sinceridad). Los conocimientos filosóficos no son para Platón artículos de un supermercado a los que todo el mundo tiene acceso, sino que dependen de la capacidad intelectual y moral de quienes los solicitan. Por otro lado, esos conocimientos solo pueden ser transmitidos por alguien que los posea previamente. El hecho de que los diálogos tempranos concluyan sin un resultado positivo puede significar, por tanto, tres cosas: la ausencia de interlocutores competentes; que tampoco Sócrates posee aún un conocimiento definitivo, como en el caso de la teoría de las ideas; o que no está dispuesto a desarrollarlo ante unos oyentes inadecuados. En cualquier caso, en los diálogos platónicos se da una correspondencia entre el tema tratado y el carácter (moral e intelectual) de las personas. En *La república*, por ejemplo, aparecen al principio dos amigos lejanos de Sócrates, Céfalo y Polemarco. Son honrados y amables, pero carecen de cualquier ambición filosófica. En vez de filosofar, Polemarco se remite a una frase del poeta Simónides, que es para Platón un portavoz de la moral popular. Les sigue un filósofo en su nivel primero y más bajo: el «ilustrado» arrogante y adversario de Sócrates, el sofista Trasímaco, que arremete deliberadamente contra la honradez al tiempo que defiende una actitud moral negativa; como exige dinero por sus actuaciones y, además, se comporta «como un animal salvaje», representa la ambición sin freno y la desmesura. La conversación filosófica propiamente dicha no comienza hasta que desaparece Trasímaco; en ella intervienen dos personas que no son «ni obstinadas, ni escépticas ni malevolentes», dos amigos, Glaucón y Adimanto. Con su intervención se lleva a cabo una crítica de la crítica sofista y, por tanto, una ilustración de la ilustración. Dicha crítica se aferra, no obstante, a lo esencial de la ilustración en la medida en que no vuelve a dar la razón ni a la moral popular tradicional ni a sus portavoces, los poetas.

IV) Respecto a las nociones importantes, los amigos son meros apuntadores. Sócrates desarrolla las propuestas decisivas en una especie de lección magistral. V) Para facilitar la comprensión de los aspectos difíciles y poco comunes de las proposiciones fundamentales, las expone en *La república* bajo la forma de tres mitos—el del sol, la línea y la caverna—; en este caso, la argumentación dialógica deja paso por completo a un adoctrinamiento monologante. VI) Pero en vez de descifrar todos los puntos, Platón reserva las «nociones más importantes» para la enseñanza oral, la «doctrina no escrita». Finalmente, VII) en vez de li-

mitarse a realizar un examen de las cosas y las personas, las explica: la filosofía piensa sobre sí misma y sobre su método.

En esta refinada dramaturgia se pone al descubierto una gradación del saber que podríamos entender como una «fenomenología» de las formas del conocimiento, relacionándola con los distintos niveles del mito de la caverna. La secuencia comienza por 1) la simplicidad, ligada a una fe en la autoridad de la tradición, y la modestia («solo sé que no sé nada»). Pasa por 2) una ilustración arrogante y 3) una ilustración sobre la ilustración, para concluir en 4) el auténtico saber, que 5) puede llegar, incluso, a superarse mediante el conocimiento de los últimos principios, incommunicables por escrito. De acuerdo con la unidad entre conocimiento y acción, la escala del saber en el mito de la caverna se corresponde con una gradación de lo práctico y lo moral en todo el diálogo: a la 1) honradez ingenua o a la moralidad convencional (Céfalo, Polemarco, Simónides) les siguen 2) un ansia desenfrenada (Trasímaco), 3) la energía y la formación musical (Glaucón) y una primera participación en la razón (Adimanto). La culminación provisional de este proceso consiste 4) en la razón no meramente participada (Sócrates), seguida 5) de otro climax que en el diálogo aparece tan solo insinuado: la enseñanza no escrita.

La dramaturgia platónica se caracteriza sobre todo por una gradación del espacio conversacional en función del discernimiento. El diálogo se desarrolla a partir de un espacio plenamente abierto, la calle que conduce al Pireo (o = preámbulo), pasa por 1) un debate, abierto en tres cuartos de la totalidad, con simples conocidos y 2) adversarios, para llegar a 3) un círculo de amigos semiabierto y concluir 4) en la pura lección 5) y en la alusión al círculo cerrado de los iniciados.

Conocimiento: las ideas. La reflexión más conocida de Platón es su teoría de las ideas. No obstante, no debemos sobrevalorar su importancia. En efecto, en muchos diálogos no tiene función alguna o solo representa un papel poco caracterizado. Incluso en aquellos en que es importante, como en *La república*, una gran parte de los pensamientos expuestos se desarrolla al margen de ella. Por tanto, la teoría de las ideas no es decisiva para la cuestión relativa a si la filosofía de Platón es en conjunto una filosofía «fracasada». La palabra *idea* proviene del término griego del habla corriente que significaba 'aspecto', 'forma'. Platón entiende por idea la forma pura, invisible en sí misma, pero que se encuentra en la base de las cosas que vemos. Por medio de ella pretende dar respuesta,



El diálogo de Platón titulado Symposium (El banquete) es la «contrapartida» de Fedón, en el que se defiende el arte de aprender a morir. Varios oradores celebran al dios Eros en una serie de discursos de creciente teatralidad. Fedro lo elogia como el dios más antiguo que provoca lo mejor en las personas; Erixímaco, como el principio universal de la naturaleza que aúna los opuestos; Aristófanes, como la añoranza más honda de los seres humanos por su mitad perdida; y Agatón, como el dios más joven, nacido del alma y de cuya belleza y bondad sur-

gen todos los bienes en los dioses y los hombres. Sócrates contrapone a estos elogios a Eros la «verdad» en la que ha sido iniciado por la vidente Diótima. Eros, un daimon, un ser intermedio entre dios y hombre, engendrado el día del nacimiento de Afrodita por el «audaz» Poros y la «indigente» Penía, no representa de por sí la belleza sino el amor a la belleza y al bien. La belleza se debe entender aquí en un sentido más moral que estético; significa 'lo que produce bienestar y es objeto de asentimiento': el bien pleno y en sí. - Escena de un banquete.

ante todo, a dos preguntas; por un lado, qué clase de objetos son los números y las figuras geométricas, además del bien, lo justo y la belleza; por otro, hasta qué punto puede haber muchas cosas y, además, diversas en múltiples sentidos—por ejemplo, diferentes personas o mesas—y que, sin embargo, son lo mismo: una persona o una mesa. (Ambas preguntas se pueden resumir en una: ¿cómo hay objetos no perceptibles que, a pesar de ello, pueden ser y, además, ser conocidos?) La primera pregunta se refiere a objetos no perceptibles en absoluto; la segunda, a conceptos generales no perceptibles de objetos que sí lo son. (Aristóteles entenderá esos conceptos, los «universales», de manera diferente a Platón; esa oposición será el origen de uno de los grandes debates de la Edad Media: la disputa de los universales.)

La respuesta a la doble pregunta consiste en un objeto «ideal»: la idea es algo 1) eterno e inmutable y 2) existente separadamente de los objetos corrientes. A partir de ahí, Platón efectúa el «corte metafísico» y supone la existencia de dos «mundos»: el de los objetos (corrientes) y el de las ideas. 3) La idea representa el modelo y el prototipo, 4) es lo uno y lo general en una multiplicidad de objetos que 5) reciben su «ser» de su participación (*methexis*) en las ideas. En cuanto modelos generales de los objetos que, por su parte, funcionan únicamente como reproducciones, las ideas no poseen solo una realidad propia, sino, incluso, la auténtica realidad. 6) A diferencia de sus reproducciones, estos modelos no se conocen de la manera habitual, es decir, mediante la percepción, sino que solo son pensados. A los dos mundos corresponden, por tanto, dos formas de conocimiento fundamentalmente distintas: la *percepción* de los objetos corrientes y el *pensamiento puro* de las ideas. Y como el pensamiento puro es propio principalmente de Dios, el ser humano logra «asimilarse a Dios» temporalmente en la medida en que conoce las ideas. Dentro del mundo de las ideas existe también una jerarquía. Su vértice superior es la idea del Bien. En cuanto meta última de la búsqueda del conocimiento, esa idea no es responsable tan solo de la actividad (personal y política), sino que indica que la razón práctica tiene preeminencia sobre la teórica.

En su famosa parábola de la caverna, Platón desarrolla una compleja teoría del conocimiento y la realidad: unos presos encadenados en una cueva desde su niñez ven en la pared interior las sombras de ciertas figuras transportadas de un lado a otro a sus espaldas. La caverna representa el mundo del devenir, el mundo de la experiencia; el mundo fuera de la caverna, el ser inmutable, objeto puro del pensamiento. Los prisioneros son el equivalente de todos cuantos adquieren de segunda mano («sombras») sus opiniones acerca de las cosas corrientes, incluida la justicia. Estas personas se hallan en el primer peldaño del conocimiento, la conjetura (*eikasiá*). El camino hacia el auténtico conocimiento, el ascenso (*anabasis*) a la verdad, les resulta tan doloroso como la salida a la luz clara después de una prolongada oscuridad. Como este camino tiene tres etapas, la subida desde la oscuridad de la conciencia prefilosófica consta en total de cuatro fases o grados del conocimiento. Quien es liberado de sus cadenas y se ve obligado (!) a salir experimenta en toda su alma una inversión de todo lo que hasta ahora conocía. Da la espalda a las sombras, a las opiniones difundidas pero no examinadas, y alcanza—en el segundo escalón del conocimiento—una creencia (*pis-*

tis), un conocimiento atinado de las cosas del mundo de la caverna, es decir, del mundo visible, en el terreno de lo político: las leyes del Estado. Al abandonar la cueva, y tras habituarse progresivamente a la luz del día, reconoce luego sombras e imágenes reflejadas, referentes, sobre todo, a los objetos matemáticos. El tercer nivel del saber consiste en el pensamiento discursivo y la matemática (*dianoia*). Solo en el cuarto peldaño se ven las cosas mismas; un pensamiento intuitivo (*noēsis*), la visión de las ideas, capta los arquetipos de las cosas. Tras una posterior habituación se contempla el sol, «creador de las estaciones y los años, que gobierna todo lo que hay en la región visible y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían». El sol corresponde a cierta idea de un grado superior, a la fuente de todo ser y todo saber, a la idea del Bien. Quien haya llegado tan lejos, no volverá atrás voluntariamente. El filósofo, que debe gobernar el Estado de acuerdo con su conocimiento de la idea del Bien, se verá obligado a descender (*katabasis*) a la caverna. Y como en un primer momento, tras su regreso a la oscura cueva, no logrará ver nada, triunfarán los eternos prisioneros; en apariencia, el ascenso de la caverna habrá resultado perjudicial. En cuanto el repatriado intente liberar a los prisioneros, lo matarán para no sufrir el mismo daño. Esta referencia tiene para Platón una importancia existencial: según muestra el caso de Sócrates, la intervención del filósofo en defensa de los principios verdaderos de toda acción puede acabar en la muerte.

La doctrina platónica de las ideas merece, sin duda, una crítica depurada; sin embargo, no podemos desdeñarla como si se tratara de una especulación ajena a la realidad, pues su reflexión central, la noción de que nuestro conocimiento cotidiano se basa en elementos que no podemos percibir sino «solo» pensar, es convincente. No obstante, resultan problemáticos la independización o «cosificación» de las ideas, la llamada «teoría de los dos mundos», el menosprecio del mundo experiencial y el legado de la religiosidad pitagórica, con su mira puesta en el más allá—el hecho de considerar el mundo visible como un mero reflejo (imperfecto) del mundo auténtico e ideal—. Pero lo cierto es que todas estas nociones fueron cuestionadas por el propio Platón en el diálogo *Parménides*, que era para Hegel «la máxima obra maestra de la antigua dialéctica».

Justicia. El diálogo conocido como *La república* (*Politeia*) anuncia en su título únicamente una teoría del Estado, mientras que el subtítulo,

«Sobre lo justo», habla además de una ética. Pero como ni el Estado ni el individuo son justos «por sí solos», Platón se ve obligado a realizar una multitud de reflexiones ulteriores equivalentes, en conjunto, a una enciclopedia de la filosofía: *La república* contiene también una pedagogía y, enmarcada en ella, una teoría de la música, una teoría de Dios y la religión (teología filosófica) y una crítica a los poetas —debido a sus erróneas ideas sobre la divinidad—. Trata además de una teoría de las fuerzas que impulsan a los seres humanos (psicología filosófica) y, en la doctrina de las ideas, de una teoría del conocimiento y de los objetos. Seleccionaremos solo algunos pensamientos,

i) La respuesta dada por Platón a la pregunta «¿Cuál es la finalidad de la justicia?» no dice: «Sirve—únicamente—a los demás», sino: «Me sirve también a mí mismo», pues solo los justos llevan una vida de mutua confianza y cuentan—además de con su propia estima—con la estima de aquellos a quienes consideran importantes. El injusto, en cambio, vive en discordia tanto con su prójimo como consigo mismo, pues sus apetencias contradictorias pugnan unas con otras.

2) Para lograr el bienestar no basta solo con la justicia. La vehemencia del deseo exige, además, la templanza; ante los peligros es necesaria la fortaleza; y para actuar correctamente se requiere prudencia. Estas virtudes constituyen el cuarteto de las llamadas «virtudes cardinales», conocido desde entonces. En él, la ética enlaza con la psicología y la política. Según la teoría psicológica de Platón, en el ser humano actúan tres impulsos a los que corresponden tres cualidades («virtudes») y tres grupos profesionales («estamentos»): la templanza y el grupo de los artesanos, campesinos y comerciantes se asigna al deseo; la fortaleza y los «vigilantes», que no gobiernan, guardan relación con el sentimiento de placer o displacer; finalmente, la prudencia y los reyes filósofos están relacionados con la razón. A ellas se suma, en cuarto lugar, la justicia, que genera una interacción armónica: en el caso de los individuos, una armonía entre sus impulsos; y en el de la comunidad, una armonía entre los grupos profesionales. Quien posea, pues, las cuatro virtudes cardinales (del latín *car-da*, 'quicio de la puerta'), será un hombre excelente en todo.

3) Para que una comunidad sea gobernada con justicia, sus gobernantes deberán ser justos. Por este motivo, y porque la prudencia es constitutiva del filósofo, Platón realiza en el centro mismo de *La república* una afirmación deliberadamente provocadora, el pensamiento más ambicioso de toda la historia de la filosofía: «Si los filósofos no son reyes de los Estados o si los que ahora llamamos reyes y soberanos no se dedi-

can sincera y profundamente a la filosofía, y si el poder y la filosofía no se funden en uno [...], los Estados no dejarán de sufrir males». Los filósofos mencionados aquí necesitan, por supuesto, además de una educación intelectual, la formación del carácter, plasmada en la posesión de las cuatro virtudes cardinales. Además, las personas en cuestión deberán estar dispuestas a dejar a un lado la filosofía, aunque la prefieran, para servir a la comunidad, al menos durante el tiempo de su gobierno, en vez de dedicarse a ella.

4) Platón no se fía únicamente de la educación y de las posibles dotes personales, sino que adopta además disposiciones institucionales: para que el ansia de enriquecimiento o la preocupación por sus familias no desvíen a los gobernantes o a los funcionarios («vigilantes») del servicio al bien común, les plantea unas exigencias que, como bien sabe, van a resultar sumamente escandalosas: se prohibirán la propiedad privada, el matrimonio y la familia, no a todos los ciudadanos pero sí a los «vigilantes» (incluidos los gobernantes), que se comprometerán a mantener una comunidad de mujeres e hijos y renunciarán a cualquier música que «ablande» y «desinhiba».

5) Como Platón sabe que las condiciones planteadas por él se dan en muy raras ocasiones y en circunstancias especialmente afortunadas, su modelo de Estado posee cierto carácter utópico. Más tarde desarrollará, no obstante, una filosofía del Estado que no se refiere a «casos afortunados» sino que representa la situación normal. Sin rechazar la idea de que el gobernante filósofo es el buen gobernante, Platón hará más hincapié en unas buenas instituciones y unas buenas leyes en su obra de vejez titulada *Las leyes (Nomoi)*.

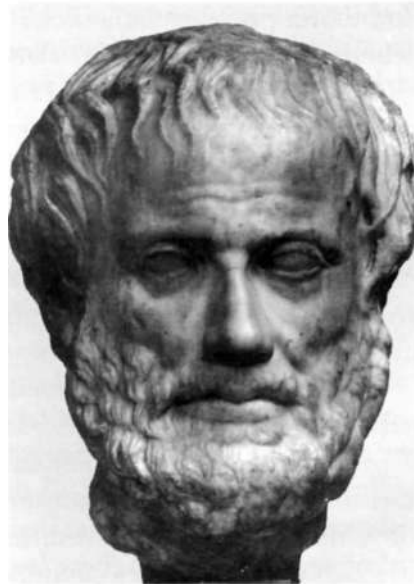
ARISTÓTELES

Aristóteles es el creador de una obra universal de investigación en filosofía y en varias ciencias particulares que aunan de manera singular la agudeza conceptual y la especulación con la experiencia. Su obra se basa en un material extraordinariamente rico: observaciones propias o transmitidas acerca de los astros, la meteorología, las plantas y los animales, así como experiencias realizadas por el ser humano en la vida personal, la familia, el círculo de sus amistades y el Estado, sin olvidar otras observaciones relativas a las formas del lenguaje y el arte de la argumentación y la elocuencia. A este interés empírico va ligada la inten-

ción analítica de determinar los distintos fenómenos en sí mismos y en su relación mutua, así como la tarea científico-especulativa de elucidarlos volviendo a sus fundamentos hasta llegar a los cimientos absolutamente primeros, los principios. Aristóteles es el primero en delimitar ámbitos de estudio individuales a partir de una filosofía única; es el fundador de las investigaciones especializadas y de las ciencias particulares. Sin embargo, no aplica a los diferentes campos de investigación el criterio de un método unitario, sino que actúa, por el contrario, con un elevado grado de flexibilidad y tolerancia. Además de la lógica y la prueba científica, Aristóteles aprecia la dialéctica y la historia del pensamiento y, en especial, la retórica y la poesía.

Platón desconfiaba de la retórica. Aristóteles, en cambio, ve en ella la posibilidad de exponer de manera convincente cuanto sea creíble. En su *Retórica* investiga los fundamentos tanto lógicos como éticos, psicológicos y estéticos que permiten obtener el asentimiento de los oyentes. Interesado por muchas más cosas que los consejos prácticos de un mero técnico, Aristóteles aborda también las implicaciones sociales del discurso, esboza una psicología del oyente y una psicolo-

Aristóteles (j 84-325 a. C.), «alumno» y crítico de Platón y preceptor de Alejandro Magno, era un «meteco» de Atenas: un extranjero residente en la ciudad, originario de Estagira (Calcídica). No fue solo un destacado filósofo sino, sobre todo, uno de los naturalistas más importantes de la Antigüedad por su actividad como zoólogo. El original griego de la copia romana de la cabeza reproducida aquí, fue realizado, probablemente, por Lisipo, el escultor de Alejandro Magno. Aristóteles, que tiene en este retrato unos sesenta años, aparece representado con una frente llamativamente abombada, signo de una inteligencia y una concentración extraordinarias. La Antigüedad le da el nombre de El Lector debido al número de sus lecturas diarias, y lo conoce como «la mente del debate (académicamente correcto)». La Antigüedad Tardía habla del «divino Aristóteles»; la Edad Media cristiana, islámica y judía, del «filósofo»; y en Dante se le llama «maestro de todos mantos saben».



gía criminal, y se ocupa de los estados de ánimo y los afectos. En especial, habla del estilo y el lenguaje y hasta de la prosa literaria. Aristóteles se distancia igualmente de su maestro en la *Poética*. Al mismo tiempo establece conceptos importantes, aunque a menudo mal entendidos, para la teoría occidental de la creación literaria.

A pesar de su amor a la poesía y su veneración por Homero, Platón la rechaza por motivos morales, mientras que, para Aristóteles, los poetas se cuentan entre los mejores maestros del pueblo. La *mimesis*, la tarea que según él les corresponde, no es una especie de «imitación» naturalista. Lo que se debe representar no son imaginaciones fantasiosas sino, más bien, sucesos y caracteres en los que las personas puedan reconocerse. Y el término «katharsis» ('purificación') designa un disfrute estético con el que Aristóteles aboga, a diferencia de Platón, por un teatro que sea no solo educativo sino también entretenido: la tragedia debe provocar en el espectador un estremecimiento de afectos, compasión y temor; en el caso de Edipo, por ejemplo, esos afectos serán los de la compasión—pues es culpable solo en parte, aunque acabe en la miseria más extrema—y los del temor a que pueda ocurrirle algo similar a cualquiera. Al final se debe llegar a una purificación de los afectos en la que su mitigación se experimentará como un alivio, como un disfrute.

Aristóteles se atiene en su pensamiento a cuatro máximas metodológicas, 1) «Garantizar los fenómenos»: en vez de amoldar los hechos a una teoría preconcebida, deberán tenerse en cuenta y ser tratados de acuerdo con la realidad. 2) «Discutir las opiniones doctrinales»: Aristóteles analiza con intensidad crítica los pensamientos de sus predecesores, reconoce sus logros sin resentimiento, pero supera los aprietos y las dificultades (aporías), contribuyendo así de manera inequívoca al progreso de la filosofía. 3) «Estudiar a fondo las dificultades»: a partir del conocimiento exacto de las «aporías», de los «caminos intransitables», Aristóteles desarrolla la «euporía», el «camino bueno y fácil de recorrer». 4) Un procedimiento importante es el del análisis lingüístico; el libro V de la *Metafísica*—el primer léxico de filosofía, cuya lectura merece la pena incluso hoy—presenta, por ejemplo, treinta conceptos filosóficos básicos en la multiplicidad de sus significados.

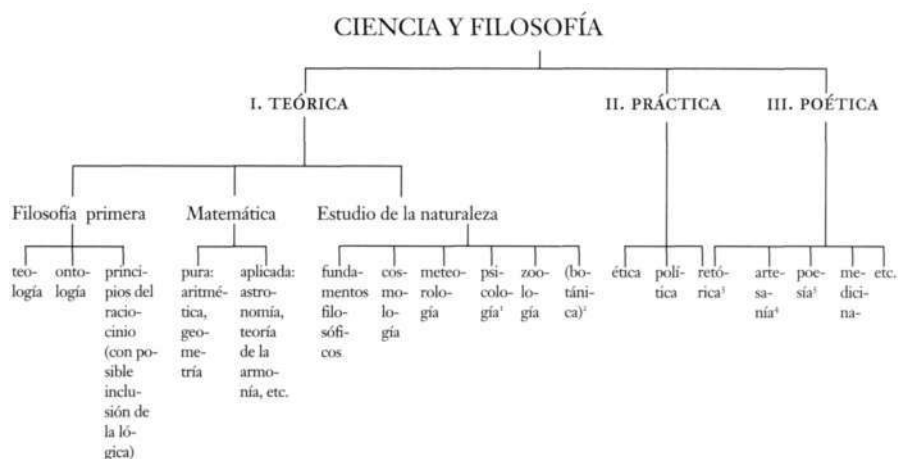
Aristóteles escribió manuales particulares para diversas disciplinas independientes y relativamente autónomas: la lógica y la teoría de la demostración, la filosofía natural, la cosmología, la psicología filosófica y los diferentes campos de la zoología, la teoría de los objetos

(ontología) y la teología filosófica, la ética, la política, la poética y la retórica. Esas obras pedagógicas constituyen hasta hoy el arquetipo de los tratados filosóficos; la filosofía encuentra en ellas la forma canónica que han tenido sus textos desde entonces. Además, muchos de los conceptos introducidos en dichas obras forman parte esencial de nuestra manera de interpretar el mundo. Sin embargo, como han penetrado en el acervo común de la educación desde hace ya mucho tiempo, pasamos fácilmente por alto que se los debemos a los excepcionales esfuerzos del pensamiento de Aristóteles.

Lógica y dialéctica. Aristóteles realiza el descubrimiento revolucionario de la existencia de unos modelos de argumentación sobre cuya fuerza conclusiva podemos decidir en virtud únicamente de su forma, independientemente de su contenido, cualquiera que sea. Este descubrimiento constituye la base de la lógica formal. Aristóteles trata una parte de ella—la teoría de la deducción articulada en tres miembros (*syllogismos*: 'silogismo')—de manera tan ejemplar que sigue siendo válida hasta hoy. Pero la silogística aristotélica no sirve únicamente para deducir la conclusión a partir de las premisas. Lo que le importa a Aristóteles es también la «explicación», la aclaración o fundamentación: la búsqueda de premisas explicativas para un contenido ya conocido, con el fin de que una mera opinión se convierta en un saber fundamentado. Para mostrar que lo importante es solo la estructura formal, Aristóteles trabaja con variables conceptuales (A, B, C.) y una oración condicional de tres miembros. Su conclusión, puramente formal, consta de dos premisas (*protaseis*) de las que se deduce «necesariamente» la conclusión (*symperasma*):

Si todos los atenienses (=A) son humanos (-B)
y todo ser humano (=B) es mortal (=C),
entonces toaos los atenienses (=A) son mortales (=C).
O, expuesto como fórmula: $AB \ A \ BC \longrightarrow AC$.

Según su cualidad, Aristóteles distingue entre proposiciones universales y particulares. La filosofía escolástica medieval creó más tarde términos mnemotécnicos para los silogismos válidos. En el más importante de todos, Barbara, partiendo de dos proposiciones universales afirmativas (*a*): $AaB \ A \ BaC$, se deduce, como en el ejemplo mencionado, una proposición universal afirmativa: AaC . El segundo



i. La psicología se integra secundariamente, en parte, en la matemática y, en parte, en la filosofía primera.

2. No fue tratada hasta Teofrasto.

3. La retórica se integra también en el apartado II en función de su carácter neutro respecto a los valores, pero, sobre todo, en el III.

4. No tratada por Aristóteles.

5. Tratada por Aristóteles solo como «teoría».

Según Hegel—el gran aristotélico de la Edad Contemporánea—, Aristóteles es «uno de los genios científicos más ricos y de mayor alcance (profundidad) que hayan existido». De hecho, la obra completa de Aristóteles equivale a una auténtica enciclopedia, tanto de la filosofía como de las ciencias particulares. Su división en disciplinas teóricas, prácticas y técnicas («poéticas») posee un carácter «moderno» porque vincula la pregunta por el objeto tratado en ellas con la de los intereses que rigen el conocimiento: las ciencias teóricas se guían por lo inmutable y contienen su fin en sí mismas; solo se hallan al servicio del saber. La filosofía práctica trata de la actividad personal y política y se propone como meta su perfeccionamiento moral. Y las ciencias poéticas (poiésis: 'producción') permiten realizar determinadas cosas, incluidas las obras de arte (de donde deriva la palabra Poética), o restablecerlas, como hace la medicina con la salud.

silogismo en importancia es *Ce-axmt*. En este caso, a partir de una proposición universal negativa (*e*) y otra afirmativa (*a*) se deduce una proposición universal negativa (*é*): «Si ningún ave es vivípara y tener plumas es propio solo de las aves, entonces ser vivípara no es propio de nada que tenga plumas».

Aristóteles identifica tres figuras (*schémata*) según la posición del término medio (B); en ellas, x corresponde a los modos de las proposiciones universales afirmativas (*a*), de las universales negativas (*e*), de las particulares afirmativas (*i*) y de las particulares negativas (*o*):

Figura I: $AxB \ A \ BxC \rightarrow AxC$;

Figura II: $BxA \ A \ BxC \rightarrow AxC$;

Figura III: $AxB \ A \ CxB \rightarrow AxC$.



Cierta forma de «dialéctica», el ejercicio del debate entre dos personas, se practica siguiendo reglas fijas. Uno de los interlocutores plantea la cuestión alternativa, por ejemplo: «La expresión "ser racional que camina sobre dos pies", ¿define o no al ser humano?». A continuación, el defensor hace suya una de las dos tesis (por ejemplo, «Silo define»). Luego, el adversario intenta enredar al defensor en incongruencias o, incluso, en contradicciones, obligándole a retirar su tesis. La dialéctica pervivía en las universidades medievales como debate científico o filosófico bajo una

forma institucionalizada denominada «disputación». - La Lógica y la Dialéctica (Aristóteles y Platón). Relieve de Luca della Robbia, c. 1438.

En otra parte de la lógica aristotélica, la dialéctica (desarrollada en su obra *Tópicos*), se trata el arte de la argumentación—según el significado original de *dialegesthai*, 'conversar'—. Al igual que la demostración científica, la dialéctica utiliza también el silogismo. La diferencia no se halla en el carácter formal de la conclusión sino en las pretensiones de verdad de las premisas. La prueba parte de proposiciones evidentes por sí mismas; en cambio, el silogismo dialéctico parte de frases consideradas verdaderas por todo el mundo, como verdades de perogrullo, o por especialistas en la materia; en este último caso, por la mayoría o por los más conocidos. La dialéctica tiene, sobre todo, tres funciones: en debates realizados a modo de ejercicio escolar se aprende a argumentar «profesionalmente», en el intercambio de ideas con personas sin formación se parte de las opiniones de éstas, y en el debate científico o filosófico se despliega la riqueza de todos los puntos de vista y se discuten los pros y los contras de cada cual. Aquí, la dialéctica está al servicio de una cultura de la polémica cuyo modelo es el proceso judicial: solo quien expone los argumentos con el máximo detalle posible y los sopesa cotejándolos unos con otros estará preparado para llegar a un juicio concluyente y adecuado. Para ello se necesita, además de una destreza intelectual, una buena cualidad (moral): la disposición para aceptar la verdad.

Filosofía de la naturaleza. La Edad Moderna criticó duramente al Aristóteles naturalista porque, supuestamente, habría frenado durante muchos siglos el progreso en las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, según Leibniz, los enunciados de Aristóteles sobre los principios de la filosofía natural son «plenamente verdaderos». Y en zoología, su aportación es tan grande que incluso Darwin ve en Aristóteles a uno de los más grandes observadores que hayan existido, si no el mayor.

Uno de los propósitos de los naturalistas modernos es el dominio de las fuerzas de la naturaleza, mientras que Aristóteles se interesa únicamente por el conocimiento. Aristóteles es ajeno a una estricta separación entre el estudio de la filosofía y el de las ciencias particulares, y se ocupa de ambas. En el centro de su investigación sitúa los conceptos de «cambio» (*metabolē*) y «movimiento» (*kinēsis*). Para entender su esencia (el «qué»), introduce dos pares conceptuales que dejarán su huella en el pensamiento occidental, el de «materia» (*hylé*) y «forma» (*ddos, morphē*), y el de «posibilidad/potencia» (*dynamis*) y «realidad/acto» (*energeia*): 1) así como el ladrillo es la materia con que se construye una casa, pero también la forma según la cual se cuece la arcilla, también una determinada cosa

Aristóteles considera que hasta los animales inferior-es tienen de por sí algo admirable. Así es como justifica un estudio de todo el reino animal que lo lleva a recopilar un material de observación tan inmenso que remita imposible creer que alguien fiera capaz de reunir-ía por sí solo. Según una anécdota, Alejandro Magno, antiguo alumno de Aristóteles, puso a su disposición varios miles de «ayudantes». En realidad, Aristóteles obtuvo ese material de sus propias observaciones y, en parte también, de la bibliografía existente, por ejemplo de los escritos médicos hipocráticos. Y, sobre todo, recogió informaciones diversas de pescadores, pastores, cazadores, apicultores y otros profesionales. - Mosaico, Pompeya.



puede ser en cierto sentido materia y en otro forma. Materia y forma no son para Aristóteles dos objetos correlativamente independientes. Significan más bien dos cometidos o funciones cuya interacción explica la formación de un objeto. Con su «hilemorfismo», la teoría según la cual la forma (*morphē*) y la materia (*hylē*) dependen una de otra y, en general, solo existen juntas—la propia alma espiritual no tiene una existencia independiente del cuerpo—, Aristóteles pretende superar tanto el dualismo de Parménides y Platón como el materialismo de los atomistas. 2) El segundo par conceptual invalida la mera existencia concreta de un objeto y da a su ser un doble sentido. La arcilla sin forma «es» ya un ladrillo, los ladrillos «son» ya una casa, el peón que aprende el oficio de albañil «es» ya un albañil, la semilla «es» ya un árbol—aunque solo anticipadamente, como posibilidad—. En cambio, la arcilla moldeada, la casa construida, el albañil formado y el árbol crecido «son» lo que son con una realidad plena.

Para Aristóteles, la ciencia (*epistēmē*) se diferencia de la simple experiencia (*empeira*) por el hecho de preguntar: «¿Por qué?». Como respuestas pertinentes, *aitiai*, se deben entender todos los factores «causantes» de la existencia de un objeto. El latín traduce el término *aitia* por *causa* (de donde deriva el castellano «cosa»), y el alemán por *Ursache* ('cosa originaria'), aunque, a veces, en este último idioma encaja mejor la palabra *Grund* ('motivo', 'fundamento'). Mientras que la Edad Moderna se ocupó preferentemente de un tipo de causa, la causa eficiente (*causa efficiens*), Aristóteles contempla cuatro maneras de preguntar «por qué» y establece, por tanto, cuatro clases de causas, oponiendo con orgullo esta comprensión amplia y pluralista a la de la filosofía natural presocrática y a la de Platón. En la Edad Moderna se ha criticado duramente sobre todo la cuarta clase de causa, la causa final o intencional (finalidad, teleología). Sin embargo, según Aristóteles esa causa tiene su principal lugar propio en un ámbito donde ni siquiera hoy se le niega cierto sentido: en la biología. El filósofo griego tiene razón al partir de la experiencia de que los seres vivos evolucionan hasta adquirir una determinada forma y que, entre los vegetales y los animales adultos, hay ejemplares más perfectos y menos perfectos, como los deformes.

Filosofía fundamental: la metafísica. Aristóteles sitúa en la cima de todo el saber una disciplina que se considerará durante muchos siglos la reina de las ciencias, pero que más tarde será criticada duramente e,

incluso, despreciada: la metafísica. El término no procede de Aristóteles sino de uno de los editores posteriores de su obra, y significa 'más allá (*meta*) de las cosas de la naturaleza (*physika*)'. El propio Aristóteles utiliza otras expresiones. La capacidad intelectual pertinente recibe de él el nombre de «sabiduría» (*sophia*); por ella entiende aquel grado más elevado del saber que no reconoce cualquier tipo de motivos sino nada más y nada menos que los primeros motivos y principios. La práctica de esa capacidad recibe en Aristóteles el nombre de *theoria*, mientras que la disciplina en cuestión, una ciencia básica o filosofía fundamental, se denomina en sus escritos «filosofía primera» (por su rango jerárquico). De ella se esperan dos cosas. Desde un punto de vista temático, se supone que hablará de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad, información vinculada a la esperanza de desentrañar por medio de ella el sentido de la existencia humana. Desde un punto de vista metodológico se piensa en un «sistema» que relacione todo el conocimiento y asigne un lugar en el conjunto de las cosas a todo lo que es, incluido el ser humano y sus fines. Pero Aristóteles tiene una comprensión distinta y absolutamente actual de esa filosofía. No pretende elaborar un sistema—su metafísica es más modesta—ni piensa en un más allá que dé sentido a nuestra existencia actual. Lo que le interesa es más bien la *explicabilidad* de este mundo. En este sentido, la filosofía primera adquiere una forma triple:

La filosofía fundamental es, *en primer lugar*, una teoría de los principios generales del pensamiento. Aristóteles los llama «axiomas» (del griego *axioein*, 'considerar digno'); por ellos entiende los requisitos previos de toda argumentación y hasta de toda acción. Para el axioma considerado objetivamente como el primero de todos, el principio de no contradicción («Ninguna proposición es verdadera y falsa al mismo tiempo»), Aristóteles escenifica un juego probatorio en forma de diálogo que refuta a un escéptico radical de manera tan sutil como aguda: cuando el adversario habla, se refiere a algo que debe ser idéntico para ambos interlocutores. Y en ese mínimo logro mental, en la designación, se da una univocidad que presupone ya la validez del principio de no contradicción: «Nos estamos refiriendo a *este* fragmento de realidad, y no a ningún otro». Quien, para salir del paso, se abstiene de decir algo más hace dejación de su condición humana, según declara Aristóteles de manera expresiva, y se asemeja a un vegetal. Esto, sin embargo, contradice la práctica real de la vida. Nadie actúa libre de toda determinación y se lanza, por ejemplo, a un abismo solo porque apa-

rezca, casualmente, en medio de su camino. En ese sentido, el principio de no contradicción se revela como condición de la posibilidad de cualquier razón, tanto teórica como práctica.

La filosofía fundamental de Aristóteles es, *en segundo lugar*, una doctrina (*logos*) del ser (*on*) en cuanto tal: una ontología que, por su condición de ciencia marco, investiga las estructuras y principios comunes de todo cuanto es, tanto para el mundo cotidiano como para las ciencias. Aristóteles afirma que la palabra «ente» tiene múltiples significados. Distingue tres clases y, al mismo tiempo, tres grados jerárquicos de entes, y se pregunta luego por aquello que es por excelencia, la *ousía*, literalmente, la 'esencia' (sustancia). A diferencia de Platón, admite la preeminencia ontológica de las cosas particulares o individuos. Estos particulares, como, por ejemplo, «Sócrates», se denominan «sustancias primeras», pues solo a ellas corresponde en sentido pleno el criterio de una sustancia, la independencia. Las especies (por ejemplo, la humanidad) y los géneros (por ejemplo, los seres vivos) se consideran, en cambio, sustancias segundas. Sin embargo, en función de un segundo criterio, el de la posibilidad de ser conocidas, ocupan el primer lugar. Por tanto, la preeminencia de lo particular solo se sostiene porque, al mismo tiempo, aparece designado «como» ejemplar de algo general, una especie—por ejemplo, Sócrates en cuanto ser humano—, y porque en ello reside precisamente su identidad «esencial» (*ti ēn einai hekastō*, 'el ser correspondiente en cada caso', la determinación esencial de una cosa'). La categoría inferior corresponde claramente a los atributos (*symbebekos*: lo adicional', 'el accidente'), pues no aparecen independientemente sino «adheridos» a alguna otra cosa.

Aristóteles reconoce también la existencia de conceptos generales. Pero, a diferencia de Platón, no los considera independientes ni cree que sean entidades de rango superior, sino más bien conceptos de especie y género cuya realidad reside exclusivamente en las cosas particulares (*in re*) y no es previa a ellas (*ante rem*): la salud existe como un atributo de los seres vivos individuales que son sanos, y la humanidad únicamente como lo que distingue a cada ser humano de todos los demás seres vivos.

Finalmente, Aristóteles desarrolla la metafísica como ciencia de lo divino: de aquel ser eterno e inmóvil al que se debe en última instancia todo movimiento en la naturaleza. En una crítica a la religión popular tradicional esboza un monoteísmo de forma cosmológica y

poco común. La divinidad aristotélica no posee los atributos que nos son familiares: omnipotencia, omnisciencia y bondad absoluta. No es un ser personal, sino impersonal: un espíritu puro que no se preocupa de los asuntos humanos ni de las demás cosas del mundo. Como «pensamiento del pensamiento» (*noēseēs noēsis*), el espíritu depende solo de sí mismo. No obstante, la divinidad—no movida por ninguna otra cosa—debe ser el motor de la totalidad de la naturaleza, aunque no en el sentido de una fuerza creadora primigenia o de un centro cósmico de control. La divinidad ejerce una fuerza de atracción, a la manera de una persona amada; no es causa eficiente sino final. Es el fin más elevado hacia el que se dirigen todas las aspiraciones de la naturaleza, a la que, de ese modo, mantiene en movimiento.

Ética y política. Para Aristóteles, la ética y la política constituyen conjuntamente la «filosofía de los asuntos humanos»: una antropología filosófica con pretensiones universales. En su marco, la *Ética a Nicómaco* explica en detalle tanto los conceptos comunes, es decir, el concepto rector normativo de la felicidad (*eudaimonia*), como la actividad del ser humano individual pero no aislado. Aristóteles trata desde una multiplicidad de puntos de vista poco comunes, y siempre en un elevado plano fenoménico y analítico, los conceptos fundamentales de una teoría de la acción, que debe ser libre y consciente y, además, una elección o decisión. Estudia las virtudes morales (*aretē*: 'excelencia'), como el valor, la generosidad, la sensatez y la justicia, y las intelectuales, como la sabiduría y la perspicacia, e indaga con especial minuciosidad las debilidades de la voluntad, el placer y la amistad. La *Política* pregunta a su vez por qué el ser humano es un animal político; analiza el concepto de ciudadano, las instituciones y constituciones políticas, y se dedica a estudiar las condiciones de una *polis* ideal.

El filósofo griego desarrolla ambas disciplinas prescindiendo casi por completo de hipótesis teológicas o metafísicas; según él, son filosofías profanas ajenas a la metafísica. La pregunta «¿por qué el hombre debe practicar la filosofía fundamental o metafísica?» pertenece, en cambio, al terreno de la ética, pues se trata de una cuestión práctica y hasta existencial.

El concepto rector normativo—la felicidad—no es para Aristóteles algo que nos sobreviene de manera pasiva como la afortunada casualidad de un acierto en la lotería o la satisfacción de todas las esperanzas y deseos: la felicidad de lo añorado. Al contrario, la felicidad pue-

de y debe trabajarse. No es una suerte que debamos al azar o a algún poder externo, sino una «dicha producto del esfuerzo» de la que es responsable uno mismo. Aristóteles ofrece al menos una primera respuesta parcial, que puede seguir siendo convincente, a la pregunta de en qué consiste esa felicidad—una cuestión controvertida hasta hoy—: no se trata de algo interior y privado, como, por ejemplo, un estado transitorio de bienestar máximo, ni tampoco de aquellas hazañas personales de las que habla la poesía de la Grecia arcaica. El significado

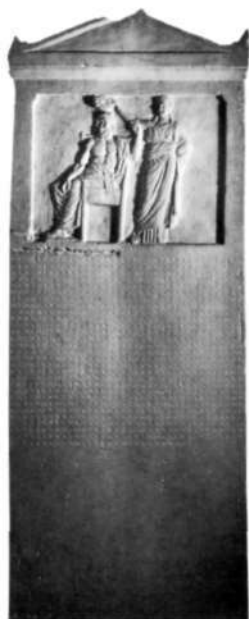
La teoría aristotélica de las causas, a menudo mal interpretada, se puede explicar tomando como ejemplo una estatua de mármol o de bronce: 1) El «de qué», la materia prima y original, es el mármol o el bronce; la filosofía escolástica hablará de la causa material, causa materialis; 2) la forma o modelo (causa formalis) consiste en el boceto que el escultor tiene en su cabeza y conforme al mal trabaja el material; 3) el «de dónde», la iniciativa para esa modificación (causa efficiens: 'causa eficiente') se encuentra en el escultor que produce la estatua o, también, en el cliente,

así como en las propiedades y posibilidades de la materia prima utilizada; 4) el «para qué» o el objetivo (causa finalis: 'causa final') se halla, por ejemplo, en el adto o en la ornamentación. Las causas 2), 3) y 4) pueden ser en cierto modo coincidentes: la «forma» de un león es al mismo tiempo el objetivo del desarrollo del óvulo fecundado hasta llegar al animal adulto. Ese desarrollo se activa mediante la procreación por un ejemplar de su misma especie: los leones engendran leones, no tigres o cebras.
- Montaje de una estatua de bronce en el taller de fundición, 490-480 a. C.



de la felicidad que podemos alcanzar con cierta fiabilidad y que se halla, además, al alcance de muchos (en este punto se pone de manifiesto una democratización de la dicha) es más bien una cualidad proporcionada a la totalidad de la biografía personal. La felicidad producto del esfuerzo consiste en una vida buena en general, en una vida lograda. Una de las formas o estrategias de vida (*bioi*) que fracasan constitutivamente en el logro de esa clase de felicidad es, según Aristóteles, la existencia encaminada únicamente al beneficio económico, pues eleva el bienestar, que no pasa de ser un simple medio, a la categoría de fin en sí mismo. Tampoco sirven para lograr la felicidad las vidas orientadas solo hacia el honor o el poder, y sí, en cambio, una vida guiada por las virtudes morales y la inteligencia. La felicidad compete en mayor medida a una vida dedicada a la ciencia y la filosofía, a la *theoría* al servicio de la filosofía fundamental, pues ahí es donde el ser de la persona alcanza su perfección: el talento para el lenguaje y la razón, que se muestra en el ansia natural de saber.

Al comienzo de la *Política*, Aristóteles desarrolla la famosa tesis de que el ser humano es por naturaleza un animal político. Con esta fundamental proposición de antropología política no está afirmando que el ser humano sea político por nacimiento o que llegue a serlo en función de un proceso de desarrollo puramente biológico. Aristóteles no ve tampoco en el Estado, como lo vería más tarde Hobbes, el remedio a una situación crítica, la de la lucha tendencial de todos contra todos.



La teoría aristotélica de las tres formas de Estado buenas o degeneradas tiene especial importancia en el pensamiento político occidental: una Constitución mala solo sirve a los intereses de los gobernantes; una buena, al bien común. Las formas estatales beneficiosas—monarquía, aristocracia y Estado constitucional/república—o per judiciales—tiranía, oligarquía o democracia—son tres, enfundan de la participación de uno, unos pocos o todos en los asuntos del Estado. Sin embargo, las democracias modernas, o Estados de derecho, no corresponden a lo que Aristóteles denomina demoa-acia, una forma de Estado desvinada de cualquier ley y que da preferencia a los pobres. Se parecen mas bien al Estado constitucional, an el que quien domina no es el ser humano falible sino la ley racional. - Estela de mármol, Decreto contra la tiranía.

Al contrario, el ser humano debe poder desarrollar sus intenciones, dotes y oportunidades fundamentales en una *polis*, es decir, en una comunidad de personas libres e iguales determinada por la idea de la justicia. Sin embargo, una gran parte de la población, como las mujeres y los esclavos, se halla excluida de la comunidad de los libres.

La *Política* de Aristóteles no sería una de las más importantes obras de filosofía del Estado y de ciencia política si se limitara exclusivamente a indagar la naturaleza del ser humano. En la parte más amplia, con mucho, de esa obra, Aristóteles desarrolla los rasgos básicos de una economía («doctrina de la gestión del hogar»), discute algunas teorías constitucionales y constituciones políticas conocidas, estudia distintas formas de democracia y aristocracia y propone una constitución mixta, la *Politeia* o forma de gobierno. También analiza las condiciones que llevan a la descomposición de las constituciones o les dan estabilidad. Y al final esboza un Estado ideal, comenzando por la situación, tamaño y estructura más favorables, hasta llegar a sus principios constitucionales.

LECTURAS RECOMENDADAS: Para Platón, comenzaremos con un diálogo temprano, por ejemplo *Apología* o *Menón*. Luego, se puede leer *Fedón* y su contrapartida, *El banquete*. Finalmente se abordará *La república*, empezando por los libros I-II y V-VII. Para Aristóteles es preferible comenzar con el libro introductorio de la *Metafísica*, en especial los capítulos 1-2, y la *Ética a Nicómaco*, sobre todo los capítulos 1-6. Seguidamente se les puede añadir el primer capítulo de la *Zoología*, los primeros de las *Categorías* y, luego, los capítulos 4-6 del libro IV de la *Metafísica*; y, de la *Política*, los capítulos 1-3 del libro I, y 7-0, del libro III. Más tarde se deberá leer el comienzo de la *Física* y el libro XII de la *Metafísica*.



HELENISMO Y ANTIGÜEDAD TARDÍA

Tras la muerte de Platón, su Academia pierde lustre filosófico y la escuela de Aristóteles se dedica cada vez más a las ciencias particulares. Eso sitúa en un primer plano a otras tres escuelas, la de Epicuro, el escepticismo y la Estoa, influidas por pensadores anteriores: Parménides, Demócrito y Sócrates (a través de las escuelas socráticas «menores» que competían con la Academia platónica). Lejos de ser unos epígonos, hijos póstumos carentes de vigor, estas nuevas corrientes de-

Con Platón y Aristóteles, Atenas se convierte en el centro indiscutido de la filosofía griega. Aquí nacen las escuelas que harán sentir su influencia durante siglos, denominadas por los lugares donde se filosofa en común y se lleva también, a veces, una vida comunitaria: Platón compra un jardín consagrado al héroe mítico Academo: la Akademie; Aristóteles ejerce su actividad en el Liceo, denominado también Peripatos ('deambulatorio'); Epicuro, en el Kēpos ('huerto'); y el estoico Zenón de Citio, en una Stoa ('galería porticada'). Atenas, sin embargo, más que producir filósofos—aparte de Sócrates y Platón—los atrae. Ni Aristóteles ni su sucesor Teofrasto ni el peripatético Aristarco, que concibió una visión heliocéntrica del universo mucho antes de Copérnico, son atenienses, y tampoco Epicuro, Zenón ni Pirrón, el fundador de la escuela escéptica. - Leo von Klenze, Atenas, 1846.

desarrollan ideas que dejan en Occidente una impronta poco menor que las de Platón y Aristóteles. En las escuelas «helenísticas» posteriores al clasicismo se quiebra la unidad entre moral (política) y bienestar personal. Las instituciones políticas pierden importancia; el propio cosmopolitismo de la Estoa es casi siempre apolítico. En una época en que, tras el ocaso de las ciudades Estado griegas, había desaparecido casi cualquier posibilidad de intervención política, la idea de la naturaleza política del ser humano se sustituye por una búsqueda individual de la felicidad que, sin embargo, no se concibe ya como *theoría*.

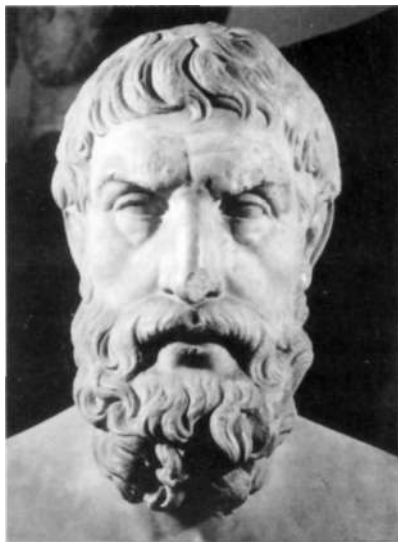
A pesar de las diferencias en los planteamientos y de la preferencia por ciertos temas, las tres escuelas mantienen una misma doctrina de principio respecto a la preocupación por el bienestar personal. Para ellas, la felicidad «privatizada» se encuentra

en la calma y la independencia interior. Epicuro y el escepticismo definen el objetivo de la vida como *ataraxia*: 'imperturbabilidad' y 'ecuanimidad'; la Estoa, como *apatheia*: 'impasibilidad' en el sentido más amplio de la palabra, una libertad respecto a todo lo experimentado por el hombre en contra de su voluntad. En vez de buscar, como en la Edad Moderna, un poder cada vez mayor sobre la naturaleza externa, el estoico se pliega a lo ineludible y limita sus propias pretensiones. No se desea un cambio del mundo natural y social sino, preferiblemente, el de uno mismo, el de los propios pensamientos e impulsos: para poder obtener lo que queremos, debemos desear lo que podemos. Quien alcanza ese ideal de profundo sosiego—el sabio—vive «como un dios sobre la Tierra». Las escuelas helenísticas tienen otra característica común: el fundamento último del conocimiento y la acción son las percepciones (en el primer caso, teóricas; en el segundo, prácticas).

EPICURO

Hoy en día, al hablar de un epicúreo nos referimos a una persona entregada al placer. Para el propio Epicuro (341-270 a. C.), el verdadero placer de la vida consiste en «estar libre de dolor corporal y de las agitaciones del ánimo». Toda su filosofía se halla al servicio de este objetivo de sereno sosiego y «calma chicha del alma». Ningún saber se debe considerar un fin en sí mismo, todo forma parte de un arte de la vida fundado en la filosofía pero entendido de manera concreta y cuyo mensaje dice así: la felicidad, comprendida como el máximo placer del individuo, se halla en sus propias manos. De ella forma parte la superación de un cuádruple temor: no debemos temer a Dios, pues no interviene en la marcha del mundo; tampoco necesitamos deseos que no podamos satisfacer, pues para llevar una vida feliz se requieren pocas cosas. Asimismo, no debemos tener miedo a los dolores extremos, pues no duran mucho y, además, se pueden compensar. Y ni siquiera se debe temer a la muerte, pues cualquier bien o mal consiste en una sensación, mientras que la muerte es la pérdida de las sensaciones.

En la teoría del conocimiento, Epicuro defiende un (moderado) sensualismo (del latín *sensus*: 'sentido', 'órgano de la percepción'). Frente a Parménides y Platón, Epicuro rehabilita las percepciones sensoriales subjetivas, pues las considera el fundamento último e infalible de todo conocimiento: de la misma manera que no podemos



Epicuro continúa con su ontología la doctrina atomista de Demócrito según la cual el universo se compone de cuerpos (visibles) y un espacio vacío donde nacen y mueren por aglomeración y separación de los átomos. Los componentes últimos, los átomos, no son solo indivisibles sino también inalterables. Para responder a las objeciones de Aristóteles contra Demócrito, Epicuro solo cree indivisibles los átomos desde un punto de vista físico, pero los considera matemáticamente divisibles. En efecto, el átomo tendría una forma determinada en la que se pueden distinguir diversas partes que, a su vez, pasan por ser matemáticamente indivisibles. De lo contrario, los átomos deberían ser infinitamente grandes, pues se componen de un número de

partes infinito, como dice el epicúreo Lucrecio (primera mitad del s. I a. C.) en su influyente poema didáctico Sobre la naturaleza de las cosas. - Escultura helenística.

engañarnos respecto a las sensaciones de dolor, tampoco podemos engañarnos con las percepciones; el error solo es posible en nuestras declaraciones acerca de ellas, por ejemplo cuando asentimos a una afirmación sin esperar a que sea confirmada o refutada por una percepción inequívoca. El conocimiento no se agota, sin embargo, en las percepciones, pues solo una parte de los conceptos generales («pre-conceptos») se forma mediante percepciones reiteradas de un mismo objeto. Otros conceptos se deben a cierta actividad de la razón. Por ejemplo, la analogía permite transferir determinados atributos perceptibles—la forma, el peso y el tamaño—a otras cosas no perceptibles, como los átomos. Tampoco proceden de la percepción las reglas que determinan cuándo una proposición es verdadera o falsa.

Al principio de su filosofía natural («Física»), Epicuro establece tres principios ontológicos. Su contenido está influido por Parménides, mientras que su fundamentación es «sensualista»: 1) Nada surge de lo que no es. En efecto, el principio contrario se opone a la experiencia de que todo ser proviene de uno o varios seres distintos, por ejemplo de una semilla. 2) Nada desaparece en el no ser. La hipótesis contraria se ve refutada también en este caso por la experiencia de que, de no ser así, nada existiría ya, pues, por un lado, observamos un

proceso constante de desaparición, y, por otro, en función del primer principio, de la nada así creada no podría surgir nada. 3) El universo fue siempre como es ahora, y así lo será siempre, pues este principio se deduce de los dos anteriores.

Los juicios de valor tienen también su fundamento último en una percepción subjetiva. Al sensualismo de la teoría del conocimiento le corresponde en el terreno de la ética un hedonismo (egoísta): lo único merecedor de esfuerzo es la sensación de placer, *hēdonē*, incluida la ausencia de dolor: «Escupo sobre el bien moral si no genera ningún pla-

Según el arte de vivir epicúreo, la naturaleza externa e interna no se ajusta a las intenciones del individuo, sino al contrario, éstas a la naturaleza. Por un lado, se elimina todo cuanto pueda causar inquietud: lo insólito, por explicable; lo inalcanzable, por irrelevante; y lo inevitable, por asumible. Por otro lado, se limitan los propios deseos. Para la felicidad epicúrea no hacen falta muchas

cosas; en palabras de Nietzsche: «Un huertecillo, unos higos, un poco de queso y tres o cuatro amigos: esa era la opulencia de Epicuro». Esta forma de vida fue elogiada como algo modélico incluso por algunos adversarios filosóficos como Séneca. No obstante, Epicuro se erigió también en autoridad absoluta y se hizo festejar como un «liberador». - Fresco pompeyano.

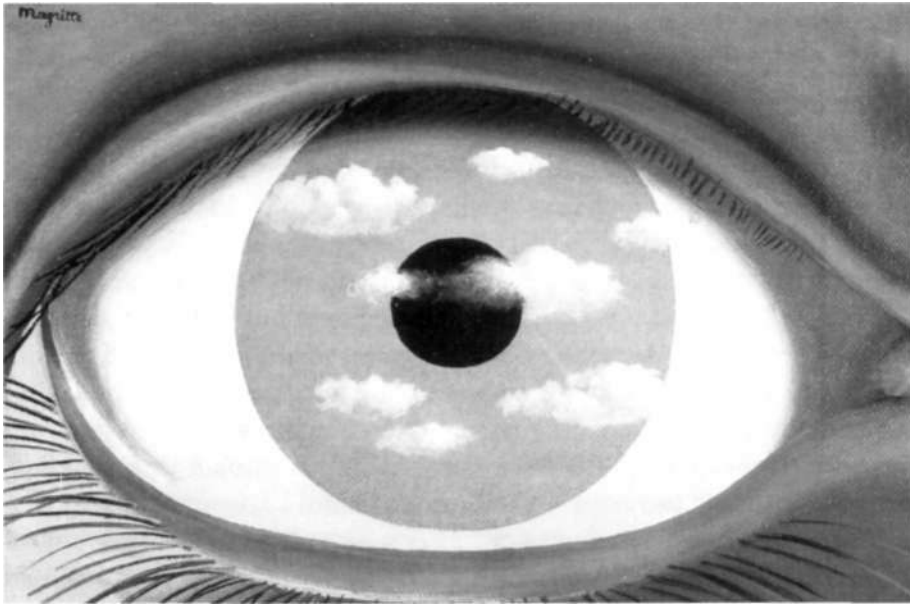


cer». Epicuro distingue entre las apetencias imaginadas y las naturales y divide a estas últimas en necesarias (el hambre o la sed), cuya insatisfacción causa dolor, y meramente naturales (por ejemplo, la sexualidad), y respecto a las necesarias se limita a decir que deben ser satisfechas. A la conocida objeción de que no todos los placeres son buenos replica Epicuro asociando un cálculo sensato del placer a un conocimiento ilustrado del mundo: evitamos un placer del que esperamos un dolor mayor, y aceptamos un dolor que se verá compensado con un futuro aumento del placer. Para Epicuro, en vez de la tradicional multiplicidad de virtudes, solo existe en esencia la sensatez, pues, según él, la virtud es condición de una vida placentera y, en cambio, las pasiones y los vicios son enfermedades del alma. El ordenamiento legal es para Epicuro un acuerdo para evitar perjudicarse mutuamente. También la amistad comienza, según él, por consideraciones utilitarias y solo se apreciará por sí misma tras una larga duración. Finalmente, Epicuro propone el siguiente consejo: «Vive escondido». Como las posibilidades de protegerse del prójimo, de su animosidad y sus intrigas, son pocas, no debemos exponernos ni aspirar a cargos y honores, ni tampoco pretender el prestigio y la fama.

EL ESCEPTICISMO ANTIGUO

Enesidemo (siglo I a. C.) y Sexto Empírico (c. 200 d. C.) documentan en la Antigüedad el desarrollo de un escepticismo tan radical que, a pesar de haber sido descubierto de nuevo por pensadores como Montaigne y, más tarde, Hume, pocas veces fue igualado, y menos aún superado, en cuanto a su rigor. El escepticismo antiguo no fue solo una actitud intelectual, sino también una forma de vida desde su primer representante, Pirrón de Elis (c. 365-c. 275 a. C.). En el caso de Pirrón pudo estar influido por ascetas y magos que el filósofo conoció, quizá, por haber participado en la campaña de Alejandro Magno en la India. A pesar de llevar una vida retirada, Pirrón gozó de una gran reputación entre sus conciudadanos, que lo eligieron sumo sacerdote y, por consideración hacia él, eximieron de pagar impuestos a todos los filósofos.

Los escépticos entienden el sosiego del alma con más modestia que Epicuro. Convencidos de la caducidad de todos los seres vivos, cultivan una serenidad distante frente a la felicidad y se contentan con una emotividad moderada (*metriopátheia*). Para alcanzarla, proponen tres pre-



Los escépticos acentúan el sensualismo de Epicuro y rechazan cualquier hipótesis de una realidad que no sea inmediatamente perceptible. Niegan la posibilidad de hacer afirmaciones objetivas y solo consideran lícito decir, por ejemplo, que algo nos parece ser algo, pero no que lo sea. Sin embargo, por eso mismo—objetaría Aristóteles—, el escéptico reconoce al menos el principio de no contradicción: nunca le parecerá que algo es, por ejemplo, dulce y no dulce al mismo tiempo. Y, según san Agustín, nadie puede dudar de que vive, recuerda e, incluso, juzga: «Pues incluso mando duda, vive; cuando duda, se acuerda de qué duda [...]; cuando duda, juzga que no puede precipitarse a dar su consentimiento». - René Magritte, El falso espejo, 1935.

guntas: primero, cómo son realmente las cosas; segundo, qué actitud debemos adoptar frente a ellas; tercero, cuál es el resultado de esa actitud. Al intentar responder a la primera, el escéptico se topa no solo con opiniones contradictorias, sino también con argumentos igualmente convincentes a favor y en contra de una y otra opinión (*isostheneia*: 'igualdad de fuerzas'). Así pues, como no se siente capaz de mediar para resolver el conflicto, se abstiene de emitir cualquier juicio respecto a la primera pregunta y responde a la vez a la segunda. Además, sin sospecharlo, se encuentra en la meta propuesta, con lo que queda respondida la tercera pregunta: la suspensión del juicio (*epochē*), sobre todo la renuncia a cualquier juicio de valor, le brinda la paz interior (*ataraxia*). Posteriormente se dará cuenta de que la paz solo se puede al-

canzar dejando en suspenso el juicio incluso en relación con los valores. En efecto, el que juzga buena alguna cosa pierde la calma interior, pues quien no está en posesión de lo bueno—la riqueza, la fama y otros bienes—desea conseguirlo, y quien lo posee teme perderlo.

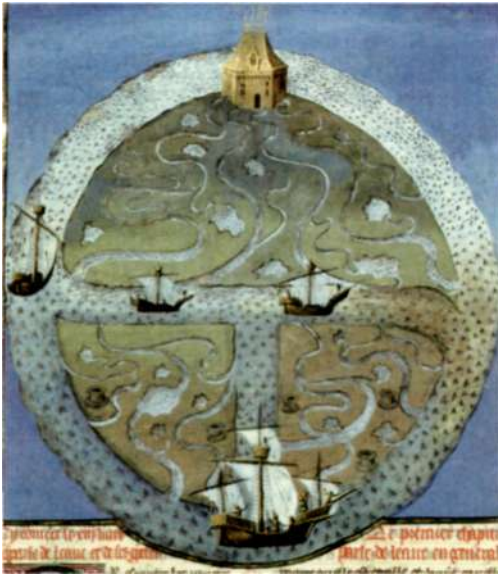
Sócrates afirmaba saber que no sabía nada. Según Arquesilao, un director posterior de la Academia platónica (a partir del 268 a. C.), no es posible saber ni siquiera eso. El escéptico no reclama para su escepticismo ninguna pretensión de verdad, por lo que resulta difícil atajarle con la objeción de que se contradice a sí mismo. Sin embargo, le replicaría Aristóteles, tampoco desea vivir como un vegetal.

El escéptico, menos interesado en convencer que en inquietar, cultiva la suspensión del juicio como un arte para mantenerse al margen de cualquier afirmación. Con ese fin redacta listas de «tropos» (*tropoi*: 'giros') de contraposiciones. Una lista de diez «giros» comienza con la indicación de que los seres vivos consideran diferentes las mismas cosas debido a la diferencia existente entre ellos. El segundo «tropo» se refiere a la diferencia entre los seres humanos; el tercero, a la distinta estructura de los órganos sensoriales; y el último, a la diferencia de costumbres, leyes y mitos. En otros «tropos» añadidos posteriormente encontramos el «trilema de Münchhausen», tratado ya por Aristóteles y que en el siglo xx tendrá una importante función en el racionalismo crítico: una causa que intente fundamentar a su vez cualquier nueva causa desembocará en una regresión infinita, en una hipótesis no probada o en un círculo vicioso.

Para demostrar la necesidad de la suspensión del juicio, Carnéades, director de la Academia en fechas posteriores (mediados del siglo II a. C.), pronuncia en una visita a Roma un discurso en contra y otro a favor de la justicia. Para orientarse en la práctica, el escéptico cuenta tan solo con las convenciones corrientes, pues carece de argumentos para abandonarlas. El lugar de la objetividad aparece ocupado por «la madre costumbre». De ese modo, los escépticos vinculan su desintelectualización de la vida a un tradicionalismo indiferente a las reformas.

LA ESTOA

Hoy en día se llama «estoicas» a aquellas personas que soportan con calma, con una «indiferencia estoica», las contrariedades de la vida. Este ideal de vida del sabio que conserva su libertad interior incluso



Tras el hundimiento de las ciudades Estado griegas, el rasgo fundamental de la época es la idea de cosmopolitismo. El estoico Zenón diseña una república mundial estatalmente homogénea («cosmópolis»). En ella, todas las personas son como un rebaño que se nutre en común y comparte un mismo derecho. Pero, en la mayoría de los casos, el cosmopolitismo es apolítico: la república mundial es un espacio vital indefinido que no surge de unas instituciones globales y de un derecho común, sino de la participación de todos en una misma razón. - La Tierra en forma de disco circundado por el océano. Miniatura del siglo XV.

en medio de circunstancias adversas caracteriza, realmente, a la Estoa. Su filosofía posee, no obstante, un alcance mayor. La filosofía estoica, fundada por Zenón de Citio (c. 332-262 a. C.) y Crisipo (m. 208/204 a. C.) y continuada por Panecio (c. 185-109 a. C.) y Posidonio (c. 135-150 a. C.), consiste en una combinación de lógica (incluida una teoría del conocimiento, una filosofía del lenguaje y una retórica), física (en el sentido de filosofía natural) y ética. La Estoa no adquiere sus rasgos de filosofía popular hasta una época tardía. En Séneca (4 a. C.-65 d. C.), que fue educador y, durante un tiempo, el consejero más influyente de Nerón, en Epicteto (c. 50-138 d. C), esclavo liberto de un funcionario de la corte imperial, y en el emperador Marco Aurelio (121-180 d. C.), las reflexiones más fundamentales sobre lógica y filosofía natural quedan relegadas a un segundo plano por las recomendaciones de tipo moral y por una sabiduría práctica de la vida.

Lógica. A diferencia de los escépticos, los estoicos consideran posible un conocimiento objetivo. No obstante, son también partidarios de un sensualismo moderado: por un lado, el alma, al nacer, se asemeja a una tabla sobre la que no se ha escrito nada y en la que las cosas externas dejan su impronta «como un sello en la cera». De las imaginaciones (*phantasiai*) generadas de ese modo quedan en el alma unas imágenes recordadas de cuya unión surge la experiencia. Por otro lado, la

Estoa considera que ciertos conceptos, comunes a todos los seres humanos, las llamadas «presuposiciones naturales», son la condición del verdadero conocimiento. Los estoicos complementaron esta teoría del conocimiento con una teoría del lenguaje, con lo que alcanzaron así un mérito notable en este terreno. Desde la época de los sofistas se planteaba la pregunta de si la relación entre el signo hablado y la realidad designada era algo dado por la naturaleza o se fundaba en una mera convención. Según la concepción estoica, los sonidos remedan la cualidad del objeto, y las palabras reproducen la naturaleza de las cosas. Sin embargo, las etimologías con que debía fundamentarse esta opinión parecen traídas muy por los pelos.

En lógica formal, la Estoa se sitúa durante mucho tiempo a la sombra de Aristóteles, pero, en

El estoico Xenón compara el conocimiento con una mano: 1) La mano con la palma abierta corresponde a la representación que concibe un objeto. 2) Dada su fiabilidad, accedemos voluntariamente a darle nuestro consentimiento, simbolizado por la retracción de los dedos. 3) Conocemos la realidad en forma de juicio de la percepción: mediante la unión de representación y consentimiento, de manera comparable al puño que aferra el objeto. 4) Sin embargo, no podemos hablar de saber estricto hasta que la mano derecha cerrada en un puño no ha sido aprisionada por la izquierda, es decir, cuando el juicio de la percepción se integra en un contexto de fundamentación global de modo que no pueda ser impugnado por ninguna argumentación. - Rafael, estudio para Apolo en el Parnaso, detalle.



realidad, tiene una importancia propia. En la «lógica conceptual» aristotélica, la conclusión deriva del alcance de los conceptos utilizados en las premisas; en la Estoa, del significado de las uniones entre proposiciones (juntores). La Estoa, que aparece aquí como precursora de la moderna lógica proposicional, expone ya cinco reglas inferenciales elementales, válidas todavía hoy:

- i) Si p, entonces q; p; luego q (*modus ponens*. regla inferencial afirmativa).
- 2) Si p, entonces q; no q; luego no p (*modus tollens*: negación de la primera proposición por la segunda).
- 3) Ni p ni q; p luego no q.
- 4) O p o q; p; luego no q.
- 5) O p o q; no q; luego p.

Física. La Estoa contempla la totalidad de la naturaleza como un único organismo recorrido por dos principios: el de la materia pasiva y sin propiedades, y el del logos activo, que configura la materia haciendo de ella un orden universal, un cosmos. El logos se puede entender como «ley universal», como quintaesencia de los planes constructivos y evolutivos que rigen todo cuanto ocurre en la naturaleza. En su calidad de ser animado y perfectísimo que dirige el mundo y se preocupa por los seres humanos—en contra de la concepción de Aristóteles y Epicuro—, el logos se equipara a Dios: la Estoa sostiene un panteísmo tanto cosmológico cuanto previsor caracterizado por la providencia («todo es Dios»). En tal caso, la convicción de la existencia de Dios deberá ser una creencia naturalmente inherente en los humanos; el principal fundamento de esta tesis es la experiencia abrumadora y espontánea de la belleza del movimiento ordenado de los astros.

Ética. La Estoa se opone rotundamente a Epicuro desde el primer momento, pues considera la naturaleza como criterio último, mientras que el placer sería solo un efecto que aparece cuando los seres vivos consiguen algo ventajoso para su propia naturaleza. El ideal de vida de la impassibilidad guarda, no obstante, cierto parentesco con los ideales de Epicuro. La máxima básica del estoicismo consistente en «vivir de acuerdo con la naturaleza» requiere de las personas el desarrollo completo de sus capacidades corporales, afectivas, intelectuales y morales. Según esos principios, una personalidad armónica perseguirá reflexivamente («con la razón»), controlando sus instin-



Consejos del arte estoico de la vida: Séneca, La constancia del sabio: «El sabio no necesita mostrarse temeroso y vacilante, pues posee suficiente seguridad como para enfrentarse al destino en todo momento». «El sabio se sirve de la riqueza como de un esclavo; es el señor en la casa de un loco».

- Epicteto, Manual: «Lo que perturba a los seres humanos no son las cosas, sino las opiniones acerca de ellas. La muerte, por ejemplo, no es nada espantoso [...]; lo que nos atara es la creencia de que la muerte es espantosa». «Es propio de ignorantes acusar a otros cuando algo les va mal; en cambio, culparse a sí mismo es propio del que se inicia en la

filosofía. Y no culpar a los demás ni a sí mismo es lo que hace quien ya ha acabado de formarse». - Marco Aurelio, Meditaciones: «Trata a los animales irracionales [...] como un ser racional, con generosidad y nobleza; pero a los seres humanos, dado que tienen razón, trátalos con amor de compañero; e invoca a los dioses en todo». «Pasar el día como si fuera el último, lejos de arrebatos, blandura y fingimiento, es signo de perfección moral». - Marco Aurelio, medalla de bronce contemporánea.

tos y corrigiéndolos llegado el caso, objetivos universalmente reconocidos, comenzando por el sustento propio y el cuidado de la descendencia. La Estoa distingue dos niveles en un comportamiento correcto. El deber «medio» o común (*kathēkon*, *officium commune*) se deberá cumplir simplemente por un egoísmo bien entendido, mientras que solo el sabio que actúa con independencia de cualquier circunstancia externa será capaz de satisfacer el ideal moral, el deber perfecto (*katorthēma*, *officium perfectum*). Puesto que el sabio aúna un carácter perfecto y una capacidad de juicio también perfecta, la virtud y la felicidad son en él una misma cosa.

NEOPLATONISMO

En el neoplatonismo, el pensamiento dominante en la Antigüedad Tardía, se lleva a cabo algo más que una simple renovación de las enseñanzas platónicas. Sus grandes representantes, Plotino, Porfirio y Proclo, buscan también una síntesis con Aristóteles, por lo que se podría hablar igualmente de un neoaristotelismo. No obstante, las ideas predominantes son las platónicas, y Aristóteles no influye de manera significativa

ni como estudioso de la naturaleza ni como teórico constitucional. La ética aparece rigurosamente limitada en cuanto a su temática, y falta por completo la filosofía política. En cambio, se recuperan la idea estoica del logos y—a través del neopitagorismo—cierto componente místico. Se produce, además, una especie de teologización de la filosofía, pues el concepto de «Dios» adquiere un peso mucho mayor. Al mismo tiempo, frente a la preponderancia de las cuestiones prácticas de la vida, la *theōria* vuelve a desempeñar el papel más importante en las escuelas helenísticas, aunque en ese momento corre el riesgo de ser objeto de una sobrevaloración «idealista». El neoplatonismo ejerce una enorme influencia. Transmitido a través de

En los centros filosóficos de la época —Atenas, Alejandría y Constantino- pla—se financian con medios públicos cátedras de filosofía neoplatónica. Las autoridades filosóficas como Platón y, todavía más, Aristóteles habían sido ya objeto de comentarios, sobre todo en Alejandría, que es también un lugar de encuentro del neoplatonismo y el cristianismo, por ejemplo, en los Padres de la Iglesia Clemente (m. antes del 216) y Orígenes (c. 185-253). En fechas anteriores, el judío helenizado Filón (25/13 a. C.-41/50 d. C.) defiende una interpretación alegórica del Génesis que combina la teología platónica y la judaica. Filón ve en Dios la razón trascendente de todo ser, y en las ideas los pensamientos eternos de Dios, existentes ya antes de la creación del mundo. - La biblioteca de Alejandría, xilografía del Maestro de Petrarca.



los Padres de la Iglesia, deja su huella en la filosofía y la teología cristianas de casi toda la Edad Media, así como en el pensamiento islámico y judío. Más tarde influirá en el humanismo italiano, la Escuela de Cambridge (siglo xvii), Leibniz, los idealistas alemanes Schelling y Hegel y, en especial, en Herder, Goethe y Novalis.

Plotino. Plotino (205-270 d. C.), la figura descollante del neoplatonismo y el pensador más influyente de la Antigüedad después de Platón y Aristóteles, solo se interesa fundamentalmente por un tema: una metafísica de inspiración teológica del Bien/Uno (tomada de Platón). Es contemporáneo de los primeros Padres de la Iglesia y combina la filosofía griega clásica con su propia experiencia mística en una audaz especulación que, por un lado, conviene a las religiones, pero, por otro, les crea nuevos problemas. Plotino se pregunta por la causa primera del universo, considera que esa causa es Dios y entiende el camino hacia ella como un ascenso, de acuerdo con la parábola platónica de la caverna. El filósofo interpreta ese ascenso como un caminar del ser humano hacia sí y más allá de sí, como el regreso a casa hasta llegar al fundamento último del alma, un regreso que culmina en la unión mística del espíritu con el Bien/Uno: el alma halla su propia realización cuando retorna a su origen. En Plotino aparece también por primera vez el «Yo» (*to egō*) como concepto filosófico.

Para Platón y Aristóteles, la presencia eterna del *eidos*, la 'idea' o 'forma', es, en última instancia, indiscutible. Plotino pone en cuestión esa hipótesis al reflexionar sobre

En su tratado Sobre lo bello, Plotino continúa el discurso de Diótima recogido en El banquete de Platón. Parte de la experiencia de la belleza física como una armonía que no solo se admira sino que se desea. La forma ('eidos'), que constituye lo propio del ser y, por tanto, también del alma que la contempla, se considera fundamento de la belleza. El conocimiento estético se entiende así como rememoración: a la vista de lo bello, el alma se acuerda «de sí misma y de lo que lleva en sí». - Venus con una pareja de jóvenes, c. 25 a. C.





Plotino explica su doctrina de los grados de realidad (hipóstasis) con una imagen atinada: el primer grado, lo Uno/Bueno, es la fuente suprema de luz. De ella procede el espíritu (divino) como la luz del sol; significa el primer fulgor irradiado por el Bien. Como lugar de los pensamientos eternos de Dios—las ideas—, el espíritu es la encarnación del ser propiamente dicho y, al mismo tiempo, el comienzo de la multiplicidad. A partir del alma, y en sentido descendente, se produce una constante reducción de la luz hasta alcanzar, finalmente, el grado inferior, la oscuridad radical de la materia. - Helmut Schober, Perpetuus transitus 3, 1994.

cómo puede ser esa presencia. Según él, todo lo que es brota de la sobreabundancia de un origen supremo: las ideas surgen del Bien/Uno; y las cosas particulares, de las ideas. Este pensamiento de una irradiación (*eklampsis*) o flujo (*aporrhoia*: 'emanación') vuelve del revés la moderna concepción evolucionista; en lugar de una evolución de algo superior a partir de lo inferior aparece una evolución de lo inferior a partir de lo superior. Es cierto que Plotino no piensa en un proceso temporal sino metafísico: cualquier realidad depende ontológicamente de un principio supremo. Al mismo tiempo, la realidad se ordena en categorías, las «hipóstasis» (literalmente, 'apoyo', 'fundamento'; en latín, *subsistentia*). Este término es en la Antigüedad Tardía uno de los elementos más importantes de la especulación filosófica y teológica. En la doctrina cristiana de la Trinidad designa a las tres personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En Plotino, los tres primeros grados de la realidad son absolutamente perfectos y suprasensibles: 1) el Uno (*hen*), que es al mismo tiempo el Bien (*agathon*), 2) la Inteligencia (*nous*) y 3) el alma (*psychē*). El principio absoluto, el Bien/Uno, produce toda la realidad ordenada jerárquicamente por una superabundancia de fuerza creadora, como una fuente inagotable que diera origen a todos los ríos del mundo sin secarse. Visto de arriba abajo, comienza por el Espíri-

tu (divino)—el primer grado, o hipóstasis—, lugar donde se genera aquel ser verdadero, las ideas, que condene una primera multiplicidad: la segunda hipóstasis. De esta jerarquización derivará más tarde, por ejemplo en Agustín, la opinión de que las ideas son pensamientos de Dios. La tercera hipóstasis, el alma, es entendida por Plotino en parte de manera colectiva, como el alma del mundo, y en parte como las almas individuales de los seres humanos, los animales y las plantas. En efecto, el mundo se considera un organismo unitario regido por el alma tanto en su totalidad como en sus partes. Mientras el alma del mundo pertenece al mundo absolutamente suprasensible e imperecedero, las almas individuales son una especie de fuerza que ha descendido al mundo corporal (más tarde, cuarta hipóstasis) y lo modela. La corporización de los contenidos noéticos ideales del alma del mundo en objetos reales genera una dispersión espacio-temporal: el mundo sensible. El tiempo es la imagen de la eternidad desintegrada en una multiplicidad y que surge por el autodespliegue del alma.

Plotino vincula su estética a esas ideas: gracias al mundo espiritual, se proyecta sobre el mundo sensible un reflejo de la armonía y la belleza (supraterrenas). La lucha y transitoriedad dominantes en el mundo material indican el grado absolutamente inferior y lo absolutamente contrario al Bien/Uno: la materia (más tarde, quinta hipóstasis), que es pura carencia en cuanto ausencia total de la forma y lo bueno. Además, como vuelve a destruir cualquier forma que se le dé, es la razón invisible del mundo visible, el mal por antonomasia. La concepción del mal como privación (*sterēsis*) de todo bien se remonta a Plotino.

El mundo, constituido de arriba abajo en cinco grados, es para Plotino el escenario donde se representa el drama del alma individual humana. Según la novedosa ética de Plotino, el alma, caída en el mundo corporal, se encuentra ante una decisión existencial: ¿quiere entregarse a la corporeidad, es decir, al mal, o liberarse de ella



Plotino. - Escultura, c. 250 d. C.

mediante una purificación gradual (*katharsis*)? Quien se decide por la segunda posibilidad comienza poniendo unos límites a las pasiones de los sentidos con la ayuda de las virtudes comunes, «burguesas», para llegar a continuación a la visión supraconceptual e intuitiva de lo que está más allá de los sentidos; para ello parte de la percepción y pasa por el pensamiento conceptual (discursivo) mediante un ascenso intelectual en el que el ser humano se convierte—por un momento—en un segundo Dios, pues ese «regreso» concluye en éxtasis: un estar fuera de sí y un raptó consistente en la unión (*henōsis*) con el Bien/Uno en cuanto causa primera absoluta. No se trata de un estado de arrebató, sino de un «embeleso intelectual» como el que volveremos a hallar en la mística intelectual del Maestro Eckhart o de Nicolás de Cusa, y que Nietzsche consideró una de las «aspiraciones más ingenuas y convincentes».

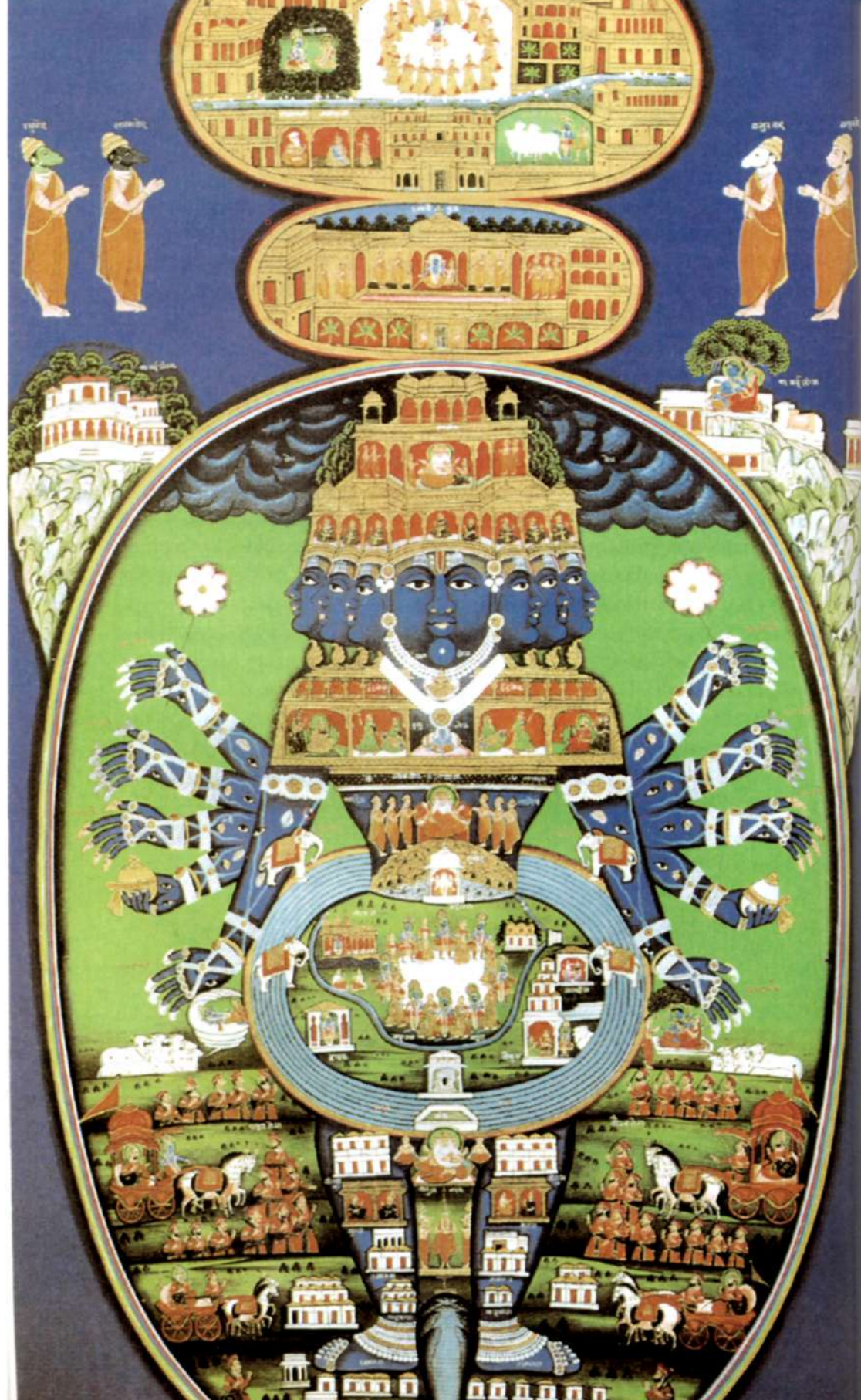
El erudito Porfirio (234-305), discípulo de Plotino, desarrolla una concepción trinitaria de Dios a la que recurren los Padres de la Iglesia. Su *Introducción (eisagōgē) a las Categorías de Aristóteles* (c. 270) explica esas categorías mediante una interpretación lógica y, a la vez, ontológica de los «cinco predicables» (género, diferencia, especie, propiedad y accidente). La cuestión relativa a la manera de ser de los conceptos generales (universales), los géneros y las especies, influye muchos siglos después en el pensamiento medieval. El tercer gran neoplatónico, Proclo (412-485), que es para Hegel un precursor de su propia dialéctica, se interesa, sobre todo, por la relación entre providencia divina, necesidad natural y libertad humana. Siguiendo a Plotino, Proclo define el mal como una privación o una carencia: como una realidad fallida privada de existencia. Su principio, sin embargo, no está constituido ya por la materia, por lo que, según él, no existe un mal absoluto sino solo relativo.

EL GNOTICISMO

En sus diversas corrientes se mezclan elementos mágicos, religiosos y filosóficos en un saber secreto y elitista. El gnosticismo (del griego *gnosis*, 'conocimiento'), surgido en el helenismo tardío, se enfrenta desde el siglo II d. C. a los Padres de la Iglesia. Mientras que la filosofía—a partir de los presocráticos—y el Antiguo Testamento consideran el mundo como un cosmos, un orden bello, en el gnosticismo

aparecen en primer plano el sufrimiento de las criaturas, la maldad del ser humano y cierta hostilidad hacia el cuerpo. Según el gnosticismo existe una marcada contraposición (dualismo) entre espíritu y materia, entre Dios, o causa última divina, y el mundo, así como entre el Bien y el Mal. El ser humano debe superar con sus propias fuerzas la enajenación en que vive, interesándose sobre todo por el conocimiento de Dios, su plan de salvación y los secretos del mundo: la redención por el saber.

LECTURAS RECOMENDADAS: De Epicuro se leerá en primer lugar la *Carta a Meniceo*, que comienza con una teoría filosófica sobre Dios para tratar a continuación de la sabiduría práctica. También se puede leer el poema didáctico de Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*. Para el escepticismo es recomendable la lectura de Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, libro I. El pensamiento de la Estoa antigua y media se nos ha transmitido solo en fragmentos. Para entender el arte estoico de la vida son muy apropiados los escritos de Séneca, por ejemplo *Sobre la felicidad*, así como el *Manual* de Epicteto o las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Para el neoplatonismo se comenzará, por ejemplo, por los tratados de Plotino *Sobre la felicidad* (*Ennéadas*, I, 4) y *Sobre la belleza* (*Ennéadas*, 1,6).



IV

UNA OJEADA A LA INDIA Y CHINA

La filosofía no es un privilegio occidental; desde las campañas de Alejandro Magno, Occidente llega, incluso, a experimentar cierta influencia de la India. Sin embargo, lo que algunos denominan «filosofía oriental» debería llamarse mejor «pensamiento oriental». En efecto, la India se interesa también por la lógica y la teoría del conocimiento y el lenguaje, así como por la cosmología y la ética, pero solo más tarde, a mediados del primer milenio antes de Cristo, surge un pensamiento autónomo frente a la parenética de carácter práctico. Las formas principales del espíritu indio: el hinduismo, el budismo y el jainismo, están, en cambio, estrechamente ligadas a la religión, no necesariamente a un dios creador, pero sí a las ideas de redención y salvación; el modelo humano es el iluminado. En el caso de China, las principales formas del pensamiento, el taoísmo, el confucianismo y el legalismo o legismo, son, en parte, escuelas de culto y religión, y, en parte, están también determinadas por un sentido práctico. Las autoridades—escrituras sagradas, formas de vida modélicas y personalidades destacadas—tienen a menudo un peso mayor que la argumentación filosófica en ambos ámbitos culturales.

LA INDIA

En el poema didáctico Bhagavadgita (Canto del venerable), Krishna (El Negro), un avatar del dios Visnú, alecciona a un príncipe sobre la esencia de Dios, el mundo y el alma. - Krishna en figura humana, como encarnación del universo.

Tras la migración de los arios a mediados del segundo milenio antes de Cristo se forma en la India un cúmulo de doctrinas filosóficas y religiosas. La mayoría de ellas diferencian las opiniones «filosóficas» (*darsana*: 'observación', 'examen', 'enseñanza') de las obligaciones religiosas (*dharma*), pero supeditan ambas a un mismo objetivo, la liberación de

las limitaciones de la existencia individual. Según la interpretación occidental, mito y logos constituyen todavía una unidad. El orden jerárquico del mundo recuerda al aristotélico: todos los seres vivos constituyen una escala gradual que comienza con las plantas más simples y concluye en los dioses. Pero, a diferencia de Aristóteles, el mundo está dominado por una ley moral de la retribución, el *karma* (en sánscrito, 'acción', 'víctima', 'destino'), según la cual todo acto produce frutos buenos o malos en función de su carácter bueno o malo. A esta doctrina se añade la de la transmigración de las almas y un ciclo de reencarnaciones (*samsara*), pues la retribución de la mayoría de las malas acciones no tiene lugar en la vida presente sino en la futura. En este sentido, el karma asigna a todos los seres su lugar en la vida actual en función de las acciones buenas o malas de su existencia anterior.

Hinduismo. El hinduismo, encarnación de las corrientes «ortodoxas» del pensamiento indio, reconoce los textos aparecidos en un periodo de mil años (c. 1500-500 a. C.) y transmitidos a través de escuelas sacerdotales, los *Vedas* (en sánscrito, 'saber [sagrado]'), como autoridad absoluta e infalible. El *Bhagavadgita*, parte integrante de la gran epopeya titulada *Mahabharata*, tiene rango de «profesión de fe hinduista». Trata de los cuatro objetivos del ser humano: la justicia (*dharma*, literalmente 'lo que pregunta', en referencia a un comportamiento justo), el bienestar (*artha*), el placer (*kama*) y la redención (*mokscha*). En el cuerpo humano hay, en efecto, un núcleo anímico indestructible, un *atman*, que debe ser liberado de la prisión corporal para formar una sola cosa con la divinidad original de la que procede, el *brahmán*. El *Bhagavadgita* enseña asimismo tres vías de redención igualmente válidas: 1) una vida moral y religiosa (*dharma*), 2) la entrega a Dios en la humildad y el amor (*bhakti*), y 3) un saber (*juana*) determinado por la meditación (*dhyana*) y la argumentación (*nyaya*). En cada uno de esos casos, la redención consiste en la liberación del alma de las ataduras del cuerpo y de los tormentos de la reencarnación. Además, promulga la organización jerárquica de la sociedad en cuatro castas (*varna*; literalmente, 'color'), los sacerdotes: brahmanes; los nobles: príncipes, guerreros y jueces; los comerciantes y campesinos, así como los trabajadores y sirvientes o los empleados. Por último, también hay parias carentes de derechos: los intocables. El *Bhagavadgita* enseña, en particular, los cuatro estadios de la vida en función de los cuales los brahmanes, sobre todo, son primero alumnos, luego padres de familia, después ermitaños y, finalmente, monjes.

La escuela hinduista más antigua, la Samkhya, es realista, pues considera real el mundo visible, y dualista, ya que detrás de todos los fenómenos reconoce solo dos tipos de realidad: el espíritu eterno pero pasivo (*puruscha*), una conciencia sin contenido, y la materia eterna y activa (*prakriti*), una fuerza configuradora triple que genera la dicha por la conciencia, el sufrimiento por la actividad y la firmeza por la resistencia.

En torno al 500 a. C. surgen dos importantes movimientos de reforma: el budismo y el jainismo. Ambos son «heterodoxos», pues se oponen a la autoridad de los *Vedas* y a la organización sacralizada en castas. Su interés, sin embargo, no reside en la reforma de la sociedad, sino en la perfección personal. Junto a esas corrientes hay algunas creencias menos influyentes: el legendario príncipe «materialista» Panyasi negaba, al parecer, la existencia del alma y las doctrinas de la retribución y la reencarnación. El escéptico radical Sanjaya Belatt-hiputta, contemporáneo de Buda, afirma que las cosas no son 1) de una manera 2) ni dejan de serlo, 3) ni son de una manera u otra al mismo tiempo, 4) y tampoco son ni de una manera ni de otra. Otro contemporáneo de Buda, el «fatalista» Makkhali Goschala, defiende un determinismo estricto que, aunque reconoce el ciclo de las reencarnaciones, no lo considera una vía de redención.



El fundador del budismo, Siddharta, llamado también Gautama (c. 566-486 a. C.), procede de un rico linaje de aristócratas. A los veintinueve años, hastiado de vivir en el lujo, funda con cinco ascetas una orden monacal y vaga durante seis años como asceta mendicante. Al no alcanzar su meta por la vía de una dura mortificación, lo intenta recurriendo a otra práctica, el ensimismamiento espiritual (meditación), y encuentra con relativa rapidez la iluminación buscada mediante un equilibrio del espíritu liberado por igual del padecimiento y de la dicha. A partir de ese momento se llama Buda, El Iluminado, y recorre el norte de la India enseñando y haciendo prosélitos. Su doctrina es aceptada en el siglo II a. C. por la casa real. Mas tarde se difunde por los países vecinos, sobre todo por el Tíbet, Mongolia, China, Corea y Japón. - Buda en meditación, Duldur Aquar, Kucha.

Budismo. El budismo rechaza la inmortalidad del ser humano, contenida en la doctrina hinduista del *atman*, y sostiene, en cambio, que toda vida es perecedera y dolorosa al mismo tiempo. Buda resume la doctrina del sufrimiento en «cuatro verdades sagradas»: 1) Toda vida está sometida incesantemente a sufrimientos tan violentos en función del nacimiento, la vejez y la enfermedad, que los dolores superan a las alegrías, por lo que sería mejor no haber nacido. 2) El origen del sufrimiento (dolor, preocupaciones, desasosiego y miedo) reside en tres pasiones de la triple «sed existencial» del placer sensual, de una vida más allá de la muerte y de la aniquilación de la vida presente. 3) Todos los

La meditación, tan importante en el budismo, adopta formas diversas. En el budismo chino chan (término derivado del hindi dhyana: 'arrobamiento', 'meditación') y en el japonés zen, consiste en el ejercicio de una contemplación guiada por maestros. Su objetivo es un ensimismamiento (místico) y una iluminación intuitiva del espíritu (en japonés, sato-

ri). El budismo zen, introducido en el siglo XIII desde Corea, desempeña desde entonces una función destacada en la vida espiritual japonesa. Inspira la pintura con tinta china, en especial la caligrafía, un arte peculiar de la jardinería y un tipo de tiro al arco entendido como actividad meditativa. -Jardín zen japonés en el templo de Daitokuji, Kioto.



sufrimientos se eliminan mediante la liberación de las pasiones o la supresión de la sed existencial mediante la redención en el nirvana, que no consiste en una vida personal tras la muerte sino que se «asemeja a la extinción de una lámpara»; el ser humano no se libera tomando el destino en sus manos sino desentendiéndose de él. 4) El camino de la liberación, la «senda ocho veces santa», está abierto a todas las personas; los posteriores discípulos de Buda lo definirán de tres maneras: es una senda que exige a) la virtud como conocimiento recto (la enseñanza de Buda) y como convicción recta (renuncia y bondad), b) la virtud como manera correcta de hablar y actuar, y, finalmente, c) la virtud como forma de vida recta y recogimiento, consistente en un esfuerzo recto, una recta atención y un recto ensimismamiento. El grado mínimo de esa vía recta estriba en la observancia de cinco prohibiciones: no hay que matar, mentir, robar, practicar sexo ilícito ni tomar bebidas embriagantes.

El budismo penetra en Corea a partir del siglo IV d. C. procedente de China y sustituye a la primitiva religión coreana, el chamanismo (shaman: 'mediador entre el ser humano y los suprahúmanos'), se establece como religión del Estado desde el siglo VI y ayuda al país a alcanzar un apogeo cultural caracterizado por la creación de universidades y una gran formación literaria. Desde 1392, fin de la dinastía Koryo, hasta 1910 predomina cierto tipo de neoconfucianismo. - El Miruk budista, El Amistoso, El Benevolente, representado aquí, reflexiona en el Paraíso sobre la manera de manifestarse en la Tierra y ser útil a los humanos.



Jainismo. El fundador del quinto gran movimiento de reforma, Vardhamana Kasyapa (c. 550-477 a. C), procede, como su contemporáneo Buda, de la segunda casta. Al haber recibido la iluminación se le llamó «omnisciente» (*Kevalin*), «gran héroe» (*Mahavira*) y «vencedor» (*Jiña*, de donde deriva el nombre de sus seguidores, los jainitas). Mahavira no pretende anunciar una nueva doctrina, sino, simplemente, restaurar la enseñanza eternamente válida pero que se ha ido corrompiendo poco a poco. El núcleo de su ética está constituido por cinco mandamientos que se deben cumplir tanto de pensamiento como de palabra y obra y que, en

su forma mitigada destinada a los profanos, contienen exigencias parecidas a las planteadas por Buda: no hacer daño, no mentir, no robar, ser casto y renunciar a las necesidades.

La reflexión teórica se independiza a finales del siglo v d. C. El pensador hindú Bhartrhari (c. 450-510) crea una filosofía del lenguaje autónoma y de base gramatical. Bhartrhari reduce todo conocimiento a la percepción y el lenguaje, funde en una unidad la lengua y el *brahmán* ('el alma del mundo') y afirma la preeminencia de lo general sobre lo particular. Según él, es imposible ningún pensamiento sin una expresión lingüística. El pensador budista Dignaga (c. 460-540) desarrolla una teoría autónoma del conocimiento basada en la lógica que solo reconoce dos elementos: la percepción y la conclusión. Su teoría de la inferencia, comparable con la silogística antigua, le ha valido el apelativo de «Aristóteles del mundo budista».

CHINA

El pensamiento clásico chino se forma entre los siglos VI y III a. C, en aquella época de graves crisis sociales y políticas que desembocan en la primera unión del imperio (221 a. C). En el centro de ese pensamiento aparecen, por tanto, cuestiones relativas al ordenamiento social y político y a la moral personal, a las que hay que sumar ciertas reflexiones cosmológicas sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza; falta, no obstante, un pensamiento puramente teórico. Las mismas reflexiones lógicas y de «teoría» del lenguaje acerca de la relación entre palabra y realidad planteadas por la escuela de los mohistas (*mojia*) tardíos y por la escuela de los nombres (*mingjiá*) tienen un trasfondo práctico, como ocurre, por ejemplo, con los debates expositivos surgidos a raíz de la fijación de leyes penales por escrito. Tienen interés filosófico las paradojas formuladas en esas escuelas; una de ellas dice así: «Si recortas todos los días la mitad de un palo de un pie de largo, no acabarás ni siquiera después de diez mil generaciones».

Mucho más influyente es la búsqueda de respuestas constructivas al desmoronamiento del orden arcaico—su sociedad feudal—, reglas de comportamiento y cosmologías de tipo ético religioso. En particular, se abandona la convicción de que el soberano tiene un «mandato celeste» y de que el «cielo» castiga ya en esta vida todas las malas acciones mediante intervenciones en la naturaleza (por ejemplo, inundaciones), en la política (por ejemplo, sublevaciones) y en el destino

La escuela del yin y el yang, o escuela de los naturalistas o cosmólogos (desde c. 400 a. C), no guarda apenas relación con personas y textos concretos. Ni siquiera de su representante más destacado, Zou Yan (c. 350-270 a. C), se han conservado más de unos pocos fragmentos. En su forma desarrollada, la escuela intenta integrar todos los aspectos de la actividad humana en un orden tanto cósmico como social. Su pensamiento está determinado por dos principios contrapuestos: el oscuro yin ('Luna'), pasivo, blando y femenino, y el claro yang ('Sol'), activo, duro y masculino. Los procesos cósmicos derivados de los dos principios y su influencia en las cinco mutaciones (agua, fuego, madera, metal y tierra) se consideran modelo e imagen de la política. El famoso Libro de las mutaciones (Yijing, c. s. III-II a. C, aunque podría ser muy anterior) es una especie de texto oracular cuya finalidad consiste en ayudar a reconocer en cada caso las correspondientes constelaciones cósmicas y poder actuar «de acuerdo con la naturaleza». Los comportamientos políticos desajustados perturban, en efecto, el equilibrio de la naturaleza y provocan catástrofes naturales, como terremotos o inundaciones. Aunque el yin y el yang no tienen ningún papel en el pensamiento chino clásico, dejan más tarde su impronta en la casi totalidad del pensamiento y la vida, desde las especulaciones cosmológicas neoconfucianas a la geomancia y otras ciencias, pasando por la medicina y la farmacología. - Amuleto chino.



de las personas. De los numerosos intentos de aportar respuestas constructivas surgen pronto tres corrientes fundamentalmente distintas: el confucianismo «conservador» y socialmente comprometido, el taoísmo «socialmente crítico» y el legalismo «reverente con el derecho y el Estado». Más tarde, probablemente hacia el final del llamado «periodo clásico», se suma a ellas la escuela del yin y el yang. Las doctrinas de estas escuelas se constituyen ya a partir del 500 a. C, pero no adquieren su forma definitiva y escrita hasta después del siglo II, también a. C. Los textos clásicos son, pues, obras colectivas tardías de diversos autores no siempre identificables. Además, las escuelas se influyen mutuamente, de modo que, tal como las conocemos hoy en día, presentan una forma sincrética constituida por una «mezcla» de diferentes planteamientos intelectuales. Los (amplios) comentarios a los textos clásicos son a menudo más auténticos.



«Su virtud es como el cielo y la tierra. Su camino es el mejor de todos los tiempos [...]. Ha dejado normas para diez mil generaciones». Confucio (en chino Kong Fuzi, 'el maestro Kong', 551-479 a. C.) fue sucesivamente escritor, profesor particular, alto funcionario y, finalmente, maestro ambulante en una época de cambio político y social. La ética de las Analectas (Lunyu), atribuidas a él pero recopiladas más tarde, combina la tradición china, incluido el ordenamiento tribal patriarcal de los tiempos del feudalismo, con una confianza en el poder del aprendizaje y una moral absolutamente universalista. En la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C), este pensamiento, junto con elementos de las escuelas leg(al)ista y del yin y el yang, pasa a ser doctrina estatal, y al propio Confucio se le tributa un culto casi divino. El Lunyu es desde aquellas fechas un texto fundamental de la cultura china. Entre los siglos III y VI, el confucianismo fue relegado por el taoísmo y el budismo y no volvió a ser social y filosóficamente

influyente hasta las dinastías Song (960-1279) y Ming (1386-1644) en forma de neoconfucianismo. - El retrato idealizado es obra de Wu Daozi, 685-758.

Confucianismo. Según el confucianismo (*rujia*), el hombre solo puede vivir como ser cultural socialmente organizado, y el mal en el mundo es consecuencia de una observancia deficiente de la moral tradicional, de sus reglas de comportamiento, sus ritos y su ordenamiento rigurosamente jerárquico. Pero dado que esa moral ha perdido su fuerza con el paso del tiempo, se deben buscar unos nuevos fundamentos. Esta fundamentación se encontrará en una actitud moral, en la virtud, que no practica ya el bien para obtener el problemático favor del cielo, sino por sí mismo. A la persona ejemplar, sobre todo al «soberano sabio», se le debe exigir, además de la observancia de las costumbres y los ritos, humanidad (*ren*) Justicia y piedad, así como el estudio de los textos clásicos. Los asuntos del Estado no se independizarán, por tanto, en una disciplina especializada; los funcionarios no son juristas de formación, sino eruditos en literatura clásica, sobre todo confuciana. De su cultivo se espera, como en el posterior humanismo europeo, la formación de

una personalidad humana pues, a diferencia del legalismo, el gobernante confuciano no se apoya en unas leyes y unas penas rigurosas, sino en la moral (propia), la tradición y la costumbre, así como en la fuerza de su virtud. Además del culto a los antepasados, la familia patriarcal estricta cumple una función especial, pues el orden social está garantizado por la acción moral en las cinco relaciones sociales básicas: las relaciones entre padre e hijo, entre soberano y súbditos, entre hombre y mujer, entre jóvenes y ancianos y—más allá de la familia—entre amigos.

Según el segundo gran maestro, Meng Zi ('el maestro Meng') o Mencio (371-289 a. C.), el ser humano es bueno por naturaleza, posee «dignidad por sí mismo» y, en todo caso, solo se vuelve malo por influencias externas. A esta corriente «idealista» se opone el más pesimista Xun Zi ('el maestro Xun', c. 300-238 a. C.) con la tesis de que el ser humano es malo por naturaleza y debe, por tanto, aprender a actuar con moralidad depurando sus deseos y apetencias. Xun Zi exige también no seguir siempre la tradición y liberar al espíritu humano de supersticiones y prejuicios. Este «confucianismo racionalista» en el que el culto a los antepasados pierde su componente religioso y se transforma en un recuerdo respetuoso adquiere en el imperio temprano el rango de doctrina del Estado. En el neoconfucianismo (clásico)—uno de cuyos representantes destacados es Zhu Xi (1130-1200)—vuelve a tener más influencia el «idealismo» de Meng Zi. El neoconfucianismo de los siglos xx y xxi pretende dar un nuevo valor a la totalidad de la tradición confuciana mediante el análisis crítico de la filosofía occidental y la atención a las nuevas condiciones sociales.

Taoísmo (daoia). El concepto básico de *tao* ('el camino') designa un principio tanto cósmico como moral. Desde una perspectiva cósmica, el *tao* es un principio cosmológico supremo, pero no se interpreta como razón o divinidad (personal). El *tao* no se preocupa de los seres humanos y se define sobre todo de manera negativa: como algo incomprensible, vacío, inalterable y existente ya antes que el cielo y la tierra. Según la opinión del taoísmo, los procesos naturales ocurren de manera inconsciente y no deliberada y, sin embargo, se realizan de forma perfecta. El maestro más importante junto a Lao-Tse, el llamado Zhuang Zi (Chuang Tzu) por su famosa obra titulada *El libro verdadero del país florido del sur* (segunda mitad del siglo IV a. C.), explica el concepto técnico de *wu wei* ('inacción') mediante

un ejemplo: cuando un carnicero descuartiza un animal con toda precisión siguiendo los cortes correctos, parece que el animal se despieza por sí solo. En este ejemplo no se alude a la pasividad, sino a una acción que, al reconocer el «orden» establecido, alcanza su meta sin esfuerzo.

En oposición neta con el confucianismo, el taoísmo ve el mal básico de la sociedad en la civilización, por lo que recuerda a Rousseau. La tendencia a reglamentarlo todo destruye el equilibrio cósmico, y el pensamiento calculador disocia al ser humano de su relación armónica con la naturaleza. El taoísmo desprecia el afán de riquezas, poder y fama y exige en cambio una «vuelta a los orígenes», manifestada biográficamente en la ingenuidad de los niños, y socialmente en una convivencia al mar-



Lao Zi o Lao Tse ('el viejo maestro'), supuestamente contemporáneo de Confucio, aunque algo mayor, pero, en realidad, una figura mítica, pasa por ser el autor del Tao te king: El libro (king) del camino (tao,) de la virtud (te). La obra, uno de los textos fundamentales del pensamiento clásico chino, pudo haber sido escrita en el siglo III a. C. Contiene, entre otras cosas, una llamada dirigida a los «soberanos sabios» para que intervengan lo menos posible en la vida de sus súbditos, no hagan la guerra y vivan con sencillez a fin de que el mundo regrese a su estado ideal primigenio. El viaje a lomos de un búfalo, representado en esta ilustración, simboliza la simplicidad rústica del modo de vida taoísta. Según la leyenda, Lao Tse marchó a Occidente, a las tierras de los «bárbaros», en

un carro tirado por búfalos, pero se encontró con un aduanero a petición del cual puso por escrito su saber.

gen de la civilización y el gobierno. Como la anhelada simplicidad no debe restablecerse de manera «bárbara», por medio de la violencia, el taoísmo solo ve dos posibilidades de huir de la civilización: el retiro a la vida sencilla de la aldea o la búsqueda de una unión mística con la perdida razón originaria en la soledad de la naturaleza.

Legalismo. La escuela del legalismo o legismo (*fajia*) surge en las cortes de unos Estados en expansión. Esta escuela ve en los retos de su época una tarea ante todo política y práctica, por lo que desarrolla técnicas de gobierno, pero rechazando lo que no sea de utilidad inmediata para el Estado, incluida la cultura y cualquier especulación teórica. Según Han Fei (c. 280-233 a. C), el segundo «intelectual» después de Shan Yang (c. 390-338 a. C), no se debe aceptar ni la valoración confuciana de la tradición ni la «vuelta a la naturaleza ya perfecta» del taoísmo, sino configurar lo nuevo sin el lastre del pasado. Ante la inevitable escasez de recursos provocada por el crecimiento demográfico, es necesaria una institución legal y estatal que haga del ser humano un miembro voluntario de la comunidad mediante unas leyes rigurosas, unas penas más duras y una recompensa en función del rendimiento. Una vez alcanzada esa meta, puede derogarse la ley y el «soberano puede retirarse a la habitación más remota de su palacio». Así pues, la primera unificación del imperio (221 a. C.) se lleva a cabo sobre el fundamento del legalismo, y no del confucianismo «restaurado». Más tarde, sin embargo, ambas doctrinas acaban vinculándose; en esa vinculación, el legalismo es responsable del pragmatismo de la práctica del gobierno, y el confucianismo de su «legitimación» filosófica.

LECTURAS RECOMENDADAS: Para el hinduismo se puede comenzar con el *Bhagavadgita* (a partir del canto V); para el budismo, con los *Discursos de Buda* (del *Canon Pali*); para el confucianismo, con las *Analectas* (*Lunyu*); y, para el taoísmo, con el *Tao te king*.



DE AGUSTÍN A BERNARDO DE CLARAVAL

El cristianismo plantea un nuevo reto a la curiosidad intelectual del ser humano. En el caso de la filosofía trae consigo un cambio tan profundo que supone el comienzo de una nueva época: la «aventura filosófica de la Edad Media». Sus límites temporales no están claramente definidos, pero el periodo dura aproximadamente un milenio: del siglo v al xv. El nuevo pensamiento surge de la unión de varios componentes de la filosofía clásica con dos elementos ajenos a ella: una preponderancia de las cuestiones religiosas y ciertas trabas de carácter también religioso que acotan las respuestas permisibles.

La filosofía se enfrenta a unos textos sagrados, a una revelación. Como las doctrinas de dichos textos se suponen procedentes de Dios, no parecen permitir ya una búsqueda de la verdad sino que prometen su posesión. «La sabiduría de este mundo»—dice san Pablo—no es más que «locura para Dios» (1 Cor, 3, 19 y ss.). Y Tertuliano, uno de los primeros Padres de la Iglesia (c. 155 hasta después del 220), se pregunta en tono polémico qué tienen en común Atenas y Jerusalén, la Academia platónica y la Iglesia. El hecho de que Dios sea tres personas en una («trina»), que Jesús sea el hijo de Dios, que este haya creado el mundo de la nada y por libre decisión (lo que significa que no existe desde toda la eternidad) o que el ser humano haya nacido con el pecado original y sea, no obstante, responsable de sus actos, son dogmas cuya verdad es, en realidad, indiscutible para los cristianos. Sin embargo, el filósofo no debe «cerrar su taller» (Heidegger), pues no se limita a cerciorarse por medios filosóficos de una verdad previamente dada. Como sucede con el aprendiz de brujo, los «medios» tienen también sus propias leyes y aportan su peculiar idea del mundo: la «filosofía pagana» se convierte para la

religión en un medio auxiliar y un de-

San Agustín. - Escultura de A. safio, al mismo tiempo.

Pilgram en el púlpito de la cate- La filosofía de la Edad Media co-
dral de San Esteban de Viena. mienza con la tarea de pensar sin con-



Se suele subestimar la riqueza del pensamiento medieval. Para tratar de la relación entre el cristianismo y la autoridad intelectual de que gozaba entornes la filosofía pagana se han desarrollado al menos ocho modelos, muchos de los cuales reaparecen en las filosofías islámica y judía. 1) Desinterés: como el aistianismo se halla ya en posesión de la verdad, no necesita ninguna filosofía. 2) Suplantación: como la verdad religiosa es la única filosofía verdadera, ocupa el lugar de la filosofía pagana. 3) Superioridad: la sabiduría de la fe supera a la de la filosofía; y en los casos en que la filosofía contradice alguna enseñanza cristiana, el cristianismo solo se enfrenta a la filosofía para demostrar su superioridad. 4) Adoctrinamiento: allí donde

la filosofía se desinteresa de las doctrinas cristianas, el cristianismo abre los ojos del no cristiano a la verdad superior. 5) Integración: como la filosofía 5a) ha anticipado en parte algunas enseñanzas fundamentales del cristianismo y 5b) dispone, también en parte, de conocimientos complementarios, el pensamiento cristiano asume ambos componentes. 6) Auxiliar subalterna: la filosofía ofrece medios intelectuales de carácter neutro desde el punto de vista de los contenidos, por ejemplo los tipos de conceptos y de argumentación de los que se sirve el aistianismo para solventar con argumentos el conflicto relativo a la explicación ortodoxa de la fe. En este sentido, la dialéctica forma parte de las facultades menores dentro de las universidades, mientras que la teología es una de las faadtades mayores. 7) Auxiliar autónoma (la «sierva independiente»): la filosofía, sierva de la teología, no se limita ya en la Edad Media a sostener la cola del vestido de su señora sino que, a menudo, la precede con su antorcha (Kant), pues la ayuda de la filosofía es lo único que permite a la teología llegar a la verdad, y a la fe cristiana encontrarse a sí misma en algunos aspectos importantes. 8) Filosofía autónoma: a pesar de la superior verdad del aistianismo, existe una razón autónoma con un acceso independiente a la verdad. -Jesús enseña a los doctores; uno de los modelos de la relación entre cristianismo y filosofía. Cuadro de Alberto Durero, 1495.

tradiciones y de manera convincente las opiniones dadas en la fe. Además, busca una explicación amplia de la cultura definida por la religión. La razón deberá indagar lo que la fe reconoce. Muchas verdades cristianas—la doctrina de la creación como despliegue de la voluntad divina, la de las ideas como contenidos del pensamiento de Dios y, sobre todo, la de la Trinidad—solo se encuentran a sí mismas tras haber recorrido ese camino. (En el Islam y el judaísmo, la filosofía tiene una función similar, pero mientras que la ilustración va perdiendo influencia después de algún tiempo en esas religiones, se mantiene en el mundo cristiano.) Una segunda característica de la época es que, al enfrentarse a un elemento heterogéneo—la revelación divina—, la razón se ve obligada a rendir cuentas de su capacidad y sus límites. En este punto, la filosofía medieval se adelanta al moderno proyecto kantiano de una crítica de la razón pura. Pero como la filosofía se inspira en la experiencia tanto natural como social, ve, en cambio, notablemente reducida su importancia.

La Edad Media—esta es otra de sus características—emprende desde el lado de la razón una elaboración creativa de la filosofía de la Antigüedad. Platón y Aristóteles alcanzan así el rango de autoridades. Sin embargo, durante mucho tiempo este proceso se desarrolla exclusivamente en el marco de aquella tradición neoplatónica que, a diferencia de las escuelas helenísticas, concede preponderancia a las cuestiones teóricas por encima de las prácticas. Además, en el marco de lo práctico, la cuestión a la que se da prioridad es un asunto relativamente teórico: la relación entre libertad humana y gracia divina. Por otro lado, se intenta «cristianizar» los componentes «paganos» del pensamiento antiguo, y, viceversa, dar forma filosófica a las doctrinas cristianas: la cristianización de la Antigüedad está vinculada a cierta helenización del cristianismo. Las obras más destacadas de la época, como las *Confesiones* y *La ciudad de Dios*, de san Agustín, el *Prosligion*, de san Anselmo, o la *Suma teológica*, de santo Tomás, fueron escritas por teólogos e, incluso, por clérigos. Por tanto, esos escritos abordan ante todo cuestiones teológicas, aunque sus autores, personas de elevada formación filosófica, concedan a la filosofía un derecho propio.

La nueva época se puede dividir en el periodo de los Padres de la Iglesia, cuyos comienzos se hallan ya en la Antigüedad Tardía (la Patrística, hasta el siglo VIII), y la Escolástica (hasta 1500 aproximadamente),



Agustín (345-430 d. C), profesor de retórica, filósofo, teólogo, obispo y predicador, es el Padre de la Iglesia más importante desde el punto de vista de la filosofía. Su vida coincide con un momento en que el cristianismo pugna todavía con el paganismo por obtener el predominio. En la evolución intelectual de Agustín se produce la transición de la Antigüedad a la Edad Media. Su obra marca en sentido literal el espíritu de una época nueva. Son especialmente influyentes sus enseñanzas sobre la iluminación divina de la mente humana y

la opinión de que solo Dios puede garantizar una felicidad duradera, además de su teoría del tiempo, el libre albedrío, el pecado original y la gracia, la Trinidad, los dos reinos (la ciudad del mundo y la ciudad de Dios) y la interpretación de la historia universal como historia de la salvación, unido todo ello a una fuerte relativización de la vida terrenal. Ante la salvación del alma personal, la preocupación por unas instituciones políticas justas en este mundo es un asunto secundario. - Miniatura, c. 1140.

subdividida a su vez en preescolástica o Renacimiento carolingio (siglos VIII-X), escolástica temprana (siglos XI y XII), escolástica clásica (1200 a 1350) y escolástica tardía (1350-1500). En el curso de este periodo, calificado injustamente de «oscuro» por el humanista Petrarca, el centro de gravedad de la filosofía se desplaza del ámbito del Mediterráneo hacia el Este—la cultura árabe y persa—y el Norte—Francia y las Islas Británicas.

SAN AGUSTÍN

Agustín, la figura filosófica sobresaliente entre los Padres de la Iglesia, es durante siglos la autoridad determinante, junto con Boecio. Su doctrina de la gracia y la predestinación ejerce incluso su influencia hasta la Edad Moderna; su teoría del tiempo inspira todavía a Husserl y Heidegger; además, Agustín presenta el proceso de su desarrollo filosófico y religioso en un género literario nuevo en la filosofía: las *Confesiones*.

Agustín repudia la polémica de Tertuliano contra la filosofía y recupera ciertas ideas fundamentales de la filosofía «pagana»; su propósito no es injertarla desde fuera en la doctrina cristiana, sino hacer

La primera obra y, a la vez, la más conocida de Agustín, Las Confesiones (Confesiones), pertenece a la literatura universal. Desarrolla un modelo tradicional de texto filosófico, el diálogo, hasta hacer de él una conversación del alma con Dios. Son confesiones en el doble sentido de la palabra: 'alabanza de Dios' («confesión de fe») y 'declaración de la propia culpa' («confesión sacramental»); de «la suciedad de días pasados y de los pecados carnales de mi alma». La primera parte—libros I-X—contiene una historia de los errores, los cambios dramáticos y, finalmente, el ascenso a la condición de aistiano creyente. Agustín aaina aquí biografía espiritual y biografía intelectual: expone tanto la evolución del pagano sensual al aistiano ascético como la del profesor de retórica al aistiano, y, en este sentido, esaibe sobre su penitencia al maniqueísmo y su conocimiento del escepticismo, su amistad con Ambrosio, doctor de la Iglesia, y con los neoplatónicos aistianos (conversión de Agustín al neoplatonismo), para acabar con su conversión al aistianismo y su carrera eclesiástica, incluida la polémica con dos partidos aistianos, los pelagianos y los donatistas—una secta rigorista—, contra quienes Agustín llegó a admitir la necesidad de que el Estado aplicara medidas coercitivas. La primera parte culmina con la desaipción del camino a la bienaventuranza, abieito a todos los seres humanos, definida como el gozo por la posesión de la verdad, consistente a su vez en la fe en un Dios personal. La segunda parte (libros XI-XIII), heterogénea en comparación con la primera, trata, entre otras cosas, del problema del tiempo y la eternidad en el marco de un comentario al Génesis. - La vocación de san Agustín. Fresco, s. XIV.



de ella una parte constitutiva interna. Sin embargo, al tratar las cuestiones decisivas, no conoce respuestas a las que se pueda llegar únicamente por la razón; en esos casos, las enseñanzas cristianas son siempre irrenunciables y, al mismo tiempo, prioritarias. Agustín tacha de «soberbia presuntuosa» una curiosidad interesada solo por las leyes de la naturaleza y que no se preocupa por el creador que hay detrás de ellas. Esta autonomía limitada de la razón, la «teoría agustiniana del saber», predomina hasta san Anselmo, entrado el siglo XI, y solo es superada con san Alberto y santo Tomás, en el aristotelismo cristiano, para ser, no obstante, introducida de nuevo en el «neo-agustinismo» de san Buenaventura.

Teoría del conocimiento. Agustín se adelanta con tanta claridad a una idea fundamental de Descartes, el «padre de la Edad Moderna», que los adversarios de este le acusaron de un «plagio no confesado» (probablemente estuvo más influido por Algazel): frente al escepticismo, seguido en un primer momento por él mismo, Agustín defiende una concepción indubitable, la de la propia existencia: «Aunque me equivoque, soy». Sin embargo, a diferencia de la Edad Moderna, exige examinar la propia naturaleza en su mutabilidad y elevar incluso el alma raciocinante hasta el lugar donde se enciende la luz de la razón, hasta Dios. Agustín, al igual que Platón, ve el fundamento del verdadero conocimiento en el mundo espiritual de las ideas. Pero, a diferencia de la teoría platónica, las ideas no poseen un ser «no personal» existente de por sí, sino que son, como en Filón y Plotino, pensamientos de Dios. Para participar en esos pensamientos, se requiere una iluminación (*illuminatio*) divina. Esta doctrina de la iluminación complementa «la teoría agustiniana del saber» con una fundamentación antropológica: el espíritu humano está emparentado con el divino, aunque disfruta de una independencia limitada. Agustín intenta conocer solo dos cosas, Dios y el alma, «y nada más», pues «nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti». En ese sentido, la doble búsqueda tiene un significado igualmente doble, no solo teórico sino también práctico. Se halla al servicio del verdadero conocimiento y de la verdadera felicidad, la salvación del alma—con el añadido teórico institucional de que «fuera de la Iglesia no hay salvación»—.

Libertad o gracia. Según la enseñanza cristiana, el ser humano debe, en última instancia, su salvación a un don concedido libremente por

Dios: la gracia. Vemos aquí un claro ataque a la opinión de la Antigüedad según la cual el ser humano podría alcanzar por sí solo su objetivo: la felicidad personal, como individuo, y la felicidad y la justicia colectivas, como ser comunitario. La doctrina cristiana plantea, en cambio, una pregunta que no solo Agustín sino toda la Edad Media se esforzarán por contestar: ¿cómo conciliar la responsabilidad del ser humano por sus acciones con su dependencia de la gracia de Dios? Habida cuenta que una preponderancia de la gracia limita la autonomía moral de la persona, Agustín busca un camino intermedio entre las dos teorías entonces influyentes: mientras que el pelagianismo (por el nombre del monje irlandés Pelagio, en torno al año 400) afirma la autonomía plena de la voluntad, el maniqueísmo (por el gnóstico persa Mani, 216-276/227), al que el propio Agustín se adhiere durante algunos años, la niega por completo. Según la vía media agustiniana, el ser humano es libre con limitaciones: tiene la libertad de *querer* el bien, pero, debido al «pecado original», que Agustín concibe como una especie de «debilidad congénita de la voluntad», no es libre para ser capaz del bien, para poder realizarlo. Solo por la gracia de Dios—a la que el hombre debe dar, no obstante, su libre consentimiento—recupera el dominio perdido sobre sí mismo. En esta doctrina de un Yo fuerte para querer pero impotente para actuar queda minimizada la libertad de acción de la persona.

Teoría del Estado y de la paz. La ciudad de Dios (De civitate Dei, 413-427), escrita por Agustín, es la obra absolutamente más importante del pensamiento filosófico cristiano sobre el Estado y la justicia; con su libro XIX fue durante muchos siglos el texto más significativo de una teoría occidental acerca de la paz. La obra tiene un trasfondo histórico y una parte «apologética» destinada a defender la doctrina cristiana contra los reproches de los paganos. Está dirigida contra los «paganos» que atribuían al cristianismo la culpa de la decadencia de Roma, en concreto su reciente saqueo por los godos. Pero, sobre todo, trata del tipo de relación que debe mantener el cristianismo, elevado por el emperador Teodosio en el año 380 al rango de religión oficial, con una institución estatal como el Imperio romano. Sin embargo, Agustín apenas se interesa por saber cuál es la causa de que los seres humanos deban tener una organización jurídica y estatal y por las leyes y constituciones que dan legitimidad a su comunidad. Agustín hace hincapié de manera casi exclusiva en la justicia perso-



La famosa explicación del tiempo dada por Agustín (Confesiones, libro XI, a partir del capítulo 14) se enmarca en una exégesis del relato bíblico de la creación. Está fuertemente influida por el neoplatonismo y comienza con una paradoja según la cual el tiempo es para nosotros una magnitud a la vez conocida y desconocida: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Pero si quiero explicarlo respondiendo a una pregunta, no lo sé». Según Agustín, es necesario retroceder del tiempo objetivo y relacional (largo o corto), del tiempo externo o del mundo, a un tiempo interno subjetivo y modal de pasado, presente y futuro y reducir sus componentes a tres modos de presente: 1) el presente del pasado existente en el alma: el recuerdo (memoria); 2) el presente del presente: la percepción actual (contuitus), y 3)

el presente del futuro: la expectativa (expectatio). Como el propio tiempo objetivo está determinado por el mental en tanto extensión del intelecto (distentio animi), la experiencia del tiempo es indicio del rango superior de lo anímico. En conjunto, el ensayo sobre el tiempo tiene una significación «pedagógica»; sirve para la «instrucción del alma». - La creación a partir del caos. Mosaico de Monreale.

nal, es decir, en la actuación moral de los individuos, desvalorizando así las instituciones políticas, lo cual tiene importantes repercusiones para el futuro. Ese «agustinismo político» es responsable de que la Edad Media se preocupe escasamente durante largo tiempo por una teoría institucional del derecho y el Estado.

A diferencia del ideal platónico del rey filósofo, el nuevo ideal de Agustín no garantiza un Estado justo. El propio soberano, un «verdadero cristiano» caracterizado por su amor a Dios, impedirá, en el mejor de los casos, la codicia grosera y la violencia extrema de las bandas de salteadores y los Estados paganos. En este punto se insinúa la segunda desvalorización por la que el Estado terrenal se equipara con Babilonia, la imagen de la comunidad «pecadora» por antonomasia, y se contrapone a la ciudad de Dios, la Jerusalén celestial.

Esta doctrina de los dos reinos, Babilonia y Jerusalén, se vincula a dos conceptos de paz y una nueva devaluación de este mundo: la paz terrenal, temporal, cuya instauración corre a cargo de los propios hombres, se considera un reflejo sumamente imperfecto de la paz

eterna, espiritual y dependiente de la gracia de Dios, aquella «paz plena» que abarca la totalidad del cosmos y consiste, sobre todo, en la «paz con Dios». Incluso la paz entre Estados, la «concordia vecinal» de todos ellos, no es de esperar hasta el final de la historia, en el reino eterno de Dios. La cuestión relativa a si esta concepción es religiosamente convincente deberá decidirla la teología. Pero, al contemplarla como filosofía del derecho y del Estado, echamos en falta la capacidad de pensar en un doble plano y hacer que la doctrina religiosa de los dos reinos vaya acompañada de una superior valoración del ámbito profano y una mayor responsabilidad del ser humano.

ESCOLÁSTICA

El Imperio ostrogodo conoció ya la fundación de escuelas monacales bajo el rey Teodorico (471-526). Sin embargo, su institución sistemáti-

Boecio (c. 480-524), filósofo, teólogo y funcionario político, es uno de los últimos «latinos» que poseen todavía una formación helenística completa (formación de la que carecía Agustín). Es en cierto sentido el «último clásico» y, al mismo tiempo, el «primer escolástico», e influye en el pensamiento medieval a través de la traducción y, en parte también, de los comentarios de obras de lógica, ontología y filosofía del lenguaje escritas por Aristóteles, cuyo pensamiento quiere «reconciliar» con el de Platón. Tras ser condenado a muerte por una acusación injustificada, Boecio escribe en prisión un diálogo estrictamente filosófico de inspiración estoica y neoplatónica. El consuelo de la filosofía, uno de los libros filosóficos más leídos hasta entrado el siglo XVII, trata de la veleidad del destino, de la ecuanimidad como virtud necesaria para hacer frente a la fortuna, de la libertad de la voluntad humana y la providencia divina, pero también de las dificultades que plantean los conceptos generales, los universales. Es significativo que quien se aparece al autor en el calabozo no sea Cristo sino la Filosofía, que como una médica del alma, una psicoterapeuta, lleva paso a paso a Boecio, consusternado por la indignación y la tristeza, a aceptar su destino, pues el conflicto con él purifica el espíritu. - La Filosofía se aparece a Boecio en el calabozo. Miniatura, siglo XIII.





En la Antigüedad Tardía se ha establecido ya un programa educativo compuesto de siete tipos de conocimientos y aptitudes, las «artes», que deja su huella en toda la Edad Media. Con ellas, el estudiante se prepara para las «facultades mayores» (teología, derecho y medicina). En un primer momento, las artes se llaman «liberales» porque, según Séneca, a diferencia del trabajo físico de los esclavos, son dignas de una persona «libre»; y, más tarde, porque, según san Agustín, solo están al alcance de personas que no se ven forzadas a ejercer una profesión y pueden practicarla gratuitamente. En cambio, la arquitectura, la artesanía, la mecánica y la medicina son actividades pagadas. Adelantándose

a la posterior distinción entre ciencias humanas y naturales, las artes liberales incluyen un grado inferior: la «vía triple», o trivium (trivium), compuesto de las artes de la «elocuencia», la gramática, la retórica y la dialéctica, y de un grado superior: la «vía cuádruple», o cuadrivio (quadrivium), que incluye las artes del «cálculo», la aritmética, la geometría, la música y la astronomía, ha dialéctica no incluye solo la lógica formal y una teoría de la argumentación plasmada en un arte del debate estrictamente regulado, sino también la epistemología, la filosofía del lenguaje y la ontología, es decir, una gran parte de la filosofía. La dialéctica es lógica en el sentido amplio de un conocimiento racional teórico. En el programa educativo faltan, en cambio, casi por completo la ética y, todavía más, la filosofía política. - La Filosofía con las siete artes liberales. Xilografía, 1504.

ca no se produjo hasta Carlomagno, en Francia. Más tarde, a partir del siglo x, surgieron las grandes escuelas catedralicias en las sedes episcopales. En ellas, así como en las universidades de Bolonia, París, Oxford o Colonia, se practicará la filosofía de forma escolar a partir del siglo XII. Esa filosofía se denomina «escolástica» (del griego, *schol*: 'ocio', 'discurso científico', 'escuela') por ese motivo, pero también por la posibilidad de desplegar una curiosidad intelectual ajena a la utilidad práctica. En el marco del programa formativo de las siete artes liberales, la filosofía, con el nombre de dialéctica, se convierte en una ciencia fundamental de alcance universal que, en cuanto metodología general del pensamiento científico, afecta a todo el saber, incluida la teología. A la filosofía escolástica se le asignan, pues, dos funciones: un

cometido instrumental, como auxiliar de la fe y la teología ligada a la revelación, y otro autónomo, para tratar sus propios asuntos.

El pensamiento escolástico reposa sobre dos pilares: la razón (*ratio*), que procede metódicamente, y la autoridad (*auctoritas*), pues, en general, ni siquiera el filósofo se fía exclusivamente de la fuerza concluyente de su argumentación, sino que se cerciora, además, de coincidir con autoridades reconocidas, sobre todo del Antiguo y el Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia, así como de los filósofos antiguos, autoridades transmitidas principalmente a través de Boecio. En caso de contradicción entre ambos pilares, Juan Escoto, de sobrenombre Erígena, nacido en Irlanda (c. 810-c. 877), concede ya la primacía a la razón sobre la autoridad, pero espera que no haya contradicciones en cuestiones de principio. Las tensiones que, no obstante, surgen entre la razón natural y la autoridad sobrenatural liberan fuerzas intelectuales que producen una sorprendente multiplicidad de opiniones. Dichas opiniones mantienen a menudo enfrentamientos enconados y recurren, incluso, a la condena eclesiástica del adversario.

El popular reproche de demorarse en sutilezas superfluas, dirigido más tarde contra la escolástica, no es aplicable a los grandes pensadores, pero sí al periodo de su decadencia. La supuesta pregunta «escolástica típica», «¿cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler?», no se plantea hasta la Edad Moderna. De los tres pensadores destacados de la escolástica temprana, Abelardo fue más bien un lógico perspicaz («primero el entendimiento; luego, la fe»), y su adversario, Bernardo, un teólogo místico, mientras que antes, en Anselmo, el intelecto domina en la metodología, pero mantiene un equilibrio con la fe (*credo ut intelligam*, 'creo para entender').

ANSELMO DE CANTERBURY

La biografía de san Anselmo (1033-1109) refleja el internacionalismo de aquella época. Anselmo, monje benedictino, era originario de Italia. Como profesor y abad, hizo de la escuela monacal de Le Bec, en Normandía, un centro de estudios teológicos y filosóficos, por lo que se ganó el apelativo de «padre de la escolástica». Más tarde fue nombrado arzobispo de Canterbury, sede en la que lucha por la independencia e, incluso, el privilegio del primado de Canterbury du-

rante el conflicto de las investiduras. En sus tres obras principales, *Monologion* (*Monólogo*, 1076), *Proslogion* (*Conversación*, con Dios, pues comienza con una plegaria; c. 1077/1078) y *Cur Deus homo* (*Por qué Dios se hizo hombre*, 1094-1098), da un tratamiento filosófico a cuestiones teológicas y renuncia en gran medida a la autoridad de la Biblia. Anselmo se muestra metodológicamente confiado en los motivos de la razón, no solo en cuestiones profanas sino también en asuntos de fe; y, en cuanto al contenido, argumenta con espíritu neoplatónico y agustiniano.

A partir del orden jerárquico reconocible en el terreno del bien y de las cosas, el *Monologion* desarrolla la idea de un ser supremo y úni-

Pedro Abelardo (1079-1141), conocido por sus relaciones amorosas con su cultísima alumna Eloísa, es el segundo gran pensador de la escolástica temprana: un brillante profesor y un ilustrado inquietante. Abelardo es una persona con dos cabezas—de perro y de lobo—en la medida en que sirve a su Iglesia sin reticencias (perro) pero es anticlerical y enseña los dientes a la tradición (lobo). En su Dialéctica, Abelardo aborda la lógica, la filosofía del lenguaje y la ontología. De acuerdo con su subtítulo, Conócete a ti mismo, la Ética trata, de forma muy «moderna», el aspecto interior de la acción, la intención (intento), y eleva la conciencia (sometida a la ley divina) a la categoría de instancia suprema. Su influyente obra Sic et non (Sí y no) depura el método escolástico y es al mismo tiempo un ejemplo de hermenéutica crítica: Abelardo recoge opiniones contradictorias sobre 158 asuntos polémicos (quaestiones) tomados del Antiguo (1-58) y el Nuevo Testamento (59-105), así como de la doctrina sacramental (106-158: bautismo, confesión y matrimonio). Este cotejo de autoridades discordes presenta la tradición cristiana como un conglomerado de contradicciones que constituyen un reto para una investigación científica, para la que son, a su vez, imprescindibles los conocimientos de lógica argumentativa. Abelardo no ofrece soluciones propias a las contradicciones, pero sí reglas que contribuyen a encontrarlas. Por ejemplo, se debe tener en cuenta al autor, la situación, el contexto y la intención de las afirmaciones aparentemente incompatibles. En la introducción a su obra, Abelardo invierte la carga de la prueba: las autoridades se someten al juicio del propio pensador. - Filósofos discutiendo (los profetas Jonás y Oseas). Escultura de la catedral de Bamberg.



Bernardo de Claraval (1090-1153), uno de los primeros abades de la orden ásterdendense, es teólogo y místico, político eclesiástico y doctor de la Iglesia—y un crítico decidido de Abelardo, cuya condena eclesiástica impuso en el sínodo de Sens (1140)—. Según Bernardo, la fe apenas necesita el conocimiento racional, pues con él la filosofía solo llega al grado más bajo en la búsqueda de la verdad. De manera similar a Agustín, Bernardo considera una «curiosidad infame» la ciencia practicada por sí misma. Por encima de la indagación gradual de la verdad se halla la visión inmediata (contemplado), no enturbiada por ninguna duda, sobre todo en su forma suprema: el éxtasis, la unión mística del alma con Dios. En su «antropología teológica»—el escrito *Sobre el amor a Dios* (*De diligencio Deo*)—, Bernardo defiende un «agustinismo de tintes neoplatónicos». En ella expone cómo se eleva el ser humano desde el amor propio hasta el amor a Dios en sí mismo pasando por el amor egoísta a Dios, para llegar finalmente a aquel amor propio que nos «diviniza» y se practica por amor a Dios y que solo se alcanza en el más allá. - Bernardo bendice a una monja. Miniatura, c. 1200.



co. Todos los demás seres dependen de él según cierta analogía con la creación artística y llegan a la existencia porque el ser supremo «habla de las cosas» con un hablar que las origina. Los seres racionales son «imagen del ser supremo y están destinados a vivir en su amor eterno e indivisible». Al final se plantea un paso argumentativo conocido ya por Aristóteles: Anselmo identifica «el ser supremo con Dios, soberano del universo».

Mientras que el *Monologion* trata de hablar de Dios de una determinada manera—diciendo que es el mejor, el mayor y lo más elevado de todo—, el *Proslogion* se dedica a probar la existencia de ese ser, a ofrecer una prueba de Dios. Es famoso el lema del tratado: «La fe a la búsqueda de comprensión» (*Fides quaerens intellectum*). Se trata de demostrar, mediante simples argumentos racionales, lo que para la fe está presente ya de inmediato: «Que Dios existe verdaderamente» y «que es impensable que no exista». Es cierto que, en su ampliación de la «teoría agustiniana del saber», Anselmo no busca una fundamentación de la fe ni, por supuesto, su crítica, sino una explicación de

la misma en el sentido de una reconstrucción racional. Su prueba de la existencia de Dios parte de una concepción ontológica de la divinidad que recuerda el concepto aristotélico de «felicidad» como bien absolutamente supremo: Dios es «algo mayor sobre lo cual no se puede pensar nada» (*aliquid quo nihil maius cogitaripossit*). Del hecho de que la existencia de una cosa en la realidad (*in re*) sea superior a la mera existencia en el pensamiento (*in intellectu*), concluye Anselmo que Dios existe necesariamente en la realidad (aunque no en la realidad empírica), pues es el ser supremo por antonomasia: quien piensa acerca de «Dios» y se forma de Él un concepto adecuado, se ve obligado a aceptar su existencia. Anselmo argumenta aquí *e contrario*, es decir, por (la contradicción que implica) la hipótesis opuesta: un Dios que solo existiera en el pensamiento contradiría el concepto de «Dios» como ser supremo por antonomasia.

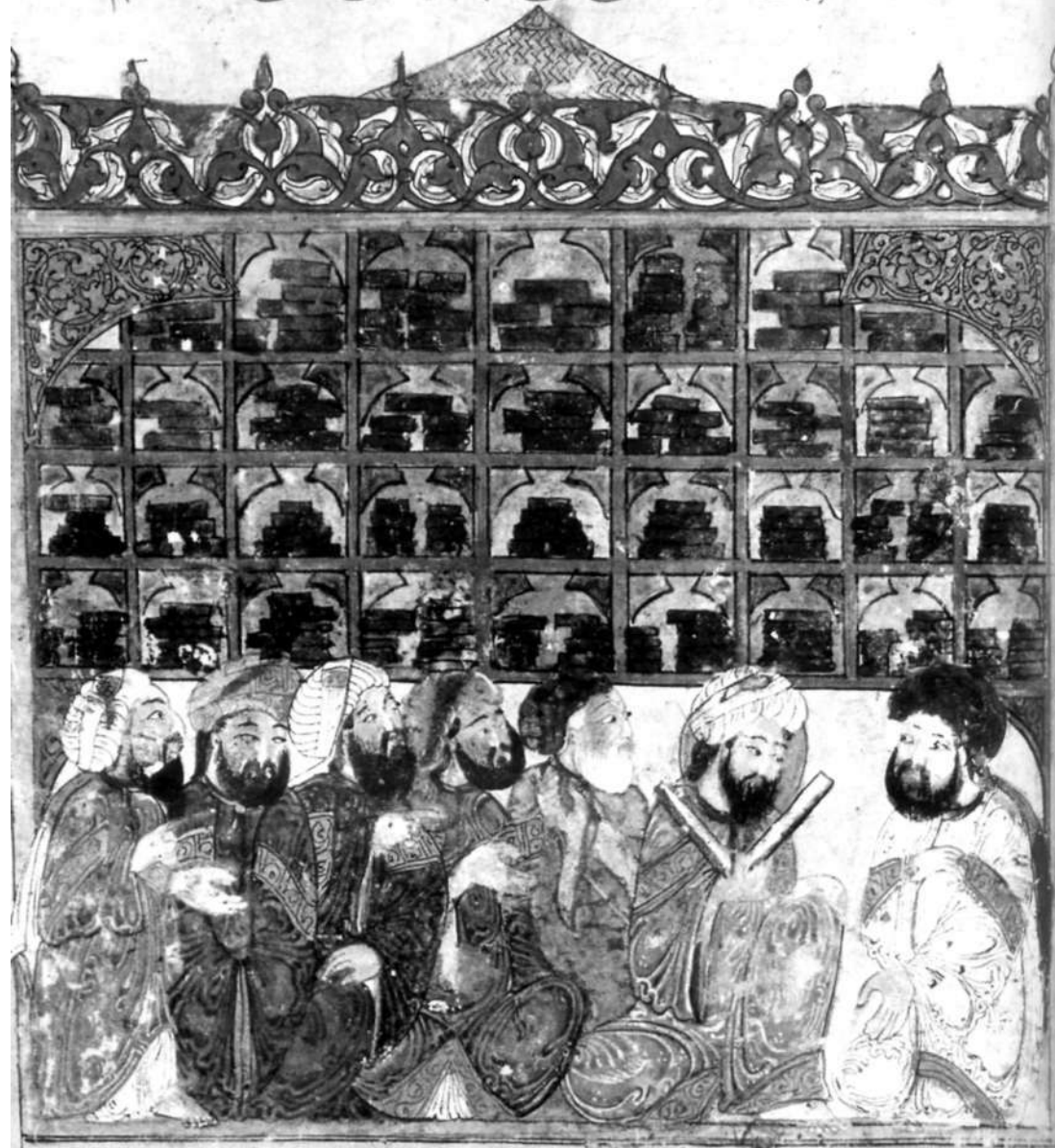
Como Anselmo parte de un concepto ontológico de Dios, hablamos aquí de prueba ontológica de su existencia. Esta prueba fue muy apreciada por san Buenaventura y más tarde por Descartes, Leibniz y Hegel, quienes, no obstante, la «completaron» desde un punto de vista argumentativo. En cambio fue rechazada por Gaunilón, contemporáneo de Anselmo, con el argumento de que, del hecho de imaginarse la mejor isla posible, no se deduce su existencia. Anselmo le replica diciendo que la existencia solo está contenida en el ser supremo por antonomasia. Esta «defensa» no convencerá, sin embargo, ni a Tomás de Aquino ni a Kant. Según Kant, del concepto de una cosa no se sigue nunca su existencia; además, la existencia no forma parte de la perfección en el sentido de ser una propiedad deseable. Para Kant, Dios es «solo» un postulado de la razón práctica, puramente moral.

En su escrito *CurDeus homo*, Anselmo trata también temas de ética y hace hincapié en la libertad de la voluntad humana, en el hecho de que el hombre puede decidir libremente entre el bien y el mal. Quien peca, renuncia, ciertamente, a la libertad por el pecado; pero si obra con rectitud, vuelve a restablecerla.

LECTURAS RECOMENDADAS: Para san Agustín se puede comenzar con *Las confesiones*, en particular los libros I-II, VII y IX-X, y leer a continuación algunas secciones de *La ciudad de Dios*, empezando por los li-

bros I-V y siguiendo con el XIX (sobre la paz). Como ejemplo del periodo de transición entre la Antigüedad cristiana y la Edad Media recomendamos *El consuelo de la filosofía*, de Boecio. Seguidamente se puede leer el *Proslogion* de san Anselmo, algunos extractos del *Sic et non* (Sí y no) de Abelardo, y *Sobre el amor de Dios* de Bernardo de Claraual, por ejemplo los capítulos 23-33.

بِإِذْنِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلِلَّهِ حُكْمُ النَّاسِ وَلِلَّهِ حُكْمُ النَّاسِ وَلِلَّهِ حُكْمُ النَّاسِ
 وَلِلَّهِ حُكْمُ النَّاسِ وَلِلَّهِ حُكْمُ النَّاسِ وَلِلَّهِ حُكْمُ النَّاسِ وَلِلَّهِ حُكْمُ النَّاسِ



ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحَرْبُ عَلَى الْكُفَرِ فَإِنَّ الْكُفَرَ
 كَانَ عَدُوًّا لِلدِّينِ فَحَارَبُوا الْكُفَرَ إِنَّ الْكُفَرَ كَانَ عَدُوًّا لِلدِّينِ

FILOSOFÍA ISLÁMICA Y JUDÍA

LA FILOSOFÍA ISLÁMICA

El Islam se interesa por la filosofía antigua, al igual que el cristianismo, y desarrolla durante casi cuatro siglos, de Alkindi a Averroes pasando por Avicena, una floreciente cultura filosófica, que choca, no obstante, con la oposición de una ortodoxia religiosa que consideraba el Corán como la palabra de Dios increada y eternamente válida y negaba, por tanto, cualquier interpretación guiada por la razón. La ortodoxia se opone ya a la teología especulativa, el *kalam* (en árabe, 'conversación'), en la que se basan los primeros intentos de crear una filosofía islámica por parte de sus practicantes ilustrados, los mutazilíes «racionalistas».

Allí donde la filosofía islámica logra consolidarse frente a la ortodoxia, persigue un interés similar al de la filosofía cristiana: el despliegue del pensamiento racional bajo las condiciones de una cultura islámica. En especial, se dedica a desarrollar las doctrinas del Corán con ayuda de la lógica y la metafísica hasta crear una teología científica deseosa de convencer incluso a los escépticos en materia de religión. Se arma, además, para enfrentarse al cristianismo—por ejemplo, en relación con el Dios trinitario—y al judaísmo. Las cuestiones teóricas vuelven a tener precedencia y, en el terreno de la práctica, se tratan fundamentalmente cuestiones especulativas acerca de la libertad y la predestinación.

En filosofía política, el mundo musulmán se siente fascinado por las ideas de Platón sobre el gobierno de los filósofos, pues, al igual que Moisés para el judaísmo, Mahoma encarnaba para el Islam la unidad de dirección religiosa y política. Por lo demás, la alternativa más importante frente a *La república* de Platón, la *Política* de Aristóteles, pasa desapercibida incluso en Alejandría, es decir, en aquella metrópoli intelectual desde la que el pensamiento griego se propaga a la cultura islámica y, a través de ella, a la judía.

La biblioteca de Basora.
- *Miniatura árabe,*
principios del s. XIII.

Aristóteles, «el primer maestro», logra ser extraordinariamente influyente en otros terrenos, comenzando, no obstante, por dos textos atribuidos a él de manera errónea: la *Teología de Aristóteles* y el *Libro de las causas* (*Líber de causis*). El primer texto está compuesto de extractos de la metafísica de Plotino; el segundo, se ocupa de los *Elementos de teología* de Proclo. Ambos escritos contribuyen a que la imagen de Aristóteles adquiriera en la filosofía islámica tintes muy neoplatónicos: Dios, trascendente respecto al mundo, es considerado la causa primera de todo ser, que procede de Él por una derivación gradual hasta descender al mundo material.

Periodo temprano. El primer filósofo árabe importante, el erudito de saber enciclopédico Alkindi (c. 800-870), defiende una armonía doble: la coincidencia de los filósofos griegos entre sí y con el Corán. Así, por ejemplo, la idea de creación divina a partir de la nada se puede demostrar mediante la pura razón. No obstante, en caso de conflicto, se considera superior el Corán, pues su carácter profético representa la forma suprema del saber a la que no afectan los fallos de la percepción y el pensamiento.

La filosofía islámica experimenta un «primer cambio revolucionario» por obra del «segundo maestro» (después de Aristóteles), Alfarabi (c. 870-950), que fue durante muchas generaciones el filósofo más importante gracias a la labor de discípulos tan significativos como Alamini, Alsijstani y Altawhidi. Filosofía y religión representan también para él una misma verdad. No obstante, recurriendo al *Órganon* de Aristóteles, Alfarabi establece una jerarquía de formas proposicionales o de saber y atribuye el lugar más descollante a la filosofía, que, según él, es la única que está en posesión del conocimiento demostrable y universalmente válido de los *Segundos analíticos* de Aristóteles, cuyas reglas demostrativas formales garantizan la corrección lógica. La teología, en cambio, solo es capaz de formular las afirmaciones «probables» de la dialéctica, conocida a través de los *Tópicos*. Y el ritual, con su exposición meramente particular de la verdad, válida para un determinado ámbito cultural, tiene tan solo el rango de la retórica («debe convencer al pueblo») y la poética («representa la verdad figurativamente»).

A partir de la teoría aristotélica del alma (*De anima*, libro III), Alkindi había expuesto ya una división cuádruple del intelecto (*nous*, 'agl, *intellectus*), en el sentido de cuatro encarnaciones. En su forma desarrollada posteriormente por Alfarabi, esa concepción influye en la teoría

En sus conquistas tempranas, el Islam se encuentra con los centros culturales de la época, donde predominan el cristianismo, el judaísmo y, sobre todo, la «filosofía pagana». En el año 830, el califa al-Ma'mun, hijo de Harán al-Rashid, funda en Bagdad, capital del mundo árabe, una academia, bait-el-hikma, la Casa de la Erudición, con el propósito de traducir los textos de los grandes filósofos a la lengua sagrada del Islam, el árabe, y poderlos comentar seguidamente. Además de obras de filosofía (Platón, Aristóteles, los comentarios a Aristóteles, Platino, Porfirio y Proclo), se traducen—en parte del original griego, pero en su mayoría de versiones al siríaco—textos matemáticos (Euclides), astronómicos (Ptolomeo)



y, sobre todo, médicos (Hipócrates, Galeno). En el Islam se produce, como consecuencia de ello, un florecimiento de las ciencias en un momento en que en el Occidente cristiano llevan una existencia precaria. Filósofos como Alkindi y Alfarabi son también médicos, matemáticos y astrónomos. El traductor más importante, Hunayn (Johannitius, 808-873), sirio y cristiano como muchos de su gremio, es conocido como el «Cicerón del mundo árabe» por sus descollantes logros en la transmisión textual. Uno de los primeros filósofos de Bagdad, Gahya Ibn Adi, maestro de Alfarabi, es igualmente cristiano. Aquella época de esplendor concluye con la conquista de Bagdad por los turcos (1055). - Retrato de Aristóteles en un manuscrito árabe del s. XIII.

epistemológica de Avicena, Averroes y la Edad Media latina según la cual el conocimiento tiene como fundamento la percepción sensible y consiste en la abstracción de la forma a partir de la materia. 1) La capacidad supraindividual, «cósmica», que capta lo ideal (conceptos, abstracciones e ideas), se denomina «inteligencia posible» o «potencial» (más tarde, *intellectus possibilis*); carece de realidad. 2) Su contrario perfecto, la realización divina pura e incesante de la actividad intelectual, se denomina «inteligencia activa» (*intellectus agens*); convierte en pensamiento real lo pensado potencialmente—la forma pensable—, con lo que crea así el mundo de objetos «nocionales» susceptibles de ser captados por la razón. 3) La competencia individual de los seres humanos, la capacidad para adquirir saber, surgida de una actividad reiterada, se

llama «inteligencia adquirida» (*intellectus adeptus*). 4) Al pensar lo que es susceptible de ser pensado, esta inteligencia es un intelecto real plenamente actuante (*intellectus demonstrativus*).

De Avicena (Ibn Sina) a Averroes (Ibn Rusd). La filosofía islámica debe su «segundo cambio revolucionario» a Ibn Sina, latinizado en Avicena (980-1037). Al aunar de manera creativa una filosofía genuina, sobre todo aristotélica, con una teología islámica y una experiencia religiosa, Avicena es no solo el pensador más influyente del Islam, sino también



El persa Avicena, filósofo, médico y político experimentado, es uno de los pensadores islámicos más importantes. Su principal obra filosófica, el Libro de la salvación de las almas del error (Kitab as-Sifa), está compuesto de una suma de filosofía teórica y ciencias de la naturaleza en varios tomos. La obra se divide en lógica (que incluye la dialéctica, la retórica y la poética), física (que incluye la astronomía y la biología), matemáticas (que incluyen la música) y metafísica. En el siglo XII se traducen al latín partes extensas de la

misma y, en un primer momento, debido al deficiente conocimiento de los escritos del filósofo griego, pasa por ser un mero comentario a Aristóteles. Avicena ejerce aún mayor influencia a través del Canon de la medicina (Quanun fi'l-tibb), conocido en Occidente y que será durante más de setecientos años la autoridad indiscutida en la teoría y la práctica. - La ilustración muestra a Avicena como rey coronado de los médicos y flanqueado por Hipócrates y Galeno, dos autoridades médicas más antiguas que él.

uno de los filósofos más destacados de toda la Edad Media. Avicena, en conformidad con el neoplatonismo, explica los universales como pensamientos de Dios. Siguiendo también a Aristóteles, acepta la existencia de la materia eterna como principio de la individuación. Pero, a diferencia de él, distingue netamente entre la esencia (más tarde *essentia*) o quiddidad (*quidditas*) y la existencia (*existentia*, *esse*). Hace hincapié en la no necesidad del mundo («contingencia») y en que, a pesar de ser eterno, existe un creador más allá de él. En efecto, Dios, entendido como actividad pura, está incesantemente activo en cuanto creador, no solo durante la creación sino también antes y después de ella. Avicena ve la culminación de la filosofía en una prueba de Dios: la conclusión de la existencia de *una* «cosa» necesaria a partir de la de muchas que son únicamente posibles. Con su concepto de «Dios» como ser supremo en el que coinciden esencia y existencia, se adelanta a la demostración anselmiana de la existencia de Dios. Avicena niega la creación del mundo en el tiempo así como la resurrección de la carne, afirmada en el Corán, y solo concede libertad al ser humano en el sentido de que sus actos proceden de él. Es famoso su experimento conceptual del «hombre volador» o, más bien, «flotante»: Avicena se imagina un ser humano que comienza a existir con treinta años, carece de cualquier experiencia sensorial y flota con las extremidades extendidas. Aunque no dispone de ningún tipo de dato sensorial externo o interno, ni presente ni pasado, tendrá al menos, según el filósofo árabe, conciencia de sí mismo. La portadora de esta autoconciencia es una sustancia incorpórea, el alma. Avicena se adelanta a Descartes al afirmar que ese ser humano posee por medio de su conciencia una certeza indubitable de su propia existencia. Pero, a diferencia de Descartes, no llega a ese punto por la vía de la duda sistemática de todo aquello de lo que se puede dudar, sino mediante la «extracción» sistemática de lo único indubitable.

En la última parte de su segunda suma filosófica, el *Libro de teoremas y avisos* (*Kitab al-Isharat w'al Tambihat*), Avicena emplea el lenguaje de la mística islámica (sufismo) al explicar el camino del alma en busca de la verdad.

La conciliación realizada por Avicena entre la filosofía y la teología islámica choca con una fuerte crítica tanto por parte de los filósofos como de los teólogos. Algazel (c. 1058-1111), al preguntarse en qué medida contribuye la filosofía al conocimiento y a la salva-



El místico Attar (m. 1230) trata en El consejo de los pájaros del difícil camino del alma hacia sí misma: miles de aves marchan al encuentro de su señor, Simurg. Solo treinta llegan a su presencia para constatar que el Simurg es su propio Yo, pues si murgh significa 'treinta pájaros'. - El consejo de los pájaros. Miniatura, s. XIII.

ción del hombre, reconoce la lógica como medio auxiliar argumentativo, pero somete la filosofía a una crítica perspicaz pero implacable. Para atacar con sus propias armas a los filósofos, desde Aristóteles a Avicena pasando por Alfarabi, escribe la *Destrucción de los filósofos* (*Tahafut al-Falasifah*, 1095). La teoría aristotélica de la eternidad del mundo no es compatible, por ejemplo, con la convicción de los filósofos islámicos, que creen en la libertad absoluta de su creador. De la misma manera, la doctrina del alma individual contradice también la supuesta generalidad del espíritu. El escepticismo de Algazel influyó, probablemente, en Descartes, y su crítica del conocimiento se adelantó al escepticismo de Hume al explicar la relación entre causa y efecto como mera sucesión sin un porqué.

El reproche de Algazel a ocho teoremas filosóficos (por ejemplo, que Dios existe y es único y creador del mundo) se limita tan solo a decir que están mal fundamentados, mientras que declara heréticos otros nueve; y a otros tres más, manifestaciones de falta de fe merecedoras de la pena de muerte: las ideas según las cuales 1) el mundo es increado y eterno, 2) Dios conoce solo lo universal y no lo particular, y 3) no hay resurrección. La principal obra teológica de Algazel, *Restauración de las ciencias religiosas* (*Ihya' 'ulum ad-din*, c. 1100), aborda todas las cuestiones de la vida religiosa: actos del servicio divino, formas de comportamiento social, vicios corruptores y virtudes salvadoras.

El pensamiento de Algazel equivale en muchos puntos a una condena a muerte de la filosofía islámica. En el mejor de los casos, las exigencias argumentativas planteadas a los filósofos creyentes en el Corán aumentan enormemente. En cambio, la mística islámica vive una época de florecimiento.

En Occidente, en el califato de Córdoba, independizado desde el siglo IX, los filósofos islámicos son también al mismo tiempo matemáticos, astrónomos y médicos. Y mientras que las bibliotecas cristianas más importantes no poseen mucho más de algunos miles de libros, la del califa cordobés supera ya, al parecer, los cien mil tomos en el siglo x. Viene a ser, pues, lo que una biblioteca universitaria actual frente a una buena biblioteca municipal.

El poeta, médico y filósofo neoplatónico Avempace (Ibn Bayya, m. 1139) describe un ascenso gradual del conocimiento desde la percepción de fenómenos corporales hasta el espíritu divino. Contra los místicos islámicos, afirma, coincidiendo una vez más con el neoplatonismo, que la última meta del ser humano, la unión con la divinidad, solo es alcanzable a través de la filosofía. Su discípulo Abentofail (Ibn Tufayl o Abubacer, c. 1110-1185) es autor de una novela filosófica robinsoniana cuyo título toma de una narración de Avicena: *Hayy ibn Yaqzan (El viviente, hijo del vigilante)*. La novela, muy difundida en la Ilustración filosófica, pudo haber influido en el *Robinson Crusoe* de Defoe. Sin embargo, a diferencia de esta novela de aventuras, el «Robinson originario» de Abentofail se entiende como una teoría del conocimiento en forma narrativa; su héroe, Hayy, que vive en una isla deshabitada, llega por sí solo al verdadero conocimiento de la física y la metafísica y logra, incluso, abismarse en Dios. El autor ve en ello una prueba irrefutable del carácter natural y verdadero de la filosofía defendida por él.

El pensador islámico más importante de Occidente es Averroes (latinización de Ibn Rusd; Córdoba, 1126-1188), filósofo, juez y médico caído en desgracia durante un tiempo por su heterodoxia. Averroes escribe por encargo del califa de Marrakech (en el sur de Marruecos) comentarios modélicos sobre Aristóteles, aquel filósofo cuyos escritos consideraba la culminación del pensamiento humano. Sus comentarios son traducidos al hebreo y al latín en el siglo XIII. En el periodo central de la escolástica judía y cristiana le valdrán a su autor el título honorífico de «el comentador» de «el filósofo», es decir, de Aristóteles.

La inmensa influencia de Averroes se explica por el encuentro de dos factores: un apogeo de la filosofía islámica y un interés rápidamente creciente por Aristóteles en toda Europa. Averroes restablece los derechos de la filosofía frente a la religión. En su réplica a la crítica de Algazel, *Destrucción de la destrucción* (*Tahafut at-tahafut*, c. 1180), Averroes no se limita a rehabilitar la idea de relación entre causa y efecto, sino que refuta también que los filósofos negaran la perfección de Dios (respecto al saber, la voluntad, la vida, el poder, la intención, el oído y la vista) afirmada en el Corán. Según Averroes, solo dudan de que los respectivos conceptos se puedan emplear en un mismo sentido para Dios y para las criaturas. La teología popular sostiene, por ejemplo, que la creación fue un acontecimiento ocurrido en el tiempo, pero lo cierto es que el mundo fue creado por el pensamiento eterno e inmutable de Dios, por lo cual no tiene un inicio temporal y es, por tanto, eterno. Así pues, en el ámbito de la divinidad, el concepto de creación se debe entender en un sentido completamente distinto que en el terreno de lo creado, de las criaturas, a las que les resultan ajenas las ideas de eternidad e inmutabilidad.

Como estricto seguidor de Aristóteles, Averroes rechaza la separación entre esencia y existencia propuesta por Avicena. Hay, sin embargo, un punto en que, sin darse cuenta, se aparta de Aristóteles. La doctrina aristotélica del *nous poiētikos*, nada fácil de entender, en la que se propone la existencia de un espíritu «productor» (*De anima*, capítulo III, 5), se convierte en un pensamiento de Dios creador en sentido causativo. Averroes introduce también una modificación al tratar acerca del alma espiritual del ser humano. Según el «hilemorfismo» aristotélico, el alma en cuanto «forma» (*morphe*) del ser humano va ligada siempre a una materia (*hyle*). Averroes, en cambio, está convencido, como lo estaba ya Alkindi, de que, además de esa alma individual, hay otras dos almas cósmicas supraindividuales y universales que son las que hacen posible el pensamiento humano: el espíritu divino creador, y su antítesis pasiva, receptiva y con forma material: lo creado, el espíritu potencial. Ambas se consideran sustancias independientes y, además, inmortales. Con esta doble hipótesis, Averroes quiere asegurar dos cosas: la fiabilidad de la percepción humana y, al mismo tiempo, la autonomía de la razón del hombre frente a la revelación, pues solo esa doble suposición permite comprender cómo puede haber un conocimiento común a todos los seres huma-

nos: las dos almas espirituales «cósmicas» garantizan la naturaleza no-cional del mundo perceptible y su comprensión intelectual; el acto del conocimiento consiste, pues, en el paso de algo anímico a algo igualmente anímico. Para conciliar sus teorías con la revelación, Averroes supone que el Corán tiene varios sentidos: a unos les brinda imágenes comprensibles de manera sensible; a otros, el material para su entendimiento filosófico.

Las enseñanzas de Averroes siguen influyendo en la escolástica clásica (cristiana), donde son aceptadas en parte, y, en parte también, desencadenan violentas controversias: Alberto y Tomás de Aquino atacan a Averroes, mientras que Sigerio de Brabante, averroísta tardío, lo defiende (*Sobre el alma intelectual*, 1274). En el mundo islámico, la dedicación a la filosofía decae claramente tras la muerte de Averroes, pero sin desaparecer del todo, en contra de lo que se ha afirmado a menudo, ya que sigue siendo tema de actualidad la cuestión sobre si fue Algazel o Averroes quien expuso correctamente la relación entre la filosofía y el Corán. En el siglo xv, por ejemplo, quien se lleva el premio del concurso propuesto por el sultán sobre esa cuestión es un filósofo que rehabilita a Avicena: Hagazade. Y en Persia (Irán) existe una filosofía islámica independiente hasta entrado el siglo xx.

FILOSOFÍA JUDÍA

El judaísmo bíblico y rabínico desarrolla una filosofía propia nacida del contacto con la cultura griega en el helenismo. Tras un temprano florecimiento en la obra de Filón de Alejandría no vuelve a experimentar un nuevo auge hasta la Edad Media. Estos filósofos, marcados por el pensamiento islámico, llegan a escribir incluso en árabe (tras lo cual hacen traducir sus textos al hebreo), recurren a los mismos filósofos de la Antigüedad y plantean las mismas preguntas fundamentales: ¿Qué relación guarda la razón natural con la verdad revelada? ¿Cómo se puede pensar en la unicidad de Dios, en las propiedades divinas y en el origen del mundo? Y, en especial, ¿cómo conciliar la libertad del ser humano con la providencia divina?

Los dos pensadores más importantes de la filosofía judía proceden de dos tradiciones fundamentalmente distintas: las ciencias de la naturaleza y la teología. Isaac Israelí (c. 850-950) es un médico famoso conocido por un *Libro sobre las fiebres*, un *Libro sobre la orinay un*



Saadia sigue también en ética las doctrinas de los mutazilíes (islámicos) y opina que la razón humana puede reconocer por sí misma los principios fundamentales de la moral. Sin embargo, la revelación no se considera superflua, pues sirve para conocer las normas particulares y su aplicación según las circunstancias. Saadia no establece ninguna distinción entre normas jurídicas y morales, a pesar de que su diferencia se pone de manifiesto en el Deuteronomio, el quinto libro del Pentateuco de Moisés. - Profeta con un rollo de la Torá. Miniatura, c. 1400.

logía (islámica) de los mutazilíes, Saadia hace una apología filosófica de las verdades de la fe judía.

Sirviéndose de argumentos racionales, intenta demostrar la creación del mundo, la existencia de un creador que la respalda y su poder

Libro sobre los elementos orientado hacia la filosofía de la naturaleza. Israelí, influido por el filósofo islámico Alkindi, aúna neoplatonismo y cultura judía y considera que la tarea del ser humano consiste en el ascenso del alma hasta Dios como principio supremo con la guía del conocimiento. Sin embargo, por respeto al rigor del monoteísmo judío, excluye la idea de una unión mística entre el espíritu humano y el principio supremo. La creación del mundo no se produce tampoco por un «flujo» que parte del principio supremo, como en muchos neoplatónicos, sino, en sentido judío, por la voluntad y el poder del Dios único.

Saadia ben Josef (882-942), contemporáneo algo más joven de Isaac Israelí, polemiza contra los musulmanes, los cristianos y los careos (una secta judía que «creía en las Escrituras» pero rechazaba la tradición posbíblica, el Talmud) como destacada autoridad en materia de religión talmúdica. En el *Libro de las opiniones filosóficas y las doctrinas religiosas* (abreviado en *Libro de la fe y el saber*, 933), influido por la teología

La Guía de perplejos (Dalalat al-Ha'irin; en hebreo, More Nebuchim; 1180-1190), de Maimónides, es la obra principal de la ilustración judía. El libro, en tres partes, se publicó en El Cairo y está escrito en árabe pero con caracteres hebreos. La primera parte trata de Dios y contiene en esencia una teología negativa: no es posible definir de manera positiva qué es Dios, pero sí determinar cuáles son sus obras: la vida, el bien y la justicia. La segunda parte trata del mundo y emprende una demostración de la existencia de Dios inspirada en la idea aristotélica del motor inmóvil. La cuestión de si el mundo fue arado o es eterno se considera irresoluble desde un punto de vista lógico; sin embargo Maimónides, en cuanto judío creyente, opta por la creación. La tercera parte trata del ser humano y justifica la ley judía, incluidos los mandamientos tradicionales, que, no obstante, no se deben cumplir por sí mismos sino para practicar la gracia, el derecho y la virtud, imitando así la obra de Dios. Tal como mantenía Aristóteles, el ser humano alcanza su perfección suprema en el conocimiento, que en Maimónides es el conocimiento de Dios. La obra influye considerablemente a través de su traducción latina en pensadores como Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. En la Edad Moderna es estudiada todavía por Spinoza. - Página de la Guía de perplejos. Manuscrito italiano del siglo XIV.



y sabiduría, además de su justicia y la libertad de la voluntad humana. Según Saadia, dado que la religión (judía) y la filosofía, además de las ciencias, proceden de la misma fuente divina, no pueden contradecirse. En caso de existir una aparente contradicción, el texto bíblico no se debe entender literalmente, sino de manera alegórica, tal como lo proponía Alfarabi, tomando como guía la razón.

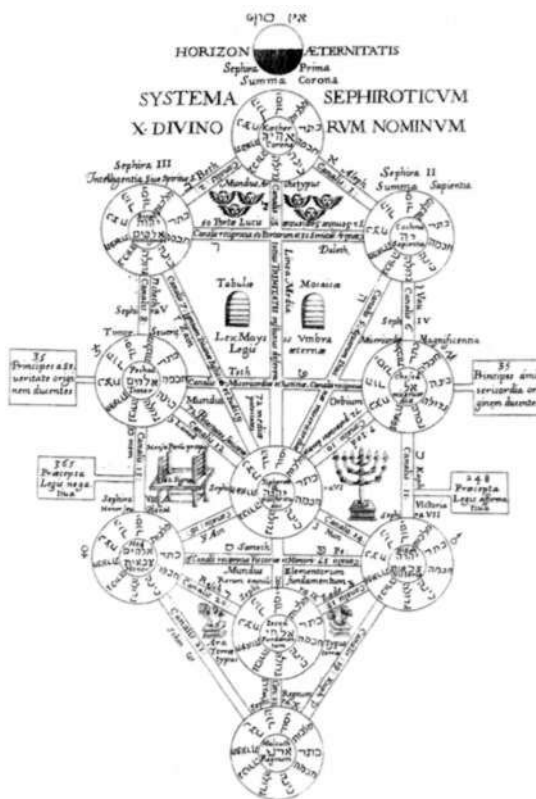
Con el poeta Avicibrón (Salomón ibn Gabirol, c. 1020-1058) da comienzo en España una segunda fase del pensamiento judío. La escolástica clásica solo conoce su principal obra filosófica, *La fuente de la vida*, en su traducción latina, *Fons vitae*, sin tener noticia de la identidad de su autor judío. Avicibrón unifica las ideas neoplatónicas de

un mundo jerárquicamente escalonado con la representación bíblica de un Dios creador. Dios se alza sobre el peldaño más elevado del mundo, el intelecto cósmico universal, compuesto de materia y forma. En cuanto unidad absoluta de materia y forma es el creador del mundo, cuyas formas determina mediante su voluntad y cuya materia hace proceder de su propia esencia. Dios produce el mundo de la nada, en el sentido bíblico, por medio de su esencia y su voluntad, y «mueve y ordena todas las cosas».

Los pensadores judíos, al igual que los islámicos, mantienen también la opinión de que la filosofía proporciona una cosmología cuyo conocimiento contribuye a la verdadera felicidad, sobre todo habida cuenta de que la religión, con sus promesas de dicha, se puede integrar sin esfuerzo en esa imagen del mundo. A este punto de vista se opone el poeta Yehudá Ha-Leví (c. 1080-1141) con una concepción que se adelanta a una famosa sentencia de Pascal. En su apología (polémica) del judaísmo contra el cristianismo y el Islam, expuesta en el *Libro de la prueba y el fundamento sobre la defensa de la fe menospreciada* (*Sefer ha-Kusari*), Ha-Leví hace hincapié en que «el Dios de Abraham no es el Dios de Aristóteles». Mientras que el Dios de los filósofos es un espíritu puro que solo se conoce a sí mismo y no se preocupa del bienestar del hombre, el de Israel ha escogido a su pueblo e interviene benevolentemente en los asuntos humanos.

Con Abraham ibn Daud (c. 1110-1181) comienza una tercera fase del pensamiento judío, no caracterizada ya por el neoplatonismo sino por Aristóteles. A diferencia de Ha-Leví, Ibn Daud no considera irreconciliables la religión y la filosofía. Y, al igual que Saadia, afirma que la verdadera filosofía—un aristotelismo influido por Avicena—coincide plenamente con la verdadera religión, el judaísmo. En su principal obra filosófica, *La fe sublime* (1161), intenta incluso demostrar que la teoría de las categorías de Aristóteles está contenida en el Salmo 139 (138). En el versículo 1: «Señor, Tú me sondeas», la palabra «me» alude a la primera categoría, la sustancia; la primera mitad del versículo 2: «Cuando me siento o me levanto...», se refiere a la categoría de situación, y la segunda mitad: «De lejos percibes mis pensamientos...», a la de cualidad, etcétera. Ibn Daud cree también demostrable la existencia de Dios, pero el conocimiento que podemos obtener acerca de Él por esa vía no incluye su esencia incognoscible. En su ética social, Ibn Daud explica

Se llama «cábala» (en hebreo, 'tradición') a las enseñanzas de la mística judía transmitidas oralmente. Esa mística se cultivaba ya en los siglos I y II como una especie de gnosticismo rabínico y florece sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XII. La cábala intenta, entre otras cosas, descifrar los «secretos» de la Biblia con la ayuda de los diez números primigenios (pitagóricos) y las veintidós letras del alfabeto hebreo, así como acararse a Dios meditando en sus numerosos nombres y la fuerza mágica de la palabra (hebrea). Su libro «sagrado», el Zoar (en hebreo, 'brillo', finales del s. XIII), fue escrito, probablemente, por Moisés de León. La obra, dirigida contra una filosofía racional, una metafísica «abstracta» y una interpretación «intelectualista» del judaísmo, desarrolla un sistema cabalístico de conocimiento de Dios en forma de exégesis del Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia, atribuidos a Moisés). Su influencia en las ideas ocultistas que interesan a los filósofos del Renacimiento es tan grande que muchos de ellos aprenden hebreo. - El árbol de sefirot representado aquí es una ayuda para la meditación y la concentración en la oración. Está compuesto de las diez potencias, reflejos o emanaciones de la divinidad, rigurosamente trascendente e ininteligible. El sistema, con sus numerosos enlaces, difiere de la jerarquía lineal de emanaciones predominante en el neoplatonismo.



la desigualdad entre las personas como algo justo y querido por Dios. La felicidad está reservada a los pocos que consiguen su amor, en el sentido del conocimiento de Dios. Su obra principal concluye con una defensa de la libertad de la voluntad humana, que constituye el motivo básico del pensamiento filosófico de Ibn Daud.

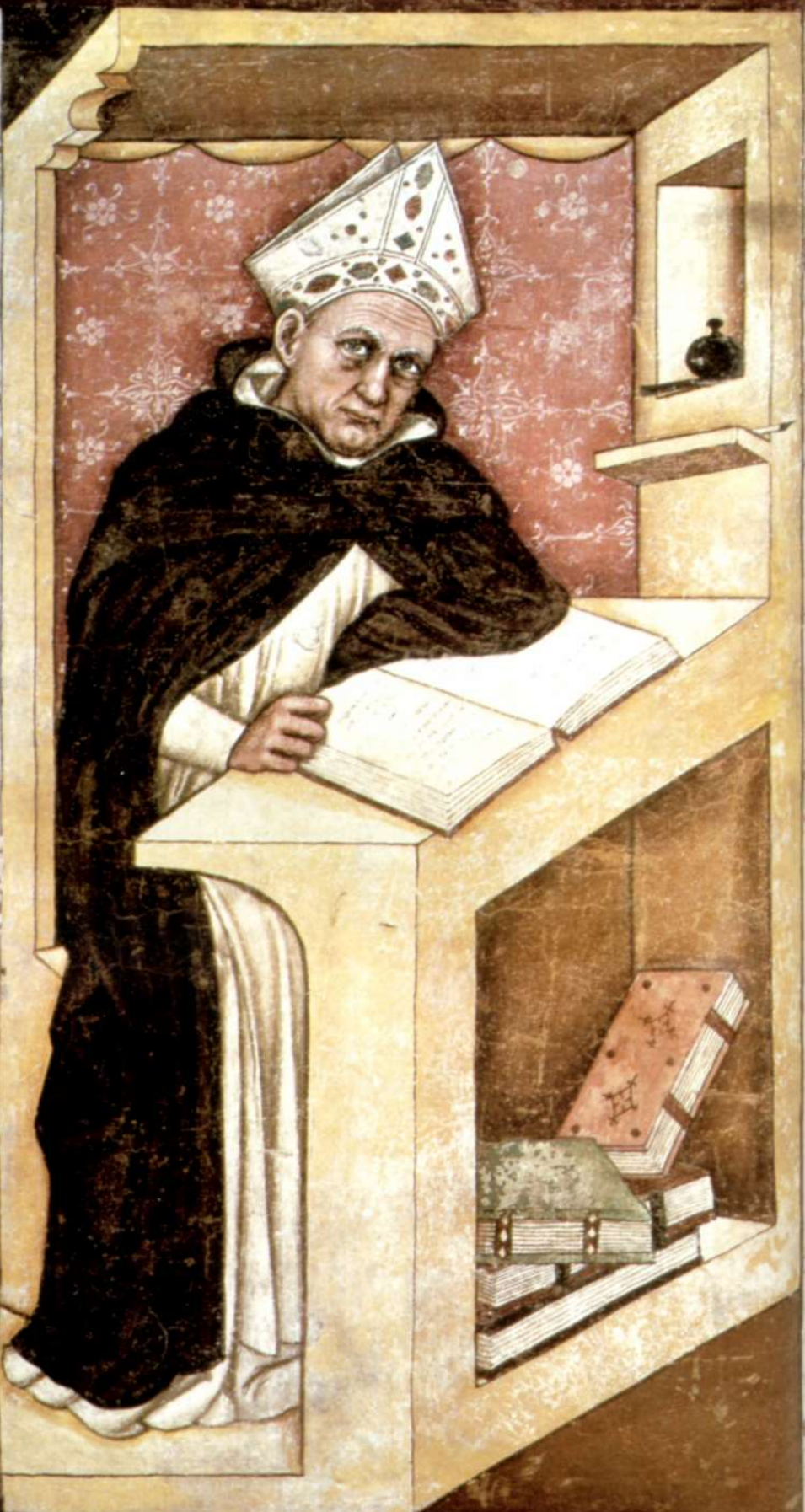
La filosofía judía alcanza su culminación en un contemporáneo de Averroes algo más joven que este, médico de cuerpos y almas: el rabí filósofo y erudito Moisés Maimónides (Moisés ben Maimón, 1135-1204). De manera similar a Ha-Leví, Maimónides se dirige en su obra principal, *Guía de perplejos*, a quienes dudan de su fe: judíos que se sienten inseguros de su religión por influencia de la filosofía y la ciencia «paganas». Maimónides no ve tampoco grandes dificultades en conciliar el pensamiento científico con el teológico, pues en el relato de la creación del Génesis se expusieron las ideas fundamentales de la *Física* de Aristóteles, y en las palabras de los profetas, las verdades de su *Metafísica*. Pero, en vez de equiparar la filosofía y la Ley judía, Maimónides concede a ambas partes un derecho propio, aunque, en caso de conflicto, la precedencia la tiene la Ley judía. Como filósofo y judío creyente, Maimónides se enfrenta a tres cuestiones: ¿cómo se puede hablar adecuadamente de Dios?; ¿cómo es posible conciliar la enseñanza filosófica de la eternidad del mundo con la convicción judía de su creación?; y ¿cómo se debe fundamentar la acción moral? Como al judío creyente le está prohibido debatir la cuestión de la creación ante más de un alumno, Maimónides escribe la *Guía* en forma de carta a su discípulo Josef ben Yehudá, y lo hace, además, en un lenguaje esotérico.

Tras la muerte de Maimónides, el judaísmo se divide en dos bandos. El más reducido, el favorable a él, se mantiene abierto a la filosofía, cultivada a partir de ese momento—como cuarta fase del pensamiento judío—en un entorno cristiano. Es importante, por ejemplo, Gersónides (Levi ben Gerson, 1288-1344), eximio seguidor de Averroes. Sin embargo, el bando más numeroso, el opuesto a Maimónides, adopta una postura hostil hacia la filosofía y concede un lugar destacado a la Cábalá.



LECTURAS RECOMENDADAS: Las *Cartas de los hermanos puros de Basara* (siglo x), una especie de enciclopedia islámica de las ciencias y una ética independiente del derecho islámico (*sharia*), nos ofrecen una introducción al pensamiento del Islam. Vale la pena leer la novela de Abentofail *Hayy ibn Yaqzan* (*El viviente, hijo del vigilante*), mucho más accesible que las obras de Avicena, Algazel y Averroes (por lo demás, apenas traducidas). Para el estudio del pensamiento judío se puede comenzar con los *Ocho capítulos* de Maimónides, un tratado sobre la ética judía y el conocimiento de Dios.

BTS
RION
SS AND
M' OF
S PRO
DIO.
VITGA
AT ET
FATH
NOX
LONIS
VS I
ONE
CALZ
MOOT
AC BOV
LA S.
RE VTI
DE ME
RIU
YBAS
TRIP
VLIS:



DE ALBERTO MAGNO A MARSILIO DE PADUA

En la escolástica clásica se dan dos circunstancias que liberan nuevas energías intelectuales concentrándolas al mismo tiempo de tal manera que la Edad Media alcanza su apogeo en ese periodo. Por un lado, se conoce por primera vez la obra completa de aquel filósofo que se hace famoso como «maestro de todos los sabios» (expresión de Dante) por su potencia analítica y su tratamiento casi enciclopédico de la filosofía y la ciencia: en efecto, el comentario de los escritos de Aristóteles y su armonización con el cristianismo da pie a la aparición de una plétora de nuevas propuestas y posturas enfrentadas. Por otro, en ciertas ciudades científica y políticamente florecientes surge una institución educativa nueva y tan convincente que se ha mantenido hasta hoy: la universidad. Su fundamento, constituido por una combinación claramente estructurada de enseñanza e investigación, sigue cultivándose hasta el momento actual, al menos en las ciencias humanas. Tal vez debamos añadir una tercera circunstancia, el «movimiento de pobreza» de los siglos XII y XIII, pues los grandes pensadores de la época son miembros de las órdenes «mendicantes» recién fundadas: los dominicos con Alberto Magno, Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart; y los franciscanos, con Buenaventura, Duns Escoto y Guillermo de Occam.

EL ARISTOTELISMO CRISTIANO: ALBERTO Y TOMÁS

Tras los trabajos previos del filósofo, teólogo y naturalista inglés Roberto Grosseteste (1175-1253), Alberto Magno es el primero de su época en hacer que todo Aristóteles, incluidos los estudios naturalistas aristotélicos, sea fecundo para la filosofía y la teología. Al mismo tiempo, estudia a fondo a los aristotélicos islámicos teñidos de neoplatonismo,

*Alberto Magno. - Fresco de
Tomás de Módena, 1352.*

como Avicena, y a Averroes, aristotélico estricto y primer comentador de todo Aristóteles en la Edad Media. Alberto no busca to-



En torno a 1120 comienzan a recibirse en Occidente las obras de Aristóteles en un proceso que alcanzará su pleno desarrollo hacia mediados del siglo XIII con el renacimiento aristotélico más vigoroso de la historia de la filosofía. Si tomamos como referencia el número de comentarios, el interés no se reparte de manera regular por toda la obra del filósofo. Aristóteles es estudiado sobre todo como lógico; luego, como metafísica; y solo en tercer lugar como filósofo moral y político. La traducción previa y necesaria de sus textos del griego al latín comienza en Bizancio, el Imperio Romano Oriental, que experimentó un nuevo

florecimiento del siglo IX al XI, y en Sicilia y España (Toledo), continúa en Oxford y alcanza su culminación con Guillermo de Moerbeke, cuyas cuidadas traducciones sirven como base de trabajo a Tomás de Aquino, quien, como casi todos los eruditos de su época, no leía griego. Moerbeke traduce no solo a Aristóteles, sino también antiguos comentarios de su obra y a naturalistas como Arquímedes, Galeno y Ptolomeo. En esta época se traducen también obras de Platón (Menón, Fedón y Parménides; Timeo, en cambio, era conocido ya por una traducción realizada en la Antigüedad Tardía), así como de Alfarabi, Avicena y los escritos de Averroes, el impulsor más decidido del renacimiento aristotélico. - La ilustración, una miniatura de un manuscrito de la Ética a Nicómaco, muestra a Aristóteles dando una clase en la Sorbona.

davía un sistema filosófico o teológico unitario, pero es el precursor de aquel aristotelismo cristiano que su alumno Tomás de Aquino amplía hasta hacer de él un punto culminante del pensamiento medieval, aunque muestre un interés menor por el estudio de la naturaleza. Aquel edificio teórico sembrado de elementos agustinianos y neoplatónicos se caracteriza por cinco rasgos: 1) Autonomía e independencia del mundo, que dan un nuevo valor al objeto de estudio y, al mismo tiempo, al individuo que lo investiga; Dios se considera, por supuesto, fundamento y meta de la creación, cuyo perfeccionamiento, no obstante, depende de principios propios e immanentes al mundo. 2) El mundo entendido como un valor propio y como algo bueno: a diferencia del neoplatonismo y, sobre todo, del gnosticismo, el mundo material se concibe de forma fundamentalmente favorable. La materia no es, por

ejemplo, el mal, sino una creación de Dios y, además—de acuerdo con Aristóteles—, posibilidad (potencialidad) y, al mismo tiempo, principio de la individuación, de la existencia individual de todo objeto y ser vivo. 3) Autonomía y libre albedrío de la voluntad: una segunda revalorización—en este caso, sobre todo, del estudioso—hace que se admita en el ser humano la capacidad para conocer la verdad por sus propias fuerzas, es decir, sin suponer una iluminación especial, como lo hacía san Agustín. (Tomás pudo remitirse a san Pablo, Rom, 1,19, donde se dice que Dios ha revelado la verdad incluso a los paganos.) De ese modo la razón humana se libera de cualquier tutelaje de la fe, y la filosofía, incluida la teodicea, se puede practicar como una ciencia completamente autónoma. 4) Cooperación y complementariedad epistemológica: la razón y la revelación se complementan; entre filosofía y teología reina, en principio, una concordia armónica. Sin embargo, el conflicto entre filosofía e Iglesia llega en este momento a un primer punto álgido; la Iglesia prohíbe, incluso, durante un tiempo la lectura de obras aristotélicas (1215y1263). 5) Peligro de dogmatismo: la filosofía de Aristóteles y, todavía más, el aristotelismo cristiano se consideran un edificio teórico trabado y, además, concluido. Así, los seguidores de Alberto y Tomás, sobre todo, corren el riesgo de caer en manos del enemigo del filosofar vivo: el dogmatismo.

ALBERTO MAGNO (1193-1280)

Alberto, de origen suabo, naturalista, filósofo, teólogo y doctor de la Iglesia, es el único pensador medieval que recibe el apelativo de Magno. También se le conoce como «doctor universalis» ('doctor universal') por su amplia cultura. En sus años de docente en París y, luego, en Colonia tiene entre sus alumnos a Tomás de Aquino. La importancia de Alberto no reside únicamente en sus numerosos comentarios a Aristóteles sino, también, en su método: una elucidación puramente filosófica y al margen de la teología de cuestiones que son también importantes para esta. Alberto defiende expresamente la libertad de la filosofía para reflexionar *a)* sobre el origen del mundo, incluso sin suponer una creación, y *b)* sobre la felicidad humana como obra del hombre, incluso sin la hipótesis de unas virtudes sobrenaturales y una gracia divina. En particular se entrega al estudio experimental de la naturaleza, descuidado hasta entonces por la filo-

sofía escolástica, dedicándose—como Aristóteles—a la biología, pero también a la mineralogía y la astronomía. Al actuar así toma partido c) por la libertad de investigar la naturaleza tal cual es, sin buscar intervenciones milagrosas de Dios.

Para Alberto existen tres campos de estudio autónomos e independientes unos de otros: la teología como interpretación de la palabra de Dios; la filosofía, sobre todo como teoría del ser y sus causas; y una ciencia de la naturaleza basada en los descubrimientos realizados hasta entonces, pero también en las observaciones propias.

En la teoría del conocimiento del alma cognoscente, Averroes defiende la provocadora idea de que, dada la validez general del conocimiento, se debe suponer, además de cada una de las almas individuales, un alma racional universal común a todos los seres humanos que penetra de tal modo en aquellas que hace que todas las personas realicen las operaciones del pensamiento de manera idéntica. Alberto ve en esta opinión una amenaza para la inmortalidad del alma personal, por lo que la rechaza en su obra *Sobre la unidad del intelecto*, contra Averroes

En las nuevas universidades se establecen formas de investigación y enseñanza que se mantendrán durante muchos siglos: en la lección (lectio) se lee en voz alta y se explica un texto de las Sagradas Escrituras, un Padre de la Iglesia o un filósofo. En debates (disputatio) a modo de seminarios, el profesor y los estudiantes intentan resolver en común determinadas cuestiones. A esos medios se suma la comunicación escrita: los comentarios a las sentencias son colecciones de enseñanzas fundamentales de Padres de la Iglesia o eruditos famosos; sirven como libro de texto para los universitarios y como obra de consulta para los docentes. De ellos deriva el manual de teología más famoso del siglo XII, las llamadas Sentencias de Pedro Lombardo, los



cuatro libros de las doctrinas de los Padres de la Iglesia (Libri quattuor sententiarum, 1155-1558) comentadas por el autor, que las toma como justificación para exponer sus propias reflexiones sistemáticas. En otra forma textual, la exposición (expositio), se comenta una obra clásica, mientras que en la summa se trata un campo del saber como lo trataría un manual. Finalmente, en las quaestiones disputatae ('cuestiones debatidas') o quodlibetales ('cuestiones discrecionales') se abordan problemas particulares de libre elección. - Profesor universitario con sus alumnos, c. 1300.

Tomás, flanqueado por Platón y Aristóteles.
- Cuadro de Benozzo Gozzoli, c. 1471.

(c. 1260). En ella utiliza argumentos puramente filosóficos: dado que el alma racional forma parte de la esencia del ser humano y que cada cual conoce en cuanto individuo, todos poseemos, además de nuestra alma singular, un alma racional propia. No obstante, considerada en sí, esta «doble alma» es unitaria para todos y garantiza la universalidad del conocimiento sin necesidad de más hipótesis.

TOMÁS DE AQUINO

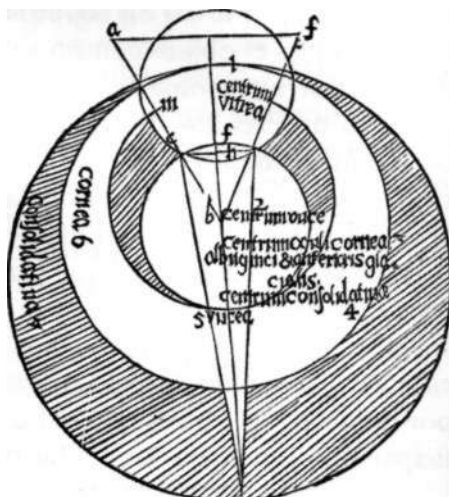
La metafísica como ontología. En su obra temprana *Sobre el ser y la esencia* (*De ente et essentia*, c. 1255), Tomás realiza un estudio crítico de Avicena y Averroes y del esencialismo neoplatónico. En la disputa sobre el objeto primordial de la metafísica mantiene una postura favorable a la autonomía de la razón. Opta por el ser en cuanto tal, es decir, por la ontología filosófica, y no por el objeto genuino de la teología, Dios como el ser primero y por antonomasia, pues tanto lo creado—el ser humano—como lo no creado—Dios—pueden definirse con los mismos conceptos fundamentales. Estos conceptos son, ante todo, los dos mencionados en el título de la obra, además del concepto «esse». Según Tomás, los dos últimos: «entidad» («essentia»: 'lo que algo es') y «ser» o «existencia» («esse»: 'el que algo sea'), son tan realmente diferentes que la entidad de un ente (*ens*) no contiene ninguna referencia a su existencia. En el caso de Dios, sin embargo, ambos aspectos coinciden en uno: Dios *es* ser (*ipsum esse subsisten*: 'la existencia misma por esencia'), mientras que el hombre *tiene* el ser, y lo tiene por participación (*participatio*) en el ser de Dios.



Psicología, teoría del conocimiento. En su teoría del conocimiento y en toda su antropología, Tomás rechaza con Aristóteles cualquier dualismo entre cuerpo y alma: el hombre es una unidad de ambos; como naturaleza tiene un componente espiritual, y como persona uno natural. A pesar de esta concepción antropológica fundamental no compartida por Averroes, Tomás sigue al filósofo islámico en cuestiones de teoría del conocimiento y atribuye plenamente al intelecto (*intellectus*) la capacidad de formar y utilizar conceptos generales (universales), conceptos de especie y género. Sin embargo, esa universalidad no obliga a suponer en todos los seres humanos la existencia de un intelecto universal y superior, como lo hacía Averroes. Los conceptos generales, o universales, son más bien el resultado de una misma relación en todo ser humano entre los conceptos de «especie» y «género» y la multiplicidad de cosas individuales.

Una segunda obra temprana, *Sobre la verdad* (*De veritate*, c. 1275), contiene la famosa definición de «verdad», a menudo mal interpretada, como 'adecuación entre objeto e intelecto' (*adaequatio rei et intellectus*), la llamada «teoría de la adecuación» o «de la correspondencia». Según Tomás, la verdad no depende de los antojos de la capacidad humana de entendimiento (*intellectus*); tampoco se trata

La óptica es uno de los campos de la investigación naturalística más intensamente tratado en la escolástica, debido en parte al estímulo que suponían las metáforas neoplatónicas de la luz, pero también por influencia de Euclides, Ptolomeo y Alkindi. La ilustración muestra un esquema realizado por el filósofo, teólogo y naturalista Roger Bacon (1214-1292). Vistos desde dentro hacia afuera, el globo ocular en conjunto, la córnea, el humor vitreo y el cuerpo delantero en forma de lente—el cristalino—tienen un mismo centro. Coincide con el vértice *b* de la pirámide óptica *afb*. De la línea *af*, la superficie del objeto visible, parten rayos ópticos refractados por el cristalino que se unen en el centro de la visión, situado, en el esquema, en el polo posterior del ojo. - La ilustración está tomada de manuscritos medievales.



de que la cosa objetiva (*res*, en el sentido de 'circunstancia real') y el intelecto subjetivo deban equipararse mutuamente, sino de que se vuelvan el uno hacia el otro. Tomás ya había expuesto anteriormente con más detalle su teoría del conocimiento en el *Comentario a las Sentencias* (c. 1255). En lugar de la doctrina agustiniana de un conocimiento por iluminación, predominante hasta entonces, propone la teoría inspirada en Aristóteles según la cual todo conocer comienza en la percepción sensorial y adquiere forma mental por medio de la abstracción, realizada por el intelecto agente (*intellectus agens*).

Las pruebas de la existencia de Dios. El objetivo natural de la inteligencia humana sigue siendo también para Tomás el conocimiento de Dios. Aunque no elabora ninguna prueba de su existencia, aporta no obstante cinco vías (argumentativas) orientadas hacia esa meta demostrativa con las que resume la correspondiente tradición. En armonía con su teoría del conocimiento y a diferencia de la opinión de san Anselmo, Tomás parte en todas las «vías» de situaciones experienciales y concluye desde ellas en un superlativo absoluto. Presupone, además, la ilicitud de una regresión infinita. Las cinco vías son: 1) El argumento por el movimiento (*ex motu*): todo movimiento se remonta a una causa; por tanto, como el movimiento existe y debemos evitar una regresión infinita, hay que presuponer un primer motor inmóvil en sí mismo. 2) El argumento causal (*ex ordine causarum*): todo cuanto es tiene una causa, lo que nos lleva a una jerarquía de causas en la que se ha de suponer una causa primera incausada. 3) El argumento cosmológico (*ex corruptibilitate*): todo lo que es, es no necesario (contingente); ahora bien, lo no necesario depende de algo necesario, lo cual presupone en última instancia una necesidad primera independiente de por sí. 4) El argumento axiológico (*ex gradibus perfectionum*): la imperfección del mundo, el hecho de que haya cosas que son más o menos buenas, verdaderas y nobles, presupone algo perfecto (en cuanto a bondad, verdad y nobleza) y, en último término, algo absolutamente perfecto. 5) El argumento teleológico o fisicoteleológico: la finalidad que reina en la naturaleza presupone una dirección inteligente y, en último término, algo que en sí mismo no esté dirigido a un fin, sino que sea la capacidad directiva pura, una pura inteligencia. De las cinco vías se deduce la existencia de un único superlativo absoluto. Solo cuando se le designe como «Dios» se ha-

brá demostrado la existencia y unicidad (monoteísmo) de Dios. Pero, incluso entonces, se ignora en qué consiste su esencia, el hecho de ser una persona, trina, creadora y redentora del mundo. Lo único que nos permitirá ver con claridad ese hecho es, según Tomás, la fe y la teología. Pero como la filosofía ha abierto camino a ambas y, además, las ha asegurado contra posibles ataques, deberá existir entre saber y fe una concordia en la que una y otra cumplan con sus respectivas funciones.

Ética y filosofía política. Respecto a la ética, Tomás ofrece una interpretación «concordante» con Aristóteles, reconciliando distintos elementos doctrinales. Para ello vincula la teoría aristotélica de la aspiración a la acción y la felicidad con la teleología de la *Física* y la teoría del motor divino de la *Metafísica* construyendo la noción de una aspiración natural (*desiderium naturale*) a la felicidad. Ahora bien, su satisfacción plena en el bien supremo solo es esperable en el más allá,

El destacado teólogo, filósofo y Padre de la Iglesia Tomás de Aquino (1224/1225-1274) recibe de sus contemporáneos el nombre de «doctor angelicus» ('maestro y erudito angelical') y, más tarde, el de «príncipe de la escolástica». Aunque no pasa de los cincuenta años, crea una obra monumental por su total dedicación a la ciencia y su conocimiento de las teologías y filosofías que le precedieron. De ella forman parte doce comentarios a Aristóteles que todavía merece la pena leer, por ejemplo sobre el tratado De anima, sobre la Física y la Metafísica, sobre la Ética a Nicómaco y sobre la Política. Además, en dos libros de texto, la Suma contra los paganos (Summa contra gentiles), escrita para sus compañeros dominicos, y la Suma teológica (Summa theologiae), pensada para sus alumnos, Tomás se propone realizar una interpretación global de Dios y el ser humano. La síntesis soberana de pensamientos de Aristóteles y otros filósofos, el llamado «tomismo», no se impuso, sin embargo, en todas partes, pero siguió influyendo hasta bien entrada la Edad Moderna y, en algunos ámbitos, hasta el presente. - Andrea di Bartolo, Tomás de Aquino, s. XIV.



Buenaventura (Giovanni di Fidanza, 1221-1274), filósofo, teólogo, político eclesiástico y místico crítico de la mera erudición, amigo de Tomás e influido por Agustín, se opone a la idea de la autonomía de la razón. Como la propia contemplación de la naturaleza muestra ya la actuación divina, Buenaventura considera superflua la investigación racional de Dios y sus obras y solo encomienda a la filosofía dos tareas: la de ser un paso previo hacia la teología y la de servir a esta como medio auxiliar para el desarrollo de conceptos y argumentos. Mientras la filosofía debata temas teológicamente irrelevantes, será absolutamente autónoma; pero en cuestiones significativas para la teología no le es lícito argumentar de forma independiente. En efecto, el conocimiento general de Dios y su creación, el mundo, solo es posible desde la fe, en especial desde el «ensimismamiento místico». Buenaventura lo busca arrobándose en la imagen del crucificado. - San Buenaventura en un tapiz flamenco, 1479.



en la contemplación «beatífica» de Dios (*visio beatifica Dei*). En la doctrina de la virtud, Tomás recoge las ideas aristotélicas de la «disposición» (*habitus*) y el «justo medio», pero no su relativización de las cuatro virtudes (naturales) principales o cardinales en beneficio de una multiplicidad de virtudes humanas. Lo que hace, en cambio, es confirmar el cuarteto platónico de la prudencia (*prudentia*), la justicia (*iustitia*), la fortaleza (*fortitudo*) y la templanza (*temperantia*). Por encima de ellas solo están las tres virtudes «teológicas»: fe (*fides*), esperanza (*spes*) y caridad (*caritas*).

En filosofía política, Tomás sigue también a Aristóteles y, al igual que él, supone que el ser humano posee una existencia autónoma, pero cree admisible la esclavitud, considerada una consecuencia de la caída en el pecado. El hecho de que, sin embargo, no todas las personas sean esclavas, a pesar de estar sometidas al pecado original, se basa, según él, en una injusticia de la que son víctimas los seres humanos tras la expulsión del Paraíso. Tomás cree también que el hombre es un ser vivo social—o, más exactamente, político—, ve en el Estado la figura perfecta de la comunidad e impone a las leyes estatales

la obligación de procurar el bien común. Es nueva su idea de la paz como «término medio del bien común». No obstante, según una concepción que vuelve a acercarse a Aristóteles, la paz se considera «obra de la justicia» (*opus iustitiae pax*). Tomás acentúa la autonomía tanto de lo político—rechaza la mera justificación religiosa del poder— como del derecho positivo. En efecto, la ley humana (*lex humana*) no debe contravenir el derecho natural (*lex naturalis*), pues, de lo contrario, no sería ley sino una corrupción del derecho (*corruptio legis*). Por lo demás, el legislador justo es libre para decidir más en detalle. Tomás sigue todavía las enseñanzas del agustinismo al suponer que el pecado original ha hecho perder al ser humano la capacidad para reconocer la justicia primigenia (*iustitia originalis*). No prevé un ordenamiento mundial basado en el derecho y la paz, pero, partiendo de Aristóteles, introduce en la justicia dos distinciones que han adquirido carácter canónico desde entonces e hicieron época incluso fuera del tomismo: 1) la justicia general (llamada *iustitia generalis* y no *universalis*) se diferencia, según él, de la particular (*particularis*); además, 2) dentro de la particular, Tomás distingue la justicia conmutativa de la distributiva.

A pesar de su destacada importancia, la síntesis filosófico-teológica tomista no se impone de manera generalizada. Tanto algunos hermanos de su propia orden—los dominicos alemanes Dietrich von Freiberg y el Maestro Eckhart—como los franciscanos Duns Escoto y Guillermo de Occam y, sobre todo, los laicos Dante y Marsilio de Padua siguen pronto su propio camino. Sus ideas, que la Iglesia consideró, en parte, desviadas y, en parte, incluso heréticas, influyen hasta bien entrada la Edad Moderna. La disputa de los universales da pie a esos pensadores, más que ninguna otra circunstancia, a atribuirse el título honorífico de representantes de la «nueva vía» (*via moderna*): la «vía antigua» (*via antiqua*) sería el realismo matizado de Tomás, mientras que el «nominalismo» o «conceptualismo» de Occam (véase el apartado siguiente) representaría la «vía moderna». Las diferencias se extienden hasta la teoría del conocimiento y la metafísica e incluyen asimismo la teoría de la voluntad. Se da una gran importancia a la crítica del lenguaje. También adquiere mayor peso una filosofía auténticamente política, no solo en Dante y Marsilio sino también en Occam. Antes de ellos, Dietrich von Freiberg (c. 1240-c. 1318/1320) había renovado ya el interés por el estudio de la naturaleza. En su escrito *Sobre el arco iris y las impresiones generadas por los ra-*

yos de luz (*De iride et radialibus impresionibus*, después de 1304) nos impresiona lo correcto de su explicación: el arco iris se forma por la refracción de la luz en las gotas de lluvia que caen en la tierra y no, como suponía Jenófanes, en las nubes de lluvia que flotan por encima. También resulta sorprendente su rigor metodológico. Sin embargo, la teoría de Dietrich cayó pronto en el olvido y no fue descubierta de nuevo hasta Descartes y Newton. El Maestro Eckhart, Dante y el catalán Ramón Llull, famoso por su *Ars generalis ultima* (1303-1308), su *Arte abreviada para encontrar la verdad* de todas las ciencias (*Art abreuçada d'atrobare veritat* o, en latín, *Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna et maior*), son cofundadores de una literatura nueva en lengua vernácula.

DISPUTA DE LOS UNIVERSALES Y CRÍTICA DEL LENGUAJE

En la segunda mitad del siglo XI aparece en primera línea una disputa que durará hasta la Baja Edad Media y, en cierto modo, hasta el presente. Se trata de la cuestión acerca del vínculo entre pensamiento, lengua y realidad externa («objetiva»), o entre sujeto, signo y objeto: ¿en qué forma existen conceptos generales (*universalia*, 'universales') como los de «género» (por ejemplo, ser vivo) o «especie» (por ejemplo, ser humano), y qué relación guardan con los objetos particulares, como, por ejemplo, una persona?

Esta disputa sobre los universales, que concierne tanto a la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje como a la filosofía natural, la ontología y la teología, se remonta a la Antigüedad, en concreto a la oposición entre Platón y Aristóteles: 1) según el realismo extremo de los universales en Platón, lo general existe como idea (trascendente) antes de la cosa (particular) (*ante rem*); 2) en cambio, según el realismo moderado de Aristóteles, solo existe en la cosa (*in re*). 1-2) Boecio transmite la disputa a la Edad Media al adoptar una postura mixta: lo general existe, ciertamente, *en* las cosas, no *antes* de ellas; pero lo que hace que las cosas se hallen a disposición del pensamiento—que siempre descubre primeramente lo general—como objetos del saber son los universales; de ese modo, lo universal es conocido *antes* que las cosas. 3) A su vez, el nominalismo (del latín *nomen*, 'nombre', 'palabra') afirma que los universales son meras expresiones existentes únicamente en el pensá-

miento y el lenguaje; según esta teoría, solo son reales las cosas individuales. 3a) En su forma extrema, a modo de exageración polémica (mantenida ya por Roscelino, c. 1050-1122), los universales se consideran simplemente como voces sin sentido, sonidos inútiles sin ningún contenido reconocible o imaginable (*flatus vocis*). 3b) Abelardo, discípulo de Roscelino, y Avicena, antes que él, defienden una forma moderada de nominalismo, el conceptualismo (del latín *conceptus*, 'concepto'). Esta postura distingue la palabra como mera expresión, con distintas funciones lingüísticas (*vox*), de la palabra con un significado que remite a algo situado fuera de la lengua (*sermón*). El conceptualismo explica los universales como palabras con significado (*universale est sermón*) cuyo fundamento se halla en la cosa (*fundamentum in re*): el universal es un «concepto» significativo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, abstraído por el intelecto a partir de cosas singulares concretas y semejantes y constituido por él en función de las similitudes esenciales de las cosas particulares. En Abelardo encontramos ya la teoría unificadora del triple estado de los universales sostenida por Alberto y Tomás, que siguen a Avicena en este punto: lo universal existe a) en Dios, como pensamiento *antes* de las cosas; b) en el mundo, en forma de géneros y especies, *en* las cosas; y c) en el intelecto humano, gracias a la abstracción, *después* de las cosas (*post rem*).

Juan Duns Escoto. Para Tomás, la lengua no es una guía fiable en asuntos de ontología, lo cual le lleva a elaborar una crítica del lenguaje. En cambio, Duns Escoto le atribuye una gran importancia, adelantándose así a la filosofía moderna del análisis lingüístico. Constata que las «verdades eternas» solo pueden ser ciertas en función de los conceptos utilizados, es decir, analíticamente. Según Tomás, la expresión «ente» (*ens*) tiene un significado «análogo» (correspondiente), pues, sobre todo, cuando se refiere a Dios significa algo totalmente diferente de cuando se refiere al ser humano. Duns, en cambio, considera «unívoca» (de significado único) la expresión «ente», pues, al ser utilizada para los objetos, solo nos dice que nos abstenemos de definirlos. Duns Escoto explica la simplicidad de Dios y, al mismo tiempo, la diferencia entre sus atributos (y, en la Trinidad, también entre sus personas) mediante una «diferencia formal»: el *contenido* conceptual (hoy diríamos «intensión») en Dios—omnipotencia, bondad absoluta, etcétera—se diferencia de la *amplitud* con-

El filósofo y teólogo escocés («escoto») Juan Duns Escoto (1256/1266-1308), que debido a su capacidad para establecer distinciones refinadas recibe el apelativo de *Doctor subtilis* ('El maestro sutil'), desarrolla un pensamiento tan novedoso que se habla de un «segundo inicio de la metafísica» después de Tomás de Aquino e influye, al parecer, en filósofos posteriores como Suárez, Wolff, Kant y Peirce. Duns Escoto desarrolla, sobre todo, una parte de las enseñanzas de la ontología tomista, la de los trascendentales. Por este término se entienden ciertos conceptos que «trascienden» («se sitúan más allá de») las propias categorías (cantidad, cualidad...) y designan algo tan general que debe ser aplicable a cualquier ser. En realidad, esos conceptos eran conocidos ya por los anteriores pensadores. Los trascendentales «clásicos» descubiertos por Tomás, lo uno, lo verdadero y lo bueno, se denominan «convertibles» porque se intercambian y aplican mutuamente. Entre los trascendentales disyuntivos—es decir, alternativos—descubiertos por Duns Escoto se encuentran los de necesario/contingente, infinito/finito, posible/imposible y causado/incausado.

- Duns Escoto. Miniatura de un manuscrito parisino.



ceptual (hoy, «extensión»), es decir, de la cantidad de objetos designados por el concepto—en este caso, *un Dios*—. En las pruebas de la existencia de Dios, Duns Escoto rechaza todos los argumentos que parten de realidades contingentes, más o menos casuales, criticando así más bien las «cinco vías» de Tomás que la prueba anselmiana. En efecto, de premisas contingentes solo se deduce una conclusión contingente y no verdadera por necesidad. Con su teoría de la «haecceidad» o «estidad» (*haecceitas*, del latín *haec*, 'esta'), Duns Escoto hace una importante aportación a la teoría moderna del sujeto: según Aristóteles y Tomás, lo universal, la forma, se convierte en particular por medio de la materia, lo cual degrada la individualidad a la categoría de algo secundario. Con su concepto de la «estidad», de la «haecceidad», Duns Escoto concede mayor importancia a lo individual, acentuándolo aún más al considerarlo como algo reconocible conceptualmente, lo que permite situarlo frente a los conceptos como realidad independiente.

Tomás define la voluntad como una aspiración racional (*appetitus rationalis*), subordinándola así a la razón (*ratio*), mientras que

Duns Escoto limita esta al conocimiento y asigna a la voluntad un territorio autónomo. Y mientras que, según Tomás, Dios quiere el bien porque lo reconoce como tal, según Duns Escoto lo querido por Dios es bueno tan solo porque Dios lo quiere. A pesar de ello, no incurre en un voluntarismo que antepondría la voluntad a la razón y le permitiría actuar arbitrariamente al estar absolutamente indeterminada en su libertad. Duns Escoto reconoce más bien dos ámbitos de actuación independientes, «autónomos»: a la razón le compete examinar los motivos ineludibles («necesarios»), mientras que a la voluntad le incumbe mostrarse libre en el terreno de lo no necesario. Voluntad y razón solo coinciden en Dios, pues para Él no hay, por principio, nada inmutable ni necesario. La propia creación divina podría haber sido distinta. No obstante, podemos conocerla porque Dios no es un «dios arbitrario» que modifique su obra posteriormente.

Guillermo de Occam. El filósofo Guillermo de Occam (1286-1349) sigue a Duns Escoto tanto en la crítica del lenguaje como en la teoría de la libertad divina y es, por tanto, el segundo gran pensador de la no necesidad, la contingencia (la mera efectividad) y la individualidad de todo lo creado: su insustituible unicidad.

La contingencia deja su huella en la ontología, la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje: solo lo individual existe de manera independiente. Lo universal, como por ejemplo la humanidad, no puede existir en la realidad de las cosas porque, en tal caso, un mismo universal, por ejemplo un atributo, debería estar en movimiento en un individuo y en reposo en otro, lo cual viola el principio de no contradicción. Lo universal actúa como signo por el que la persona cognoscente se refiere a la realidad externa en su mente y mediante el cual ordena esta realidad. Occam defendía también el nominalismo moderado de la teoría del signo, el conceptualismo. Necesidad y verdad no se consideran ya un atributo de las cosas, sino solo de las frases. Y las frases verdaderas solo se pueden decir de lo que es susceptible de ser percibido por los sentidos, la cosa individual: «Este animal es un perro». En cambio, un conocimiento obtenido exclusivamente por medio de conceptos generales (universales)—«Los perros son mamíferos»—no puede pretender ser verdadero, pues solo dice algo sobre la relación entre conceptos (*termini*) y nada sobre el mundo real. Según la «teoría de la suposición», los conceptos tienen

la función de «estar en lugar de algo» (suponer). Y solo cumplen esa función en la frase, mediante el empleo de los conceptos en calidad de sujeto o predicado. La suposición *personal* se refiere a individuos o cosas individuales («Este perro es lanudo»); la *simple*, a universales («Los perros son mamíferos»); y la *material*, a expresiones lingüísticas («Perro tiene cinco letras»).

Se suele atribuir a Occam una máxima de cierta antigüedad, la de la famosa «navaja de Occam». Se trata de un «principio de economía» o «sobriedad» relacionado con la teoría del conocimiento y del saber, pero aplicable también al terreno de la moral y la política; dice así: «Pluralitas non est ponenda sine necessitate», 'no hay que supo-

La «modernidad» de Occam se basa, paradójicamente, en la radicalización de un componente tradicional: la fe cristiana en el Dios creador todopoderoso. Según Occam, Dios puede hacer todo cuanto quiere, incluso lo (aparentemente) malo. Dios no es bueno por querer lo bueno, sino que, más bien, debemos llamar «bueno» a todo cuanto nos ocurre y se nos impone, porque es voluntad de Dios («principio de la omnipotencia»). Lo único que Dios no puede infringir es el principio de no contradicción. Esta teoría es objeto de reproches o elogios injustificados, pues, según se cree, destruye el orden de la cosmología medieval y amenaza con vaciar el mundo humano de significado. En realidad, según Duns Escoto y Occam, el mundo es contingente; en contra de lo que sostenía la Antigüedad, no es necesario que exista ni que sea como es. Según ambos filósofos, todo puede ser también de otra manera. Sin embargo, como el principio de no contradicción sigue siendo válido, el mundo es razonable y reconocible. Sus contemporáneos llaman a Occam Doctor invincibilis, 'el maestro invencible', por su arte para la argumentación.
- Fray Guillermo de Occam. Dibujo del año 1341, realizado en vida de Occam.



ner ninguna pluralidad mientras no se necesite (para explicar el mundo o la política)'. Se deben evitar, por tanto, en la medida de lo posible, aquellas proposiciones lingüísticas o conceptuales que obligan a admitir existencias innecesarias. En la *Summa totius Logicae*, un manual en tres partes (conceptos - declaraciones - conclusiones), Occam expone la lógica más importante de la Baja Edad Media, enseñada en Oxford hasta la Edad Moderna.

Occam fue también un destacado filósofo político. Perseguido por la Iglesia, se refugió en la corte del emperador Ludovico IV el Bávvaro (1314-1347) y, a partir de ese momento, se dedicó casi exclusivamente al estudio de cuestiones políticas, proponiendo tanto una crítica al poder ilegítimo del Papa como una teoría de la libertad política: puesto que los seres humanos son plenamente responsables de sus acciones, tienen derecho a organizar sus instituciones políticas sin la tutela de la Iglesia. Con su idea de que el poder secular solo es considerado legítimo cuando está fundado en un acuerdo libre entre personas, Occam se adelanta a la teoría moderna del contrato social.

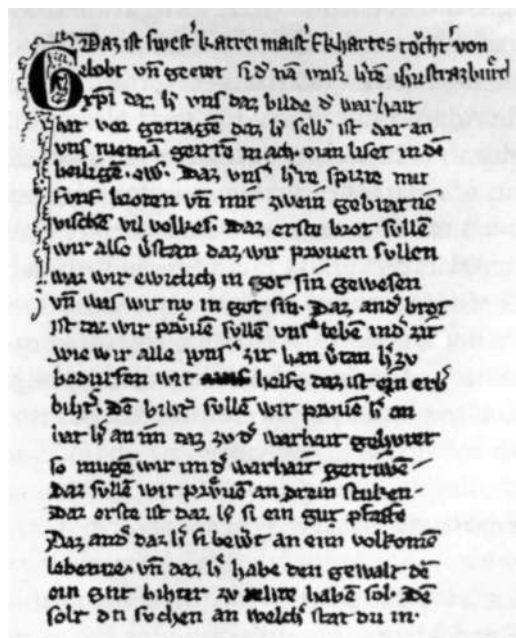
EL MAESTRO ECKHART

Muchas culturas conocen la práctica de la mística (del griego *mvein*, 'cerrar los ojos y los labios', y de *mystika*, 'doctrinas secretas') en la vida religiosa. Según una interpretación más general, la palabra designa el «secreto» (*mysterium*) del Dios incognoscible; en la mística del arrobamiento se busca la experiencia inmediata de una unión con Dios (*unio mystica*). Según sus diversos tipos, esa unión puede ser sensible, emocional o intelectual, es decir, especulativa. Mientras que Bernardo de Claraval defiende una mística no intelectual, el Maestro Eckhart es, en la medida en que podemos clasificarlo como místico, un destacado representante de su forma especulativa. Eckhart, escéptico respecto a las experiencias excepcionales y la mística del arrobamiento, busca una aproximación a Dios por la vía intelectual, pues, según él, el alma (cognoscente) posee en el fondo de su ser una predisposición para conocer a Dios.

Según la doctrina general de la Alta Edad Media, el conocimiento (*intelligere*) (perfecto) y el ser (*essé*) (perfecto) forman en Dios una sola cosa. Eckhart, en cambio, considera el conocimiento más fundamental, en general, que el ser. En Dios mismo, el intelecto constituye el fundamento de su ser: Dios es lo que es en función de su intelecto. «Dios no

conoce porque es, sino que es porque conoce». En la palabra de Dios, que según el prólogo del evangelio de san Juan se halla en el principio de todo, Dios se conoce tanto a sí mismo como a todo lo creado y lo creable y alcanza su ser en ese conocimiento. Esta «intelectualización» confirma la autonomía de la razón y la filosofía: dado que tanto Dios como el alma humana subsisten solo en función de un conocimiento, el ser humano accede a las cuestiones teológicas por naturaleza. Por otra parte, Eckhart está de acuerdo con Maimónides y encuentra en la Biblia la «clave de la metafísica, las ciencias naturales y la ética».

El Maestro Eckhart, teólogo, predicador y provincial de su orden, metafísico y filósofo moral, procede de la esfera de influencia de Alberto Magno. Es uno de los primeros en escribir tratados y sermones en (medio alto) alemán—lo que le valió el reproche de «revoltoso»—. El libro del consuelo divino (Daz buoch der goedíchen troestunge, c. 1318) se sitúa filosóficamente en la tradición del Fedro de Platón, del Consuelo de la filosofía de Boecio y del libro bíblico de Job. La obra desarrolla una «teodicea» (en griego, 'justificación de Dios') especulativa que constituye el fundamento espiritual para afrontar debidamente los sufrimientos: en el sufrimiento, el hombre se experimenta como alguien separado de Dios; por eso, bien entendido, es un camino hacia Él y deja así de ser sufrimiento. Eckhart radicaliza la conocida idea de la impasibilidad sostenida por Epicuro y la Estoa. El consuelo divino no consiste en eliminar los sucesos penosos sino en su valoración como tales: quien se rebela contra una enfermedad o contra la pérdida de un ser humano no entiende que el verdadero dolor reside en el distanciamiento (insuperable) de Dios, o no ama aún realmente al Dios al que pretenden acercarle esos caminos. El alma debe abandonar toda atadura al Yo para abrirse a Dios libre de pensamientos, temores y apetencias y ser liberada de todo padecimiento en la experiencia de la unión con él. - Un tratado del Maestro Eckhart en un manuscrito del s. XIV.





El filósofo y teólogo Egidio Romano (1243-1316), alumno de Tomás, se pone absolutamente del lado del Papa en la lucha por el poder entablada entre este y el emperador. En su tratado Sobre el poder de la Iglesia (De ecclesiastica potestate, 1502) explica lo siguiente: de la misma manera que hay un solo soberano de la creación, Dios, también hay sobre la Tierra un único portador legítimo del poder, la Iglesia. Su cabeza, el Papa, posee legítimamente las «dos espadas», tanto el poder espiritual como el

temporal. Pero para que la administración de los bienes de este mundo no sea una traba para él, el Papa delega el poder temporal en un rey, al que puede destituir de nuevo en caso de un mal gobierno. Así pues, el poder espiritual juzga al temporal, mientras que él mismo solo es responsable ante Dios. - La representación más antigua de la teoría de las dos espadas procede de la iglesia monacal de St. Georg de Priifening (Ratisbona): san Pedro, es decir, una institución espiritual, concede sendas espadas al Papa y al emperador.

Eckhart es partidario de otorgar un mayor rango al ser humano, se niega incluso a denominar «señor» a Dios y relativiza todas las jerarquías. Dios—predica Eckhart—no creó a la mujer ni de la cabeza ni de los pies de Adán, pues quiso que toda alma justa fuera igual a El. A Eckhart le gustan la hipérbole retórica y la crítica especulativa. Aunque algunas de sus afirmaciones fueron condenadas por «temerarias» y otras, incluso, por heréticas, su pensamiento ejerció una gran influencia en la espiritualidad de la Baja Edad Media y en la Edad Moderna gracias al apoyo de discípulos tan importantes como Enrique Suso (1295-1366) y Juan Tauler (1300-1361). Pero, mientras que Tauler busca una «guía del alma», es decir, una ayuda psicológica, para el individuo, el objetivo de Eckhart es un pensamiento radical.

FILOSOFÍA POLÍTICA

La filosofía política no tuvo durante siglos ningún cometido en la Edad Media. Mientras que las tribus germánicas trajeron consigo su

derecho tradicional, por ejemplo el *Sachsenspiegel* (código medieval alemán), la teología se interesó sobre todo por el estudio de la lógica, la teoría del conocimiento y la ontología o la metafísica, a pesar del carácter práctico del mensaje de la Biblia. Por consiguiente, es frecuente ver florecer tan solo esos campos de la filosofía. En el terreno de la ética se da más valor a la cuestión «especulativa» de la relación entre la libertad humana y la providencia divina. Y *La ciudad de Dios* de san Agustín, que, por lo demás, es una teoría de la Jerusalén celeste, no encuentra ningún continuador. El nuevo ordenamiento político—que, en este caso, es el del feudalismo y el Sacro Imperio Romano—no da lugar a la aparición de una filosofía del Estado, como tampoco la habían generado el helenismo ni la Antigüedad Tardía. Tampoco se crea en el ámbito «internacional», para las relaciones con los vecinos cristianos (Bizancio) e islámicos. La teoría política, que no se constituiría hasta fechas tardías, tiende, además, a una «personalización» y una «moralización» del poder, pues su interés moral se plasma menos en una ética de las instituciones políticas que en unas exhortaciones a la persona del soberano en los llamados «espejos de príncipes», como, por ejemplo, el *Policrático* de Juan de Salisbury (1159). Esta influyente obra contiene también, no obstante, una crítica de la vida cortesana, una concepción organológica del Estado (la comunidad como un cuerpo cuya cabeza sería el soberano, los gobernadores de las provincias y los jueces los ojos, oídos y boca, el clero instruido el alma y los campesinos las piernas) y una dura crítica a la tiranía.

La filosofía de las instituciones políticas—que, finalmente, acaba por crearse—está precedida por cambios estructurales, sobre todo por el desarrollo del poder secular y eclesiástico en cuerpos independientes. En el futuro se producirán enfrentamientos entre el Papa y el poder secular que comienzan en el siglo IX bajo la forma de la lucha de las investiduras: la cuestión del posible derecho de los soberanos (alemanes, franceses e ingleses) a nombrar obispos y abades. Resulta sorprendente que un cambio fundamental—el conocimiento de la *Política* de Aristóteles por el medievo latino desde mediados del siglo XIII—produzca una renovación intelectual pero no política. Con su antropología política, su teoría de las diversas constituciones, además de su mantenimiento y descomposición, y, sobre todo, con su proyecto de una comunidad ideal, aquella obra permite la creación de una filosofía política de alto nivel conceptual y, al mismo tiempo,

impregnada de experiencia. La obra de Aristóteles constituye, en realidad, un reto, pues la filosofía política no necesita ni una teología ni una metafísica digna de mención. Además, la cuestión de actualidad política sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, la lucha entre el poder religioso (*sacerdotium*) y el secular (*imperium*/'emperador' o *regnum*/'rey'), es ajena a Aristóteles.

La disciplina de la «ciencia política» forma parte muy pronto, desde los últimos años del siglo XIII, del programa educativo de las universidades a partir de las bases sentadas por Aristóteles. Pero, incluso entonces, los escritos más importantes surgen fuera de ellas y no van dirigidos a los estudiantes sino a los príncipes y al Papa o contra él. Los «laicos», miembros de las facultades no teológicas, entran en competencia con el clero en ese terreno. Solo la primera de las tres fases de creciente «modernización» del pensamiento político está representada por un clérigo: Tomás de Aquino. La segunda y la tercera se apoyan, en cambio, en laicos instruidos: Dante y Marsilio.

El documento jurídico más importante de la Edad Media eclesiástica, el *Decretum Gratiani* (1140), distingue entre dos leyes: la divina, válida por naturaleza, y la humana, que puede ser puesta por escrito, pero que, en última instancia, se funda en la tradición y la costumbre. Basándose en la tesis aristotélica de la naturaleza política del ser humano, Tomás rompe con esa tradición y defiende cierto positivismo jurídico: el soberano tiene derecho a promulgar leyes y modificarlas cuando cambian las circunstancias. Además, en vista de la lucha por el poder entre el Papa (que, por lo demás, fue durante mucho tiempo la institución liberal), por un lado, y el emperador y el rey francés, por otro, Tomás concede a aquel un derecho sobre los asuntos seculares que importen a la vocación sobrenatural del hombre. No obstante, no cree que la autoridad del Estado derive de la Iglesia (*Sobre el poder soberano, De regno*, 1265/1266) ni concede al Papa el derecho a deponer a un soberano, aunque se trate, incluso, de un tirano. Dante y Marsilio rechazan todavía con mayor decisión que Tomás cualquier pretensión papal sobre el poder secular, opinión a la que se adhiere también Occam. Y mientras que en Tomás el poder secular es todavía responsable, en cierto modo, de la vida virtuosa de los ciudadanos, Dante y Marsilio lo liberan también de esa responsabilidad.

Dante renueva el cosmopolitismo del presocrático Demócrito y de los estoicos Diógenes y Zenón. Es significativo que este ordenamiento verdaderamente universal del derecho y el Estado, que no tiene en cuenta únicamente a los cristianos sino también a musulmanes, judíos y hasta paganos, no se deba a un teólogo sino a un filósofo laico. Sin embargo, la monarquía universal de Dante se detiene en las fronteras de la cristiandad. Y para la organización universal de su teoría del Estado, Dante propone un argumento epistemológico que no es de carácter político, sino que muestra la influencia de Averroes: la realización plena de la razón humana no es posible en el individuo sino solo en la especie. - Cuadro inspirado en una tradición retratista anterior a su realización.



Dante Alighieri. El poeta y filósofo político Dante (1265-1321) se opone a la doctrina del Egidio Romano, cuya aplicación política exige el papa Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* (1302). Su tratado *Sobre la monarquía* {*De monarchia*, c. 1310) es una obra política en sentido enfático. Fue escrito tras el acceso del emperador Enrique VII al trono y estaba destinada a rechazar las pretensiones del Papa sobre el poder secular y reforzar las del emperador. Con ese objetivo, Dante emprende una justificación del poder político relativamente «moderna». Su afirmación de que la felicidad humana solo se puede hacer realidad en una sociedad secular, en un imperio mundano políticamente concebido, tiene carácter progresista, lo mismo que su opinión de que los esfuerzos de la política solo son responsables de las condiciones para el logro de una felicidad *terrena*: la paz, la justicia y la libertad. En cambio, el privilegio incuestionable de la monarquía y la afirmación de que el derecho al imperio del mundo le corresponde al pueblo romano —al parecer, desde siempre—, y últimamente al emperador cristiano, forman parte del acervo tradicional. Los distintos Estados del mundo no parecen poseer los mismos derechos, sino que las pretensiones de los romanos a la soberanía se extienden de manera «imperialista» a toda la humanidad; además, ese imperio mundial no está proyectado



tampoco según el modelo de la *república* romana. Dante no aboga por una república sino por una monarquía mundial, pero una monarquía estatalmente graduada, pues los regentes normales, los reyes, se mantienen como grados intermedios entre los súbditos y el «emperador de los mundos», soberano universal.

Dante, como Tomás de Aquino, no deriva la autoridad imperial del Papa sino directamente de Dios. Aunque no niega al Papa todos los derechos, refuerza las ideas de Tomás sobre los dos poderes, o las «dos espadas», iguales en rango: como la naturaleza del ser humano es compuesta, requiere dos autoridades independientes. El soberano secular es responsable de la naturaleza corporal y perecedera que ambiciona conseguir un paraíso terrenal, mientras que quien responde de la naturaleza incorpórea e imperecedera junto con su paraíso celeste es la revelación y su representante en la tierra, el Papa: novecientos años después de que Agustín devaluara la política terrena desde una perspectiva escatológica en nombre del futuro reino de Dios, esa política vuelve a obtener por fin su autonomía, sus plenos derechos y su valor propio, en parte ya con Tomás de Aquino, y plenamente con Dante.

En la Sala de la Paz del Ayuntamiento de Siena, Ambrogio Lorenzetti pintó una alegoría del buen y el mal gobierno (1338/1339). La imponente obra, de la que aquí se reproduce un detalle, representa nada menos que un compendio político de la imagen del mundo de las repúblicas (urbanas) del siglo XIV. El buen gobierno se basa en dos principios: el de la justicia (ius-titia), en el sentido de derecho, y el de la concordia, en el que confluyen el eje de la justicia distributiva y el de la justicia conmutativa. El centro de la vida económica y social está constituido por la ciudad amurallada y provista de numerosos edificios y totres. En ella se desarrolla el comercio, la manufactura y la vida del patriciado.

Marsilio de Padua. La primera teoría moderna del Estado en sentido amplio y, al mismo tiempo, la supresión definitiva de aquella doctrina estatal cristiana que, como el «agustinismo político», se desinteresa de las cosas de este mundo, no tiene su origen en la Edad Moderna sino en los primeros años del siglo XIV, de la pluma del médico y jurista Marsilio de Padua (1275/1280-1342). El título de su obra, *El defensor de la paz* (*Defensor Pacis*, 1324), nos hace pensar en uno de los apelativos honoríficos de Cristo: *princeps pacis*, 'príncipe de la paz'.

La obra apareció en las circunstancias históricas de la Baja Edad Media, pero contiene seis ideas que apuntan a un futuro lejano: 1) Basándose en Aristóteles, Marsilio renuncia

totalmente a la revelación y la teología. La principal tarea de una comunidad consiste ya en Tomás de Aquino en lograr la paz. Pero es en Marsilio donde se convierte en un cometido que se debe llevar a cabo y debe encontrar su fundamento exclusivamente dentro del mundo, un cometido para el que la injerencia del Papa no es sino una amenaza. 2) En esta crítica radical a cualquier pretensión de poder por parte del papado se recogen las ideas de «soberanía popular» y «republicanismo»: solo el conjunto de los ciudadanos está facultado para promulgar leyes de obligado cumplimiento: porque la totalidad del pueblo es superior a sus partes tanto intelectual como emocionalmente, porque la libertad personal requiere una autonomía legislativa, porque solo se obedecen leyes que se han escogido libremente y porque lo que afecta a todos debe obtener también el asentimiento general—es decir, al menos por cuatro razones—. La potestad coactiva reside, pues, en los propios afectados, que, por otra parte, no la ejercen de manera directa sino de forma representativa, al transferir su facultad de legislar a la «parte dirigente» (*pars principans*). Marsilio cree, quizá con un optimismo un tanto exagerado, que el pueblo, o su mayor parte, solo promulgará leyes para el bien común, pues nadie se daña a sí mismo conscientemente. Marsilio exige, además, el republicanismo también para la Iglesia. 3) Las propias normas religiosas responsables de la vida del más allá solo pueden transformarse en leyes válidas por obra del poder secular, que las impondrá mediante su potestad coactiva. Por lo demás, Marsilio era averroísta y negaba la posibilidad de demostrar la existencia de una vida futura o unas normas religiosas. 4) Marsilio distingue los tres poderes clásicos y subordina el judicial al ejecutivo, y este al legislativo. 5) Reconoce plenamente un derecho natural. De él, sin embargo, no se puede deducir el derecho en sentido propio, que tiene su origen en el legislador estatal. 6) Pero, sobre todo, la sociedad surge, según Marsilio, como legítima defensa contra el desamparo y las carencias individuales: el individuo necesita las leyes para garantizarse una vida plena. Marsilio, sin embargo, se mostró escéptico respecto a la posibilidad de un poder mundial, entre otras razones porque dudaba de la capacidad de la razón para alcanzar un conocimiento universal.



LECTURAS RECOMENDADAS: Sobre el aristotelismo cristiano se pueden leer las «cinco vías» de la *Suma teológica* de santo Tomás (parte I, cuestión 2, artículo 3); luego, las explicaciones sobre la teoría del conocimiento (parte I, cuestiones 84-88) y sobre la moralidad de las acciones (partes I-II, cuestiones 18-21). De las obras de Occam recomendamos algunos pasajes de las *Sumas lógicas*, por ejemplo, I, 1-I, 5. De Eckhart, el *Sermón del hombre noble* o el *Libro del consuelo divino*. Y, de Dante, su escrito *La monarquía*, en especial el libro I. Del *Defensor de la fe* de Marsilio se leerá el libro I, capítulos 1-5.



RENACIMIENTO Y HUMANISMO

PRIMEROS TIEMPOS

El periodo que va de la segunda mitad del siglo xiv a los años finales del XVI, el paso de la Edad Media a la Edad Moderna, se llama—no sin ciertas reservas—Renacimiento. El término alude a una renovación del ideal formativo de la Antigüedad, la educación de una personalidad libre. Al liberarse de los poderes dominantes hasta entonces—la Iglesia, la sociedad feudal y sus jerarquías, así como las universidades y, en especial, la ascesis monacal—, el renacentista pretende recuperar aquella grandeza humana «originaria» representada, por ejemplo, en la poesía y la estatuaria romanas. Lorenzo Valla rehabilita el concepto de «placer» (*De voluptate*, 1431), y los discursos de Pico della Mirandola *Sobre la dignidad del hombre* (*De hominis dignitate*, 1486) ensalzan al ser humano como «un gran prodigio». En virtud de su ideal formativo, el Renacimiento es también la época de un genio universal («uomo universale») como Leonardo da Vinci (1452-1519).

El movimiento, propagado desde Italia por toda Europa, libera a la filosofía sacándola no solo del ámbito de la Iglesia, sino también del de las universidades, cuya creatividad se había agotado. La contraposición entre creyentes y herejes y entre clérigos y laicos da paso a otra entre cultos e incultos. La escolástica (tardía), intelectualmente anquilosada, cede su lugar a un pensamiento desembarazado; lugares como Padua, Florencia y Londres pasan a ser más importantes que París y Oxford. Aunque el movimiento se cultiva en las cortes de los príncipes e, incluso, de los Papas, está sustentado sobre todo por la burguesía apoyada por el patriciado urbano, en especial por escritores como Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375) y estadistas como Salutati (1331-1406) y Leonardo Bruni (1369-1444).

Escritorio de Maquiavelo en Sant' Andrea (cerca de Florencia), lugar donde residió durante su exilio.

El invento de la imprenta por Gutenberg incrementará enormemente su influencia.



Francesco Petrarca, el primero de su época en ser coronado «poeta laureatus» en Roma, en 1341, se inspira para escribir sus cartas y tratados en Cicerón y Séneca, además de en san Agustín como platónico y auténtico Padre de la Iglesia. Según Petrarca, Aristóteles nos hace «más instruidos pero no mejores»; en cambio, Platón, «príncipe de la filosofía», llega con la idea de «lo bueno» hasta la antesala del cristianismo. El escrito Sobre los remedios contra la fortuna y el infortunio (1354-1366), el principal texto de filosofía moral del primer humanismo, desarrolla la imagen ideal de una persona que sigue por entero su propia razón. La obra enriquece las ideas estoicas de la impasibilidad con la responsabilidad cristiana del hombre ante Dios

y la experiencia profana personal típica del momento, la acedia, una sensación de vacío y melancolía, acompañada de tedio y hastío de la vida, en franca oposición al sentimiento vital y de afirmación de la existencia característico del Renacimiento.

El componente filosófico-literario del Renacimiento se denomina también «humanismo», pues se ocupa del campo de estudio de la «humanidad» (en latín, *humanitas*): la retórica, la poética, la historia, la filosofía moral y la política. Aquí es donde el grupo inferior de las artes liberales se desarrolla hasta convertirse en las ciencias humanas, designadas hasta hoy en inglés con el término *humanities*. Bajo la influencia del latín, los humanistas contribuyen a configurar las lenguas vulgares hasta hacerlas idóneas para producir una prosa científica. Al mismo tiempo, la escisión de los conocimientos se consolida en dos culturas: el estudio de la lengua, la literatura y la historia, por un lado, y el de las matemáticas, las ciencias de la naturaleza y la medicina, por otro. Y aunque el «verdadero» humanista pretende sentirse cómodo en ambos terrenos, un humanista tan importante como Petrarca opone a la «soberbia de los estudiosos de la naturaleza» una «filosofía temerosa de Dios» (*pia philosophia*), que, a diferencia de la investigación naturalista, coloca al ser humano frente a la verdad de sí mismo.

Durante un tiempo destacan dos escuelas mutuamente hostiles. La de Padua influye de manera decisiva desde finales del siglo XIII en el nacimiento de las ciencias modernas de la naturaleza; en concreto,

en su método empírico. Su teoría de la ciencia, marcada por la impronta aristotélica, contribuye paradójicamente a que las ciencias naturales se emancipen de la filosofía. En Padua enseñará alguien tan importante como Galileo, que ya había estudiado anteriormente en Pisa con los aristotélicos. La rival de Padua, la Academia de Florencia (1459-1522), fundada por Cosme de Médicis según el modelo de la escuela de Platón, es precursora de la «nueva ciencia» con personajes como Pico della Mirandola (1463-1494), que desdiviniza el mundo en sus escritos. El hecho de que Dios no influya en el mundo sino que sea tan solo su constructor lleva a una emancipación de la naturaleza y de su estudio desconocida en su radicalismo incluso por Alberto Magno y Tomás de Aquino.

NICOLÁS DE CUSA

El pensador más destacado de la época es un humanista que, no obstante, critica la retórica; un teólogo y político eclesiástico que, sin embargo, coincidiendo con Lorenzo Valla, considera una falsificación la «Donación constantiniana» (el emperador Constantino había transferido al Papa la soberanía sobre Roma y las provincias occidentales); un filósofo y conocedor de los debates metodológicos de la escuela de Padua, pero que prefiere discutir los temas tradicionales de Dios, el ser humano y el mundo. Se trata de Nicolás de Cusa (1401 -1464). A la escolástica de su tiempo le reprocha su incapacidad para curar las enfermedades e instaurar la paz religiosa. Además, según él, no comprende la importancia de las matemáticas para el conocimiento de la naturaleza y no reconoce que el ser humano es la medida de todas las cosas, a pesar de que, con la ayuda de su inteligencia, las trans-

Nicolaus von cusa cardinal



Nicolás de Cusa. Xilografía de la crónica del mundo de Hartmann Schedel, 1493.



En la Edad Media se utilizó el berilo pulido (de donde deriva la palabra alemana Brille, 'gafas') como lente para mejorar la visión. En el tratado de Nicolás de Cusa Sobre el berilo (1458), las gafas simbolizan la penetración y la sabiduría divinas. En las gafas se produce, en efecto, la famosa «coincidencia de los contrarios»: «Si se aplican correctamente a los ojos de la razón unas gafas ademadas a ella y que posean simultáneamente la forma mayor y menor; accederemos por su medio al origen indivisible de todas las cosas (es decir, a Dios)». Nicolás de Cusa estudia detalladamente a Platón, Aristóteles, Averroes y Alberto Magno, pero constata que a «todos ellos les faltaban las gafas», a excepción del neoplatónico (Pseudo-) Dionisio Areopagita (s. V), que enseña asimismo una coincidencia de los opuestos en Dios. - Konrad von Soest, Retablo de Wildung, 1403 (detalle).

forma en entidades conceptuales, mostrándose así como un «segundo Dios».

En cuanto filósofo, Nicolás de Cusa se interesa sobre todo por una experiencia básica: el encuentro de lo finito con lo infinito. Este encuentro constituye el núcleo de una metafísica extraordinariamente rica. Como la escolástica de corte aristotélico habla de lo infinito como si fuera finito, el Cusano, al igual que la mayoría de los filósofos renacentistas, prefiere el neoplatonismo cristiano. Y en una trilogía de diálogos de alto nivel especulativo, considera mejor ceder la palabra al lego (*idiota*)—a pesar de que él mismo era un erudito de alta categoría, además de cardenal y príncipe obispo de Bressanone (Brixen)—, pues «la sabiduría da voces por las calles» (véase *Proverbios*, 1, 20). Sus tres diálogos, escritos a imitación de los platónicos, *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis* (*El lego sobre la sabiduría* [de Dios], *la mente* [humana] y *los experimentos con la balanza* [conocimientos matemáticos naturalistas], 1450), constituyen la enciclopedia del saber de Nicolás de Cusa, cuyos temas son Dios, el hombre y el mundo. Sus otros dos escritos principales, *Sobre la docta ignorancia* (*De docta ignorantia*, 1440) y *Sobre las conjeturas* (*De coniecturís*, 1440-1444), se muestran escépticos respecto a la fi-

losofía tradicional ya desde el propio título. No abogan por un mero no saber, pero oponen a la profusión de conocimientos escolásticos un «saber del no saber» de tipo socrático y agustiniano, en este caso un conocimiento del grado, dimensiones y causas de la ignorancia. Nicolás de Cusa intenta comprender los límites del conocimiento racional y la posibilidad de «llegar a saber con la sabiduría divina» superando los límites, «para que nuestro no saber quede ennoblecido y embellecido por la sabiduría sobrenatural».

La crítica de Nicolás de Cusa al conocimiento lógico racional de la escolástica es una crítica de fondo. Niega incluso la aplicabilidad universal del principio de no contradicción. Según el diálogo *Sobre la paz de la fe* (*De pace fidei*, 1453), la razón, innata en el ser humano, le sirve perfectamente a este para orientarse en el mundo. Sin embargo, al pensar lo absoluto choca con unos límites, pues el ámbito del conocimiento corriente, de lo no necesario y finito, permite siempre un más y un menos, mientras que la unidad infinita, Dios, no puede ser pensada mediante una simple extrapolación como lo máximo y óptimo de toda realidad. A diferencia de lo afirmado por la escolástica, hay que dejar atrás en este caso ciertas contraposiciones como finito/infinito o inmanente/trascendente para acceder a un plano en el que los opuestos coinciden (*coincidentia oppositorum*) y la «incomprensibilidad» de Dios se convierte en una «omnicomprensión». Y precisamente ahí, en la «unión de los opuestos», es donde el principio de no contradicción pierde todos sus derechos. La teología del Cusano, de carácter esencialmente negativo, influye en pensadores como Giordano Bruno, Blaise Pascal y Schelling, así como en la dialéctica de Hegel.

GIORDANO BRUNO

Con el paso del tiempo, el Renacimiento y el humanismo se abren a la especulación sobre la naturaleza, que se remontaba a los presocráticos. Dicha especulación evoluciona en los pensadores reunidos por Cosme de Médicis en su «Academia» hacia una concepción del mundo que ya no es racional sino «visionaria». Esa concepción aparece especialmente caracterizada en un pensador que conoce todavía la tradición escolástica pero se siente mucho más impresionado por el neoplatonismo y por el «divino Cusano»: Giordano Bruno (1548-1600), aquel napolitano irónico, tan ingenioso como escéptico, cele-

brado más tarde como mártir de la libertad intelectual. Sin embargo, Bruno no muere en la hoguera debido a su entusiasmo por la nueva imagen copernicana del mundo sino, sobre todo, por negar la encarnación de Dios. Sospechoso de herejía desde muy pronto, se ve obligado a llevar una vida de viajero cosmopolita por media Europa y marcha, por ejemplo, a Ginebra, Toulouse, París, Oxford y Londres, pero también a Praga, Tubinga y Wittenberg. Al final es quemado en Roma por hereje tras un largo proceso desarrollado con suficiente imparcialidad según los criterios de la época. Bruno se declara partidario de la nueva concepción heliocéntrica del mundo propuesta por Nicolás Copérnico (1473-1543) antes incluso que Galileo. Convenci-

Erasmus de Rotterdam (1469-1563), filólogo, filósofo moral y clérigo, además de escritor político, es el humanista más importante al norte de los Alpes y el principal erudito de su tiempo. Edita por vez primera el Nuevo Testamento en su texto original griego con el propósito de renovar la cristiandad. La importancia filosófica de Erasmo no reside tanto en una determinada teoría cuanto en su personalidad: es un pensador totalmente ajeno al dogmatismo y expresa en sus escritos opiniones personales sobre casi cualquier problema del momento como primer «homme de lettres». La sátira titulada Elogio de la locura (Morías enkomion, 1511), en una alusión a su amigo Tomás Moro, no se limita a denunciar la sabiduría imaginaria, sobre todo de los teólogos y los frailes, y a elogiar, en cambio, la verdadera sabiduría profana, sino que es, además, una invitación a llevar una vida cristiana. La estrecha vinculación entre humanismo y reforma mantenida por él hasta entonces se desanuda ya en el debate con Martín Lutero (1483-1546) sobre el libre albedrío. Erasmo alude a la oscuridad de las correspondientes afir-



maciones de la Biblia y a la complejidad casi irresoluble del problema oponiéndose a la decidida negación de una voluntad libre por parte de Lutero. Erasmo se inclina más bien hacia la hipótesis de la existencia de un libre albedrío debilitado, sin duda, por el pecado original, pero restablecido desde la redención por obra de Jesucristo. Su espejo de príncipes Educación del príncipe cristiano (1516) contiene ideas progresistas como, por ejemplo, el proyecto de una sociedad de naciones, la condena del nacionalismo y la guerra, el ideal del ciudadano del mundo (pues «el mundo» es «realmente verdaderamente lapatria común de todos nosotros») y la exigencia de un tribunal internacional para conflictos entre naciones. - Cuadro de Hans Holbein el Joven, 1523.

Hacia el final del Renacimiento, Michel de Montaigne (1533-1592) se inspira en el escepticismo de la Antigüedad. Sus Essais (Ensayos) marcan el inicio de la moralística europea, una ética que describe las mores, las costumbres reales, y no prescribe moralidad alguna. Aunque la moralística de Montaigne se atiene al ser humano tal cual es y no tal como debe ser, realiza una auténtica crítica moral: «Las leyes de la conciencia, a las que atribuimos un origen natural, son producto de la costumbre, pues todos veneran íntimamente las opiniones y hábitos aprobados y aceptados en el medio en que viven y no pueden apartarse de ellos sin remordimiento de conciencia ni practicarlos sin darles su consentimiento». La crítica de Montaigne



se extiende también a la protección de los animales: «Debemos justicia a los seres humanos, y benevolencia y compasión a todas las demás criaturas sensibles a ellas. Entre esas criaturas y nosotros existe cierta camaradería y un determinado compromiso». - Grabado inspirado en un cuadro contemporáneo.

do de sus propias ideas, amplía esa concepción hasta hacer de ella una filosofía dinámica del todo y de la unidad cuya influencia llega hasta Leibniz. Giordano Bruno sustituye el concepto de infinitud de Dios por el de infinitud de la naturaleza. En un universo espacialmente infinito, con un número también infinito de sistemas solares, los astros trazan sus círculos de la misma manera como los siete planetas giran en torno al sol. No hay límites en ninguna parte, y el centro está en todas ellas. Los movimientos se explican mediante la hipótesis expuesta en otros tiempos por Platón en su diálogo *Timeo* según la cual las estrellas poseen un alma en el sentido de un principio interno de movimiento, lo mismo que todos los cuerpos naturales. De acuerdo con esa concepción, los movimientos de los astros no están causados desde fuera sino que son autónomos. El universo infinito, penetrado por la omnipotencia de Dios y por el alma del mundo, idéntico en definitiva a Dios, se considera una única sustancia en la que las cosas corrientes son meros atributos accidentales.

Para Bruno, el ser humano constituye la contrapartida del uni-

verso. En este sentido recupera la antigua analogía entre microcosmos y macrocosmos: a diferencia del gran orden, el macrocosmos, el ser humano representa un orden o mundo en pequeño, un microcosmos, tan infinito como el universo y que permite experimentar la presencia de Dios. Este microcosmos consta de un «cielo» de virtudes y vicios que influyen en el alma. En lugar de una religión heterónoma, prescrita desde fuera a «asnos» piadosos, Bruno propone una moralidad adquirida por el conocimiento de la naturaleza divina en el microcosmos individual.

FILOSOFÍA POLÍTICA

Los filósofos de este periodo no se encierran en cuartos de estudio o bibliotecas; al contrario, algunos de ellos son incluso políticos activos y, sobre todo, teóricos de la política. En este sentido, las tres obras pioneras de la época tienen un carácter fundamentalmente distinto. La filosofía política se diversifica en un análisis despiadado de la «política realista» tal como la presenta Maquiavelo (1469-1572) en su obra *El príncipe*, en el proyecto de una comunidad ideal cuyo prototipo es la *Utopía* de Tomás Moro (y también, hasta cierto punto, la filosofía política de Erasmo), y en un derecho internacional o de gentes nacido en la escolástica tardía española (Vitoria y Suárez) y en el humanismo (tardío) del Barroco con Grocio (*Tres libros sobre el derecho de guerra y paz*, 1625).

Nicolás Maquiavelo. La teoría política de Maquiavelo (Niccoló Machiavelli) muestra los rasgos de aquella época de cambio radical. El eco del pensamiento antiguo y medieval se mezcla con los sonidos de la modernidad; una imagen medieval y pesimista del hombre aparece asociada a un pensamiento pragmático y a una técnica política. En opinión de sus adversarios filosóficos, Maquiavelo justifica el «maquiavelismo» (convertido desde entonces en expresión proverbial), una política de poder carente de escrúpulos y desvinculada de cualquier norma moral, contra la que Federico el Grande escribe todavía un *Antimaquiavelo* (1740). En realidad, su obra *El príncipe* (*II príncipe*, 1513, impresa en 1532), desacreditada tan a menudo, formula reglas para una política amoral, pero solo en el sentido de una amoralidad provisional. En efecto, las reglas solo



Escandalizado por la colonización de Centroamérica y Sudamérica, Francisco de Vitoria (1492-1546), teólogo y filósofo del derecho, se pregunta por las posibles pretensiones legales de los españoles sobre los indios. En sus lecciones magistrales (relecciones) Sobre los indios recién descubiertos y el derecho de los españoles a guerrear contra los bárbaros (De Indis recenter inventis et de iure belli hispanorum in barbaros, 1539), desarrolla algunos principios de un auténtico derecho internacional que dan forma legal a las ideas cosmopolitas del estoicismo. Vitoria rechaza decididamente cualquier supuesta soberanía

sobre la totalidad de la Tierra, tanto por parte del emperador como del Papa, defendiendo, en cambio, un derecho internacional en el sentido de un derecho natural de carácter social y comunitario. Más en detalle, este derecho se compone de otros cuatro fundamentales: un derecho 1) a la inmigración y la emigración y 2) a establecerse en un lugar, 3) nacionalizarse y 4) comerciar. Vitoria respeta la cultura de los indios considerándola racional. Y, en contra de Aristóteles, declara que nadie es esclavo por naturaleza. - Cortés, acompañado de su séquito, marcha a entrevistarse con Moctezuma; de un manuscrito mejicano ilustrado.

son válidas bajo dos condiciones: en la hipótesis no deducida empíricamente sino presupuesta antropológicamente de que el ser humano es malo, «desagradecido, veleidoso, falaz, hipócrita y codicioso», y en la hipótesis empírica, pero no siempre cierta, de que el arma «humana» para combatir esa maldad, la ley, carece de eficacia. Solo en los casos en que el poder de la ley no sea suficiente se

habrá de recurrir a la «violencia de las fieras» y unir la fuerza del león con la astucia del zorro, practicando, por ejemplo, la crueldad en vez de la clemencia y faltando a la palabra dada en vez de mantenerla. *El príncipe* habla de un soberano que, a pesar de encontrarse en situaciones reales—lo que en Maquiavelo significa siempre «en las peores condiciones»—, desempeña, sin embargo, su función relativamente bien. La contradicción con la moral se produce en nombre de un propósito de rango moral: la salvaguarda y prosperidad de la comunidad, del bien del Estado. El soberano debe buscar también, no obstante, su propio bienestar asegurando su poder y aspirando a la fama, ya que, a diferencia de la distinción aristotélica entre constituciones orientadas al bien común o al bien del soberano, Maquiavelo supone—de forma completamente irreal—

Nicolás Maquiavelo (Niccolò Machiavelli, 1469-1527), funcionario y teórico político, historiador de Florencia, su ciudad natal, y autor de varias comedias, vive en un tiempo de disturbios políticos que afectan a Italia y, sobre todo, a esa ciudad. Durante su destierro escribe no solo una pequeña obra de circunstancias sobre la que se asentará su fama, El príncipe (El príncipe, 1515), sino también los Discorsi (Discursos sobre la primera década de Tito Livio, 1515-1579), que le valieron la estima de Rousseau por considerarlo un humanista republicano. En ambos escritos políticos se trata la misma cuestión de principio: cómo lograr el éxito y, en concreto, cómo conservar el poder en un medio político hostil. Pero mientras que El príncipe desarrolla los principios para la de-



fensa de los intereses de un soberano absoluto (un príncipe) y su comunidad, los Discursos (en forma de comentario a la exposición de la historia primitiva de Roma escrita por Tito Livio) abogan por una organización republicana: la primitiva república (aristocrática) de Roma se considera el modelo de la república de Florencia. Maquiavelo recomienda tres medios para la conservación de la república: el mantenimiento de la religión, la salvaguarda de las virtudes cívicas y la renovación periódica de la república mediante la vuelta a sus orígenes. En este sentido, impone a la comunidad tres objetivos políticos: la libertad (liberta) de los ciudadanos, la grandeza (grandezza) y el bien común (bene comune). - Xilografía, c. 1577.

que el bien del soberano coincide siempre con el del Estado y, en definitiva, incluso con el de cada ciudadano particular. Por lo demás, Maquiavelo no separa en absoluto la política de la moral, sino que diagnostica la posibilidad de un problema estructural consistente en la contradicción mutua entre dos morales diferentes: las demandas del bien del Estado y las de la moral personal (la honradez y la clemencia). El soberano está autorizado a pasar por alto la moral personal solo en caso de necesidad, pero entonces lo debe hacer sin escrúpulo alguno, dando precedencia a la «moral política» y sirviendo a *cualquier* precio a las funciones de su cargo: la lucha por el bienestar y el mantenimiento de la comunidad.

Maquiavelo no defiende, pues, la gran emancipación que exige a la política de cualquier moralidad, sino solo la pequeña emancipación que aboga por liberar la moral política de las exigencias de la ética personal. Además, esa liberación sólo es válida en casos de necesidad, por ejemplo cuando se dé por descontado que el enemigo va a faltar a su palabra. En ese sentido, la moral personal no pierde tampoco propiamente vigencia en la política, sino que su reconocimiento real queda vinculado, más bien, a una reciprocidad. Maquiavelo no deja de tener razón cuando constata que un soberano claudica de su responsabilidad ante la comunidad si, por motivos de moral personal, se entrega como «presa» a un adversario que incumple su palabra, cuando el soberano en cuestión podía haber esperado ese incumplimiento.

Tomás Moro. El humanista y político Tomás Moro (Thomas More, latinizado en Morus, 1478-1535) fijó tanto la denominación de un nuevo género de pensamiento político, «*Utopía*» ('No lugar', 'País inexistente'), como su forma literaria, el relato de viajes a una isla donde se dan unas circunstancias políticas ideales. La obra *Sobre la mejor condición del Estado y sobre la nueva isla de Utopía* (1516) fue el modelo de las de Campanella, *La ciudad del Sol, o Idea de una república filosófica* (1602), Bacon, *La nueva Atlántida* (1626), Harrington, *Commonwealth of Oceana* (1656), y también, finalmente, a través de Campanella, la *Christianopolis* del teólogo suabo Andreae (1619).

En vez de perderse en efusiones de entusiasmo político, Moro comienza su *Utopía* con una crítica a las circunstancias sociales y políticas de Inglaterra: las numerosas guerras, el draconiano derecho penal, la creciente carga fiscal, el empobrecimiento de los estamentos

Moro (Thornas More) se plantea en su obra *Utopía*, incluso con carácter personal, la cuestión de si un filósofo debe ponerse a disposición de la política y refuta la opinión de que la filosofía no tiene cabida entre los príncipes. Moro rechaza la «filosofía escolástica, según la cual todo está en orden»,



pero continúa diciendo: «Existe, sin embargo, otra filosofía más 'mundana' que conoce el escenario en que se mueve, se acomoda a él y ejecuta con arte y dignidad su papel en la obra que se está representando». Moro, un erudito humanista y un juez que gozaba del afecto popular, aceptó ser elegido para la Cámara de los Comunes y, más tarde, para el Consejo Secreto, y fue el primer laico que ocupó el puesto de presidente de la Cámara de los Lorens. Fue ejecutado por su oposición a la política eclesiástica de Enrique VIII y es el primer mártir de los pensadores del Renacimiento. Fue canonizado en Roma en 1935. - Xilografía de la portada de la primera edición de *Utopía*, 1516.

de la pequeña burguesía y el campesinado, y el aumento de la criminalidad. El proyecto complementario de una comunidad ideal bien ordenada y, al mismo tiempo, próspera toma prestadas algunas ideas de Aristóteles, Epicuro y, sobre todo, de Platón. Pero, en conjunto, dicho proyecto constituye una novedad. Moro, por ejemplo, traslada a la totalidad de la burguesía una norma que Platón prevé únicamente para los responsables políticos: en función de su comprensión de la justicia como una igualdad estricta, los «utopistas» no tienen propiedad privada y no necesitan dinero. Por eso, precisamente, deben vivir en concordia, preocuparse seriamente del bien común y no tener entre ellos pobres ni mendigos. Moro se adelanta también a las ideas de Marx sobre una sociedad sin clases. En *Utopía* se practican la agricultura y los oficios manuales; se ofrece instrucción a todos sus habitantes mediante conferencias públicas y, sin necesidad de conocer la ciencia antigua, las personas llegan a tener en el campo de la música, la dialéctica y las matemáticas unos conocimientos casi iguales a los proporcionados por esa ciencia. En el terreno de la religión se confía

asimismo en la razón común a todos los seres humanos y se cultiva algo fundamentalmente inexistente en unos tiempos de guerras confesionales: la tolerancia religiosa. Y mientras que las familias se rigen por un orden patriarcal, las autoridades son elegidas democráticamente. Las leyes son pocas, pero fáciles de interpretar.

LECTURAS RECOMENDADAS: Una buena introducción a la época puede encontrarse, por ejemplo, en las obras siguientes: Nicolás de Cusa, *Sobre la docta ignorancia*, libro I; Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, diálogos 3 y 5; Maquiavelo, *El príncipe*, Tomás Moro, *Utopía*, libro II; y F. de Vitoria, *Sobre los indios*, 1.^a parte, apartado 1.º, 1.



RACIONALISMO Y EMPIRISMO

Desde el paso del siglo XVI al XVII, en la época de los descubrimientos en ciencias naturales pero también de la inseguridad política a causa de las innumerables guerras internacionales y civiles, los filósofos buscan un «suelo firme». Al haberlo hallado en parte en las matemáticas y la geometría, y en parte también en el conocimiento de los hechos, esa búsqueda toma la forma de un conflicto entre el racionalismo, que da preferencia al entendimiento o la razón (en latín, *ratio*), y el empirismo, que prefiere la experiencia (en griego, *empeiria*). No obstante, ninguno se compromete exclusivamente con uno u otro aspecto. Los racionalistas, que son a menudo importantes matemáticos (Descartes, Leibniz y también Pascal), muestran mayor interés por el rigor metodológico y las pruebas y confían más en el entendimiento claro que en los sentidos, confusos y engañosos. Los empiristas, en cambio, procedentes a menudo de la gran política (Bacon) o de las ciencias de la naturaleza y la medicina (Locke), se interesan más por el descubrimiento del mundo y apuestan por la experiencia.

La pugna se plantea en diversos terrenos; en Bacon se trata de una cuestión de teoría y, al mismo tiempo, de política de la investigación; en su respuesta se despoja de autoridad a la filosofía fundamental, la metafísica. Ante el desafío de los escépticos de su tiempo e impresionado por el ejemplo de los matemáticos, Descartes se propone volver a la teoría del conocimiento y la filosofía fundamental. Al mismo tiempo, intenta extender el método matemático a la totalidad del cosmos del saber filosófico y científico. Los sucesores de esta primera cima del racionalismo reaccionan de manera diversa: Pascal, con una crítica inmanente al racionalismo; Spinoza y Leibniz, perfeccionándolo, pero con intereses intelectuales esencialmente nuevos. Gassendi, Locke y Hume responden, en cambio, con un proyecto opuesto de carácter empírico.

René Descartes. - Cuadro de Frans Hals, c. 1640.

En ambos bandos—racionalismo y empirismo—surge la idea de una ciencia unitaria universal. Los temas importantes siguen sien-

do también los mismos en los dos campos: el problema del conocimiento y la libertad humana y, vinculada a ella, la cuestión de Dios y de la existencia de un alma inmortal. Los enfrentamientos, tanto metodológicos como de contenido, llegan hasta bien entrada la época de la Ilustración y no hallarán una solución reconocida durante un tiempo hasta la reflexión creativa de Kant, con su concepción de las posibilidades y los límites de la razón pura. Como las universidades de la época siguen siendo bastiones de una filosofía académica fosilizada, «inventada para el debate y la ostentación, más que para la búsqueda de la verdad» (Locke), ninguno de los grandes filósofos de este periodo es profesor universitario. En vez de llevar una vida académica, viajan, entablan contactos personales y epistolares con sus iguales y, más que «elaborar teorías en sus gabinetes de estudio», buscan únicamente «aquella ciencia que encuentran en sí mismos o en los grandes libros del mundo» (Descartes). En especial, los tres primeros pensadores, Bacon, Descartes y Hobbes, dominan una retórica que habla de unos comienzos radicalmente nuevos y anuncia su propia época como el amanecer de una filosofía, una ciencia y una sociedad mejores. La retórica contribuye a que ese periodo se vea a sí mismo como una Edad Moderna. No obstante, la herencia escolástica, por ejemplo la disputa medieval sobre los universales, no queda relegada por completo. Además, al igual que en el Renacimiento, se acepta la inspiración de la «sabiduría de los antiguos», del escepticismo clásico (Descartes, de manera indirecta), Epicuro (Gassendi) y también Tucídides (Hobbes).



UN PROFETA DE LA CIENCIA MODERNA: FRANCIS BACON

Al comenzar la época aparece una persona que no es filósofo de profesión y tampoco naturalista, sino jurista: Francis Bacon (1561-1626), que ocupó durante un tiempo el puesto de presidente de la Cámara de los Lores. La filosofía no le debe ni conceptos precisos ni argumen-

Francis Bacon.

tos sagaces, y tampoco ha pasado a la historia de la investigación naturalista por el descubrimiento de algún método nuevo o de un experimento pionero. Bacon no conoce apenas el estado de la investigación naturalista del momento; un procedimiento tan importante como la incipiente matematización de las ciencias (Galileo, Kepler) le resulta completamente ajeno. Aunque «filosofaba como un presidente de la Cámara de los Lores» (William Harvey, naturalista contemporáneo y descubridor de la circulación de la sangre), lleva a cabo una innovación revolucionaria: imbuido por la vocación de profeta de una nueva época científica, esboza el programa de una ciencia investigativa. Dicho programa no inspira únicamente la creación de la academia inglesa de ciencias más antigua, la Royal Society (desde 1606), sino que, de acuerdo con el título de la principal obra (fragmentaria) de Bacon, la *Gran Renovación* (*Instauratio Magna*, 1605 y 1623), y su parte más conocida, el *Nuevo instrumento* (*Novum Organum*), su programa introduce nada menos que una reforma radical, una revolución de la ciencia.

Bacon posee la capacidad de los humanistas para expresar sus ideas con imágenes. En el calcograbado de la portada de su obra principal, un barco atraviesa el estrecho de Gibraltar, con las dos «columnas de Hércules», y se adentra a toda vela en el océano sin límites. El pie de la ilustración explica el programa de la modernización de las ciencias simbolizado con esa imagen: «Multi pertransibunt et augebitur scientia» ('Muchos las atravesarán, y la ciencia irá en aumento'). El barco que navega hacia el océano es símbolo de la curiosidad libre; liberado de ataduras—de los estrechos marinos—, se lanza a la aventura de un deseo de saber ilimitado. Las dos columnas representan las dos corrientes en conflicto: el racionalismo y el empirismo, entre las que el barco sigue una vía intermedia. De la misma manera que la nave necesita unos pertrechos y una tripulación, la investigación moderna requiere un instrumental y la cooperación de muchos estudiosos. Y así como el barco debe superar los peligros del océano, la investigación deberá vencer los peligros de la naturaleza que amenazan al ser humano. Para ello, sin embargo, utiliza las fuerzas de la propia naturaleza; en la imagen, las del viento. - Calcograbado de la portada de la *Instauratio magna* de Francis Bacon, 1620.



La revolución científica de Bacon se condensa en seis elementos: 1) en el centro aparece un arte del descubrimiento. Bacon exige en el saber progresos, innovaciones, de modo que «la verdad» sea una «hija del tiempo» en la medida en que el conocimiento aumenta progresivamente. 2) Como Bacon no espera el progreso científico de la filosofía sino del estudio de la naturaleza, hace bajar de su trono a las autoridades escolásticas y a la filosofía (fundamental), que había sido hasta entonces la reina de las ciencias. En el panteón de la Nueva Atlántida aparecen, en vez de filósofos y teólogos, descubridores e inventores. 3) Para que los estudios de la naturaleza logren progresar, las ciencias naturales no deben fiarse ya de lo aprendido de oídas sino que deben aducir «pruebas legítimas» (*lawful evidencé*), algo a lo que Bacon estaba acostumbrado por su profesión. Para ello, habrán de realizar experimentos comprobables. 4) Al hacerlo, tendrán que «tender la naturaleza sobre el potro de tortura», pero no para atormentarla sino para conseguir que hable. Kant reconoció una revolución en esta actitud consistente en no contemplar ya la naturaleza de manera pasiva, sino trabajarla activamente ideando preguntas precisas—hipótesis—y forzándola a dar respuestas con ayuda de intervenciones—experimentos—. De todos modos, «es imposible conquistar la naturaleza sin obedecerla».

5) El primero en querer reconciliar las corrientes enfrentadas del racionalismo y el empirismo recurriendo a una vía media que salvaguardara la eficacia de ambas, a la vez que rechazaba sus pretensiones de exclusividad, no fue Kant sino Bacon. Bacon reprocha al racionalismo de la escolástica haberse apartado del mundo real retirándose a su gabinete de erudito y confiando enteramente en la razón ignorante del mundo; y al empirismo, explorar el mundo mediante experimentos carentes de planificación, lo que produciría tan solo resultados curiosos. Bacon explica con una bella imagen la alternativa metodológica al empirismo y al racionalismo, la vinculación íntima entre experiencia y razón: mientras que el empirista se limita a acumular todo tipo de cosas, como una hormiga, y el racionalista produce su tela a partir únicamente de sí mismo, como una araña, el verdadero estudioso de la naturaleza se mantiene en el centro, «como una abeja que recoge su material de las flores de campos y jardines pero luego lo elabora mediante sus propias fuerzas». 6) Bacon exige al progreso en el saber un compromiso con el bienestar humano. La teoría aristotélica, el saber satisfecho consigo mismo, es reemplazada por una investigación humanitaria portadora de la gran esperanza ci-



En su novela de viajes *Nueva Atlántida* (1627), Bacon esboza la utopía de una civilización científico-técnica. El centro de la isla, situada en parajes remotos, está constituido por una república de estudiosos: la Casa de Salomón. De acuerdo con el modelo bíblico—Salomón como rey justo, pero también como investigador de la naturaleza—, sus miembros encarnan la competencia científica y moral. La casa se llama también Colegio de la obra de los seis días, pues su misión es imitar y completar la creación divina mediante un sinnúmero de estudios. Para ello se realizan todo tipo de experimentos imaginables: se buscan productos artificiales, abonos e, incluso, combustibles, se llevan a cabo investigaciones sobre alimentación,

altas temperaturas y corrientes y se hacen pruebas para la desalinización del agua marina. Los estudiosos inventan robots, autómatas y lenguas artificiales y se dedican a la crianza de pequeños animales útiles, como gusanos de seda y abejas, en el laboratorio. Experimentan con injertos y se adelantan, incluso, a la ingeniería genética, aunque solo en el terreno subhumano. Es notable la ausencia del séptimo día, la idea de que, tras el éxito de la creación (imitativa), hay que descansar y contemplar con satisfacción la propia obra. En vez de ello, el ansia de saber va unida a una apetencia desenfrenada de poder («saber es poder»), y ni una ni otra se detienen jamás. - Laboratorio con horno de destilación, c. 1650.

vilizadora de mejorar la vida de las personas y remediar los males por medio de la ciencia. Mientras que la Edad Media cristiana mostró un aprecio mayor hacia las ciencias contemplativas—la filosofía y la teología—, la Edad Moderna, que había dejado ya de ser tan cristiana,

eleva paradójicamente el ideal cristiano del amor al prójimo a la categoría de principio rector. La república de estudiosos de Bacon busca remedios contra las enfermedades, las pestes y las hambrunas.

El propio Bacon fue un estudioso innovador en dos terrenos. Con su propuesta de transformar el alfabeto en un sistema compuesto únicamente de dos unidades—«a» y «b»—, se adelanta al lenguaje de los ordenadores (la A pasa a ser aaaaa; la B, aaaab; la C, aaaba, y, finalmente, la Z, babbb). Y con su exposición de las raíces de todos los errores del entendimiento, con su crítica fundamental de la ideología, prepara la llegada de la era de la Ilustración. Según Bacon, existen cuatro tipos de «ídolos» (en latín, *idola*: 'fantasmas' o 'imágenes de falsos dioses'): los ídolos de la «tribu», es decir, de la especie, derivan de la naturaleza humana, por ejemplo, de una afección causada por las pasiones o por una deficiencia sensorial. Los ídolos de la «cueva» son consecuencia de las características individuales (educación, costumbres, circunstancias); los del «mercado» se deben a los hábitos de la sociedad, principalmente del lenguaje; y los ídolos del «teatro», a «fabulaciones teóricas y métodos probatorios tergiversados». Bacon, al igual que Montaigne, escribió unos *Ensayos* (*Essays*) de gran éxito que llegaron a conocer trece ediciones en vida de su autor.

FUNDADORES DEL RACIONALISMO MODERNO:

RENÉ DESCARTES

A Francis Bacon, profeta y político de la investigación, le sigue un investigador práctico: Descartes (1596-1650). A pesar de ser matemático, físico y, sobre todo, metafísico, Descartes adopta el ideal humanitario de la ciencia baconiana y sostiene que las ideas solo son dignas de publicación cuando contribuyen al «bienestar general de todos los seres humanos»; al igual que Bacon, se declara utilitarista «avant la lettre». Asume asimismo su interés por el progreso científico. Pero, en función de la meta que le guía, un saber sin sombra de duda, complementa la «aventura del descubrimiento» con la pretensión de una científicidad rigurosa. Descartes rechaza, al mismo tiempo, el repudio de la metafísica. Enfrentándose a una teoría letal tanto para la salvación del alma como para la práctica—un escepticismo tan radical como completo—, intenta asentar todo el pensamiento sobre una base inconmovible. Su argumento «Pienso, luego existo» («Je pense, donc

je suis», o, en latín, «Cogito, ergo sum»), madura en medio de la Guerra de los Treinta Años. Y Descartes se convierte con él en el primer gran metafísico de la Edad Moderna, en el padre de la filosofía de la subjetividad.

Las matemáticas han ocupado a menudo una posición especial en el curso de la historia de la filosofía. Para Platón constituyen una fase previa y necesaria de esta, la dialéctica. Según Galileo, el libro del universo «está escrito en lenguaje matemático; y sus letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas». Con su descubrimiento de la geometría analítica, Descartes no realiza solo una importante aportación a las matemáticas, sino que las toma como modelo metodológico, revoca unilateralmente la alianza establecida por Bacon entre racionalismo y empirismo y funda el racionalismo moderno. Sin embargo, a pesar de preferir los procedimientos racionalistas, sigue siendo un empírico: en el terreno de la óptica confirma la ley de la refracción, de la que fue codescubridor, mediante experimentos realizados con esferas de cristal llenas de agua. Y, en general, hace depender el progreso del conocimiento de la experimentación, lo que permite al empirismo conservar una importancia nada escasa, aunque lo subordina a la argumentación racional. Dos elementos indican, no obstante, la existencia de unos límites internos en su programa racionalista. Por un lado, Descartes no conoce un saber exacto en el terreno de la política. Por otro, solo consigue desarrollar una moral provisional que acata tres máximas: i) provisionalmente, hay que obedecer las leyes y costumbres de la propia patria; 2) hay que atenerse terminantemente a las decisiones tomadas; y 3) es preferible procurar cambiarse a sí mismo—como sostiene la Estoa—que modificar las circunstancias externas. Sin embargo, en el sistema definitivo, la teoría de la moral—la ética—constituye una rama de la física (desarrollada deductivamente).

Mathesis universalis. En Descartes se pone de manifiesto, además, una segunda esperanza de la Edad Moderna, en este caso intrínseca a la ciencia: la esperanza en una ciencia unificada que abarque la totalidad de la filosofía y las ciencias. Esa ciencia asigna un cometido a la percepción y la experiencia pero se basa en la unidad y, al mismo tiempo, en la simplicidad del método. El método universal para todas las ciencias, derivado de la geometría, se contenta con cuatro preceptos o reglas sencillas. La primera exige del conocimiento una aproximación radicalmente cautelosa y circunspecta. La segunda, un procedimiento

Las cuatro reglas del método

La primera consistía en no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa que no supiese con certeza que lo era; es decir, evitar con cuidado la precipitación y el prejuicio e incluir en mis juicios solo aquello que se presentase a mi mente de forma tan clara y distinta que no me permitiera ponerla en duda.

La segunda, en dividir cada una de las dificultades examinadas por mí en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas mejor.

La tercera, en encaminar ordenadamente mis pensamientos comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer y ascender luego poco a poco, de manera gradual por así decirlo, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo la existencia de un orden incluso en aquellos que no guardan entre sí ninguna precedencia natural.

Y la última, en efectuar en todos los casos enumeraciones tan completas y revisiones tan generales como para estar seguro de no haber omitido nada.

Rene Descartes, Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias, 1637, segunda parte.

analítico o reductivo, y la tercera, complementariamente, otro sintético o deductivo, mientras que la cuarta regla requiere examinarlo todo sin omitir nada. Según Descartes, las reglas o preceptos poseen absolutamente la capacidad innovadora exigida por Bacon. Pero, sobre todo, logran algo que supera el escepticismo radical: la certeza subjetiva. Quien comienza por elementos muy sencillos e indubitables y construye sobre ellos todo lo demás, sin omitir nada, consigue un sistema de conocimiento general que no deja lugar a dudas. No obstante, deberá añadir a los cuatro preceptos teóricos anteriores una quinta regla práctica previa, o protorregla, comprendida bajo la segunda máxima de la moral provisional y consistente en «atenerse siempre a las (cuatro reglas) con una determinación firme y perseverante». Aquí, la razón teórica aparece ligada a un mínimo de razón práctica, a la decisión, la perseverancia y, al mismo tiempo, la obediencia a la razón teórica.

«Dudo, luego existo». Para cumplir con la primera regla y llegar a una comprensión evidente por sí misma, Descartes realiza un experimento mental introducido por la siguiente pregunta: ¿qué es aquello de lo que no se puede dudar cuando un genio maligno (*genius malignus*) me engaña en todo, no solo en el terreno de la realidad sensible, sino también en las matemáticas? En la Antigüedad, el es-



Según Descartes, los seres humanos se deben convertir en *maîtres et possesseurs* de la nature, 'señores y dueños de la naturaleza', mediante un estudio de esta que deberá ser tan fundamental como amplio. Algunos críticos posteriores ven en esta frase una invitación a explotarla. Sin embargo, la palabra *maître* no se refiere aquí al señor que esclaviza a la naturaleza, sino al «maestro» que utiliza en su provecho las fuerzas naturales mediante el conocimiento soberano de las mismas. La invención de «una infinitad de artes mecánicas» habrá de permitir «disfrutar sin esfuerzo de los frutos de la tierra y de todas sus venta-

jas». En medicina, el conocimiento de la naturaleza deberá realizar—casi—el sueño de la fuente de la eterna juventud y liberar al ser humano de las «interminables enfermedades tanto del cuerpo como del alma y quizá, incluso, de las debilidades de la vejez». Sin embargo, decepcionado por la medicina, Descartes rehabilita más tarde una máxima de la sabiduría de la vida epicúrea y estoica: «En vez de encontrar medios para la conservación de la vida, he hallado otro mucho más sencillo y fiable: no temer a la muerte». - Lucas Cranach el Viejo, La fuente de la eterna juventud, 1546 (detalle).



En Los principios de la filosofía (*Principia philosophiae*, 1644), Descartes compara «la totalidad de la filosofía con un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramificaciones las demás ciencias, que se pueden reducir a su vez a tres ramas principales, la medicina, la mecánica y la ética». El racionalismo cartesiano se considera un instrumento político al servicio del interés general por la paz entre los hombres, pues los «principios muy claros y ciertos superan cualquier motivo de enfrentamiento y nos hacen tender a la benevolencia y la concordia». Descartes, sin embargo, no prevé lugar alguno en su sistema para una ciencia de la política y tampoco para

las ciencias del derecho y la sociedad o del lenguaje, la literatura, la música y el arte.
- Calcografía de la portada de la primera edición.

cepticismo fue, en primer lugar, una forma de vida; para Descartes es un problema teórico que requiere una solución: en el experimento mental de la «duda metódica», el sujeto cognoscente («teórico») se vuelve hacia sí mismo y se descubre como ser que duda y, en consecuencia, como ser pensante (*res cogitans*). Con la ayuda de estas *Meditaciones sobre la filosofía primera* (1641), cuyo carácter no es práctico o religioso sino teórico, Descartes consigue derrotar al escéptico con sus propias armas. Quien duda de todo, se reconoce como alguien que duda, alcanzando así una primera verdad necesaria: la condición que hace posible todo conocimiento es la «presencia» de mi mente (*mens*) «ante sí misma». La condición de cualquier conocimiento ajeno es la certeza del yo pensante, de la que forma parte la certeza de la existencia. Husserl admitirá el elemento existencial de esa formulación, el hecho de que, en la marcha hacia el saber, todos deben encaminarse primeramente hacia sí mismos. Como los posibles representantes de esa certeza son autoridades sobre las que cabe cualquier tipo de duda, no es posible descubrir de manera vicaria el fundamento indubitable de todo conocimiento. Pero, para el progreso del saber, Descartes no confía tampoco en un único sujeto, sino, como ya lo había hecho Bacon, en la comunidad de todos los estudiosos que,

«en conjunto, van mucho más allá de lo que es capaz cada individuo por sí solo».

Descartes acepta la prueba ontológica de la existencia de Dios. Del hecho de que el «hombre», un ser imperfecto, posee el concepto de un ser perfecto, deduce la existencia de este. Y como, debido a su perfección, ese ser—Dios—no es un falsario, garantiza la verdad objetiva del conocimiento, que, aun siendo subjetivo, es claro y distinto. De ese modo se fundamenta teológicamente todo saber, pero se deja de lado a Dios, que no aparece en ninguna de las cosas a las que sirve de fundamento. El garante de la verdad queda en un segundo plano; en la práctica, el propio ser humano es el juez de toda verdad.

A la prueba de la existencia de Dios aducida por Descartes se le reprocha, ya desde sus contemporáneos Mersenne y Arnauld, un error lógico, el «círculo vicioso cartesiano»: la prueba presupone una prime-

Pierre Gassendi (1592-1655; Disquisición metafísica... contra Descartes, en latín, 1644), principal adversario contemporáneo de Descartes, es también matemático, naturalista y filósofo, además de teólogo. Su crítica a la escolástica aristotélica (1624) y su recuperación de Epicuro, proscrito por aquellas fechas, con su teoría atomistay su sensualismo (1649), hacen de él el padre del empirismo moderno. En nombre de la experiencia basada en la percepción sensible, Gassendi rechaza la pretensión omnímoda del ideal cartesiano de la ciencia, pues no dista mucho de las pretensiones apodícticas de la escolástica aristotélica. En la duda metódica ve una artimaña para abrir la puerta a un nuevo dogmatismo metafísico. Gassendi, educado



también en el escepticismo, le da una respuesta distinta. Por un lado considera que, en el momento de nacer, el espíritu humano es una hoja en blanco sobre la que se escribe por medio de la experiencia interna y externa, en la que deben colaborar, no obstante, la sensibilidad y el entendimiento: «En el entendimiento no hay nada que no haya estado antes en los sentidos». Por otro, renuncia a llegar a una verdad indubitable y se contenta con suposiciones y con una apariencia de verdad. Gassendi considera capciosas e innecesarias las pruebas cartesianas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Capciosas, por basarse en el fundamento inseguro del cogito; e innecesarias, porque para garantizar la verdad del mensaje cristiano de salvación basta la fe. - Grabado inspirado en un retrato de la época.

ra certeza intuitiva, el concepto claro y distinto de un ser perfecto, a pesar de que dicha certeza solo será generada por la prueba de la existencia de Dios. Otra de las críticas a Descartes va dirigida contra su dualismo: la separación neta entre cuerpo extenso material (*res extensa*) y espíritu inmaterial e inextenso (*res cogitans*). Sin embargo, el propio Descartes reconoce un tercer tipo de conceptos, además de los relativos a ese planteamiento: los de la unión entre almas y cuerpos, conocidos «solo oscuramente por la simple capacidad conceptual», pero «de forma muy clara mediante los sentidos». Una tercera crítica a Descartes no entiende por qué las matemáticas y las ciencias de la naturaleza requieren una fundamentación metafísica. A pesar de todo, Descartes ha sido muy estimado hasta Kant, el idealismo alemán e, incluso, Husserl y Sartre—y en cierto sentido también por Heidegger—como fundador de la moderna filosofía del sujeto y la razón.

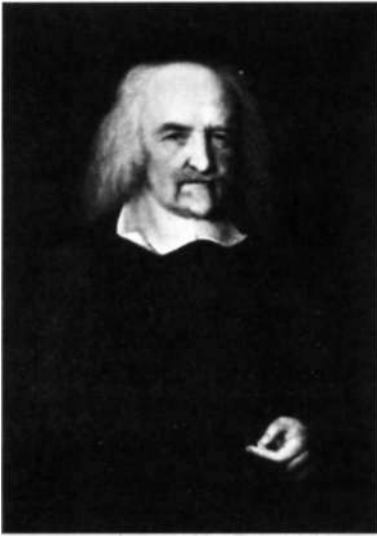
LA FILOSOFÍA MODERNA DEL ESTADO: THOMAS HOBBS

El tercer gran pensador de la época, Hobbes (1588-1679), entra en la escena filosófica con un tema ausente todavía en Bacon y Descar-



tes: el Estado. Al tratarlo, Hobbes se enfrenta al triple reto de su tiempo: desde un punto de vista metodológico, al ideal demostrativo de las matemáticas («la razón es cálculo»); desde el político, a la cruenta realidad de las guerras internacionales y civiles (a menudo confesionales); y desde el moral, a la desaparición de las certezas comunes. Al aceptar de manera radical los tres desafíos, Hobbes crea con su modelo argumentativo de la modernidad política, que echa por tierra la tradición, una de las más elevadas filosofías del Estado en la historia intelectual de Occidente, la teoría del contrato. Por su método, se adscribe al racionalismo, que en él, al igual que en Descartes, se extiende a la totalidad de la filosofía. Pero la idea de Hobbes de hacer derivar toda representación de las impresiones sensibles y su definición naturalista del bien forman parte, en cambio, del ingrediente empirista de su filosofía. El resultado político satisface otra esperanza civilizadora de la época: el Estado como garante de la paz interna. En cambio, la figura más concreta de Estado propuesta por Hobbes, en particular la soberanía absoluta, que no acepta ni la división de poderes ni los derechos fundamentales, no resulta nada convincente.

También Hobbes posee la capacidad de expresar ideas por medio de imágenes. El calcograbado de la portada de su obra principal, Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil (1651), es una obra maestra emblemática cuya mitad superior vemos aquí. Tras una ciudad y unas montañas con algunas aldeas se alza la figura humana de un coloso, el signo del Estado, que, según Hobbes, es una persona artificial gigante. Si nos fijamos más en detalle, vemos que el cuerpo está formado por hombrecitos, para indicar que el Estado, o su soberano, es el representante de todos los ciudadanos, que, a su vez, se funden en el Estado todopoderoso. El gobernante coronado—parecido a Hobbes en los rasgos faciales—porta tanto el símbolo del poder secular, la espada, como el báculo episcopal, que lo identifica como alguien autorizado para decidir también sobre opiniones religiosas. En realidad, el soberano no toma decisiones acerca de la verdad religiosa en sí misma, sino sobre su interpretación públicamente vinculante. Hobbes no tiene en cuenta la alternativa de una neutralidad ideológica por parte del Estado. La apacibilidad del paisaje alude a la misión directriz del doble poder: la preocupación por la paz. El título del libro es igualmente claro. Leviatán, un monstruo marino del libro bíblico de Job, simboliza la autoridad inexpugnable del Estado. Resulta una ironía que el propio Hobbes acabara siendo una de sus víctimas: su rechazo de las pretensiones políticas de la Iglesia hizo que durante su estancia en París fuera perseguido a instancias del clero por la justicia francesa, de la que escapó huyendo del país. - Calcograbado de la portada de la primera edición, 1651.



Thomas Hobbes. - Cuadro de J. Michael Wright, c. 1669.

Hobbes, persona muy instruida, traduce a Tucídides y, más tarde, a Homero. Estudia ciencias naturales y —por desgracia— lleva a cabo también algunos escarceos en matemáticas llegando, por ejemplo, a considerar posible la cuadratura del círculo. Sus trabajos sobre el derecho inglés y la historia de la guerra civil británica, con su obra *Behemoth or the Long Parliament* (que no obtuvo permiso de impresión) consiguen un éxito mayor. Pero, sobre todo, Hobbes elabora un sistema filosófico general cuyo título, *Elementa philosophiae* (*Principios de filosofía*), se inspira en el modelo de rigor matemático que son los *Elementa* de Euclides. La obra consta de tres partes: i) Hobbes, que conocía a Gassendi, el empirista estricto,

desarrolla en la primera, *Sobre el cuerpo* (*De corpore*, 1655), un materialismo mecanicista para la teoría de los objetos, el conocimiento y la naturaleza. 2) El tratado *Sobre el hombre* (*De homine*, 1658) extiende el materialismo a una antropología naturalista de las percepciones sensoriales y las pasiones. 3) Y *Sobre el ciudadano* (*De cive*, publicado ya en 1640) desarrolla el asunto al que Hobbes dedica propiamente su vida: una filosofía científica del Estado. Como si tuviera presentes las reglas de Descartes, Hobbes resuelve el objeto de su demostración, el Estado, en sus últimos componentes, las personas individuales, reduciendo a su vez las partes constitutivas de éstas, sus acciones, a leyes del movimiento. El concepto básico de su sistema filosófico se denomina *matter in motion*: 'materia en movimiento'. En el caso de los seres vivos, los movimientos van encaminados a la propia subsistencia, que en los animales (superiores) se vincula a sensaciones y en los seres humanos está dotada, además, de razón, un pensamiento previo sobre el adónde, el cómo y el qué de ese movimiento.

El meollo de la filosofía del Estado, formulado definitivamente en el *Leviatán* (1651), consta de ocho elementos: 1) según la antropología naturalista de Hobbes, el fundamento normativo está constituido por una concepción individualista y hedonista del bien: cada cual llama «bien» a aquello que desea, «mal» a lo que aborrece, y «felicidad» al éxi-

to constante en la obtención de lo deseado. 2) Como nada es bueno, maligno o malo de por sí, la autoridad del Estado se debe justificar frente al interés individual de todos los afectados, frente a su libre asentimiento; es el individualismo legitimador de Hobbes. 3) El experimento mental del estado de naturaleza plantea la pregunta relativa a cómo es la convivencia cuando faltan el derecho y el Estado. La respuesta es que la felicidad se verá amenazada por una anarquía mortal, el estado de guerra de todos contra todos (*homo homini lupus*: 'el hombre es un lobo para el hombre'), debido a tres causas: la competencia, la desconfianza y el deseo de fama. 4) La razón es al mismo tiempo teórica y práctica. Se halla, ante todo, al servicio del temor a la muerte y establece las condiciones del «medio para la supervivencia», es decir, la paz. 5) El medio que cuenta con la aceptación general y que es universalmente provechoso consiste en una limitación recíproca de la libertad. El contrato (social) requerido para lograrlo se complementa con un apéndice: 6) se deben cumplir los pactos acordados. 7) Como los «pactos sin la espada son meras palabras y carecen de cualquier fuerza para ofrecer a las personas la más mínima seguridad», la funesta condición del estado natural se supera mediante una autoridad impuesta: el Estado. El interés personal bien entendido, la razón en el sentido de sensatez, requiere que se instaure ese «Dios mortal» (*homo homini deus*, en forma de comunidad, 'el hombre es un dios para el hombre'); a él le «debemos nuestra paz y protección bajo el Dios inmortal». 8) Echando mano de un nuevo argumento interpuesto, el del «representante» autorizado en quien se delegan todos los derechos, Hobbes entiende el contrato social como un contrato de sometimiento. Este nuevo elemento, el absolutismo, obligó a Hobbes a salir pronto de la escena de la filosofía política, pero su modelo fundamental, la teoría del contrato, lo ha mantenido hasta hoy en el teatro del discurso político.

BARUCH (BENITO) DE SPINOZA

El racionalismo alcanza su forma más radical en un pensador que no era «también científico», como Descartes, sino «solo filósofo», e incluso, según Russell, «el más noble y encantador de los grandes filósofos». Antes de que Russell le dedicara semejante elogio había sido muy apreciado por Lessing, Goethe y Schelling, así como por el escritor inglés Percy B. Shelley. Spinoza (1632-1677), ajeno a las críti-

cas de Pascal, impone el método matemático a toda la filosofía. En ese sentido sigue el ejemplo de Euclides con mucho mayor rigor que Hobbes: cada una de las partes de su obra principal comienza con definiciones seguidas de su correspondiente explicación a las que se adjuntan axiomas, principios y sus demostraciones respectivas. La obra lleva, por tanto, el título de *Ética demostrada según el método geométrico* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677). Spinoza polemiza con Descartes, pero introduce en el debate un concepto determinante básicamente distinto. Su deseo ya no es fundamentar la verdad, sino com-

Con Blaise Pascal (1623-1662) comienza la autocrítica de la época. Aparece ya en el tratado fragmentario Sobre el espíritu geométrico (De l'esprit géométrique, c. 1655) y prosigue en los Pensamientos (Pensées, póstumo, 1669): el naturalista Pascal, descubridor de la ley de los vasos comunicantes y del peso del aire, da una calurosa bienvenida a los progresos del conocimiento en la investigación de la naturaleza, pero opone al optimismo algo que aterra al alma: «¿Qué es el hombre en medio de la infinitud?». El matemático Pascal, descubridor del principio del hexágono que lleva su nombre, teórico del cálculo de probabilidades e inventor de una calculadora, ve en el método «geométrico» (matemático) no solo la demostración perfecta sino también sus límites. Además, según él, los conceptos básicos de espacio, tiempo, movimiento y número son indefinibles. Pascal atribuye estos logros del conocimiento, y otros no demostrables, incluida la fe religiosa, al «corazón»: «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point» ('El corazón tiene sus razones, que la razón desconoce por completo'). Pero lo que más interesa a Pascal es una apología filosófica del cristianismo. Traslada el método matemático a las cuestiones religiosas para definir con la mayor exactitud posible las paradojas impuestas por la fe y reconocer en lo absurdo de sus «contradicciones lógicas» signos de una verdad suprema. Es famosa la apuesta de Pascal, un argumento probabilista para la fe en Dios y para una vida guiada por esa fe: si sabemos que no se puede probar la existencia de Dios y que podemos perder dos cosas de valor infinito—la verdad (que Dios existe) y el máximo bien (la vida eterna)—, merecerá la pena, a pesar de todo, apostar por Dios, incluso aunque haya una gran probabilidad de que no exista. - Pascal con su máquina de sumar.



En el campo de la filosofía política, Spinoza reflexiona críticamente sobre su propia experiencia política y sobre las ideas de Hobbes, de quien se halla más cerca en su temprano Tratado teológico-político (1670) que en su Tratado político (póstumo, 1677). El enfrentamiento entre las personas, debido a las pasiones, está en contradicción con su supervivencia, como también afirma Hobbes, y se evita mediante leyes coercitivas; la tarea esencial del Estado consiste en garantizar la paz. El Estado no es una institución exterior a los individuos sino que se forma por sus deseos comunes. En el Tratado político, Spinoza rechaza el contrato de sometimiento de Hobbes y defiende una limitación del



poder del Estado: en un Estado libre se permite a todos pensar lo que quieran y decir lo que piensen. Spinoza aboga por la creación de un tejido de instituciones que se controlen mutuamente y en el que debe incluirse el mayor número posible de individuos. Considera que el bienestar fomenta la paz y es también un factor de poder entre Estados. - Grabado inspirado en un retrato contemporáneo.

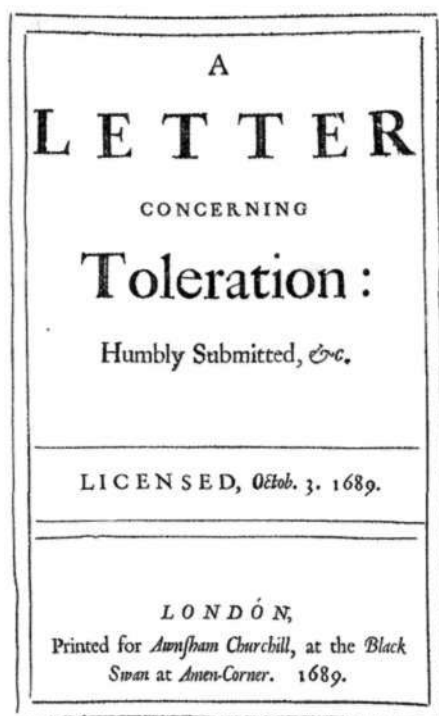
prometerse con la perfección de manera similar a como lo hiciera Platón y el neoplatonismo y, más tarde, Kierkegaard. Todo conocimiento está al servicio de la meta suprema, el bien por antonomasia, tanto si tiene por objeto a Dios como a la naturaleza o la posibilidad de la libertad humana. Por eso, la obra se titula también *Ética*, aunque aborda en cinco partes toda la filosofía (a excepción, únicamente, de la filosofía política): 1) Dios, 2) la mente humana, 3) el origen, 4) el dominio de las pasiones, y 5) la libertad del hombre bajo el poder del entendimiento. Por lo demás, debido a los fuertes ataques de que fue objeto, la obra no se publicó hasta después de la muerte de su autor; Spinoza fue expulsado de la comunidad judía cuando tenía veinticinco años, y al cabo de otros tres se le desterró de Amsterdam, su ciudad natal.

En Spinoza, el método matemático no sirve tanto para corroborar el saber como para «producirlo» por necesidad intrínseca. Dios no es, como en Descartes, garante de la verdad, y tampoco, como en Pascal, objeto de una fe religiosa en cuanto «Dios de Abraham, Isaac y Jacob». Al no formar parte de una filosofía de la conciencia, sino de una filosofía del ser, la naturaleza y la moral, Dios se considera la sustancia per-

fecta y, al mismo tiempo, única (en griego, *monos*). Spinoza defiende un monismo con el que intenta resolver mediante un golpe de mano sistemático los problemas derivados de la organización cartesiana bipartita (dos sustancias creadas: materia y mente) o tripartita (por la existencia adicional de un Dios increado): solo existe una única sustancia, Dios, que es causa de sí mismo (*causa sui*); las distintas formas básicas de la realidad no son sino atributos divinos. Esta inmanencia de todas las cosas en Dios, y de Dios en todas las cosas, desemboca en un panteísmo (doctrina según la cual Dios es todo y está en todas las cosas) que excluye la idea de un Dios que trasciende el mundo y se halla por encima de él, y que le valió a Spinoza la acusación de ateísmo, a pesar de que su sistema arranca de una concepción de Dios.

La principal obra de Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, está recorrida por una doble pasión: la pasión de la modestia («Es preferible admitir que no se sabe lo que se ignora que parlotear sobre ello hasta la náusea»), y la pasión del placer del descubrimiento («La indagación de la verdad se asemeja a [...] una cacería, cuyo máximo disfrute consiste en el acecho»). El empirismo, el «método experimental», fundado en la observación y la experiencia, inspirado por esta actitud, tiene en un primer momento dos rasgos: en función del «empirismo de los principios y las ideas», tanto unos como otras proceden de la experiencia (libros I-III); en Junción del «empirismo de las proposiciones», cualquier afirmación sobre hechos se debe examinar contrastándola con la experiencia (libro IV). Según el primer rasgo del empirismo, la experiencia no está precedida ni por ideas acabadas (elementos básicos del conocimiento) ni por principios teóricos o prácticos también acabados. Lo único «innato» son, simplemente, las facultades (faculties, powers), que hacen posible la formación de principios e ideas pero que solo llegan al conocimiento real por medio de la experiencia. Sin embargo, poseer una idea innata significa también para Descartes ni más ni menos que contar en uno mismo con la capacidad de suscitarla. En última instancia, es posible que el rechazo vehemente de las ideas innatas se base en un interés práctico, comparable con el interés crítico ideológico de la filosofía política: Locke se opone a la existencia de verdades situadas, supuestamente, por encima de toda discusión, pues suelen ponerse al servicio de la autoridad correspondiente. -John Locke. Retrato anónimo de la época.





Samuel Pufendorf (1632 -1694), el profesor de Derecho Internacional más influyente de su tiempo (Ocho libros de derecho natural e internacional, en latín, 1672), escribe ya un Tratado sobre la tolerancia (1687). Otra obra que se adelanta a su época es la Carta sobre la tolerancia (A Letter Concerning Toleration, en inglés y latín, 1689) de Locke, en la que este prohíbe al Estado y a la Iglesia inmiscuirse en los asuntos de la otra institución. El Estado, al que corresponde la defensa de los tres derechos fundamentales, no es competente en asuntos de religión. Las Iglesias son a su vez asociaciones libres de personas con convicciones religiosas idénticas y carentes de cualquier facultad soberana. Las excomuniones que puedan dictar contra opiniones discrepantes o herejías no deben tener ningún tipo de consecuencia «civil». El deber de tolerancia del Estado—«Se debe permitir a todos ser piadosos a su manera»—tiene una doble limitación: contra los ateos, porque niegan al último legislador de la moral, Dios; y contra los católicos, porque—según afirma ya Pufendorf—reconocen a un jefe, el Papa, ajeno al propio Estado. Sin embargo, la afirmación de que se hallan en un conflicto de lealtades que genera un peligro de alta traición solo es cierta cuando la Iglesia va más allá del ámbito legítimo de su misión. - Portada de A Letter concerning Toleration, 1689.

EMPIRISMO Y LIBERALISMO: JOHN LOCKE

Influido por Gassendi, padre del empirismo moderno, el médico y filósofo Locke (1632-1704) es el fundador del empirismo británico. En el campo de la epistemología propone una teoría contrapuesta al racionalismo de Descartes; y en el de la filosofía política, una alternativa al absolutismo de Hobbes. Ambas concepciones, además de su demanda de una educación infantil y una tolerancia (limitada), le hacen rápidamente famoso en toda Europa. Para investigar en profundidad el «origen, la certidumbre y el alcance del

conocimiento humano» escribe su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano* (*Essay concerning Human Understanding*, 1690), el primer tratado moderno dedicado exclusivamente a la teoría del conocimiento.

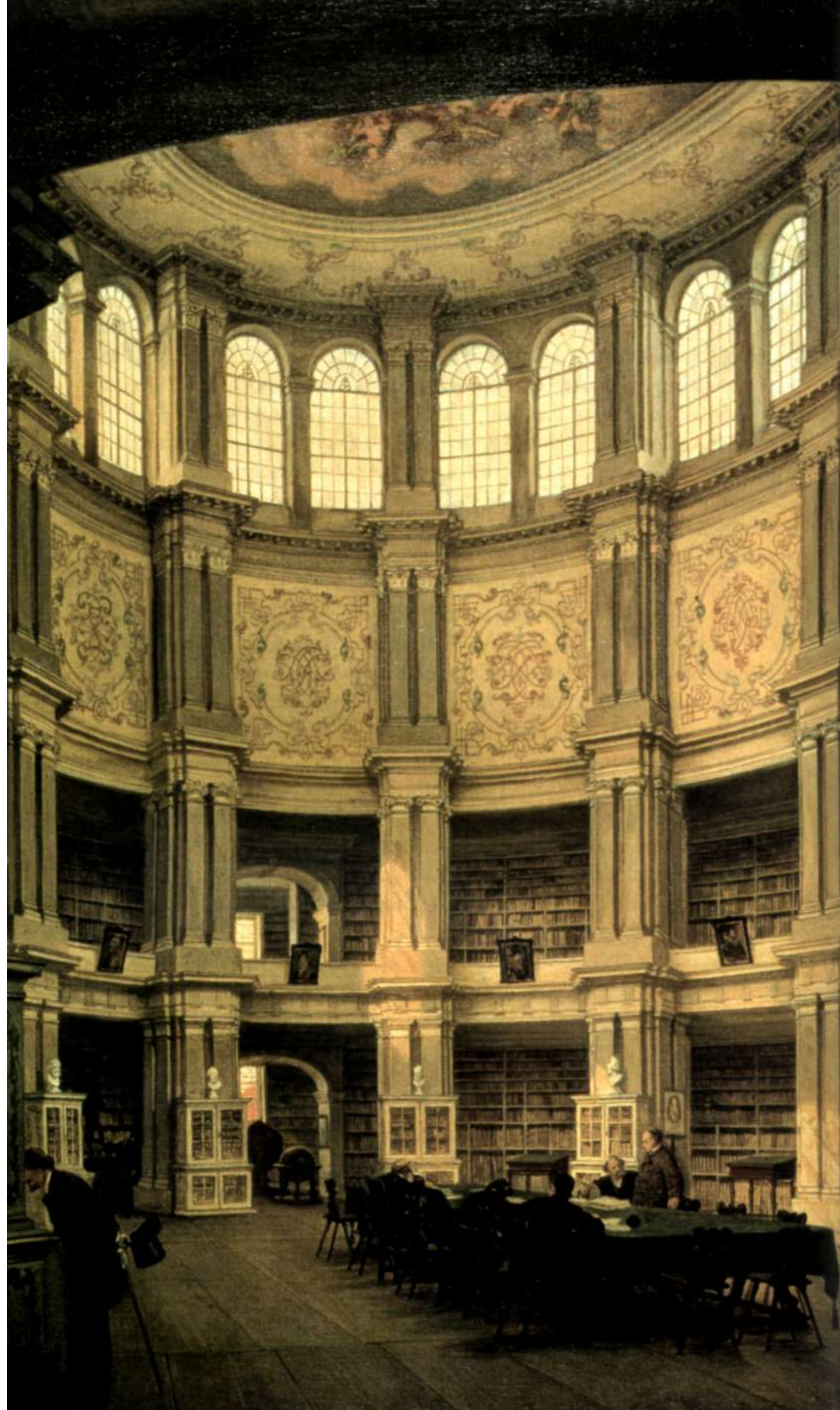
La filosofía racionalista cartesiana de la subjetividad experimenta en Locke un giro empirista. El filósofo inglés reduce todos los contenidos del pensamiento a representaciones simples (*simple ideas*) de la percepción externa (*sensation*) e interna (*reflection*). Estos «átomos» de la percepción consisten, para cada uno de los sentidos externos, en sonido, color o solidez, mientras que las ideas complejas de «extensión», «figura» y «movimiento» se forman por la interacción de varios sentidos externos. En el caso del sentido interno, las ideas consisten en pensamiento y voluntad, y, por la coincidencia de la percepción interna y la externa, en poder o potencia. El entendimiento, vacío de por sí (*tabula rasa*), se comporta de manera pasiva en cada una de las percepciones; no puede generar ni reprimir las impresiones sensoriales. Solo es activo en operaciones mentales como la combinación, la comparación o la ampliación, mediante las cuales produce una infinidad de ideas nuevas.

En sentido estricto, todos los seres humanos conocen únicamente sus propias representaciones. Pero el lenguaje, que permite la comprensión mutua entre las personas, forma parte del plan de Dios de crear al hombre como ser sociable. Sin embargo, los conceptos generales, pertenecientes al lenguaje, no se dan antes de la experiencia, sino que son producidos por el entendimiento mediante abstracciones y establecidos de forma permanente a medida que nacen de las necesidades derivadas de la experiencia. Esta teoría, que recuerda el conceptualismo de Occam, lleva, tras el «empirismo de los principios» y el «empirismo de las afirmaciones», a un tercer aspecto, el «empirismo del lenguaje», que desemboca en un criterio sensorial intransigente: las palabras que no pueden referirse a la experiencia ni directa ni indirectamente y que tampoco sirven a las que sí se refieren—por ejemplo, «y», «también», «o»—, carecen de sentido.

Con el *Segundo tratado sobre el gobierno* (*Second Treatise on Government*, 1690), Locke hace una aportación a la esperanza de la Edad Moderna de lograr una comunidad que no se limite a garantizar la paz sino que se base, además, en el interés de sus ciudadanos, la tolerancia y el bienestar económico. Tras los trabajos previos de Spinoza y Pufendorf, Locke se convierte en el padre del liberalismo moderno y

en un decisivo pionero de la interpretación estadounidense del Estado. Como Hobbes, Locke basa el Estado en el consentimiento de los ciudadanos, en un contrato social. Pero a diferencia de él, no atribuye importancia únicamente a la salvaguarda de la paz sino también a la división de poderes y, sobre todo, a tres derechos fundamentales y de la persona, «life, liberty and property»: 'la vida, la libertad (de acción) y la propiedad (también la inmobiliaria)', pues el propio estado de naturaleza está ya sometido a una ley natural de origen divino—«¡Que nadie perjudique a su prójimo!»—de la que derivan los tres derechos de la persona. Es lícito oponer resistencia a un Estado que los lesione. Locke basa su política económica liberal en el tercer derecho, el derecho de propiedad, limitado por él, no obstante, a la superficie de terreno necesaria para vivir. Según Locke, el principal factor generador de propiedad es el trabajo realizado en la caza, la recolección, el cultivo de los campos o la artesanía.

LECTURAS RECOMENDADAS: Al leer a Bacon se puede comenzar por el prólogo del *Novum Organum* y los aforismos 1-44, 63-65, 74, 95 y 98 del libro I; luego, se leerá la *Nueva Atlántida* (*New Atlantis*). Para Descartes, comenzar con el *Discurso del método*; para Hobbes, con la dedicatoria, la introducción y los capítulos 6, 13-18 y 26 del *Leviatán*. De Pascal se leerán los *Pensamientos* 60-68, 72, 135, 233, 277, 282 y 425 y ss. Para Spinoza, comenzar con el *Tratado político*, en especial los capítulos 1-5; para Locke, con la carta al lector y la introducción del *Ensayo*, y los capítulos 1-9 del *Segundo tratado sobre el gobierno*.



LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN

Son muchas las culturas que han tenido épocas ilustradas creadoras de una nueva relación del ser humano consigo mismo y con el mundo, así como con Dios. En ellas el hombre se descubre como una persona que responde de sí, que es responsable en materia de conocimiento, acción y política. La época de la Ilustración por antonomasia se caracteriza «tan solo» por su forma general y sumamente radical: la Ilustración es un movimiento que afecta progresivamente a todos los ámbitos de la cultura y se impone en el siglo XVIII en toda Europa. A ella pertenecen ya filósofos como Hobbes, Descartes, Spinoza y Locke, y sus inicios se remontan al periodo del Renacimiento, el humanismo y la Reforma.

El movimiento ilustrado inicia un gran proceso de secularización. El ser humano se enfrenta a Dios como una persona afianzada en sí misma cuya guía en la vida es la conciencia, una moral natural y la felicidad. La actitud fundamental del periodo es optimista, pues el mundo no aparece como algo trágico sino como una realidad constantemente mejorable: el mundo natural, mediante el estudio de la naturaleza y la técnica; y el social, mediante la educación generalizada, la tolerancia religiosa y un derecho humanizado. Al mismo tiempo se forma una república europea de eruditos en la que las academias de ciencias tienen la función de las repúblicas particulares más importantes. Sus ciudadanos son «pensadores autónomos» que exigen a los Estados y las Iglesias libertad de pensamiento y se otorgan mutuamente idénticos derechos de palabra, pero compiten también unos con otros por alcanzar una fama superior.

Cuatro ideas directrices definen la época: 1) la razón como característica esencial del ser humano y como capacidad para proponer criterios universalmente válidos para el conocimiento, la acción y la política; 2) la libertad como principio de la acción personal, social y política; 3) el progreso como quintaesencia de las innovaciones encaminadas a mejorar la situación; y 4)

*La biblioteca de Wolfenbüttel, donde
Leibniz trabajó como bibliotecario.
El edificio fue derruido en 1887.
- Cuadro de Andreas Tacke, c. 1870.*

La Ilustración es la salida del ser humano de su estado de inmadurez culposa. Inmadurez es la incapacidad para servirse de la propia inteligencia sin una guía ajena. Esa inmadurez es culposa cuando su causa no se halla en una falta de inteligencia sino de decisión y coraje para servirse de ella sin una guía ajena. Sapere aude! '¡Atrévete a utilizar tu propia inteligencia!'; este es el lema de la Ilustración.

Immanuel Kant, ¿Qué es la Ilustración?, 1783.

la crítica de todas las opiniones e instituciones, sobre todo del Estado absolutista y de una Iglesia que impone su tutelaje. Al avanzar el periodo, la crítica se dirige también contra la propia Ilustración, en especial contra su optimismo respecto a la razón y el progreso. Pero en esa autocrítica (Rousseau), la Ilustración sigue mostrándose como la «época de los filósofos» que exigen un cambio del mundo mucho antes de Marx, cambio que, sin embargo, no excluye una interpretación del mundo sino que se lleva a cabo por medio de ella.

El poder normativo de la tradición se debilita, sin duda, en esta época, pero la Ilustración no es ahistórica. Al contrario, concede a la historia un valor formativo y da pie al nacimiento de una historiografía crítica; Leibniz, Voltaire y Hume aparecen como historiadores, lo mismo que Hobbes antes de ellos; Johann Jakob Brucker escribe una historia de la filosofía en cinco tomos (1742-1744), ampliada más tarde a seis (1766). Y Giambattista Vico, el filósofo italiano de la historia y el derecho, trabaja en una nueva ciencia (*Principios de ciencia nueva: en torno a la naturaleza de las naciones*, 1725) opuesta a la aparente unilateralidad de la orientación matemática y naturalista y cuya misión será estudiar el ser humano: sus pasiones, sus costumbres y sus formas de expresión.

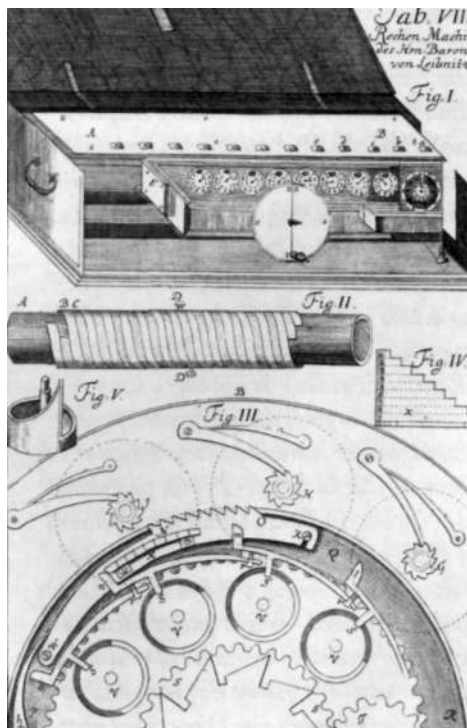
EL PRÍNCIPE DE LA ILUSTRACIÓN ALEMANA:
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

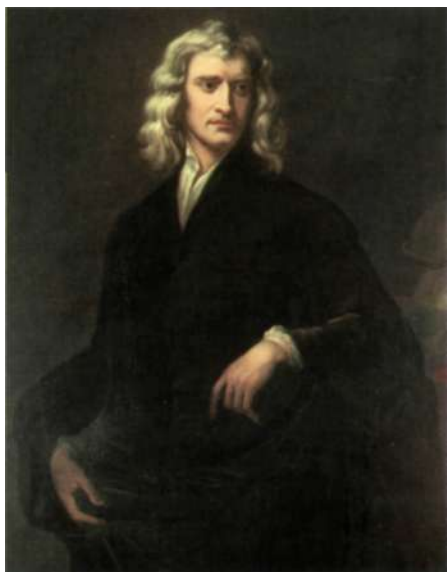
El primer filósofo alemán de la Edad Moderna que logra un reconocimiento mundial duradero, el «famoso Leibniz» (1646-1716), en frase de Kant, posee una erudición tan universal que es una auténtica «enciclopedia viviente» y una «academia de las ciencias por sí mis-

mo». Sin embargo, su «insaciable curiosidad» le hace comenzar muchas cosas que quedan inconclusas. Y solo pocas de sus obras aparecen publicadas antes de su muerte.

En su obra epistemológica titulada *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1703-1705), Leibniz da una réplica racionalista al empirismo de Locke haciendo hincapié, contra la fundamentación genética del saber propuesta por este, en que el origen de una proposición no sirve en absoluto para justificarla. Numerosos ejemplos de la ciencia contemporánea muestran que, para su justificación, las proposiciones requieren tanto de determinados conceptos fundamentales (como los de «ser», «posibili-

Leibniz sienta independientemente de Newton las bases del cálculo diferencial e integral e inventa una calculadora para las cuatro operaciones básicas. Escribe una historia de la dinastía de los güelfos, demuestra su origen común con el linaje de los príncipes de la casa de Este y edita una colección de fuentes relativas a esta cuestión. Realiza estudios de física, geología y técnica, así como de jurisprudencia y de teología, y se encarga asimismo de misiones diplomáticas. Leibniz es además un gran lógico. Mientras que Descartes y Spinoza desprecian la lógica, que consideran inútil, Leibniz la rehabilita bajo una forma más productiva desarrollando un cálculo lógico en silogística y esbozando un lenguaje científico universal construido a partir de conceptos simples: el «alfabeto mental» humano. Esta lengua científica, junto con ciertas reglas conectivas determinadas por la experiencia, se convierte en un arte inventiva (ars inveniendi), buscada desde Bacon, que permite alcanzar nuevos conocimientos por medio exclusivamente «del cálculo», es decir, de forma deductiva. Leibniz destaca, además, como teórico del conocimiento y filósofo del lenguaje (tanto de los lenguajes formales como de los naturales), ontólogo, filósofo de la religión y autor de un sistema metafísico general, la «monadología». - Calculadora de Leibniz. Grabado de 1727.





Isaac Newton.



Gottfried Wilhelm Leibniz.

Newton (1643-1727) no es solo el naturalista destacado que compendia en un sistema unitario de mecánica los logros de la física (Galileo) y la astronomía (Kepler) modernas, sino que mantiene también opiniones filosóficas que chocan con la oposición de Leibniz. Según Newton (*Óptica* [Opticks], 1704, ampliada en latín en 1706), existe 1) un espacio absoluto que, 2) debido a sus propiedades divinas (omnipresencia, unidad, infinitud, eternidad e indestructibilidad), se considera *sensorium dei*, 'órgano divino de percepción'. En su famosa correspondencia epistolar con Samuel Clarke (1715-1716), partidario de Newton, Leibniz plantea dos objeciones a la idea de la existencia de un espacio absoluto: que el espacio, como el tiempo, es un orden relacional—con lo que se adelanta en cierto modo a la teoría de la relatividad de Einstein—, y que no hay ninguna razón suficiente para que Dios cree el mundo

en un determinado lugar espacial (y tampoco en un momento dado dentro del tiempo supuestamente absoluto). Para Leibniz, Dios no está presente en el espacio, sino en las «mónadas», como relación especular. A la idea de un «órgano divino de percepción» se opone el hecho de que el espacio debería ser consciente de las cosas existentes en él, lo que implica una premisa carente de sentido, la de una relación alma-cuerpo en el espacio. 3) Según Newton, los planetas giran en el éter en torno al sol, por lo que debería llegar un momento en que, a consecuencia de la fricción, tendrían que caer en él por la fuerza de la atracción mutua. El que eso no ocurra es para Newton una prueba de la providencia divina, que mantiene a los planetas en su órbita. Sin embargo, la idea de que la obra de la creación debe ser corregida por milagros constantes contradice, según Leibniz, la sabiduría y la omnipotencia de Dios.



Leibniz acuña la expresión teodicea en la obra así titulada (*Théodicée*, en francés, 171 ó). Con este término designa la justificación (en griego, *dikē*,) de Dios (*theos*) frente al mal en el mundo. La respuesta tradicional, que se remonta al libro de *Job*, alude al carácter inescrutable de la obra y la voluntad divinas. Leibniz comienza estableciendo la diferencia—canónica a partir de ese momento—entre tres tipos de mal: el mal metafísico (imperfección del mundo), el mal físico (indigencia, dolor, sufrimiento) y el mal moral (maldad, pecado). A continuación propone una nueva estrategia de justificación: si Dios hubiera querido crear algo absolutamente perfecto, libre de todo mal, habría tenido que duplicarse. Para crear un mundo que fuese, además, el mejor posible, debía permitir el mal en el mundo, el mal metafísico; para que se pudiera crear un

mundo permitió el mal físico, pues este es inevitable en un mundo donde se desarrolla alguna actividad; y como precio por la libertad del ser humano, sin la que este no podría actuar razonablemente «como un pequeño dios», hizo lo propio con el mal moral. Dios, sin embargo, no ha deseado el mal sino que, simplemente, lo ha permitido en virtud de la libertad humana. La obra de Leibniz es uno de los libros más influyentes en Alemania durante poco menos de medio siglo y logra convencer a casi toda Europa como «manual de filosofía de la religión del mundo instruido». El terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755, que destruye dos tercios de la ciudad, pone fin a esa convicción y provoca la burla mordaz de Voltaire en su novela *Cándido* (*Candide*, 1759). - El terremoto de Lisboa; hoja volante de la época.

dad», «identidad», «unidad» y «conocimiento») como dos «grandes principios» que no derivan de la experiencia sino solo de la razón y tienen, por tanto, el rango de ideas innatas.

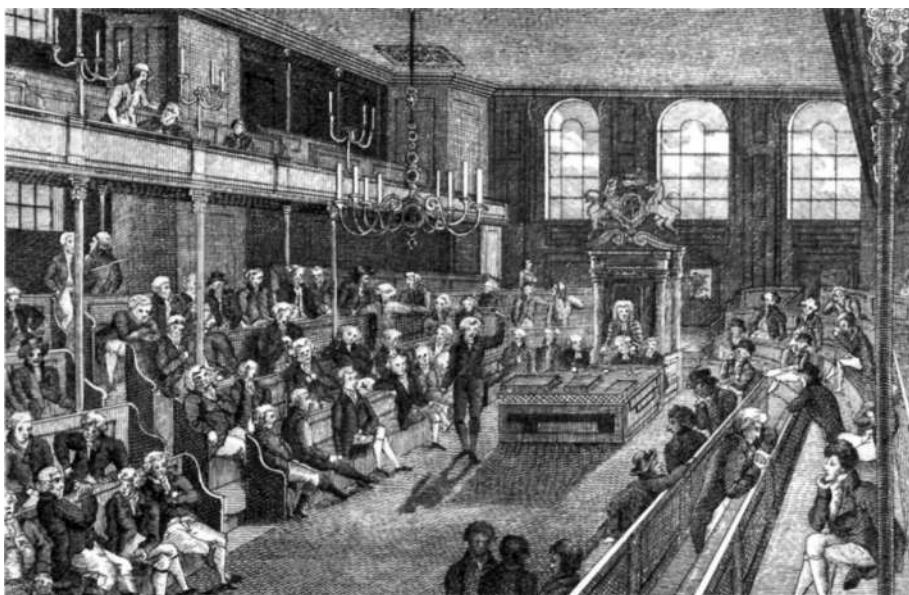
El primer gran principio, el de no contradicción, es responsable de todas las verdades necesarias, las «verdades de razón» de la lógica y la matemática: «Las proposiciones son verdaderas o falsas». Leibniz da también a este principio una forma ontológica: «Nada puede ser y no ser al mismo tiempo». El segundo principio, el de razón (suficiente), se refiere a todas las verdades meramente circunstanciales («contingentes»), las «verdades de hecho», incluida la actividad humana y divina: «Nada ocurre sin razón (suficiente)». Este principio se halla, indiscutiblemente, en la base de toda experiencia, aunque sería mejor formularlo de manera más cautelosa. Leibniz no niega que las experiencias son una fuente irrenunciable del conocimiento de los hechos, sobre todo las experiencias internas inmediatas, como el cartesiano «pienso, luego existo», y las percepciones externas, también inmediatas. Pero recalca que la experiencia no puede comprobar la regularidad de la naturaleza sino que la presupone. El principio empírico «No hay nada en el entendimiento, o mente, que no haya estado antes en los sentidos» se debe completar, pues, con una segunda parte: «A excepción del propio entendimiento o mente». El entendimiento de un recién nacido no se asemeja a una pizarra vacía sino a una pieza de mármol veteado, pues sus elementos, los conceptos fundamentales y los dos grandes principios, no se encuentran en él ya listos y acabados, aunque sí a modo de disposiciones.

La culminación de la filosofía de Leibniz es la monadología. En ella se reforma el concepto aristotélico de «sustancia» en el sentido de un platonismo cristiano (*Discours de métaphysique*, 1686; *Monadologie*, 1714). La propuesta por la que Spinoza supera la división bipartita o tripartita del mundo resulta al mismo tiempo aceptable para los cristianos y, en general, para los deístas: en conformidad con Aristóteles, las sustancias son lo único verdaderamente existente. Al igual que la entelegía aristotélica, contienen en sí la plena realidad pero, coincidiendo con el platonismo, poseen en un sentido más amplio una naturaleza puramente espiritual. Son «átomos inmateriales»: las «mónadas» individuales (del griego *monas*, 'unidad') creadas por Dios y dotadas de alma, es decir, de una fuente interna de movimiento (apetición: *appetitus*). En cuanto seres espirituales carecen de extensión y son indivisibles e imperecederas. Y como contienen ya en sí

mismas todos los cambios de estado, carecen de «ventanas»; no son influenciables desde fuera ni influyen en el exterior. A cada mónada le corresponde, no obstante, un cuerpo que expresa las relaciones entre ellas.

A diferencia de Descartes, Leibniz renuncia a la sustancialidad de la materia, que pasa a ser un fenómeno que surge únicamente en la sensibilidad de las inteligencias finitas. Leibniz niega al ser pensante (*res cogitans*) de Descartes tanto su singularidad como su reducción a mero pensamiento (*cogitare*). Las mónadas existen en plural (en contra también de Spinoza) y no son solo pensamiento sino también ser (*esse*) y acción incesante (*agere*). Adelantándose a Freud, Leibniz extiende además lo consciente «hacia abajo», hacia lo inconsciente: la persona que duerme sigue siendo también una *res cogitans*. Con la idea de que cada mónada es el centro singular de una potencia que solo le pertenece a ella, Leibniz hace hincapié en la individualidad y consigue que la filosofía de la subjetividad fundada por Descartes dé un importante paso adelante. Por otra parte, al atribuir también individualidad a los seres subhumanos, eleva su categoría frente al relativo menosprecio que les demuestra Descartes.

De la circunstancia de que la concatenación de causas y motivos no se interrumpe jamás concluye Leibniz que la razón suficiente de los hechos reside fuera de las cosas contingentes, en una sustancia necesaria que constituye la cúspide de la jerarquía de las mónadas. A esa sustancia le siguen los seres dotados de conciencia propia y reflexión, los seres humanos; luego, los animales, con capacidad de percepción, sensibilidad y memoria; y, finalmente, las plantas. Según Leibniz, el número de mundos imaginables es infinito. A partir de ellos, Dios crea el mejor de los mundos posibles, donde todas las cosas creadas mantienen una armonía perfecta. Cada mónada es «un espejo viviente del universo»: en el «pequeño orden», el microcosmos, de las mónadas se refleja el «gran orden», el macrocosmos, del mundo animado en su totalidad. Entre las mónadas sin ventanas no reina una influencia recíproca sino una armonía preestablecida creada por Dios, que se extiende al pasado, el presente y el futuro.



En su defensa de un orden político libre, Montesquieu sabe apreciar el valor de las instituciones pero lucha contra el abuso del poder y su concentración absolutista. Amplía la división bipartita de poderes propuesta por Locke (legislativo y ejecutivo) añadiéndole el judicial, y con esta doctrina de los tres poderes públicos influye en las constituciones modernas. El propio Montesquieu no defiende ni una división estricta de poderes ni su referencia exclusiva a sendos órganos del Estado: el legislativo al Parlamento, el ejecutivo al gobierno y el judicial a los tribunales. Siguiendo el modelo de la Constitución inglesa, pone de relieve, además de los tres poderes, tres fuerzas sociales (el pueblo, la aristocracia de

linaje y la monarquía hereditaria) y siete órganos estatales (el electorado, la cámara popular/baja, los tribunales del pueblo, la cámara nobiliaria/alta, los tribunales de la nobleza, el rey y los ministros), y aboga por una constitución mixta, una red sutil de divisiones y mezclas de poderes, derechos de veto y control, contrapoderes y contrapesos. Montesquieu no formula un ideal abstracto. Lo que le importa es el «espíritu» de las leyes, dependiente a su vez del espíritu de los pueblos, de su «instinto» para obtenerlo mejor de las respectivas condiciones naturales e históricas (geografía, clima, demografía, costumbres, educación y religión).
- Sesión de la cámara baja inglesa en el siglo XVIII.

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

La diversidad de la Ilustración francesa se muestra de manera ejemplar en tres personajes y en una obra colectiva: el prototipo del intelectual crítico, Voltaire, el filósofo del Estado, Montesquieu, la

gran empresa científica de la *Enciclopedia*, y Rousseau como su contrapunto.

Charles-Louis Montesquieu (1689-1755) aparece ya en su obra satírica *Cartas persas* (publicada anónimamente en 1721) como un ilustrado típico y, al mismo tiempo, como un brillante representante de la corriente moralista: frente a la exagerada autoestima de los europeos, Montesquieu retrata a los miembros de una cultura extranjera—la persa—como personas tolerantes y abiertas al mundo, dispuestas, por ejemplo, a aprender de otros la situación más libre de la mujer en Europa, pero también como individuos capaces de criticar las costumbres europeas, en especial las numerosas guerras civiles entre cristianos así como la Inquisición y el papado. Para eludir la censura francesa, Montesquieu publica también como libro anónimo, y además en el extranjero (Ginebra), su obra principal. El escrito *Sobre el espíritu de las leyes* (*De l'esprit des lois*, 1748) contiene una filosofía del Estado, pero no en el sentido de una teoría legitimadora, sino de una sociología política y una etnología legal comparada (antropología del derecho). En él defiende un principio de la ética política según el cual todo poder requiere un contrapoder, ya que induce al abuso: «le pouvoir arrête le pouvoir» ('el poder refrena al poder').

La Enciclopedia. Los inicios de la gran empresa filosófica y científica son modestos y comerciales. La intención de sus editores se limita a traducir y complementar la enciclopedia inglesa de Chambers (1728) en dos tomos. El plan se amplía, sin embargo, bajo la dirección de Denis Diderot (1723-1784) hasta convertirse en una monumental obra colectiva. Con el matemático Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) en funciones de coeditor se consigue implicar como autores a los principales estudiosos e intelectuales, como el médico La Mettrie, el matemático y naturalista Maupertuis, los economistas Quesnay (a quien se debe la frase «laissez faire, laissez passer») y Turgot, el filósofo materialista D'Holbach, así como a Montesquieu, Voltaire, durante un tiempo, y Rousseau para la redacción de artículos sobre música. Los autores tienen en común un interés político y práctico: el saber, liberado de las ataduras de la autoridad y verificado críticamente, debía difundirse al servicio de todos. Según el artículo «Filósofo», escrito por Diderot, el filósofo juzga todas las cosas libre de

prejuicios y, en vez de perderse en cavilaciones alejadas del mundo, participa en la suerte de los seres humanos por «amor a la sociedad». En Francia, el término «enciclopedista» se convierte casi en sinónimo de «ilustrado». En treinta años escasos (1751-1780) aparecen veintisiete tomos de texto y once de tablas e ilustraciones, además de cinco complementarios y dos de índices.

Aunque los artículos están ordenados alfabéticamente, la obra

Voltaire (1694-1778), «la maravilla de su tiempo» según Goethe, es la figura mas representativa de la Ilustración francesa y, más que un pensador original, un brillante escritor que, en cuanto abogado de la justicia y la compasión, se arroga el derecho a dictar juicios incluso partidistas. Contra Rousseau llega a escribir que «un novelista ateo debe ser castigado levemente, mientras que un granuja levantisco merece la pena de muerte». Sirviéndose de la retórica y la agudeza, Voltaire crea un público político para los nuevos temas: la razón, la tolerancia y la libertad, así como para la crítica de una autoridad detentada por el rey y la burocracia y, todavía más, por la Iglesia: «Constituye un derecho natural utilizar la pluma por cuenta y riesgo propios y a costa de la propia felicidad». Voltaire, independiente económicamente gracias a una pensión concedida por el rey y a algunas especulaciones financieras, se convierte en una autoridad con un peso similar al de una gran potencia europea, pues domina los debates de la época. Como autor de obras históricas quiere ser al mismo tiempo «historiador y filósofo» para que, por encima de la reiteración monótona de guerras y demás catástrofes, no se olvide el trabajo del espíritu: los errores cometidos hasta entonces y, sobre todo, los progresos de la ciencia y el arte. En la Historia de Carlos XII admira, sin embargo, a un estratega y rey absolutista sueco. La frase «Voltaire no escribe nunca buenas historias porque, como los monjes, no lo hace al servicio del asunto tratado sino en beneficio de su monasterio» (Montesquieu) se refiere a la «antiiglesia» volteriana. A diferencia de Montesquieu, Voltaire tiene poco olfato para las instituciones. Mientras que Leibniz se adhiere al Plan para una paz perpetua en Europa de Castel de Saint-Pierre (1713-1717), Voltaire lo ridiculiza al considerarlo un delirio ajeno a la realidad, pues se basa, según él, en una ilusión política: una confederación de pueblos de Europa. Voltaire solo confía en una tolerancia creciente y en la presión de la opinión pública. - Voltaire en su gabinete, c. 1775.



conjunta se entiende como un mapamundi de las ciencias y las artes que no se limita a reunir los conocimientos dispersos sino que permite ver su vinculación. El esquema ramificado para la clasificación de todas las disciplinas en el que se traza el plan de la obra no sigue a Descartes, sino a Bacon. De acuerdo con la distinción de tres capacidades cognitivas—razón, memoria e imaginación—establecida por este, el árbol recoge los tres tipos más importantes de conocimiento en tres ramas principales: la filosofía, la historia (en el sentido amplio de todo conocimiento empírico de los hechos ocurridos) y las bellas artes. La obra en conjunto es abierta y liberal, y el empirismo de D'Alembert («todo conocimiento procede de la percepción sensible») no influye en todos los artículos. Para la ontología y la metafísica se toman préstamos del filósofo alemán Christian Wolff, inspirado por Leibniz; y para la historia de la filosofía más antigua, de J. J. Brucker. Además, los artículos sobre el derecho y el Estado muestran la influencia del derecho natural de Pufendorf y Locke. Los dogmas cristianos se tratan en general con objetividad y respeto. Por tal motivo, y debido también a los compromisos aceptados pensando en la censura y a que la obra contiene mucho material compilatorio aburrido, Voltaire escribió su propio *Diccionario filosófico de bolsillo* (1764).

Jean-Jacques Rousseau. Bacon y Descartes esperan ya del progreso de las ciencias ciertas ventajas en los campos de la técnica y la medicina. La época de la Ilustración amplía las expectativas a un tercer aspecto moral, aunque solo de manera accesorio: el perfeccionamiento de las personas por la ciencia. No obstante, el propio «Prólogo» de la *Enciclopedia*, escrito por D'Alembert, demuestra lo difícil que resulta aducir pruebas para esas esperanzas. Existe, sin embargo, una pasión desmesurada por el progreso que provoca en Rousseau (1712-1778) un apasionamiento de sentido contrario, una crítica tajante al orgullo de la razón característico de la época. A la pregunta de concurso planteada por la Academia de Dijon sobre «si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres», Rousseau responde con un «no» categórico. El ensayo premiado, su *Primer discurso: Sobre las ciencias y las artes* (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750), cae sobre París como una bomba. Aquel desconocido vagabundo extranjero natural de Ginebra se convierte en el centro de los salones sociales, literarios y filosóficos.

Rousseau no niega a las ciencias sus posibilidades de progreso y confirma, incluso, la exigencia de Bacon de que deben contribuir al bienestar de los pueblos, pero hace hincapié en las consecuencias perjudiciales, colocándose así en una postura próxima a una «visión desfavorable al optimismo acerca del progreso»: «El lujo, el desenfreno y la esclavitud son las penas por los esfuerzos ambiciosos que nos sacarán de la feliz ignorancia a la que nos había confinado la verdad eterna». Rousseau alaba la antigua república de las ciudades Estado, pero no la Atenas culturalmente floreciente sino la Esparta «espartana» y la Roma republicana. Sin embargo, su modelo es un ateniense: Sócrates, lo que constituye un caso más de las numerosas contradicciones del pensamiento rousseauiano. Aún hay otras de mayor fundamento. Rousseau critica, por ejemplo, la Ilustración, pero él mismo ilustra a sus lectores al intentar desmascarar prejuicios e ilusiones. Además, se aferra a los intereses prácticos y políticos de la Ilustración e, incluso, los amplía en un sentido existencial. Y aunque sea un vagabundo solitario, defiende la sociedad en su forma coactiva, como ordenamiento estatal. Rousseau, «nuestro padre común» según Lévi-Strauss, es uno de los antepasados de la modernidad y de la antimodernidad al mismo tiempo, una fuente de inspiración para la Revolución Francesa así como para la posterior Restauración. A pesar de su ardorosa protesta contra la tiranía—«El ser humano ha nacido libre y se halla

El auténtico fundador de la sociedad burguesa fue el primero que cercó una parcela de tierra y dijo con descaro: «Esto es mío», y encontró a gente tan simple que se lo creyó. ¡Cuántos crímenes, guerras y asesinatos, cuánta necesidad y miseria habría ahorrado al género humano quien hubiese arrancado las estacas y rellenado la zanja y dicho en voz alta a sus iguales: «¡No se os ocurra escuchar a esos estafadores; si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y la tierra a nadie, estaréis perdidos!» [...] las leyes impusieron nuevas ataduras al débil y dieron nueva fuerza al rico, destruyeron irrevocablemente la libertad innata, impusieron para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtieron en derecho inalienable una apropiación injusta pero hábil y obligaron a toda la humanidad al trabajo, la esclavitud y la miseria en beneficio de unos cuantos ambiciosos.

Jean-Jacques Rousseau, Segundo discurso, 1755, segunda parte.

En su vida personal, Rousseau no fue un educador muy dotado y entregó a sus propios hijos a un orfanato. Sin embargo, en su obra Emilio, o de la educación (1762), desarrolla una pedagogía muy influyente en una mezcla de novela y tratado. En junción de su tesis fundamental de que el ser humano es bueno por naturaleza y solo se corrompe por influjo de la sociedad, esa pedagogía consiste ante todo en una «educación negativa» que protege al pupilo de cualquier influencia dañina. Su complemento, una discreta «educación positiva», fomenta los instintos naturales y los sentimientos espontáneos. Los auténticos maestros son, según ella, las cosas y la naturaleza. Rousseau divide la educación en cuatro fases: 1) En la «edad de la naturaleza» (2-12 años), Emilio crece hasta convertirse en un «magnífico animal» cuyo cuerpo y sentidos se forman mediante una selección de situaciones encaminadas a la acción. 2) En la «edad de la fuerza» (12-15 años) adquiere destrezas manuales e inteligencia práctica; aprende el oficio de carpintero, pero no asimila un conocimiento de datos y su única lectura es el Robinson Crusoe de Daniel Defoe. 3) En el curso de su educación moral y religiosa, a la edad de 15-20 años, su amor propio se transforma en amor al prójimo, y de la observación de la naturaleza surge un sentimiento religioso. En un excursus de dimensiones considerables, la Confesión de fe de un vicario saboyano, Rousseau rechaza la pretensión de verdad de las religiones reveladas y les opone una religión natural en cuanto voz del corazón. 4) En la última fase, la de la «educación para el amor» (20-25 años), Emilio conoce a Sofía, con la que no se casa, sin embargo, hasta haber realizado un viaje por Europa para adquirir formación política. El Emilio de Rousseau introduce una revolución en la pedagogía, sobre todo con la idea de los derechos de la infancia. - Rousseau en 1765 en Neuenburg/Neuchâtel.



encadenado en todas partes»—, no desarrolla apenas en su *Contrato social* (1762) las ideas progresistas de Pufendorf, Locke y Montesquieu sobre los derechos fundamentales del hombre y sobre la división de poderes.

En el *Segundo discurso: Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los seres humanos* (*Discours sur l'origine et les fondements de*

Vinégallité parmi les hommes, 1755), la crítica radical del *Primer discurso* a la civilización obtiene un nuevo ámbito de aplicación y es objeto, al mismo tiempo, de una profundización filosófica. Dicha crítica desemboca en una «teodicea secularizada»: la justificación leibniziana de Dios es sustituida por una justificación de la naturaleza, considerada buena por Rousseau, que ve también un ideal en el hombre natural. Al mismo tiempo, la idea del estado de naturaleza experimenta un cambio radical. En la legitimación del Estado propuesta por Hobbes, el estado natural describe una convivencia entre seres humanos dotados ya de razón pero desprovistos de derecho y Estado. En la interpretación evolutiva rousseauniana se convierte en un «estado animal» originario: el hombre animalizado carece de lenguaje, razón y conciencia de la muerte; no conoce ni la ambición, ni el desprecio ni una necesidad de venganza; vive, además, sin las relaciones duraderas que podrían dar lugar al estado de guerra hobbesiano. En este «verdadero estado de naturaleza», el ser humano tiene dos cosas en común con los demás seres vivos: un amor hacia sí mismo (*amour de soi*)—que, a diferencia del asocial amor propio (*amour-propre*) del hombre civilizado, equivale a una autarquía psíquica—y un sentimiento de la existencia (*sentiment de l'existence*). En el estado de naturaleza reina una gran desigualdad, por ejemplo respecto a la salud, la edad y la fuerza que, sin embargo, no se plasma en una «desigualdad moral o política» reprochable, en privilegios disfrutados por unos en perjuicio de los demás. El mal fundamental reside en la propiedad privada y en el Estado que la protege, «la sociedad burguesa».

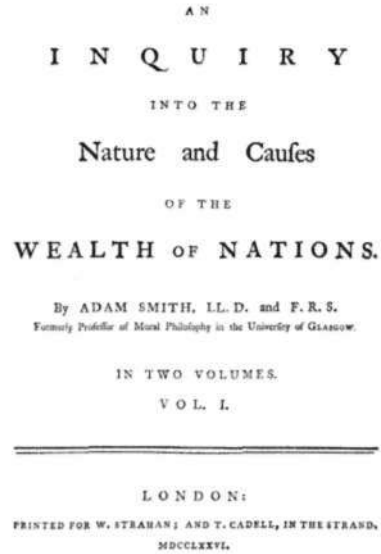
En vez de ayudar al hombre a contentarse con lo que es, la propiedad y el Estado generan una desigualdad y una enajenación triple: al revestirse de ley y derecho, la propiedad crea ricos y pobres; al revestirse de autoridad, produce dominantes y dominados; y, si esa dominación es arbitraria y violenta, genera señores y esclavos: en la civilización «los niños mandan sobre los adultos, los tontos sobre los sabios y un puñado de ricos sobre la masa de los hambrientos. Rousseau reconoce absolutamente la ventaja de la civilización, la educación y una existencia más intensa. Por eso no pide una «vuelta a la naturaleza»; de todos modos, una vez introducidos los procesos no pueden revocarse. Pero la naturaleza sirve de espejo y autoridad crítica. Y, oponiéndose a Aristóteles más aún que Hobbes, Rousseau no considera que los hombres sean políticos por naturaleza, pues, debi-

do a su componente coactivo, el Estado no es algo meramente artificial (Hobbes) sino, incluso, antinatural.

En su principal obra sobre filosofía del Estado, *El contrato social* (*Du contrat social*, 1762), Rousseau se muestra constructivo y diseña un segundo modelo opuesto a las sociedades alienadas, una organización estatal que vincula de antemano su poder a la libertad de los ciudadanos. Éstos se desprenden de su libertad originaria y natural, pero obtienen como contrapartida la libertad civil junto con el derecho a la propiedad. A diferencia de lo que ocurre con la suma de los intereses individuales, con la voluntad de todos (*volonté de tous*), la voluntad común (*volantegenérale*) va dirigida al bienestar de la totalidad. La idea de que la voluntad común no puede, por tanto, contradecir los intereses individuales, implica una comprensión demasiado simple del bien común. Y el hecho de que tenga un poder de disposición absoluto sobre la vida de los ciudadanos expone a la comunidad rousseauiana al peligro del totalitarismo. También es problemático que la soberanía del pueblo se haya de ejercer solo directamente y no de manera representativa, lo que constituye un riesgo para la división de poderes y propone como modelos los Estados pequeños—según una concepción propia, en parte, de la Restauración y, en parte también, del reaccionarismo—. La obra, que influirá en la Revolución Francesa y en las filosofías del Estado desde Kant hasta Marx, concluye con la descripción de una religión estatal funcional (*religión civile*) encargada de garantizar la unidad social.

ILUSTRACIÓN BRITÁNICA

Los primeros ilustrados británicos, Bacon, Hobbes y Locke, tienen como sucesores en su país a una serie de importantes filósofos cuyos debates preparan el pensamiento de Hume y, como otro nuevo punto culminante, a Adam Smith. Anthony Shaftesbury (1671-1713), precursor del pensamiento estético, y Francis Hutcheson (1694-1747) sientan las bases de un particular empirismo moral: la teoría de un sentido moral (*moral sense*) análogo al sentido natural, necesitado, no obstante, de la guía de la razón y la experiencia. En su obra satírica *La fábula de las abejas*, Bernard de Mandeville (1670-1733) atribuye el bien público no a la virtud de los ciudadanos sino



Adam Smith (1723-1790), filósofo moral y economista, alumno de Hutcheson y amigo de Hume, desarrolla la filosofía moral de ambos (Teoría de los sentimientos morales, 1759), pero no se hace famoso hasta la publicación de su teoría económica en Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776), un «clásico» a partir de ese momento. El punto de partida es el instinto natural de lucro que lleva a los individuos a la adquisición de riquezas por el trabajo y el ahorro. Para ello deben desarrollarse en libertad y sin trabas—según el pensamiento del libre mercado—. Como la oferta y la deman-

da son los mejores reguladores, la técnica preocupación del Estado debe ser la paz y el derecho, además de la creación de instituciones de interés común, dejando, por lo demás, a la economía a su propio arbitrio. Smith critica al Estado intervencionista del mercantilismo de su época porque sus múltiples prescripciones frenan el dinamismo del mercado e impiden el incremento progresivo de todos los ingresos, generado únicamente por el libre mercado. En la distribución de las ganancias, Smith exige que, además de a los trabajadores, se tenga también en cuenta a los terratenientes y a los capitalistas, y rechaza una economía nacional independiente de la suma de las economías particulares.

a sus vicios. El obispo Butler (1692-1752) defiende la separación entre razón y religión. George Berkeley (1685-1753), teólogo y filósofo además de teórico de las matemáticas (*The Analyst*, 1734) y la economía política (*The Querist*, 1735-1737) y un brillante estilista, continúa en sus principales obras filosóficas, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y *Tres diálogos entre Hylas* [el materialista próximo a Locke] y *Filonio* [su «camarada intelectual»] (1713), el debate sobre el dualismo de Descartes. Berkeley defiende contra el materialismo de Hobbes un inmateralismo según el cual no existe ninguna sustancia corporal (materia) independiente de la conciencia. Como dice la tesis fundamental de su teoría de los objetos y, al mismo tiempo, del conocimiento, «esse est percipi»: 'la existencia (*esse*) de las cosas sensibles consiste en ser percibidas (*percipi*)'. Las cosas no poseen existencia independiente de la mente que las percibe. Kant dedicó un capítulo específico de la *Crítica de la razón pura* a refutar ese idealismo. Aunque Berkeley pretende superar filosóficamente el ateísmo, basa su postura en una opinión cuestionable: la existencia de Dios. En efecto, contra la objeción de que los objetos existen incluso cuando no los percibe ninguna mente finita, Berkeley dice que los sigue percibiendo la mente infinita, Dios.

David Hume. Desde su primera obra importante, el *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Hume (1711-1776) quiere convertirse en el «Newton de las ciencias del hombre». A excepción de las disciplinas formales de la lógica y las matemáticas, todas las ciencias, incluida la filosofía, deben atenerse según su plan a una «metodología experimental basada en la observación y la experiencia». Por otra parte, Hume extrae del sensualismo de Locke y Berkeley consecuencias escépticas que transforman la teoría del conocimiento en una crítica del mismo y hacen que las ciencias, y también la filosofía, limiten sus pretensiones de científicidad rigurosa. En definitiva, todas las representaciones se deben a las impresiones (*impressions*) y a los recuerdos de la percepción sensorial externa e interna; Hume es empirista. Las verdades complejas son producidas por la imaginación y por sus operaciones mentales, las asociaciones. En ellas rigen tres principios asociativos que conducen a tres tipos de ciencia: el principio de la semejanza (*resemblance*) hace posibles las matemáticas; el de la vecindad espacio-temporal (*contiguity*), las ciencias de la naturale-

za; y el de la causalidad, la «metafísica crítica» (*Investigación sobre el entendimiento humano*, 1784).

El propio saber de cuyo progreso se siente tan orgullosa la Edad Moderna—el conocimiento experimental obtenido por inducción—no tiene según Hume una causa objetiva sino, simplemente, psicológica. Se debe a una costumbre constituida por la experiencia reiterada de situaciones estables y justificada únicamente por el correspondiente principio de asociación. Y hasta el tema de la «libertad y la necesidad» es tratado por Hume desde la crítica del conocimiento. En relación con la historiografía, Hume plantea la pregunta de si la acción humana es libre o necesaria, determinada. Y responde distinguiendo entre dos perspectivas diferentes: la de la decisión no determinada del agente y la de la explicación causal del historiador. Las decisiones del agente serán susceptibles de una ex-

La esencia de la crítica epistemológica de Hume está constituida por una nueva teoría de la causalidad. Según la noción corriente de «causalidad», hay fuerzas que crean un vínculo necesario entre dos sucesos. En tal caso, el suceso cronológicamente anterior se considera causa del efecto siguiente: un rayo es la causa del trueno; un calentamiento, la de la fusión de la nieve. Hume hace hincapié, en cambio, en la imposibilidad de llegar empíricamente a la fuerza en cuestión. Dado que no hay posibilidad de experimentar una relación causal necesaria de ninguna otra manera, no existe un vínculo necesario (necessary connexion), sino solo una unión constante (constant conjunction) entre causa y efecto. Para Hume—a diferencia de Leibniz—, esta unión es suficiente para poder hablar de leyes naturales; los milagros, definidos como transgresión de esas leyes, no son según él fundamentalmente imposibles (en contra también de la opinión de Leibniz y en coincidencia con Clarke), sino solo poco fidedignos. En su Metafísica—una teoría escéptica de la causalidad—, el empirista Hume «triumfa» sobre el filósofo del common sense. El intento de refutar esta teoría paradójica es uno de los fundamentos de la crítica kantiana de la razón. - David Hume, cuadro de Allan Ramsay, 1754.



plicación causal, aunque él las experimente como algo no determinado.

Hume estaba influenciado por el escepticismo antiguo. Pero, a pesar de negar a la ciencia un fundamento objetivo, no se adhiere al escepticismo radical de Pirrón. Su contraargumento no es epistemológico sino de naturaleza práctica: el escepticismo radical no puede ser refutado teóricamente, pues de la certeza indubitante de Descartes solo derivan conocimientos objetivos; éstos, sin embargo, cuando se refieran a cosas, sucumbirán a la duda metódica. En el «ejercicio de la vida cotidiana», a pesar de todo, los principios del escepticismo se desvanecen «como el humo» y resultan ser ineficaces en la práctica, por lo que Hume defiende un escepticismo moderado (*mitigated*). Según él, la filosofía no es más que una reflexión metodológica, y a veces correctora, de la vida diaria: Hume es un filósofo del *common sense*, del sentido común.

En los *Diálogos sobre la religión natural* (publicados postumamente en 1751 debido a un posible conflicto con la Iglesia), el escepticismo moderado da lugar a una crítica de gran alcance a la religión. Hume examina críticamente dos pruebas de la existencia de Dios y rechaza la cosmológica porque la existencia de Dios se trata en ella como una cuestión fáctica, a pesar de que ningún hecho puede pretender ser necesario. Además, en el mejor de los casos, se demostraría la existencia de Dios, pero no sus atributos. El núcleo de la prueba teleológica, más importante según Hume, es el argumento de un plan (*design*) rector del cosmos. Hume opone a esta prueba tres argumentos: 1) le reprocha ser «antropomórfica»: la actividad planificadora del ser humano se considera indebidamente paralela a la del creador del mundo; 2) la acusa de hacer extrapolaciones de manera injustificada: de la sistematicidad del mundo se concluye la de todo el universo; 3) estima que saca una conclusión ilícita de la existencia de una razón planificadora a partir de la de un orden perceptible, pues el orden podría ser también el resultado natural de la estructura interna de la materia. Por lo demás, no tenemos por qué comprender el mundo como una máquina diseñada por Dios; podríamos entenderlo también como un animal, y a Dios no como el «creador» sino como el «alma» del mundo.

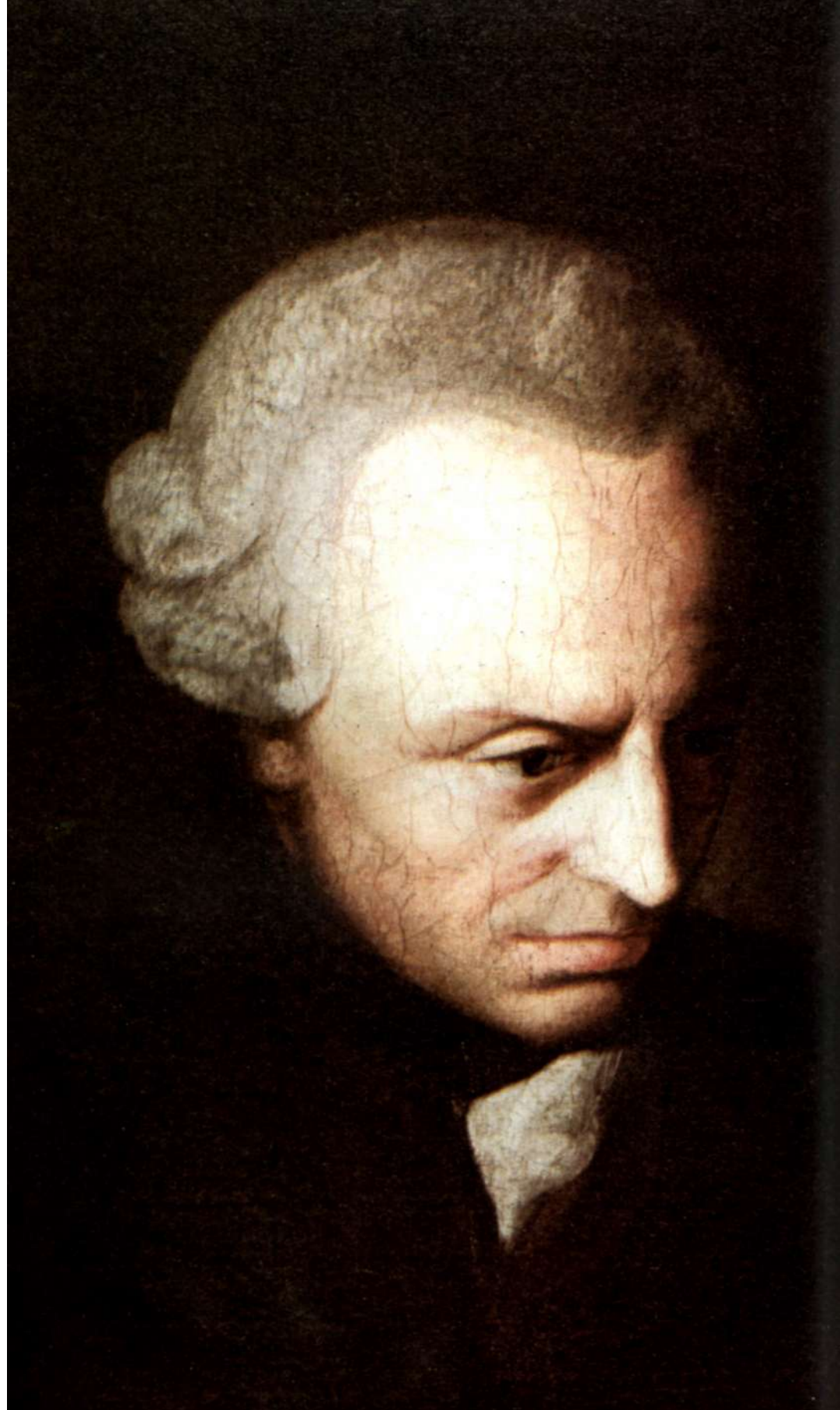
La ética de Hume es más de naturaleza descriptiva que normativa, pues no trata tanto de ofrecer una valoración moral de las acciones cuanto un juicio real: *Tratado*, libro III; *Investigación sobre*

los principios de la moral (1751). Hume asocia la ética del sentido moral a un hedonismo de la mera razón práctica: las características o acciones cuya valoración genera un sentimiento de placer se aprueban; en caso de generar displacer, se desaprueban. Lo que cuenta, sin embargo, no es meramente el propio bienestar (el principio del amor hacia uno mismo), sino también el principio de la simpatía o la humanidad (el *Tratado* habla de un «fellow feeling», un 'sentimiento de camaradería'). Dicho principio permite sentir el placer y el disgusto ajenos, aunque de manera atenuada. Mientras que el sentido moral está determinado por la utilidad para el agente o para su prójimo, la razón solo se ocupa de los medios requeridos, se fija en las consecuencias y queda así degradada a la categoría de «esclava de las pasiones». A diferencia de Descartes, que no niega a los animales el dolor pero sí la capacidad de razonar, Hume sostiene que pueden tener experiencias y generar hábitos a partir de ellas. La referencia de Hume a una anomalía entre el ser y el deber tendrá una gran influencia; según él, de las meras declaraciones sobre el ser («algo es x») no pueden derivarse declaraciones sobre el deber («hay que hacer x»).

En su *Historia de Inglaterra de la invasión de César a la Revolución de 1688* (1755-1761), editada en cuatro tomos, Hume se muestra como un notable historiador. Pero su mayor éxito literario lo obtiene con sus contribuciones de carácter general a algunos debates de actualidad en su tiempo, los *Ensayos morales, políticos y literarios* (1741-1742 y 1752).

LECTURAS RECOMENDADAS: Para el conjunto de la época, recomendamos el pequeño tratado de Kant *¿Qué es la Ilustración?* Para Leibniz se puede comenzar con la *Monadología* y el *Compendio breve de teodicea*; para Montesquieu, con el prólogo y los libros I-III, XI (en especial el capítulo 6) y XIX (en especial los capítulos 1-5) de *El espíritu de las leyes*. De Voltaire se leerá, por ejemplo, el *Tratado de metafísica* (1735) y el *Tratado sobre la tolerancia* (1763-1765), así como las *Ideas republicanas* (1765). De la *Enciclopedia* se estudiará el «Programa» y los artículos «Autoridad», «Enciclopedia», «Justo/injusto», «Historia», «Hombre», «Derecho natural», «Filósofo», «Filosofía», «Revolución» y «Tolerancia». De Rousseau, además del *Primer dis-*

cursoy el prólogo al *Segundo discurso*, se pueden leer los libros I, II y IV (en especial los capítulos 1 y 8-9) del *Contrato social*. Como introducción a Hume recomendamos su propio *Compendio* (1740) del *Tratado sobre la naturaleza humana*. Pueden seguirle los *Diálogos sobre la religión natural* o algunos *Ensayos*, por ejemplo, *Sobre los primeros principios del gobierno*, *Sobre el origen del gobierno*, *Sobre el contrato original* (contra la teoría del contrato) y *Sobre el suicidio*.



IMMANUEL KANT

Ningún filósofo de la Edad Moderna provoca en el pensamiento de esta época cambios tan perdurables como la persona que es la cima de la Ilustración europea y, al mismo tiempo, su punto de inflexión: Kant (1724-1804). Immanuel Kant asienta sobre un nuevo fundamento casi todos los temas tratados por la filosofía, tanto el conocimiento como las matemáticas o las ciencias naturales, la moral, el derecho, la historia y la religión, la estética y la biología. Y sus escritos sobre esos temas se caracterizan por un grado tan elevado de originalidad y agudeza conceptual y argumentativa que siguen marcando con su impronta incluso los debates filosóficos actuales. Por añadidura, Kant introduce la paz como un nuevo concepto filosófico fundamental y proporciona al conjunto de la filosofía una perspectiva cosmopolita.

Al aplicar una idea directriz de la época—la crítica—a otras dos igualmente claves—la razón y la libertad—, Kant somete la Ilustración a una autocrítica cuyo objeto es toda la filosofía moderna, el racionalismo de Descartes, Spinoza, Leibniz y su discípulo Wolff, y el empirismo de Locke y su continuación escéptica en Hume. Impresionado por el progreso de las ciencias modernas de la naturaleza, Kant considera un escándalo la pugna entre racionalistas y empiristas. Para acabar con ella y situar, además, la filosofía fundamental o metafísica en el «camino seguro de una ciencia», pospone las cuestiones referentes a Dios, la libertad y la inmortalidad y aborda el problema previo de la posibilidad de la existencia de la metafísica como ciencia. Pero, con esta pregunta preliminar, trata también las cuestiones mencionadas, así como muchos otros temas, incluidos ciertos asuntos relativos a la moral y el Estado. La *Crítica de la razón pura* (1781), que se ocupa de todo ello, se lee por tanto como una «enciclopedia de las ciencias filosóficas», a la manera de la *República* de Platón.

<i>Immanuel Kant.</i> - <i>Retrato</i>, c. 1790.	Kant desarrolla un método nuevo: la crítica trascendental de la razón. Con ella libera a la filosofía de modelos ajenos, como las matemáti-
---	--

cas (racionalismo) y las ciencias de la naturaleza (empirismo), y funda un filosofar metodológicamente autónomo. Tras la aparición de la *Crítica de la razón pura*, un importante representante de la Ilustración alemana, Moses Mendelssohn (1729-1786), calificó a Kant, a quien veneraba, de «trituratora universal» de la metafísica. En realidad, lo que hace Kant es superar su forma tradicional, creando con su obra crítica una metafísica nueva guiada por las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué debo esperar? Y, al mismo tiempo, da respuesta a una cuarta: ¿Qué es el ser humano?

¿QUÉ PUEDO SABER? LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA»

La interminable pugna entre los filósofos impone la pregunta de si se puede dar una filosofía como ciencia. Para responderla y solventar el conflicto entre el racionalismo y el empirismo acerca de la posibilidad o imposibilidad de un conocimiento derivado puramente de la razón, y para dar definitivamente una solución que no sea arbitraria sino que «responda a unas leyes», Kant establece un tribunal de la razón. Al habersele encomendado la misión de garantizar pretensiones justificadas y rechazar, en cambio, reclamaciones sin fundamento, este tribunal no se propone condenar la «razón pura»; lo que le incumbirá será, más bien, «determinar tanto las fuentes como el alcance y límites de esa razón, pero todo ello a partir de unos principios». En esa circunstancia, la razón asume las tres funciones siguientes: es la acusada, a la que se reprocha plantear pretensiones de conocimiento injustificadas. Es la defensora, que reflexiona sobre los argumentos favorables a las pretensiones de la razón. Y, sobre todo, es la juez que dicta la sentencia, una sentencia, no obstante, democrática, pues lo que importa es el «consenso de los ciudadanos libres».

En el proceso judicial de la *Crítica de la razón pura*, Kant no trata solo de la guerra entre los filósofos, de sus «interminables querellas», sino también de sus contradicciones, que surgen en la propia razón. Esa doble guerra deberá dar paso a una paz que tiene que durar eternamente. Aunque Kant apunta demasiado alto con esta esperanza, tiene éxito en la medida en que estudia a fondo e imparcialmente, como un buen juez, todos los puntos conflictivos, de modo que llega a presentar propuestas de solución que no solo dejan atrás todas las

ofrecidas hasta entonces, sino que han demostrado ser dignas de debate hasta el día de hoy.

Al principio, el proceso incoado por Kant se refiere solo a la razón como capacidad cognoscitiva, la razón teórica, pero luego lo mantiene también para la razón en cuanto capacidad volitiva, la razón práctica, y, finalmente, para la razón en cuanto capacidad para determinar unos objetivos, la facultad del juicio reflexivo. Kant entiende por razón la capacidad general para superar lo sensible hasta independizarse de ello: en cuanto razón teórica independiente de la percepción sensorial, en cuanto razón práctica independiente de los impulsos sensitivos y en cuanto facultad de juicio independiente de los datos empíricos.

Kant descubre el paradigma básico de una ciencia eficaz—la vuelta al sujeto cognoscente, consistente en que «solo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos *a priori* en ellas»—en tres modelos: la lógica, las matemáticas y la física. La correspondiente «revolución de la forma de pensar» sienta las bases de una nueva actitud del sujeto cognoscente respecto a la objetividad. En contra de la postura natural, la del realismo epistemológico, el sujeto no debe guiarse ya por el objeto, sino que es este el que debe atenerse a los datos del sujeto. En efecto, una ciencia objetiva no se apoyará en las ocurrencias arbitrarias de sujetos empíricos sino en aquellos componentes de la razón teórica existentes «antes de cualquier experiencia» (*apriori*) y comunes a todos los individuos; dichos componentes son los que posibilitan primeramente el conocimiento. Kant llama «trascendental» a esta investigación de las condiciones apriorísticas de la posibilidad, por lo que su filosofía se denomina también «trascendental» o, más exactamente, «filosofía crítica trascendental» o «crítica trascendental».

En cualquier conocimiento intervienen conjuntamente, según Kant, dos facultades con iguales derechos: la sensibilidad y el entendimiento: «Sin la sensibilidad, no se nos ofrecería ningún objeto; y sin el entendimiento, no se podría pensar nin-



Portada de la primera edición de la Crítica de la razón pura.



Kant es el primero de los grandes filósofos modernos que enseña su materia de manera profesional. Aunque no sale nunca de su ciudad natal, Königsberg, y de su entorno próximo, posee un conocimiento del mundo insólitamente rico gracias a sus lecturas y conversaciones y a la rapidez de sus dotes de comprensión. Asiste a una de las mejores escuelas de la Alemania de entonces, el Real Colegio Fridericiano (1732-1740). A continuación estudia matemáticas y ciencias naturales, teología, filosofía y literatura latina clásica (1740-1746).

Tras obtener la licenciatura en Filosofía (1755; Kant no se preocupó jamás de conseguir el doctorado), ejerce durante más de cuarenta años como profesor de Lógica y Metafísica. Como era habitual por aquel entonces, enseña basándose en libros de texto: para la lógica, se sirve de la Teoría de la razón de G. F Meier, sucesor de Christian Wolff (1697-1754), el filósofo

alemán más importante entre Leibniz y Kant; para la ética y la metafísica, principalmente de la obra de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), alumno de Wolff pero independiente de él; y para la filosofía del derecho, del Derecho natural del jurista de Gotinga Gottfried Achenwall (1719-1772). Entre sus escritos «precriticos» destaca la Historia general de la naturaleza y teoría del cielo (1755,), reconocido más tarde como uno de los fundamentos de la astronomía bajo el nombre de «teoría de Kant-Laplace». Influido sobre todo por Hume y Rousseau, Kant se ocupa a partir de 1761 de los problemas clásicos de la metafísica y, debido a las dificultades que plantean, se ve obligado a iniciar una exploración del terreno correspondiente. Su disertación para el acceso a cátedra, Forma y principios del mundo sensible e inteligible (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770), es una muestra de esa indagación. Al principio, Kant piensa que le bastará con reelaborarla y ampliarla con «unas pocas hojas», pero se ve envuelto en un proceso reflexivo que se prolonga durante más de diez años. Luego, sin embargo, redacta «en unos cuatro o cinco meses, en un vuelo», su primera obra principal, la monumental Crítica de la razón pura, el «libro más importante que se haya escrito en Europa», según Schopenhauer. Entonces, a sus 57 años, es cuando Kant se confirma como un genio filosófico extraordinario que, debido a su mala salud congénita, solo puede producir su imponente obra sometándose a unas estrictas normas preventivas y a una división exacta de la jornada. - Dibujo de Horst Janssen, 1983.

guno. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las percepciones sin conceptos son ciegas». En ambas facultades de conocimiento y, adicionalmente, en la facultad del juicio que media entre ellas, Kant descubre componentes no experienciales. En la sensibilidad se topa con las «formas de percepción puras», es decir, no obtenidas por la experiencia: el espacio y el tiempo; en el entendimiento, con los «conceptos puros del entendimiento»: las «categorías» (Kant las deduce de la tabla de las formas del juicio); y en la facultad del juicio, con los principios del entendimiento puro. Las modernas ciencias de la naturaleza escriben sus leyes en el lenguaje de las matemáticas, visible ya en fechas anteriores en las leyes de los planetas de Kepler y en las de la caída libre de Galileo, y, sobre todo, en la mecánica teórica de Newton. Esta cir-

<i>Tabla de las formas del juicio</i>	<i>Tabla de las categorías</i>
I. CANTIDAD	
Universales	Unidad
Particulares	Pluralidad
Singulares	Totalidad
2. CALIDAD	
Afirmativos	Realidad
Negativos	Negación
Infinitos	Limitación
3. RELACIÓN	
Categóricos	Inherencia y subsistencia (sustancia y accidente)
Hipotéticos	Causalidad y dependencia (causa y efecto)
Disyuntivos	Comunidad (reciprocidad entre el agente y el paciente)
4. MODALIDAD	
Problemáticos	Posibilidad-imposibilidad
Asertivos	Existencia-inexistencia
Podícticos	Necesidad-contingencia

cunstancia adquiere en Kant el rango de ley trascendental de la naturaleza: el problema de la formulación de las leyes matemáticas, e incluso la cuestión del tipo de matemáticas pertinentes, solo pueden hallar respuesta en un estudio de la naturaleza guiado por la experiencia. La filosofía, en cambio, puede decir válidamente sin acudir a la experiencia que, para ser objetivas, las ciencias naturales deben buscar leyes matemáticas. Dada la imposibilidad de alcanzar cualquier conocimiento sin esos elementos, el conocimiento no se dirige nunca a una «cosa en sí» sino siempre a una «cosa para nosotros», un fenómeno. Ahora bien, este no es un «ser inauténtico» de rango inferior, un «mero fenómeno», sino el único objeto objetivo. Y la cosa en sí, independiente de los datos puros de la sensibilidad y la razón, no es un ser de rango superior, «el ser propiamente dicho», sino el fundamento totalmente indeterminado de las sensaciones, una mera incógnita.

Desde Aristóteles hasta Leibniz se había afirmado siempre que el entendimiento dispone de elementos ajenos a la experiencia, una especie de átomos del pensamiento. Sin embargo, la tesis de que incluso la sensibilidad requiere elementos no experienciales y que dichos elementos son posibles únicamente por la matemática (geometría) y la física teórica (mecánica) es atribuible solo a Kant. Su estética (del griego *aisthēsis*, 'percepción sensorial' y 'sentido') trascendental es, por tanto, una de las partes más originales de la primera *Crítica*. Pero la cúspide de esa construcción consiste, no obstante, en un tipo de leyes naturales nuevo y trascendental: los principios del entendimiento puro.

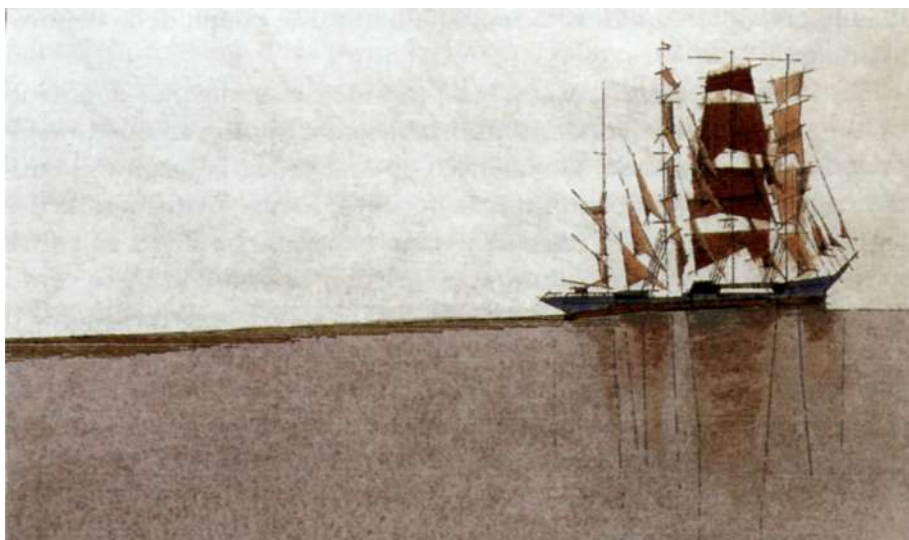
Según la segunda parte de esta *Crítica*, la «dialéctica trascendental» (aquí, en el sentido de 'teoría de la ilusión, de la apariencia'), el ser humano hace metafísica por necesidad. Pero, de manera igualmente inevitable, genera solo una apariencia de verdad, aunque no se trate de una apariencia corriente, sino de una «ilusión trascendental». La metafísica es necesaria porque brota del curso «natural» del pensamiento para ir hacia algo (triplemente) no condicionado: 1) la unidad absoluta del sujeto pensante, el alma; 2) la totalidad absoluta de las cosas en el espacio y el tiempo, el mundo; y 3) el ser supremo por antonomasia, Dios. Una metafísica especial tendrá, por tanto, tres disciplinas: la psicología racional afirma que el ser pensante, el alma, es por antonomasia una sustancia simple, incorpórea y, sobre todo, inmortal. La cosmología trascendental cree poder hacer declaraciones sobre la extensión espacial y temporal del mundo, sobre su limitación o infinitud, así como sobre la posibilidad o imposibilidad

de la libertad. Finalmente, la teología natural se ocupa de la cognoscibilidad de Dios.

En todos esos casos, la razón nos propone conocimientos donde no los hay, pues la sensibilidad, irrenunciable para el conocimiento, no interviene aquí para nada. Un ejemplo de sofisma de la razón es la primera antinomia (en griego, 'contradicción'): según su afirmación (racionalista), el mundo es espacial y temporalmente limitado, mientras que según la proposición contraria (empirista) es ilimitado. De acuerdo con la segunda antinomia, el mundo «se compone» (racionalismo) o «no se compone» (empirismo) de partes mínimas y simples por antonomasia. Recurriendo a una dramaturgia brillante, Kant escenifica un certamen libre entre esas afirmaciones mutuamente contradictorias y califica el procedimiento de «método escéptico», distinguiéndolo del escepticismo en cuanto corriente doctrinal. Ambos bandos, el racionalismo y el empirismo, demuestran ser igualmente fuertes en su capacidad de refutar al adversario. Pero, cuando deducen ahí la verdad de sus propias afirmaciones, y solo de ellas, pasan por alto que han sido refutados con la misma fuerza de convicción; por consiguiente, ambas partes tienen razón, pero solo de forma limitada.

Kant critica también las pruebas de la existencia de Dios. Aunque reconoce a este como la meta suprema de todo pensamiento, niega, sin embargo, que esa meta sea un objeto al que se pueda atribuir la existencia o privarlo de ella con razones lógicas, es decir, concluyentes. En la prueba derivada del concepto de «lo divino»—la prueba ontológica de la existencia de Dios—, Kant acepta el concepto de «Dios» como el ser más perfecto, pero rechaza la supuesta consecuencia de que esa perfección incluye necesariamente la existencia. Como la mera existencia de un objeto no contiene información alguna sobre su naturaleza, no es en absoluto una propiedad del mismo: Dios no posee el atributo de la existencia además de los de la omnisciencia, la bondad infinita y la omnipotencia. «Cien táleros reales no contienen ni una pizca más que cien táleros posibles». La cuestión de si al concepto de «Dios», al «Dios posible», le corresponde un «Dios real» solo puede ser respondida mediante una percepción complementaria; sin embargo, Dios es fundamentalmente no perceptible.

Los supuestos conocimientos tratados en la «dialéctica» incurren en el mismo error fundamental: pretenden obtener un conocimiento objetivo de la totalidad por antonomasia, a pesar de que «el paso al todo» no es necesario objetiva sino solo subjetivamente. Desde un



El principio de causalidad es una segunda ley trascendental de la naturaleza (en contra de la opinión de Hume). Según el significado trascendental que le atribuye Kant, no dictamina que ciertos sucesos sean efectos y otros causas; tampoco establece leyes causales concretas. Ni siquiera dice en qué tipo de matemática se deben formular las leyes causales. El principio kantiano de causalidad se cumple tanto con las leyes «deterministas» de la física newtoniana como con las «indeterministas» o, mejor dicho, «estocásticas» o «probabilistas» de la teoría cuántica. Dice cuándo está permitido afirmar, en referencia a una serie cronológica de sucesos objetivamente dada—es decir, en el mundo—, que dicha serie de sucesos se debe considerar un caso de una regla de causa y efecto. El «después» es un «porqué». Según explica Kant, sirviéndose del ejemplo de un barco que navega aguas abajo por un río, el hecho de verlo al principio más arriba y, luego, más abajo, no depende del arbitrio del observador sino del cumplimiento de la regla de la causa y el efecto que dice: «La corriente arrastra al barco aguas abajo». - Lyonel Feininger, Barco, 1936.

punto de vista objetivo, ese paso no aporta nada al conocimiento del mundo, pero sirve—subjetivamente—al esfuerzo de la razón que busca la plenitud. Kant reconoce totalmente las «ideas» de la razón acerca de estos asuntos: la inmortalidad del alma, el mundo como encarnación de todas las cosas existentes, la libertad de la voluntad, y Dios como la realidad suprema, pero les otorga una importancia distinta. Las ideas metafísicas, que deben cumplir una función constitutiva como base del conocimiento, pasan a ser ideas trascendentales de significado regulador. En vez de ampliar la interacción entre sensibilidad y en-

tendimiento—el conocimiento—, prolongan meramente un aspecto, el del entendimiento, y recalcan, por ejemplo, que la integridad del pensamiento no se da nunca, sino que, por el contrario, se pierde continuamente. De ese modo, la pasión por la investigación, característica de la modernidad, adquiere un rango trascendental y, al mismo tiempo, más modesto. Las ideas trascendentales muestran a los seres humanos que todo saber es accesible, pero también que nunca llegará a su conclusión: el océano al que Bacon envió los navíos de la investigación no se puede surcar jamás de manera definitiva.

¿QUÉ DEBO HACER? MORAL Y DERECHO

El pensamiento de Kant cambia asimismo el mundo de la acción y crea la teoría de la moral que ha sido determinante desde entonces. Al igual que en el terreno de la teoría, Kant distingue también en el de la práctica una parte empíricamente condicionada y una parte «pura». En el primer caso, las metas y objetivos de la razón práctica, la voluntad, le son asignados desde fuera, desde los instintos, las necesidades y los sentimientos de placer y displacer. Estamos sometidos a leyes ajenas; actuamos, por tanto, de forma heterónoma (en griego, 'con leyes de otros'). En el segundo caso, somos independientes de aquellas determinaciones y dependemos de nosotros mismos, siendo por tanto autónomos («con leyes propias»). Kant afirma que «todos los conceptos morales tienen su sede y origen en la razón *a priori*». Pero para la acción concreta se requiere, en cualquier caso, experiencia y una facultad de juicio aguzada por ella. El único ámbito en el que estos dos requisitos no deben intervenir para nada es el de las motivaciones últimas, por ejemplo la decisión de ser honrado. Las obras que tratan de estos temas, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y *Crítica de la razón práctica* (1788), rechazan tanto el empirismo ético, según el cual la moral depende de motivaciones empíricas, como el escepticismo ético, que duda de la realidad de una moral auténtica. La alternativa consiste en una argumentación cuatripartita: Kant define 1) el concepto de moral y lo aplica 2) a la situación del «ser de razón finita», el ser humano. Para ello desarrolla los conceptos de «deber», «imperativo categórico» y «distinción entre moralidad y legalidad». Descubre 3) el origen de la moral en la autonomía de la voluntad, e intenta 4) demostrar la realidad de la moral con el dato de la razón:

1) «No es posible pensar nada en todo el mundo, y tampoco fuera de él, que pueda considerarse bueno sin limitaciones, excepto una buena voluntad». En esta famosa tesis de Kant se esconde la tesis previa de que «moralmente bueno» significa 'bueno sin limitaciones'. Kant demuestra que ninguno de los competidores de la buena voluntad satisface este concepto: ni los dones naturales, como el talento intelectual (entendimiento, ingenio, juicio), ni los atributos del temperamento (valor, decisión, perseverancia), ni los de la suerte (poder, riqueza, honor, salud) ni otras características tan estimables como el dominio de uno mismo y la reflexión sensata. En efecto, todos son ambivalentes, pues permiten un buen uso y un mal uso. Solo la buena voluntad está libre de ambivalencia. Según la filosofía moral tradicional, la bondad por antonomasia consiste o en un objeto supremo del deseo, en la felicidad (Epicuro), o en el orden de la naturaleza (Estoa), en la voluntad de Dios (ética teológica) o, también, en el amor propio benevolente (Rousseau) o en algún sentimiento moral similar (Shaftesbury, Hutcheson, Hume). A diferencia de todas esas opiniones, Kant ve el bien por antonomasia en la buena voluntad.

2) Como los seres humanos pueden estar determinados también por los senúdos, la buena voluntad, o la moral, no existen en ellos como un ser sino como un deber: como obligación o imperativo. A la pregunta práctica fundamental, «¿qué debo hacer?», el imperativo no responde con una imposición interior sino con razones, divisibles en tres clases en función de su alcance: los imperativos hipotéticos («si... en-

Según Kant, la moral no se puede reducir a una moral social; hay también deberes para con uno mismo. Además, se ha de distinguir entre deberes con cierto margen de libertad, los llamados deberes «incompletos», y los que carecen de ese margen, los deberes «completos». Hay, por tanto, cua-

	DEBERES COMPLETOS	DEBERES INCOMPLETOS
DEBERES PARA CON UNO MISMO	Prohibición del suicidio	Obligación de desarrollar las capacidades propias
DEBERES PARA CON LOS OTROS	Prohibición de hacer promesas falsas («engañosas»)	Obligación de prestar ayuda

«Dos cosas me llenan el ánimo con una admiración y un respeto que se renuevan cuanto más a menudo y con mayor detenimiento reflexiono sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí». - De la Crítica de la razón práctica; detalle de la placa conmemorativa colocada por los ciudadanos de Königsberg sobre la tumba de Kant.



tonces») se consideran a) imperativos técnicos, a condición únicamente de que se den determinadas intenciones («si quieres x, entonces deberás hacer y»), o b) imperativos prácticos, guiados por el interés natural del ser humano por la felicidad («si quieres ser feliz, entonces deberás hacer z») en cambio, c) el imperativo categórico requiere actuaciones cuyos principios (máximas) no son buenos solo en relación con otra cosa, sino por sí mismos. Y como ese imperativo obliga de manera absolutamente general, asocia a la exigencia de actuación moral el criterio de la generalización y dice: «Obra solo de acuerdo con aquella máxima que te permita desear que se convierta en ley universal».

3) Solo hay moral propiamente dicha—moralidad—allí donde los deberes morales se cumplen por sí mismos, «por deber»; en los demás casos, solo hay obligatoriedad—legalidad—. Kant ve la condición de la posibilidad de una moralidad en la capacidad de atenerse a unos principios autoimpuestos: en la autonomía. No exige, por ejemplo, abandonar todos los impulsos de los sentidos, pero sí despojarlos de su carácter de motivaciones últimas.

4) Contra la objeción escéptica de que la conciencia de la moral es, en definitiva, un autoengaño, Kant alude al dato innegable, según él, de la razón. Este dato se manifiesta en una determinada manera de juzgar: a la pregunta de si alguien, a quien se le exige bajo amenaza de muerte prestar falso testimonio contra una persona honrada, está en condiciones de negarse a hacerlo, la respuesta indudable es que sí. En efecto, incluso quien se aferre fuertemente a la vida podrá imaginarse sacrificando esa querencia por el deber de prestar un testimonio honorable.

Kant establece su fama como pensador político con una obra breve, el tratado más importante que se haya escrito hasta hoy sobre este tema: *Para la paz perpetua* (1795). Kant expone las condiciones para una paz incondicional y, por tanto, perpetua, al margen de intereses políticos y, también, de motivaciones religiosas (que, dada la multiplicidad de religiones sembrarían más bien la discordia), pero, sobre todo, sin recurrir a una utopía idealista de una convivencia en un amor y una amistad vacíos. Los seis artículos preliminares contienen las condiciones negativas previas, y los tres definitivos, las principales condiciones positivas para la paz: 1) La constitución de los Estados deberá ser republicana, pues los ciudadanos, las víctimas de todas las guerras, no tienen, según espera Kant, ningún interés en declarar por sí mismos una guerra ofensiva. 2) El derecho internacional deberá fundarse en un federalismo (una liga) de Estados libres. 3) El derecho de los ciudadanos del mundo se limitará a las condiciones de una hospitalidad general, al derecho más modesto de visita, y no planteará un derecho de hospitalidad más exigente: nadie puede pretender ser recibido en suelo extranjero como huésped, pero sí sin hostilidad. Kant critica así el colonialismo de la época como una injusticia «de alcance aterrador». En el primer anexo, «Sobre la garantía de la paz perpetua», esboza una historia social de la humanidad que parte exclusivamente de la naturaleza humana y llega, no obstante, a la paz universal como objetivo final. Esa historia social muestra tanto a los políticos prácticos como a los teóricos que no pueden excusar su desinterés por un orden de paz universal con la pretendida imposibilidad de hacerla realidad. Para Kant, la paz no es meramente una noción jurídica sino un concepto fundamental de la totalidad de su pensamiento y, al mismo tiempo, la finalidad de la historia.

Los *Principios metafísicos de la teoría del derecho* (1797) nos muestran a Kant como un importante filósofo del derecho y el Estado. Kant fundamenta un principio jurídico moral, el de la libertad por acuerdo universal, en el marco de un derecho natural dependiente de la razón: «El derecho es, pues, la encarnación de las condiciones bajo las que el arbitrio de uno se puede conjuntar con el de otro en función de una ley general de la libertad». Sobre esta base asienta Kant el criterio supremo de los derechos innatos, los derechos humanos, y desarrolla los rasgos filosóficos fundamentales tanto del derecho privado (con la propiedad como institución básica) como del público, que deberá garantizar los derechos innatos y adquiridos y decidir en caso de conflicto.



Con su tesis del mal radical, es decir, desde la raíz, Kant da una interpretación filosófica al concepto bíblico de «pecado original». Según esa tesis existe 2.) una propensión, pero no una disposición, para el mal. b) Esa propensión no aparece en algunos individuos, sino en todos los seres humanos. Es «innata», sin c) ser por ello una disposición biológica, y se debe atribuir más bien a la libertad. El mal radical consiste en la mayor propensión a seguir las inclinaciones naturales antes que la ley moral y tiene tres grados de malicia creciente, 1) una debilidad moral: fragilidad («Tengo, por supuesto, la voluntad de hacerlo, pero no logro llevarlo a cabo»); 2) una mezcla de motivaciones morales e inmORALES: falta de integridad (la acción debida no se realiza

por puro deber), y 3) una propensión a aceptar máximas malas: malignidad. Kant divide en dos grupos el «cúmulo de ejemplos manifiestos» del mal: la malignidad entre los pueblos primitivos, como «manifestación de una crueldad no provocada en ciertas escenas de homicidio», y los «vicios de la cultura y la civilización», como «falsedad oculta, incluso, en la amistad más íntima». Dado que la malignidad consiste en seguir unas máximas malas, la propensión a ella no se puede superar mediante una reforma progresiva de las costumbres, sino con una revolución de las convicciones: con la disposición a cumplir únicamente unos preceptos buenos. - Miguel Ángel, El pecado original y la expulsión del Paraíso, Capilla Sixtina, Vaticano.

¿QUÉ DEBO ESPERAR? HISTORIA Y RELIGIÓN

Para Kant, la filosofía se divide, en primer lugar, en dos partes principales: la filosofía teórica del mundo sensible, de la naturaleza, y la filosofía práctica del mundo moral, de la libertad. Ambas partes y mundos habrán de coexistir, no obstante, vinculadas entre sí, pues la libertad debe mostrarse en el mundo sensible. Kant busca una me-

diación que cierre la brecha entre naturaleza y libertad. Y, aunque resulte un tanto desconcertante, la encuentra, por un lado, en dos nuevos temas: la historia y la religión, y, por otro, en una capacidad de conocimiento peculiar: la facultad del juicio (reflexivo). Esta, a su vez, se ocupa de dos objetos propios, lo bello y lo sublime, y de la racionalidad de la naturaleza, así como de la unidad de la razón en conjunto, el sistema de la filosofía.

La cuestión de si las exigencias de la moral llegarán a hacerse realidad en algún momento es para Kant el objeto de la esperanza, pero no de una esperanza ilusoria, sino bien fundada («racional»). La cuestión relativa a la libertad externa—la moral en cuanto derecho—halla respuesta en Kant en su filosofía de la historia (por ejemplo, en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, 1784); y la relativa a la libertad interior—la moral como moralidad—, en su filosofía de la religión (*Crítica de la razón práctica*, libro II; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 1793). En la filosofía de la historia, Kant da la razón al Rousseau de los *Discursos* en dos puntos: que la naturaleza (determinada por los instintos) y la cultura (determinada por la razón) se hallan inevitablemente en contradicción, y que el paso de una a otra constituye un pecado (original), pues la liberación del instinto libera una apetencia infinita y un «gran número de males jamás conocidos». Sin embargo, ese pecado original es necesario para Kant y sirve para que se desplieguen la disposición y las fuerzas del ser humano y produzcan, finalmente, un estado perfecto de libertad externa: un triple estado de derecho, tanto dentro del Estado como entre Estados y en el mundo entero. Kant no niega el progreso de las ciencias, pero ve el sentido de la historia en otro progreso, el del derecho y la paz, que explica por la «insociable sociabilidad» del ser humano. El progreso tiene, más en concreto, dos motores: la miseria provocada por las guerras permanentes y el interés por el bienestar («el espíritu comercial»), que «no puede coexistir con la guerra».

De la crítica a las pruebas de la existencia de Dios no deduce Kant un ateísmo filosófico, sino un nuevo lugar para el concepto de Dios. Dicho concepto pertenece principalmente a la filosofía moral; y la «religión (subjettivamente considerada) es el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos». La ética kantiana de la autonomía no permite otro móvil ético que el respeto a la ley moral. Por tanto, quien actúa moralmente porque espera una justicia de recompensas y castigos en el más allá, no cumple con la moralidad. No obstante, podemos preguntarnos por el sentido de la moralidad, verla en el bien su-

premo—no solo el más alto sino también el más perfecto—y definir este último como armonía entre moralidad y felicidad: se es feliz en la medida en que se vive moralmente. Pero esta armonía solo es imaginable bajo dos condiciones: la existencia de Dios, que procura la armonía, y la indestructibilidad de la persona, la inmortalidad del alma, que permite alcanzar el disfrute de dicha armonía. Kant denomina a estas condiciones «postulados de la razón pura práctica»; en efecto, la razón deberá suponerlas para pensar que puede llegar a ser satisfecha su necesidad de sentido, vinculada al bien supremo.

«CRÍTICA DEL JUICIO»:

ESTUDIO DE LA NATURALEZA, BIOLOGÍA Y ESTÉTICA

El concepto que aparece en el título de la tercera crítica (1790), el «juicio», se refiere a la «capacidad para pensar lo particular como comprendido bajo lo general». En cuanto facultad del juicio «determinante» (subsumiente), subordina lo particular a algo universal dado (una regla, una ley, un principio); y como facultad del juicio «reflexionante» busca en lo particular dado algo universal, una finalidad. Al tratar de la facultad del juicio reflexionante, la tercera crítica se ocupa de una teleología apriorística, independiente de la experiencia. Kant la encuentra en la totalidad de la naturaleza. Pero aunque dicha naturaleza es objetiva en el ámbito de lo viviente, pues los procesos orgánicos sirven a los fines naturales de la supervivencia y la reproducción, en otros terrenos es solo una condición subjetiva, pero al mismo tiempo *a priori*, de cualquier investigación naturalista. Consiste en las regularidades que la investigación espera encontrar cuando intenta resumir «en unos pocos principios» la inabarcable multiplicidad de los procesos naturales, primero bajo leyes empíricas (por ejemplo, las leyes de los planetas y de la caída libre de Kepler y Galileo) y, finalmente, como en el caso de Newton, con la ayuda de teorías generales. En el campo de la estética, Kant realiza también un descubrimiento memorable en otra parte de la tercera crítica. Su *a priori* estético fundamenta la independencia y autonomía de la estética, que es en él la Belleza (como belleza natural o artística o como lo sublime).

Kant no define los juicios estéticos («juicios del gusto») ni de manera racionalista, como una forma inferior de conocimiento

(A. G. Baumgarten), ni de manera sensualista, como expresión de sentimientos (Burke), ni de manera empirista, como expresión de costumbres, sino que descubre en ellos una racionalidad propia: la universalidad subjetiva y, no obstante, imparcial de un placer desinteresado. El sentimiento subjetivo del Yo en la experiencia estética contiene al mismo tiempo un sentimiento general del mundo y la vida: «El juicio del gusto pretende la aprobación de todos». De ahí derivan tres máximas del «sentido común humano»: «1) Pensar por mí mismo; 2) Pensar poniéndome en lugar de cualquier otro; 3) Pensar siempre en armonía conmigo mismo».



LECTURAS RECOMENDADAS: Comenzar con la *Crítica de la razón pura*, prefacios 1 y 2 e introducción; añadir el prefacio y el capítulo 1 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y leer luego las *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, *Para la paz perpetua* (en especial el capítulo 2) y el prefacio y la introducción de la *Crítica del juicio*.



Detalle de *El pecado original y la expulsión del Paraíso*.



Retrato de Kant realizado
por Horst Janssen.

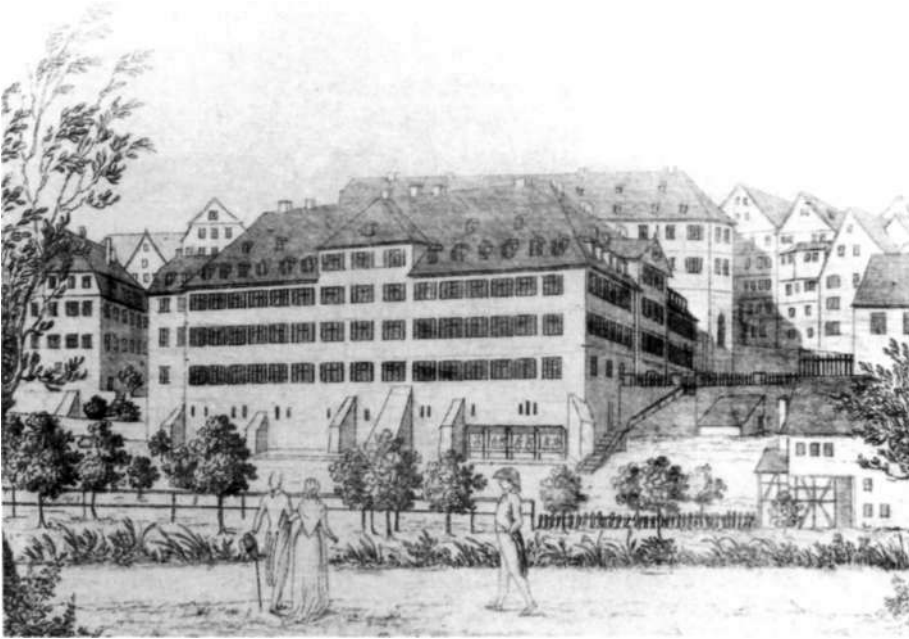


EL IDEALISMO ALEMÁN

El «sabio de Königsberg» despierta entusiasmos por todas partes: «Kant no es una luz del mundo—escribe el poeta Jean Paul—sino todo un sistema solar completo». Mientras los «viejos kantianos» siguen difundiendo las enseñanzas de Kant, éstas suscitan entre la vanguardia intelectual un debate creativo que, según las distintas opiniones, desembocaría en un «perfeccionamiento» o, incluso, en «una superación de Kant» y, en cualquier caso, en el idealismo alemán. Karl Leonhard Reinhold no se limita a escribir unas influyentes *Cartas sobre filosofía kantiana* (1786-1787) sino que quiere desarrollarlas en forma de una «filosofía elemental» propia. A su vez, Schiller contribuye con sus escritos sobre filosofía del arte y de la historia a difundir la filosofía de Kant más que todos los filósofos profesionales, pero además quiere reducir a la unidad la disociación establecida por este entre deber y querencia mediante el ideal de un «alma bella» que armonice la gracia en la apariencia externa con una moralidad interior y con la razón (*De la gracia y la dignidad*, 1793; *Sobre la educación estética del hombre*, 1795).

Tres estudiantes de Teología Protestante—Fichte, Hegel y Schelling—forman una constelación que produce aquella densa serie de proyectos para un idealismo especulativo que, junto con el propio Kant, el «Moisés de nuestra nación» (Hölderlin), representan la cúspide filosófica de la modernidad, cuyos primeros tiempos están marcados igualmente por la influencia del propio Hölderlin. Vuelve a imponerse la sensación de un nuevo resurgimiento. Los «idealistas» ven en Kant únicamente el «amanecer de la filosofía» (Schelling), y no lo consideran ya la radiante luz del mediodía, que proyectan ellos mismos por obra de su mutua competencia. De ese modo son los continuadores del giro copernicano de la primera crítica kantiana, del principio de libertad de la segunda y de los intereses sistemáticos de la tercera.

A estas influencias se suman las de
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Bruno, Spinoza (a través de Friedrich
 - *Cuadro de Jakob Schlesinger, 1831.* Heinrich Jacobi, 1785) y Leibniz.



La ilustración muestra el seminario evangélico de Tübinga, donde Hegel, Hölderlin y Schelling estudiaron y trabaron lazos de amistad.

Los «idealistas» han colocado muy alto su objetivo. Pretenden conciliar las innovaciones políticas de la Revolución Francesa con la totalidad del saber alcanzable. Al mismo tiempo desean superar las diferentes limitaciones im-

puestas por Kant y desplegar la totalidad del conocimiento y el ser—el sujeto y el objeto, la mente y la naturaleza, la teoría y la práctica—a partir del absoluto de una razón única y unitaria. Para ello desarrollan una alternativa filosófica genuina al proyecto de la *Enciclopedia* francesa: el pensamiento sistemático. El conjunto del saber no debe compilarse de manera aditiva, sino fundarse a partir de *un* principio: de un fundamento básico (Fichte), de un absoluto (Schelling) o del movimiento autónomo del espíritu (Hegel). La reconciliación de cinco pares de contrarios desempeña en todo ello un especial cometido: los tres primeros: 1) «unidad» y «pluralidad», 2) «absoluto» y «finito», 3) «espíritu» y «naturaleza», son importantes para la filosofía en general. El cristianismo confiere adicionalmente importancia a 4) la contraposición de filosofía y religión y, luego, a la de razón y revelación; y la Ilustración, a 5) la de razón e historia. En Fichte y, luego, de manera más acentuada, en Hegel y Schelling, aparece ya en primer plano una con-

cepción determinante para el siglo xix: que hasta los conceptos fundamentales y los modelos argumentativos del conocimiento y la acción están históricamente condicionados («historicidad»).

Mediante su teoría de las ideas reguladoras, Kant había intentado conciliar con prudencia y, al mismo tiempo, con modestia, la perspectiva empírica de las ciencias y la necesidad de la razón de encontrar algo no condicionado. El idealismo especulativo abandona la modestia y también, quizá, la cautela. Desde un punto de vista metodológico, recurre a una dialéctica revalorizada. Lo que Kant denominaba «lógica de la apariencia» se convierte en Fichte, Schelling y, de forma más influyente, en Hegel, en una «lógica de la verdad especulativa». Según ella, la característica de lo absoluto, el concepto de «totalidad», no lleva necesariamente a conclusiones erróneas o a contradicciones. No todo pensamiento fracasa ante lo absoluto, aunque sí lo hace el pensamiento reflexivo del intelecto, en el que incurre el propio Fichte después de Hegel.

Al interesarse por lo absoluto, los idealistas no olvidan, sin embargo, la relación con la experiencia y sus ciencias. Schelling estudia teología, ciencias de la religión y ciencias naturales e influye de forma estimulante sobre todo en las dos primeras disciplinas; conoce la literatura y el arte de su tiempo y da los primeros pasos para la elaboración de una ciencia del preconsciente y el inconsciente. Lo mismo puede decirse de Hegel respecto a las ciencias del derecho, la economía y la historia; su pensamiento no es en absoluto ajeno a la experiencia en las materias correspondientes. Y con sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* deja su impronta durante décadas en la comprensión de esa historia.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

El primero que no acepta la filosofía de Kant como un edificio teórico acabado y pretende reflexionar sobre él llevándolo a su culminación de manera consecuente es Fichte (1762-1814). Su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1793) se considera en un primer momento obra de Kant y obtiene, incluso, una buena acogida, por lo que su autor se hace famoso de la noche a la mañana. Al cabo de muy poco, ocupa en Jena el centro de la vida intelectual de la cultura alemana. Fichte da un nuevo tono a la filo-



Johann Gottfried Herder (1744-1803) es uno de los intelectuales más polifacéticos e influyentes de su tiempo. Es filósofo de la historia y del lenguaje, además de poeta, teólogo y psicólogo y, sobre todo, crítico de la literatura y especialista en estética en la «época de los genios» de las letras alemanas: el movimiento «Sturm und Drang». Herder estudia con Kant en el periodo precritico de este filósofo (1762-1764), pero plantea objeciones «modernas» a su posterior filosofía trascendental desde la crítica lingüística: «Una razón pura sin un lenguaje es un país utópico sobre la Tierra», pues «el lenguaje es el carácter de nues-

tra razón, lo único que le da forma y le permite reproducirse». En su Tratado sobre el origen del lenguaje (1771), Herder rechaza tanto la tesis de su origen divino como la de su procedencia de una convención, del mero acuerdo sobre signos arbitrarios. En efecto, ambas tesis entienden el lenguaje de manera ahistórica, como un sistema de signos «previamente hallado» y ya completamente organizado. Oponiéndose al sensualismo de Condillac, influido por Locke—el lenguaje en manto empleo deliberado de signos como sucedáneo de la experiencia sensible (1746)—, Herder objeta que no explica el reconocimiento y dominio de los signos por todos los hablantes; defiende, por el contrario, una evolución histórica de las lenguas (nacionales) y—bajo la influencia de Johannes Georg Hamann (1730-1788)—considera la poesía como la lengua materna del género humano. En su temprana filosofía de la historia (Otra filosofía de la historia de la humanidad, 1774), Herder repudia las ideas de la Ilustración acerca del progreso, hace hincapié, en cambio, en el valor propio de cada época y rechaza cualquier superioridad del presente sobre el pasado. En su obra posterior Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad (1784-1791) acepta, no obstante, un incremento histórico del sentimiento de humanidad, medido por el desarrollo y la felicidad del individuo. - Cuadro de Antón Graff, 1785.

sofía en la medida en que sus proyectos personales chocan con el rechazo de Kant. Escribe para sí mismo un *Informe claro como la luz del día* (*Sonnenklaren Bericht*) con el que intenta «obligar al lector a la comprensión» (1801), pero, a menudo, recurre sin embargo a un lenguaje hermético y atribuye a quienes piensan de manera distinta hallarse «en un error total y radical».

Fichte da a su filosofía fundamental el nombre de «teoría de la ciencia». Dicha filosofía pretende ser nada menos que una «ciencia de la ciencia en general», por lo que Kant la denomina «cienciología». Su función consiste en fundamentar «todas las ciencias posibles», en especial la filosofía teórica y práctica. Su obra históricamente más decisiva, *Fundamentos de toda la teoría de la ciencia* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794) no es, en sentido estricto, más que una introducción. Pero aunque Fichte la redacta con ciertas prisas, constituye una primera cima de su pensamiento. A pesar de su carácter especulativo abstracto, su doctrina de la libertad creadora del Yo absoluto como principio supremo proyecta su luz sobre los teólogos y escritores del «romanticismo temprano de Jena».

El Romanticismo temprano alemán halla en la filosofía de la libertad de Fichte el derecho de la fantasía y la agudeza a actuar en una subjetividad creativa y a reflejar la oposición entre finito e infinito en forma de ironía, paradojas y aforismos. En torno a los hermanos August Wilhelm (1767-1845: lingüista y traductor de Shakespeare y Calderón) y Friedrich Schlegel (1772-1829: filósofo de la cultura, crítico literario y escritor) y la revista Athenäum (1798-1800), fundada por ellos, se forma en Jena un círculo de jóvenes autores, la «escuela del Romanticismo temprano». A ella pertenecen también Caroline Schlegel y Novalis, tras la estancia de F. Schlegel en Berlín, Ludwig Tieck, Dorothea Veit (de soltera Mendelssohn), más tarde esposa de F. Schlegel, y F. D.E. Schleiermacher. En el aspecto filosófico, el Romanticismo alemán lleva la impronta de Schelling (por ejemplo, Filosofía del arte) y Hegel. Este Romanticismo influye, a su vez, de forma duradera en la literatura y la filosofía de los países vecinos: de Inglaterra y Francia a los países escandinavos y eslavos, pasando por España, Portugal e Italia.



Fichte desarrolla la teoría de la ciencia propiamente dicha en una serie de lecciones renovadas constantemente pero que, sin embargo, nunca entrega a la imprenta. Poseen una especial madurez la *Nueva exposición de la teoría de la ciencia*, de 1798/1799, y la *Teoría de la ciencia* de 1804. En todas estas obras combina la filosofía trascendental de Kant con la búsqueda de un «principio absolutamente primero y plenamente incondicionado de todo saber humano» iniciada por Descartes y Spinoza. Fichte entiende por «saber» todas las «representaciones acompañadas de una sensación de necesidad», incluida la moral, y llama «Yo» al sujeto trascendental subyacente a ellas; todo —tanto el conocimiento como la volición— se debe basar en su espontaneidad, unidad y autorreferencia. Pero el «Yo» no representa a una persona individual y natural que se genera a sí misma y genera también las representaciones del mundo y su realidad, como se ha creído desde Jean Paul hasta Bertrand Russell y otros filósofos analíticos. Entendido así, el «idealismo subjetivo» de Fichte debería considerarse una «locura». Lo que Fichte quiere significar es, más bien, algo general solo accesible al pensamiento; un «Yo trascendental» y no empírico. No se trata de un ser personal sino del constructo de una actuación, más exactamente, de aquella actuación trascendental que hace posible el sujeto (que conoce y quiere) en cuanto sujeto. El objetivo de esa actuación es la propia actuación (que conoce y quiere): «El Yo es fuerza dotada de ojos».

Para fundamentar, por un lado, el saber y la volición en un principio común e impedir, por otro, que esa fundamentación se pierda en una regresión infinita, Fichte no apela a una realidad primera, a un «principio de la conciencia» (Reinhold), sino que ve ese principio de unidad sustentador en una productividad trascendental, en la acción real de la propia posición del «Yo»: «El Yo pone en origen, simplemente, su propio ser» (en este caso, «poner» significa una espontaneidad no sensible). La cuestión de si Fichte ha encontrado el primer principio absoluto se decide mediante un experimento mental: ¿se puede negar el principio y hacer comprensible, no obstante, el saber (teórico y práctico) sin caer en contradicciones?

El segundo principio de Fichte—«el Yo se opone originariamente a un no-Yo»—muestra que la productividad trascendental del Yo requiere una instancia opuesta e independiente, la del no-Yo. Esta instancia es el contenido en el que la libertad se concentra, se vuelve hacia sí y logra determinarse. En el saber, la instancia opuesta consiste

Fichte se aventura también en el terreno del pensamiento político. Basándose en su filosofía del derecho y del Estado, en los Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia (1796), diseña en su obra El Estado comercial cerrado (1800) una economía centralista planificada de carácter socialista. Y durante la ocupación francesa de Berlín se opone con pasión combativa al dominio extranjero de Napoleón y aboga por una educación nacional alemana. Los famosos Discursos a la nación alemana (1808) se interesan menos por un nacionalismo político que por la conciencia de una misión cultural y moral de los alemanes. Tras el fin del Sacro Imperio Romano Germánico (1806), Fichte quiere recomponer la nación alemana vencida de dos maneras: mediante la invitación a sustituir los motivos egoístas para la acción por otros morales, y mediante la referencia a los beneficios de-

derivados de ello: emancipación, actividad intelectual autónoma, voluntad (moral) pura y amor a la patria. En este sentido continúa el pensamiento republicano, pero también nacionalista, de la Revolución Francesa y muestra la impronta del pedagogo suizo Pestalozzi en su teoría de la educación. Fichte no basa la posición excepcional de los alemanes y los escandinavos en argumentos racistas sino únicamente en la lengua. A diferencia de las lenguas románicas «muertas», solo las germánicas poseerían una vivacidad que hace posible la verdadera filosofía y la auténtica poesía. Al parecer, solo los vitales pueblos germánicos habrían conseguido asimismo realizar los decisivos progresos intelectuales y sociales de la Reforma y el republicanismo. - Fichte en la cátedra. Dibujo de Henschel.



en el objeto, lo sabido; en el querer, en una libertad ajena. Fichte presenta, pues, la relación entre una libertad y otra—la comunicación entre libertades—como algo necesario para la libertad: «La unidad entre Yo y Tú es el Nosotros del ordenamiento moral del mundo».

Kant limita la normatividad espontánea propia, la autonomía, a la razón práctica, la moral. Fichte la eleva al rango de principio universal válido, incluso, para la razón teórica; eso es lo que le da una fuerza de irradiación tan grande. En la universalización de la autonomía y la actividad propia, en la «autogeneración del ser humano», no hay ninguna arrogancia idealista sino una opinión: el propio orden del mundo que se nos impone, el mundo natural, no existe «de por sí» independientemente de nosotros. Depende de que *nosotros* descubramos correlaciones, construyamos conceptos, establezcamos leyes y las refiramos al que sabe, es decir, a *nosotros mismos*. Para producir un «saber» se requiere la actuación de la espontaneidad (quien la produce es uno mismo), la unidad compleja y la autorreferencia. El auténtico comienzo está constituido, pues, por un acontecimiento de libertad. Los saberes teórico y práctico no brotan, por tanto, «en» la libertad, sino que «surgen libremente»: hay que comprometerse con algo que también podrá eludirse; hay que abrirse a la verdad o la moral (primer principio) y, al mismo tiempo, prestarle obediencia (segundo principio). Por eso, el filósofo no es el legislador del espíritu humano sino su «historiador». Sin embargo, Fichte, empeñado en buscar un punto supremo, muestra demasiado poco cuál es la función de los principios en la experiencia.

La teoría fichteana del Yo fue desarrollada más tarde en dos direcciones principalmente. Para Hegel, existe por un lado una estructura «autónoma» subyacente a todo, a la naturaleza, la historia, el arte, la religión y la ciencia. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel se basa en la estructura compleja de la unidad fichteana y considera el pensamiento como la unidad entre el disociarse y el reunirse. Por otro lado, Marx y los filósofos existencialistas recuperan la idea de una autogeneración del ser humano, aunque sin reconocerle la importancia puramente trascendental que tenía en Fichte.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Los vaivenes filosóficos de Schelling (1775-1854) le han valido el nombre de Proteo de la filosofía, por el dios griego marino, gran experto en



En la filosofía de su última época, Schelling continúa la historia del Dios que se piensa a sí mismo y deviene él mismo. Tanto la Filosofía de la revelación como la Filosofía de la mitología, de mayor importancia que la anterior, tratan de la verdad religiosa (ambas fueron publicadas póstumamente en 1856-1858). Si se conciben los mitos en función de su «verdad histórica», las figuras de los dioses aparecen como héroes, legisladores o reyes divinizados. Pero según la «verdad filosófica», los mitos nos adoctrinan sobre la moral (Kant) o el origen y ser de las cosas (neoplatonismo). En cambio, en la nueva concepción de Schelling, una hermenéutica constructiva que no «requiere ninguna condición previa situada fuera» del mito, este aparece como algo «realmente vivido y experimentado que no es, en absoluto, poesía o ensoñación». Interpretados como «verdad religiosa», los mitos no se deben a poetas o filósofos imaginativos sino que repiten la teogonía (en griego: 'generación de los

dioses') primigenia y eterna y vuelven a decirnos cómo los poderes divinos se apoderaron y enseñorearon de la conciencia de los pueblos. Los griegos no son el único pueblo en el que la mitología se presenta como un proceso cuyas fases representan los diversos tipos de religiones paganas: un relativo monoteísmo, una multiplicidad de dioses con un dios supremo (unicidad divina: la era de Urano; la religión astral de Saba), se prolonga, en primer lugar, en un teísmo dualista (duplicidad divina: era de Cronos; religión babilónica y fenicia) y, finalmente, en un politeísmo (multiplicidad de dioses: era de Zeus). La trinidad de las fases simbolizada por los nombres divinos (Urano, Cronos, Zeus) aparece también, según Schelling, en Egipto (Tifón o Set, Osiris y Horus) y en la India (Brahma, Siva, Visnú). Pero la manifestación suprema del verdadero monoteísmo se da, desde su punto de vista, en el cristianismo, - Friedrich Schelling. Dibujo, c. 1801, y daguerrotipo, 1848.

transformarse. Sin embargo, desde la publicación de su obra *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1795), inspirada por Fichte, Schelling se atiene a una idea básica unitaria: el interés general del idealismo especulativo por un sistema íntegro del saber. Como Fichte no da a la naturaleza la importancia debida, Schelling comienza intentando aclarar sus fundamentos. Aunque conoce las ciencias naturales de su tiempo, sobre todo la biología y la química, no se interesa por su teoría científica sino por una «física especulativa», a cuyas pretensiones «idealistas» de unidad, totalidad y validez absoluta dedica una serie de obras tempranas geniales como, por ejemplo, *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Sobre el alma del mundo* (1798) y *Primer esbozo de un sistema de la filosofía natural* (1799), además de *Bruno, o sobre el principio divino y natural de las cosas* (1802) y, finalmente, el *Sistema de toda filosofía y, en especial, de la filosofía natural* (1804, publicado póstumamente).

Schelling eleva la actividad infinita de la naturaleza al rango del espíritu, pero de un espíritu productivo y no reflexivo, es decir, inconsciente. A su vez, el espíritu consciente se considera un producto de la naturaleza. La propia naturaleza inorgánica requiere una fuerza productiva que depende por su parte de un principio organizador. Para que el principio produzca con actividad finalista la finalidad contenida en la naturaleza no tendrá que obedecer a las leyes de la casualidad y la materia, sino que deberá tener carácter espiritual (de ahí la fórmula de «idealismo objetivo», por oposición al «idealismo subjetivo» de Fichte). Schelling habla de un alma del mundo, entendiendo por tal no una fuerza vital misteriosa, sino algo inherente a las fuerzas naturales básicas físicas y químicas. Esta fuerza se muestra, por ejemplo, en el dualismo entre los dos polos de un imán, la electricidad negativa y positiva y la oposición entre ácidos y síntesis alcalinas.

Schelling se adelanta a la filosofía de la existencia al calificar la filosofía trascendental de filosofía meramente negativa que se limita a reflejar las condiciones de la realidad y no la realidad misma, y a la que opone una filosofía positiva de la historicidad: una filosofía de la religión, en especial del cristianismo, en la que Schelling trabaja a lo largo de su vida enfrentándose a la ortodoxia del momento con una teología fundada en el principio de la libertad. Uno de sus puntos culminantes son las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). Según Heidegger, constituyen la «máxima aportación de Schelling», pues no solo son relevantes para la filosofía

de la religión sino que explican más bien la voluntad de fundamentar el ser, criticando de ese modo la metafísica occidental, y preludian la inversión de los valores llevada a cabo por Nietzsche.

En contra de lo que declara el título, el texto se ocupa más de la libertad de Dios que de la del ser humano. En él aparecen imbricados cuatro temas que se han vuelto ajenos al pensamiento actual: el interés sistematizador (referido a la «totalidad de una visión científica del mundo»), la revelación (judeocristiana), el lado oscuro de la libertad, que converge con el concepto del mal, y la justificación de Dios, unida a ella. De ese modo se amplía la teoría de la libertad en lo relativo a sus temas al tiempo que se profundiza filosóficamente. Falta, no obstante, un aspecto importante: la libertad social y política, junto con su salvaguarda por parte del derecho y el Estado. Lo ajeno a la filosofía actual no es solo la temática de Schelling sino también su modo de pensar. En vez de una argumentación crítica, encontramos erudición en el terreno de la ciencia de la religión y, sobre todo, una especulación satisfecha que persigue el propósito de «comprender al Dios que hay fuera de nosotros con el Dios que llevamos dentro». Dos nociones son, no obstante, dignas de atención: que la distancia entre Dios y el ser humano se reduce y que, como ocurría en Spinoza, el hombre no vive fuera de Dios sino en Dios.

La mejor manera de comprender esta obra consiste en ver en ella no unas «investigaciones» sino una «historia especulativa» que nos habla de la encarnación de Dios y de cómo la libertad para el mal tiene su origen en Dios. Schelling amplía algunos aspectos fundamentales de la historia bíblica de la creación hasta una prehistoria (histórico-trascendental): la autocreación de Dios en libertad; Dios se engendra a partir de una voluntad sin entendimiento, de un anhelo; su voluntad aspira al intelecto y se convierte en persona para, finalmente, manifestarse en seres similares a él: seres libres capaces del bien y el mal. En esta historia hay, además de la nueva interpretación de la voluntad y la relación entre Dios y el hombre, otros dos elementos insólitos y dignos de consideración: primero, que en el curso de su historia de personificación Dios se convierte en un ser que sufre también de manera humana, y, segundo, que la libertad para el mal es necesaria porque todo ser solo puede revelarse en su contrario: sin el mal no existe tampoco «el» bien, Dios.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Hegel (1770-1831) encarna todavía con mayor eficacia que Fichte y Schelling la pretensión de superar y completar la filosofía que había alcanzado su culminación en Kant. En su escuela se forma la opinión dominante durante mucho tiempo de que existe una evolución objetivamente lógica «de Kant a Hegel»: Kant, Fichte y Schelling quedan degradados a la categoría de meras fases previas sobre las que Hegel festeja su «coronación del idealismo». En la lección inaugural de su cátedra, Hegel menciona la orgullosa directriz que guiará su filosofía: «La esencia cerrada del universo carece de fuerza para oponer resistencia al coraje del conocimiento» (1818). A pesar de su valoración de la Antigüedad, Hegel abandona la nostalgia clasicista por una reviviscencia de la «bella unión» de los contrarios propia de aquella época. Según Hegel, el momento presente se define por una disociación de la que ha «desaparecido el poder de la unificación». A la Ilustración objetivadora se opone, por ejemplo, una subjetividad que intenta mantener la verdad y la belleza divinas. Mientras que la «filosofía de la reflexión» propuesta por Kant y Fichte se limita a sacar a la luz la disociación, Hegel busca comprenderla como «manifestación de lo absoluto», superándola, no obstante, mediante esa comprensión.

La filosofía de Hegel es metafísica bajo la premisa de la crítica kantiana a la metafísica, pero sin su crítica como método. En su metafísica constructiva intenta superar los tradicionales opuestos básicos: sustancia»(objetiva) y sujeto, idea y realidad, eternidad e historia por medio de una dialéctica especulativa.

Fenomenología del Espíritu. Esta obra genial dinamiza la singular reforma kantiana de la manera de pensar haciendo de ella un proceso de otras múltiples reformas que se superan constantemente. Hegel busca al ser humano en la «conciencia natural», desenmascara como falsa su valoración del mundo y de sí mismo, alcanza a partir de ese cálculo erróneo un punto de vista superior de la conciencia, y como los cálculos erróneos se repiten, avanza paso a paso hacia una forma de conciencia y una autovaloración cada vez mejores que acaban siendo, finalmente, las correctas. La totalidad del proceso equivale a una historificación de la razón, pero no a su relativización, pues hay un perfeccionamiento cualitativo. Al mismo tiempo, mediante esta «historia de la formación de la conciencia», Hegel nos introduce en su propia filosofía especulativa.

Cuatro influencias marcan ya a Hegel durante sus años de estudio en el seminario evangélico de Tubinga (1788-1793): al igual que Hölderlin y Schelling, sus compañeros becarios, 1) aprende a apreciar la Antigüedad, 2) asimila la filosofía trascendental de Kant y Fichte, 3) se siente impresionado por la Revolución Francesa y 4) busca reconciliar el cristianismo anquilosado en la ortodoxia tanto con la razón como con el sentimiento religioso. Hegel vive algunos años en Berna (1793-1796) y Frankfurt (1797-1800) como profesor particular a fin de liberarse de «las tareas del oficio de predicador» y encontrar tiempo para dedicarse a la «literatura y la filosofía antiguas». Luego, se coloca como profesor no numerario en Jena, donde también enseña Schelling, con quien edita el *Kritische Journal der Philosophie*. En su primera obra, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801), rechaza el pensamiento de Kant y Fichte tachándolo de «filosofía reflexiva» y, aunque defiende aún la «filosofía de la identidad» (entre naturaleza y mente) de Schelling, propone un programa propio. Hegel plasma ese programa en la *Fenomenología del espíritu* (1807), en cuyo prefacio critica también la filosofía de la identidad, lo que provoca su ruptura con Schelling. Durante su época de director del *Ägidien Gymnasium* de Nuremberg (1808-1816), Hegel publica su segunda gran obra, *La ciencia de la lógica* (2 vols., 1812 y 1816), seguida, durante los años de cátedra en Heidelberg (1816-1818) por la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817, 1827²) y—en su época de catedrático en Berlín (desde 1818, como sucesor de Fichte)—

por su única gran obra de ese periodo, *las Líneas fundamentales de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia del Estado en compendio* (1821). Estas dos últimas obras son apretados resúmenes para los oyentes que Hegel lee en voz alta y complementa con explicaciones. También fueron influyentes las grandes lecciones (editadas póstumamente a partir de los apuntes de los estudiantes) sobre historia de la filosofía (1817/1818 y ediciones posteriores), estética (1817/1818 y ediciones posteriores), filosofía de la religión (1821 y ediciones posteriores) e historia (1822/1823 y ediciones posteriores). - Hegel en su cuarto de trabajo, 1828.



Por «conciencia» no se entiende aquí su aspecto meramente teórico, el conocimiento. De manera similar a Fichte y en el sentido del pensamiento sistemático idealista, lo que le interesa a Hegel es el ámbito completo de lo humano, sobre todo la moral, la sociedad, la religión y el arte, cuyas diversas formas no se yuxtaponen sino que aparecen en una jerarquía lógicamente objetiva que deriva de las experiencias de la conciencia consigo misma: la conciencia plantea unas exigencias exageradas en relación con su auténtico rendimiento. Para superar esa brecha entre pretensiones y logros, emprende una autocorrección, una «inversión de la conciencia», que produce una nueva forma de la misma. Pero como la experiencia se repite, se llega a un nuevo proceso superior que se completa allí donde coinciden exigencias y rendimientos: en el Espíritu transparente a sí mismo. Hegel refiere una parte de las formas de la conciencia a ciertas fases de la historia de la filosofía, por ejemplo al estoicismo, el escepticismo y la Ilustración. Sin embargo, los grandes filósofos, Platón o Aristóteles, Plotino o Agustín, los pensadores medievales o Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke o Hume, no aparecen «ordenadamente situados» en esa historia.

La *Fenomenología* arranca de la forma más sencilla e inmediatamente pura, la certeza sensible. Su contenido aparece como el conocimiento más rico, y ella misma como un saber de infinita riqueza, dado que se refiere a todos los objetos concretos. Pero, en realidad, solo conoce un «esto» en un «aquí y ahora» dotado de la verdad más abstracta y pobre. Esta «contradicción» del saber aparentemente más rico, pero en realidad el más pobre, arrastra a la conciencia a un segundo grado, el de la percepción. También ella vive la experiencia de que las pretensiones no responden a los logros efectivos. Por tanto, el proceso continúa hacia la «fuerza y el entendimiento», hacia la conciencia propia y hacia el capítulo de la «conciencia (moral), el alma bella, lo malo y su perdón», pasando por la razón moral e indagadora de la naturaleza, el estado de derecho y la Ilustración. La conciencia se eleva, finalmente, hasta la religión natural y, desde ella y pasando por (la religión de) el arte y la religión revelada, hasta el grado más alto, el ser absoluto, el Espíritu que se sabe como Espíritu.

La filosofía se había ocupado desde los primeros tiempos de la Edad Moderna de la autoafirmación del ser humano en competencia con sus iguales. Hegel amplía el debate, planteado a menudo únicamente en el plano del derecho y la teoría del Estado, a una

confrontación del hombre con la naturaleza y al concepto correspondiente de trabajo. En uno de los capítulos más famosos de la *Fenomenología*, «Dominio y servidumbre», esboza el complejo proceso que lleva al ser humano a la conciencia de sí. Tres aspectos aparecen entreverados en una «lucha por el reconocimiento»: el enfrentamiento personal del individuo consigo mismo, el enfrentamiento social con sus prójimos, y el económico con la naturaleza: la conciencia de sí aparece en primer lugar como esfuerzo por la supervivencia. Este esfuerzo choca con la aspiración rival del otro, lo que lleva a una «lucha a vida o muerte». Quien teme a la muerte—en el marco de la confrontación consigo mismo—se somete al que arriesga su vida; se convierte en siervo; y el otro, en señor. Al mismo tiempo, el señor representa el plano del entendimiento, y el siervo el de la sensibilidad. Mediante el trabajo—un enfrentamiento con la naturaleza en el que se reprimen las apetencias propias—, el siervo se eleva por encima del señor (consumidor) que se limita al mero disfrute, y de ese modo se libera de la realidad dada, meramente natural, y se muestra así superior al señor.

La ciencia de la lógica. Kant deriva los conceptos puros del entendimiento, las categorías, de una tabla deljuicio previamente dada. Hegel pretende «deducir» esos conceptos en su determinación interna y presentarlos, al mismo tiempo, como un conjunto sistemático que se justifica por el «movimiento autónomo del concepto», es decir, de la cosa en sí. La *Lógica*, que se ocupa de ese asunto—un texto difícil—, es filosofía para filósofos: no se trata de una lógica en el sentido de una teoría de la silogística formal, sino de una teoría de las determinaciones mentales básicas del ser, es decir, también de una ontología. Y como esas determinaciones «representan a Dios en su esencia eterna», según afirman los neoplatónicos al hablar de las ideas, la *Lógica* de Hegel es, además, una «ontoteología».

Hegel vuelve a recurrir al método de la «negación determinada»: en los primeros conceptos—ser, nada y devenir—, el «ser» puro aparece en primer lugar como la abstracción suprema, idéntico a la «nada» por su absoluto vacío de contenidos. En ese sentido, el ser «se convierte» en la nada; el «devenir» consiste en este desaparecer del uno en la otra. En un desarrollo posterior, Hegel trata, por ejemplo, de la dialéctica de lo finito y lo infinito. Para ello distingue la constante superación de un límite tras otro, la «infinitud mala»—una adi-

ción incesante de meras «finitudes»—, de aquella «infinitud verdadera» que abarca, desde luego, lo finito pero lo deja muy atrás en función de su esencia. Hegel se ocupa también de la dialéctica entre la apariencia y la cosa en sí, de la sustancialidad, la causalidad y la reciprocidad. Critica el espinosismo y estudia la subjetividad, la objetividad y la idea como unidad de ambas. La idea adopta en el ámbito de la existencia la forma de un todo orgánico: la vida. Y en el conocimiento culmina en la idea de «lo bueno». La cúspide de la *Lógica* está constituida, no obstante, por la «idea absoluta», una correspondencia con la cumbre de la *Fenomenología*, el saber absoluto.

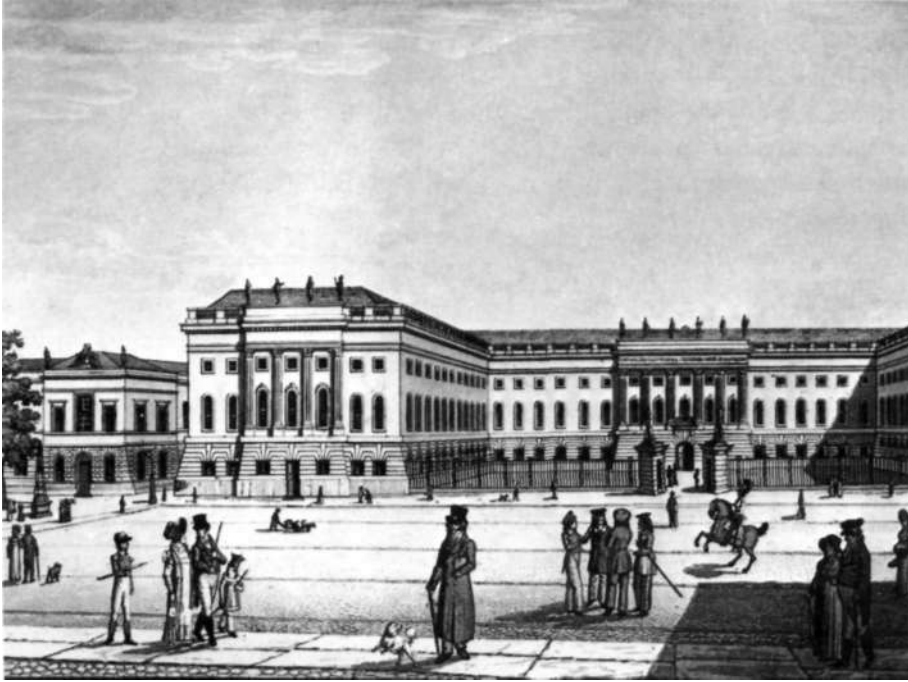
Filosofía del derecho y del Estado. Basándose en su sistema filosófico, construido ya para entonces, Hegel muestra en su filosofía del derecho cómo su principio tácito de la justicia, la voluntad libre, alcanza la realidad bajo las condiciones de la modernidad, de la alienación. La dialéctica utilizada en este caso vincula ciertos principios normativos con un diagnóstico de la modernidad. Aquí, Hegel se aparta de Kant tanto en el concepto de «libertad» como en el de «derecho» y, en especial, en la argumentación dialéctica. Entiende la libertad como «ser en sí mismo en el otro»; y el derecho, no en el sentido kantiano de libertad por acuerdo general sino como «existencia de la voluntad libre», donde «existencia» significa «realidad plena»:

La voluntad libre adquiere en el curso de su proceso dialéctico formas cada vez más plenas de contenido. Hegel cree haber superado por medio de ellas la separación establecida por Kant entre legalidad y moralidad. El camino lleva, desde la voluntad solo externamente libre, el «derecho abstracto» (propiedad, contrato, fraude y crimen, y castigo), a la voluntad libre tanto exterior como interiormente, a la moralidad (propósito y culpa, intención y benevolencia, bien y conciencia). Siguiendo el modelo de la *polis* antigua y de su teorizador, Aristóteles, Hegel entiende por moralidad la unidad entre las representaciones morales de los individuos y las ideas morales de los «poderes éticos»: el derecho, las costumbres y la religión de un pueblo y un Estado concretos. Pero esa unidad solo se alcanza en un proceso que recorre tres instituciones. Las tres tienen la categoría de comunicación realizada con éxito en la medida en que sus derechos y deberes ayudan a sus miembros a mantener una convivencia libre con sus iguales. El proceso, dialéctico una vez más, comienza con 1) el «estar consigo inmediato»: la familia, y lleva, 2) a través de la alie-

La dialéctica ocupa en Hegel el lugar de la prueba, medio tradicional de la filosofía, y el de la crítica trascendental de Kant de manera más decidida y neta, incluso, que en Fichte y Schelling. La misión de la dialéctica consiste en sutilizar los conceptos y salvaguardar el pensamiento de dos peligros: los contenidos meramente casuales y un «anquilosamiento mortal». La genialidad de Hegel reside en su capacidad para pensar contra sí mismo al tiempo que se observa y describe lo observado.



La esencia de su dialéctica consiste en esa polémica refinada dirigida contra ella misma que se autogenera, se perfecciona y se resuelve en sí. El núcleo del método está constituido por la negación determinada: el hecho de que algo se muestre como falso de una manera plenamente determinada alude a algo nuevo y, al mismo tiempo, mejor o más verdadero en función de la determinación de lo falso. Pero como lo precedente no aparece como algo falso sin más, sino solo desde cierta perspectiva, lo nuevo contiene la verdad limitada de lo antiguo de acuerdo con los tres significados del verbo alemán aufheben: 'conservar', 'abolir' y 'superar'. En la Fenomenología, Hegel habla de un «escepticismo que se realiza a sí mismo»: La conciencia reconoce en su forma actual una unilateralidad que abandona en función de ese reconocimiento para lograr en dicho abandono la nueva forma superior en la que se mantiene la forma antigua de tres maneras: como continuidad, como contradicción y como superación. - René Magritte, Las vacaciones de Hegel, 1958. Magritte escribe en una carta que Hegel «se habría mostrado muy receptivo a este objeto que cumple dos funciones contrapuestas: no querer el agua (mantenerla aparte) y querer agua (recogerla). Creo que le habría gustado o que le habría divertido (como unas vacaciones); por eso he titulado este cuadro Las vacaciones de Hegel».



Wilhelm von Humboldt (1767-1855), amigo de Schiller y Goethe, es filósofo, investigador del lenguaje y estadista práctico. La lengua es para él «el medio por el que el ser humano se forma a sí mismo y forma el mundo o, más bien, se hace consciente de él al disociar de sí un mundo». En su filosofía liberal del Estado pone límites a la actividad estatal pero no la reduce a un «Estado de vigilantes nocturnos», a la protección de amenazas externas y la seguridad jurídica interna. W. von Humboldt invita a luchar contra el feudalismo y desarrollar una política escolar y universitaria eficaz y «humanista» que recoge el ideal educativo de Schiller y se propone como objetivo la formación de una individualidad espiritual. En su función de director de las instituciones educativas de Prusia reforma toda su organización docente, crea los ins-

titutos prusianos de humanidades y funda en 1809 la Universidad de Berlín, donde, además de Eichthey Hegel, enseña también Schleiermacher (1768-1834), teólogo, filósofo y filólogo especialista en Platón, hombre de iglesia y reformador científico. Su obra Sobre la religión: Discurso a los hombres ilustrados que la desprecian (1799) ejerció una gran influencia. Su kisto en el Balliol College de Oxford es uno de los doce encargados entonces para representar a los «máximos pensadores de todos los tiempos». El acceso a la Universidad de Berlín está flanqueado desde 1883 por las esculturas de ¡os hermanos Wilhelm y Alexander von Humboldt (1769-1859); respectivamente, naturalista y filósofo de la naturaleza; la institución lleva desde 1949 el nombre de Universidad Humboldt. - Edificio de aulas de la Universidad de Berlín, c. 1820.

nación de la familia, la historia y la religión, que tiene lugar en la sociedad del trabajo y la economía—«sociedad burguesa»—, al 3) «estar consigo mediato»: el Estado.

En la teoría del Estado, Hegel marcha por una vía media entre el ideal de libertad de la Revolución Francesa y la restauración política. Entre sus «discípulos» se produce, pues, un conflicto sobre si su teoría debía considerarse conservadora, liberal o, con Karl Marx, revolucionaria. El propio Hegel toma partido por un Estado de derecho que declara como sujeto al ser humano en cuanto tal: «El ser humano lo es en cuanto ser humano, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano o cualquier otra cosa». En el Estado de derecho, la libertad penetra en todos los ámbitos en cuanto derecho; el propio derecho penal se rige por la personalidad del criminal y de la culpa que se le atribuye. Por lo demás, Hegel rechaza las exigencias de soberanía popular y Parlamento general planteadas por la Revolución Francesa. Y como el Estado de derecho, generado en el territorio de las naciones, se hace realidad exclusivamente en los Estados concretos particulares, Hegel rechaza cualquier cosmopolitismo. En concreto repudia las ideas de soberanía universal del derecho mantenidas por Kant, a pesar de que este concedía a los Estados individuales un derecho a la existencia, pero reclama también la vigencia de la legalidad del Estado de derecho entre éstos y todos los ciudadanos del mundo.

Es difícil que, incluso quien adopte una actitud crítica ante estas y otras opiniones, pueda negar que Hegel fue el autor de la síntesis filosófica pura más imponente de la modernidad.

LECTURAS RECOMENDADAS: De Fichte se puede leer, después de la *Primera introducción a la teoría de las ciencias*, la primera parte de los *Fundamentos de toda teoría de la ciencia*. Para la concepción general de la filosofía en Schelling recomendamos el primer libro de su *Filosofía de la revelación*; y, para su filosofía natural, la introducción al *Esbozo de un sistema de la naturaleza*. Seguidamente se puede intentar leer el escrito sobre la libertad. De Hegel se estudiarán algunas partes de la *Fenomenología del espíritu*: para la concepción hegeliana de la filosofía, el prefacio; sobre las exigencias y el método de la Fenomenología, la introducción; y, a modo de ejemplo, los capítulos «Conciencia» y «Conciencia propia».



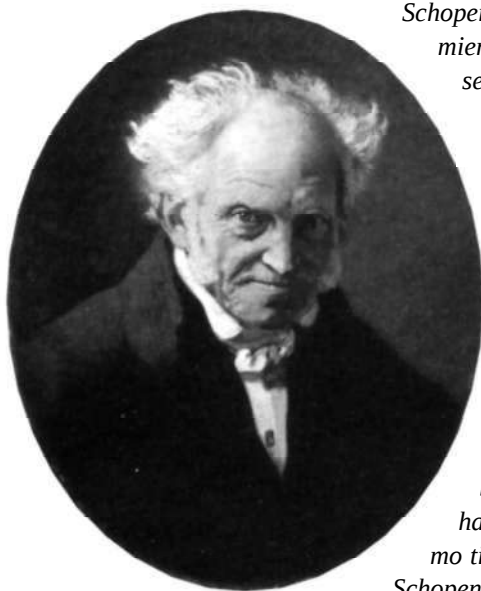
XIII

DE SCHOPENHAUER A MARX

Tras la muerte de Hegel, la expresión «hundimiento del idealismo» corre enseguida de boca en boca. Es el testimonio de la exagerada autoestima de unos jóvenes intelectuales que se rebelan contra una figura paterna sin poder impedir su extraordinaria influencia. Hegel, en efecto, influye en un gran número de ciencias y constituye un contrapeso frente al empirismo y el positivismo en toda Europa y Norteamérica: en Francia, por ejemplo, a través de Victor Cousin; en Gran Bretaña, por medio de James H. Stirling y, luego, de Thomas H. Green y Francis H. Bradley; en Estados Unidos, por medio de Josiah Royce; y en Italia, más tarde, a través de Benedetto Croce y Alberico Gentile. En Alemania, sin embargo, la escuela hegeliana se descompone pronto en una corriente de viejos y jóvenes hegelianos, o hegelianos de derecha e izquierda, respectivamente, y de esa escisión surge un pensamiento fundamentalmente nuevo. Una importante fuente de impulsos filosóficos creativos es, sobre todo, la de los hegelianos de izquierda como Ludwig Feuerbach (1804-1872), crítico de las religiones y precursor del materialismo histórico (por ejemplo con *La esencia del cristianismo*, 1841), y Karl Marx. Søren Kierkegaard demuestra que ni siquiera un sistema filosóficamente completo puede dar razón de todos los intereses de los filósofos: las especulaciones idealistas encuentran unos límites claros al toparse con el fenómeno de la existencia. Sin embargo, a diferencia de Feuerbach, no ve en la religión una alienación del ser humano, sino que busca más bien una «vuelta a Dios» a través de la filosofía. Otros dos pensadores, Arthur Schopenhauer y John Stuart Mill, no se dejan tampoco impresionar por el idealismo especulativo de Hegel.

La época está caracterizada por la industrialización y su crítica. - William Turner, El gran ferrocarril del oeste, 1844 (detalle).

Pero en todos los pensadores postidealistas siguen actuando, no obstante, elementos idealistas: en Kierkegaard, en el carácter espiritual del hombre; en Schopenhauer, en la preemi-



Schopenhauer se sitúa al margen del movimiento filosófico «de Fichte a Hegel», pero se mantiene durante mucho tiempo bajo su sombra. Sus «maestros» son Platón y la filosofía hindú de los Upanishad, así como Hume y Goethe, pero sobre todo Kant, cuya filosofía modifica, no obstante, con importantes consecuencias. Schopenhauer adopta como tema propio el «giro copernicano» de Kant y sus opiniones respecto al espacio, el tiempo y la causalidad. Pero, al igual que los idealistas, intenta superar la división entre naturaleza y libertad, si bien, a diferencia de ellos, lo hace de un modo «materialista» y, al mismo tiempo, desde una filosofía de la vida.

Schopenhauer complementa, en efecto, la visión trascendental kantiana de las formas de conocimiento

apriorístico (espacio, tiempo y causalidad) con una segunda perspectiva fisiológica: según él, la razón de la capacidad del ser humano para experimentarse unitariamente a sí mismo y al mundo no reside en la facultad de pensar sino en el cuerpo, que desea sobre todo vivir. Así pues, el primero en poner de pie la filosofía no es Marx sino Schopenhauer. Además, a diferencia de los hegelianos de izquierda la asienta, efectivamente, sobre sus pies o, más exactamente, sobre su cuerpo entero, que no desempeña función alguna en la organización económica, considerada tan importante por Marx. Para Schopenhauer, el cuerpo es la objetivación visible de la voluntad, y el conocimiento, la función orgánica de una de sus partes: el cerebro. El universo teórico del «mundo como representación» se convierte en una función cerebral. - Cuadro de Angilbert Gobel, 1882.

nencia de la voluntad o la razón práctica; en Mili (que se basa en Wilhelm von Humboldt), en una filosofía de carácter fundamentalmente humanista. Marx, por su parte, se mantiene fiel, al menos, a la dialéctica hegeliana. Tampoco Kierkegaard puede negar en su pensamiento dialéctico la influencia de Hegel. El cuarteto «post-idealista» compuesto por Schopenhauer, Kierkegaard, Mili y Marx da lugar, pues, a la aparición de un paisaje filosófico novedoso en muchos aspectos, pero se mantiene apegado a elementos esenciales de Kant y el idealismo alemán.

PESIMISMO METAFÍSICO: ARTHUR SCHOPENHAUER

Schopenhauer (1788-1860) alude a las ideas directrices de su pensamiento en el título mismo de su obra principal, *El mundo como voluntad y representación* (2 volúmenes, 1819 y 1844); según esas ideas, el mundo en que vivimos es tanto voluntad como representación. Además, el orden de los conceptos de dicho título—primero la voluntad y, luego, la representación—nos muestra el rumbo que va a tomar su incursión filosófica: una inversión de la jerarquía habitual. Schopenhauer quiere superar el «error fundamental de todos los filósofos», que ven en el pensamiento el origen de la voluntad. En realidad, la voluntad es la base de todo, y el pensamiento un mero accidente suyo: en Schopenhauer, lo racional se rebaja a la categoría de apéndice de lo no racional; carece de autonomía y es un «simple instrumento» de la voluntad, que quiere, por su parte, la existencia, el bienestar y la reproducción; en resumen, la vida. Y como la voluntad se guía, en general, por su propia vida, es egoísta y, con ese egoísmo, genera sufrimiento. Schopenhauer equipara la voluntad así definida con el concepto límite kantiano de «la cosa en sí»: lo subyacente, la voluntad, es originario por antonomasia, carece en sí mismo de fundamento y conocimiento, y constituye al mismo tiempo la base invisible del mundo. («¡Querer! ¡Gran palabra! ¡Fiel de la balanza del juicio universal! ¡Puente entre el cielo y el infierno!»). El mundo, sostenido por la voluntad de la naturaleza entera, es también, no obstante, representación, es decir, manifestación de la voluntad, que solo se hace visible y se revela como mundo concreto con ayuda del conocimiento.

Schopenhauer desarrolla sus ideas directrices en cuatro partes recíprocamente dependientes como en un organismo. Cada una de ellas trata un punto de vista parcial de por sí, pero que queda equilibrado



Schopenhauer y Kant. - Caricatura de Olaf Gulbransson.

en su unilateralidad por las demás perspectivas: una teoría (trascendental) del conocimiento (libro 1) va seguida de las correspondientes metafísicas de la naturaleza (libro 2), lo bello (libro 3) y las costumbres (libro 4). Las partes 1 y 3 tratan del mundo como representación; las partes 2 y 4, del mundo como voluntad. Las partes 1 y 2 desarrollan el punto de vista de la afirmación; y la 3 y la 4, el de la negación de la voluntad. En esta negación aflora un pesimismo que, junto con la nueva valoración de la voluntad y de una subjetividad sin Yo, influirá en filósofos como Nietzsche, Bergson, Horkheimer, Gehlen y el joven Wittgenstein, y en artistas como Wagner, Hebbel, Tolstoi y Turguéniev, Proust, Conrad, Thomas Mann, Kafka, Beckett y Borges, y, en sentido contrario, en Zola y, especialmente, en Freud.

Hobbes decía ya que la voluntad es incansable. Pero, según Schopenhauer, provoca innumerables padecimientos, pues su eterna insaciabilidad no halla nunca una satisfacción duradera; el mundo le parece una carencia infinita; y donde reina la carencia, reina también el sufrimiento. Además, con el ser humano, aparece en el ruedo del mundo una fiera salvaje que no es un lobo únicamente para sus iguales, pues debido a su peculiar instrumento, la razón, ve también a la naturaleza como «un producto para su uso» y somete asimismo a su autoridad el mundo vegetal y animal.

El arte (libro 3) garantiza una liberación transitoria del sufrimiento en el que «torturador y torturado [...] son una misma cosa». Influido por el concepto kantiano de la «satisfacción desinteresada», Schopenhauer considera que en la experiencia estética aparece en acción «un sujeto cognoscente puro y carente de voluntad». Al estar libre de voluntad propia, aprende a conocer un mundo completamente distinto: la «posibilidad de una existencia que no consiste en querer». Quien se complace en la belleza de la naturaleza y el arte, prefigura por unos momentos un mundo libre de sufrimiento. La música—«la lengua verdaderamente universal, entendida en todas partes», «un ejercicio inconsciente de metafísica en el que el espíritu no sabe que está filosofando»—ocupa entre todas las artes la posición más elevada. Como imagen inmediata de la voluntad, no requiere una visión de las ideas: «La música es, en realidad, la melodía de un texto que es el mundo».

El egoísmo solo se quiebra de manera duradera, y no meramente transitoria, por la compasión. Quien vive con la conciencia de ser miembro de un mundo determinado por el sufrimiento y quien comparte los sentimientos de bienestar y dolor de los demás, incluidos los

animales de manera expresa, se cuidará, al menos, de no herirlos y es posible que llegue incluso a ayudarlos. (Horkheimer se inspira en estos pensamientos para exponer una idea de la solidaridad entre todos los seres humanos.) Al dirigir una mirada supraindividual a cualquier padecimiento, quien comparte los sentimientos de los demás alcanza el sosiego, esa «autosuperación de la voluntad» y «liberación del mundo» en la que reside la dicha del nirvana: «La ausencia de voluntad, representación y mundo». Lo que la obra principal de Schopenhauer no logra durante mucho tiempo, se alcanza en su escrito posterior *Parerga y paralipómena* [*Anexos y apéndices*] (1851), que le vale a su autor el éxito filosófico y el reconocimiento como maestro de la prosa científica. Son famosos los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, cuya regla suprema está tomada de Aristóteles: «La persona razonable no busca los placeres sino la ausencia de dolor». Schopenhauer ofrece orientaciones no para una existencia feliz, sino para una vida que evite la infelicidad en un mundo calamitoso. Por ejemplo: «Cualquier limitación satisface. Cuanto más reducido sea nuestro campo de visión, influencia y contactos, más felices seremos; cuanto más amplio, más a menudo nos sentiremos torturados o atemorizados, pues con él se multiplican o aumentan las preocupaciones, los deseos y los sobresaltos».

Las metáforas de Schopenhauer son igualmente impresionantes: «En un frío día de invierno, una sociedad de erizos se apelotonó para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto sintieron los pinchazos que se propinaban unos a otros, lo que volvió a alejarlos [...]. Así también, la necesidad de sociedad, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a las personas a aproximarse; pero sus numerosas características repulsivas y sus insoportables fallos las vuelven a alejar. La distancia intermedia que acaban encontrando y en la que puede mantenerse una coexistencia es la de la cortesía y los buenos modales».

FILOSOFÍA EXISTENCIALISTA CRISTIANA: SØREN KIERKEGAARD

Kierkegaard (1813-1855) combate durante toda su vida el idealismo especulativo porque, según él, no logra dar razón de la existencia real del individuo. Compara la filosofía de Hegel con un letrero colocado en un escaparate; como lleva escrita la palabra

«Lavandería», da a entender que en aquel lugar se lava ropa; sin embargo, quien llega allí con la ropa sucia comprueba que es el letrero, sin más, lo que está en venta. Aunque Hegel considera que la verdad reside solo en lo concreto, anula, en opinión de Kierkegaard, lo singular en lo universal y somete la ética personal a la del Estado. La obra de Kierkegaard, un pensamiento situado más allá de las mediaciones definidas por Hegel y de cualquier filosofía esencialista y que constituye el comienzo fulminante de la moderna filosofía existencial, vive de esa doble crítica, así como de la pugna de su propia relación con Dios.

Kierkegaard—«No soy un apóstol sino solo un genio»—no elabora en sus escritos construcciones intelectuales especulativas que, se-

Kierkegaard, al igual que Hegel, define al ser humano como el grado más alto de la conciencia propia, como espíritu: «El hombre es espíritu». En esta afirmación, «es» quiere decir ser real y verdaderamente humano. Y la respuesta a la pregunta «pero ¿qué es el espíritu?» muestra que Kierkegaard recurre a la dialéctica hegeliana para entender la existencia: «Espíritu es el Yo. Pero ¿qué es el Yo? El Yo es una relación que se refiere a sí misma, o bien eso que tiene la relación que la hace relacionarse consigo misma; el Yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma» (La enfermedad mortal, 1849). El ser humano no se considera ni una sustancia ni una propiedad, sino algo que, sin concretarse, adviene en un devenir que, a su vez, tiene el carácter de relación: el Yo se constituye, determinándose libremente, como un ser Yo espiritual que se relaciona con el mundo, con los seres humanos, consigo mismo y también con Dios. - Max Klinger, El filósofo.



Según Kierkegaard, la mayoría de las personas no va más allá de la existencia estética, pues su principio, el disfrute, vive en múltiples formas, no solo en la del burgués convencional o en la del deseo impulsivo del Don Juan y sus artes refinadas del Diario de un seductor (o de O lo uno o lo otro), sino también en las sutilezas dialécticas del poeta que disfruta de su intelectualidad creadora, y hasta en el filósofo que, como Hegel, construye un sistema para «la totalidad de la existencia y la historia del mundo» pero «prefiere vivir en el sótano, es decir, en las determinaciones de lo sensible». Según Kierkegaard, la existencia estética es desoladora, pues, como el poeta y pensador A, se sufre de aburrimiento, aflicción y melancolía, de hastío de la vida, miedo y soledad. Para explicar la fugacidad de cualquier placer, A se sirve de personajes de las óperas de Mozart—el paje Cherubino de Figaro, Papageno en La flauta mágica y el protagonista de Don Juan—. En estos casos y en otros, el principio de la sensualidad no es capaz de crear identidad y continuidad en la existencia. - Søren Kierkegaard, c. 1838. Dibujo de N. Chr. Kierkegaard.



gún él, carecen de importancia para la vida práctica del individuo, sino *Migajas filosóficas* (1844). Estos retazos parafrasean una realidad compuesta de fragmentos, inconexos únicamente desde un punto de vista especulativo. Es el individuo en la realización de la existencia. Como tal se ha de entender una autorrealización personalmente responsable y que deberá «vivir hacia adelante»; en ella, pensamiento, voluntad, sensación y acción constituyen una unidad. Sin embargo, no se trata de cualquier tipo de realización, sino de la vida humana en un sentido intenso, de la humanidad propia o verdadera: «Existir es un arte».

Al igual que muchos filósofos antes de él, Kierkegaard comienza dudando (*Johannes Climacus*, 1842). Sin embargo, no entiende la duda como Descartes, por ejemplo, en sentido gnoseológico y metodológico, sino existencial. La duda—«Los primeros pasos hacia la forma suprema de la existencia»—es una actividad que podemos llevar a cabo por nosotros mismos, por nuestras propias fuerzas y sin ayuda externa. En la duda existencial, la persona se hace conscien-

te de un desgarró y de la tarea de superarlo o soportarlo. Como Descartes, y a diferencia del escepticismo, Kierkegaard quiere salvar *otra* certeza más, lo único posible y, al mismo tiempo, importante para el ser humano: la seguridad de ser la persona por la que uno se decide, seguridad alcanzada en la autorrealización existencial. Para cumplir debidamente esa tarea, Kierkegaard publica sus escritos filosóficos bajo seudónimo, empleando varios nombres extranjeros y, a veces, incluso, un doble seudónimo. En *O lo uno o lo otro* (1843), un editor seudónimo, Víctor el Ermitaño, publica los textos de dos autores seudónimos llamados A y B, a los que se sumará todavía el seductor Johannes en el *Diario de un seductor*. Este procedimiento, raro en filosofía—lo más parecido a él serían los diálogos de Platón—, crea una distancia y una fractura que pone ante los ojos del lector la esencia del asunto tratado, el hecho de que la existencia solo puede hacerse realidad por las propias fuerzas y bajo la propia responsabilidad y no por una autoridad externa. La filosofía no ofrece ninguna teoría irrefutable para ese acto de libertad imposible de justificar y, al mismo tiempo, ineludible, sino solo formas de existencia, es decir, posibles modelos de vida alternativos ligados a la exigencia de decidirse por una de las posibilidades y convertirla en realidad con todas las fuerzas.

Kierkegaard propone también formas de vida de distinto rango, como ya lo habían hecho los filósofos de la Antigüedad. El grado inferior es el de la existencia estética en cuanto existencia sensible. Con las categorías de «bien» y «mal», esa existencia se sitúa aún más acá de la libertad: el ser humano es lo que es de manera inmediata, sin una conducta muy caracterizada frente al mundo, sus prójimos, él mismo o Dios. Luego, mediante una decisión fundamental, un «salto», se abre a la libertad y asciende al siguiente peldaño, cuyo modelo es Sócrates: la existencia ética (moral). Solo en ella somos capaces de ser comunitarios y estamos dispuestos a un toma y daca recíproco. Y solo en ella vivimos en función de decisiones acordes con un compromiso general. La existencia ética no renuncia, en absoluto, a lo estético, pero lo relativiza. No se excluye el disfrute, pero se integra en una comunidad de individuos que se reconocen mutuamente como libres e iguales, actitud visible en las circunstancias concretas de la vida como la profesión, el matrimonio y la amistad. Sin embargo, la realización plena de la vida solo se logra en el tercer grado, en la existencia religiosa y, más exactamente, cristiana. Su modelo es el propio Cristo; no

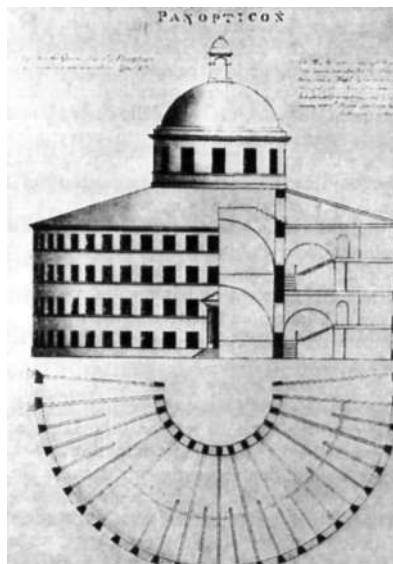
un Cristo suprahistórico eternamente presente, sino un Dios que se hizo y se hace constantemente hombre (*Estadios en el camino de la vida*, 1845). La existencia cristiana lleva aparejadas dos exigencias: una para la razón, que debe reconocer lo absoluto y eterno—Dios—en una figura temporal y humana; y otra para la autonomía moral, que debe depender de «algo externo», de Dios.

LIBERALISMO SOCIAL: JOHN STUART MILL

Mili (1806-1873), filósofo, economista y reformador social, es el pensador británico más influyente del siglo xix y, al mismo tiempo, uno de los portavoces intelectuales del periodo. El hecho de que su filosofía responda a fenómenos de crisis contemporáneos, al igual que la de Schopenhauer, Kierkegaard y Marx, y tenga, sin embargo, un aspecto completamente distinto, remite a la multiplicidad de esos fenómenos y a la escasa definición de la respuesta a los mismos: tomando como base únicamente las condiciones sociales no se puede «deducir» ninguna filosofía.

Jeremy Bentham (1748-1832), teórico del derecho, filósofo y reformador social, desarrolla la ética del utilitarismo continuando trabajos anteriores de Hobbes, Cumberland, Hume y Priestley, y la propone como soporte moral de una fundamentación normativa científica (empírica y racional) y una crítica social también de carácter científico. Su principio rector es la «máxima felicidad de la mayoría». Apesar de sus evidentes puntos flacos—por ejemplo en la fundamentación del principio rector, en el cálculo del placer y en lo referente a la justicia—, el utilitarismo adquiere pronto en el ámbito de habla inglesa el rango de ética normativa. Su influencia ha disminuido, no obstante, de manera notable desde hace algún tiempo.

- La figura muestra el «Panóptico», el proyecto de Bentham para una cárcel modelo cuyos guardianes «ven de una ojeada todo cuanto ocurre».





John Stuart Mili. - Caricatura de Spy, 1873.

En su teoría de las ciencias, el *Sistema de lógica deductiva e inductiva* (1843), Mili defiende un empirismo radical que se desprende de las anteojeras de una metafísica dogmática pero corre el riesgo de petrificarse en otro dogmatismo. Las propias matemáticas descansarían sobre generalizaciones inductivas para las que, no obstante, contaríamos con un número especialmente elevado de pruebas empíricas, lo cual hace que nos parezcan necesarias. Las explicaciones científicas, posibles también en las ciencias humanas (*moral sciences*), consisten en subordinar sucesos particulares a leyes (naturales) apropiadas.

Influido por Adam Smith, Mili se opone en los *Principios de economía política* (1848) a los socialistas utópicos, que pretenden sustituir la libre competencia por el Estado; como los propios individuos son quienes mejor pueden juzgar sus intereses, la no injerencia del Estado (*laissez-faire*) da lugar a una doble optimación: la actividad estatal más eficiente y el atractivo más poderoso para el desarrollo individual. Sin embargo, al imponerse un conjunto de tareas nuevas, la comunidad va más allá del «Estado vigilante» del liberalismo temprano: es cierto que no deberá fundar escuelas ella misma, pero sí obligar a los padres a enviar a sus hijos a alguna. Para impedir la explotación y los daños sanitarios, debe controlar las jornadas laborales de sus ciudadanos. Tiene que exigir la emigración para contrarrestar la superpoblación que amenaza la paz social. Y debe intervenir contra el maltrato a los animales y supervisar las fundaciones caritativas. Influido por los partidarios del filósofo social francés Claude Saint-Simon (1760-1825), Mili aboga por la igualdad de derechos políticos para los trabajadores, su libertad de asociación y su participación en las empresas, y también por acabar con la hegemonía económica y política de la nobleza terrateniente.

El matemático, sociólogo y filósofo Auguste Comte (1798-1857), alumno de Saint-Simon durante un tiempo, es el fundador del positivismo francés. Según la concepción comtiana de la ley de los tres estadios, tomada de la Ilustración, tanto los individuos como la humanidad en general recorren necesariamente tres grados del saber (Cours de philosophie positive, 6 volúmenes 1830-1842): en el «estadio teológico», subdividido en fetichismo, politeísmo y monoteísmo, cualquier circunstancia se considera efecto de un ser sobrenatural. En el «estadio metafísico», esos principios son sustituidos por fuerzas abstractas como, por ejemplo, lo absoluto o la voluntad. Finalmente, en el estadio «científico» o «positivo», todos los hechos observados se explican por una relación mutua y por las leyes derivadas de ella. En la «religión positivista de la humanidad» (Catecismo positivista, 1852), la fe consiste en un reconocimiento de las leyes impuestas a la naturaleza y la humanidad; y la moral, en la tarea de «vivir para otro» (vivre pour autrui). Los seres humanos, dirigidos por un sacerdote (positivista) que enseña a todas las clases las ventajas del orden social, deben trabajar en la realización de la felicidad común de la sociedad (jerárquicamente estructurada). - Aguafuerte contemporáneo.



La obra *Sobre la libertad* (*On Liberty*, 1859), un escrito polémico dirigido igualmente contra el puritanismo de la sociedad victoriana, complementa el liberalismo social económico con un liberalismo político. Mill defiende apasionadamente el derecho de todos a formarse libremente sus propias convicciones y configurar su vida en función de ellas. Nadie debe rendir cuentas a la sociedad por actividades relacionadas solo con los propios intereses. Mill rechaza con absoluto énfasis cualquier «tiranía de la mayoría», en especial el proyecto de Comte de «imponer un control forzoso de la sociedad sobre el individuo» (*Augusto Comte y el positivismo*, 1865). «La única finalidad por la que está permitido ejercer legalmente coacción contra la voluntad de un miembro de una sociedad civilizada es la de evitar un perjuicio a los demás». El Estado solo es responsable del marco de condiciones que permitan al individuo tomar sus decisiones correctamente informado y tras una buena reflexión. Debe acabar también con «el poder casi despótico de los hombres sobre las mujeres» garantizando «a és-

tas idénticos derechos y la misma protección legal» (*La servidumbre de las mujeres*, 1869).

En un ingenioso alegato a favor del *Utilitarismo* (1816), Mill intenta superar las debilidades de esta ética que se remonta a Bentham. El principal cambio es el del «hedonismo cualitativo». Según él, no importa únicamente el goce supremo sino también la jerarquía humana de los placeres, pues es «mejor ser una persona descontenta que un cerdo contento». Otros dos intentos de mejorar la argumentación se saldan, en cambio, con un fracaso. La fundamentación del principio directivo (ausente todavía en Bentham) sucumbe ante el doble sentido de la palabra *desirable*, al deducir de la calidad de «apetecible»—un ser—la de «digno de ser deseado»—un deber—. Mill pasa además por alto las tensiones que se manifiestan entre su defensa del individuo y el principio utilitarista del bien colectivo. Como, por otra parte, el cálculo del placer, el equilibrio exacto entre gozo y sufrimiento, es apenas practicable, el utilitarismo ha perdido ya desde hace tiempo su largo predominio, incluso en el ámbito de habla inglesa.

CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA: KARL MARX

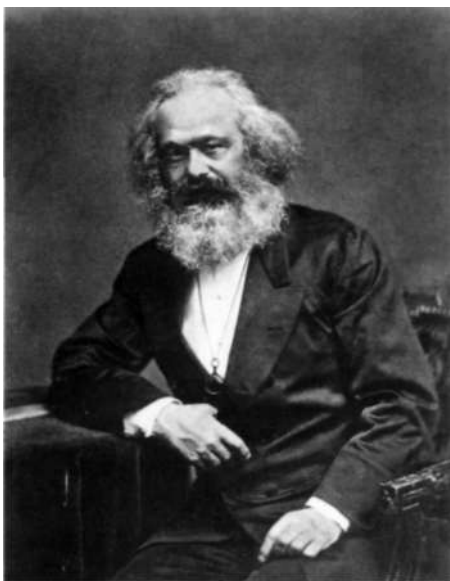
Si equiparamos la influencia de su pensamiento con la del marxismo, podemos decir que Marx (1818-1883) ocupa un lugar importante en la historia del mundo. Durante décadas, se quejó de ser víctima de una «conspiración del silencio»; sin embargo, su obra, una teoría general de la sociedad y la economía elaborada en parte junto con Friedrich Engels, domina inicialmente la Asociación Internacional de Trabajadores y la Primera Internacional (creada en 1864 en Londres) y, más tarde, tras la Revolución Rusa de 1917, se adueña progresivamente en forma dogmática de medio mundo. Se tiene demasiado poco en cuenta que el liberalismo social de John Stuart Mill constituía ya entonces una alternativa al marxismo.

Marx pretende nada más y nada menos que una revolución de la sociedad. El esclarecimiento de las condiciones y metas de la revolución recibe de él el nombre de «crítica». En su núcleo central—la crítica de la economía política—combina elementos de los economistas políticos británicos (Adam Smith, David Ricardo) y del socialismo francés con la dialéctica hegeliana («la última palabra, absolutamen-



En la última y más famosa de sus Tesis sobre Feuerbach (1845), Marx presenta su programa y muestra también su propia manera de ser: un intelectual seguro de sí, poseído por la pasión del conocimiento y por una indomable voluntad de poder y que envuelve a sus enemigos en polémicas descomunales. En sus años de Berlín (desde 1837), Marx se une a la vanguardia filosófico-política, la izquierda hegeliana, para «poner de pie (en sentido materialista)» el idealismo de Hegel bajo la influencia de Feuerbach (Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, 1844). Como colaborador y, más tarde, director del periódico liberal Rheinischer Zeitung (desde 1841), se ocupa de asuntos económicos. En la emigración de París (desde 1843) y, luego, en Bruselas (desde 1845), estudia el socialismo francés, sobre todo a Pierre-Joseph Proudhon. Escribe los llamados Manuscritos de París (1844, no publi-

cados hasta 1932), y toma partido por una alianza entre la filosofía y el proletariado. Escribe junto con Engels La sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica (1845) y La ideología alemana (1845, publicada en 1932), una controversia sobre todo con L. Feuerbach, Bruno Bauery Max Stirner (El único y su propiedad, 1845). Expulsado de Bruselas por apátrida, Marx marcha a Londres tras pasar por Colonia y redacta allí, junto con Engels, el Manifiesto comunista (1848) y, con el apoyo económico de este, prepara, además de la Crítica de la economía política (1859), su obra principal: El capital (los volúmenes II y III fueron editados póstumamente por Engels). Al mismo tiempo, gracias a su decisiva colaboración en la Primera Internacional, Marx alcanza la cumbre de su influencia política. - Vestíbulo de la Universidad Humboldt de Berlín con la última tesis de Marx sobre Feuerbach.



Marx está en lo cierto al calificar de «mísera» la situación de los trabajadores a mediados del siglo XIX. Tampoco es un error, aunque lo haga bajo mano, vincular dos conceptos de «alienación»: la alienación social y psicológica—por la que «alguien o algo nos resulta ajeno»—y la económica—por la que «alguien vende algo que es propiedad suya»—. Pero Marx defiende la tesis más amplia de que ambas alienaciones son dos caras de un mismo proceso. Como esta tesis no está fundada ni es evidente, tampoco convence el objetivo político y social de que un cambio en la forma de la economía, la supresión de la propiedad privada, generará el cambio social y psicológico: un ser humano no alienado. Por lo demás, el cambio

en la forma de la economía solo se logra mediante una modificación de las personas. A Marx se le puede objetar lo mismo que a Hegel: que la «moralidad objetiva», el mundo de las instituciones, no sustituye a la «moralidad subjetiva», la responsabilidad humana, sino que solo es su contrapartida. Además, en el marco de la moralidad objetiva, Marx sobrevalora el peso de la economía frente al del derecho y el Estado.
- Karl Marx. Retrato fotográfico, c. 1880.

te, de toda filosofía»). Esta asociación se pone al servicio de un único objetivo: acabar con la alienación que supone la contradicción entre capital y trabajo emancipando a la clase obrera. Marx no explica demasiado en qué consiste más en detalle la sociedad nacida de esas nuevas condiciones, una sociedad sin clases y al mismo tiempo comunista (del latín *communis*, 'común') en virtud de la supresión de la propiedad privada. La máxima que guía su propósito recuerda a Schopenhauer: «En vez de establecer sistemas inútiles para la felicidad de los pueblos, quiero limitarme a investigar las razones de su infelicidad». No obstante, podemos descubrir también en Marx un cuadro de carácter gnóstico en blanco y negro que conoce ya la maldad del mundo antes de cualquier experiencia y solo es capaz de superarla mediante una utopía similar al Paraíso: «Hoy haré esto y mañana aquello; por la mañana iré a cazar; por la tarde, a pescar; al caer la noche practicaré la ganadería; después de comer me dedicaré a la críti-

ca; todo según me apetezca, sin convertirme nunca en cazador, pescador, pastor o crítico».

Marx llama a su teoría «socialismo científico». Se denomina «científico» porque, a diferencia del «utópico», «pequeñoburgués» y «doctrinario» de Proudhon, no se contenta con una «exposición utopista» de la economía política imperante hasta entonces. Ciertamente, Marx adopta de Proudhon el lema de la «sociedad sin clases», a la que, no obstante, se deberá llegar en función de un análisis científico de las leyes que determinan la sociedad, un proceso en el que tiene precedencia la economía. Por lo demás, el análisis se considera socialista, pues, por oposición a la economía política «burguesa», no se emprende desde la perspectiva de esta clase, la de los propietarios del capital, sino desde el punto de vista de la clase obrera que vive en la miseria, el proletariado. Marx reconoce que la economía política tradicional ha explicado el mecanismo de las relaciones de producción: cómo la propiedad privada depende de la separación entre trabajo y capital, de la división del trabajo, de la competencia, etcétera. Pero le reprocha ser una «economía fatalista» que no se interesa por las condiciones de formación de las relaciones de producción y no reconoce, por tanto, la ley que permite cambiarlas. Marx contrapone a esa economía lo que más tarde se denominará «materialismo histórico» («histomat»).

En su obra temprana *Manuscritos de París*, Marx esboza la teoría según la cual, a partir de sus hipótesis, la economía política burguesa no tiene como consecuencia el bienestar de la sociedad sino un empobrecimiento que concluye con la depauperación del obrero, en contra de lo que opina Adam Smith; la explotación del capital, cuyo objetivo es el incremento de los beneficios, destruye el pequeño capital, se apropia de los bienes inmobiliarios, conduce a una superabundancia de trabajo y rebaja los salarios hasta un mínimo existencial. (Más tarde abandonará la idea de una depauperación absoluta y solo mantendrá que los salarios no marchan al mismo paso que el creciente enriquecimiento de los capitalistas.) Marx amplía luego la crítica de la economía política hasta desarrollar una antropología filosófica de la naturaleza del ser humano y su trabajo. En esa antropología reconstruye en cierto modo la dialéctica hegeliana del señor y el siervo aplicándola a las relaciones económicas fundamentales, a la «lucha hostil entre capitalista y trabajador».

Marx responsabiliza a la propiedad privada de los medios de producción de una cuádruple alienación: en primer lugar, el trabajador—y, de manera distinta, también el capitalista—se aliena del resultado de su trabajo, pues no disfruta él mismo del producto, de la mercancía; además, la naturaleza aparece ante él como un mundo hostil. El trabajador se aliena, en segundo lugar, de sí mismo, de su actividad en la vida, pues «cuando no trabaja se siente como en casa, y cuando trabaja se siente un extraño». El trabajo es también para él una coacción que, por añadidura, no satisface sus propias necesidades sino solo las ajenas—por medio de las mercancías producidas—; por otra parte, el trabajador no se pertenece a sí mismo, sino a otro, al capitalista, para el que acaba convirtiéndose en una mercancía. En tercer lugar, el hombre se aliena de la esencia de su especie, pues no se reconoce en su obra, la naturaleza elaborada. Y, finalmente, se aliena de su prójimo, pues no se le presenta como una persona sino, únicamente, como un trabajador y, por tanto, como un medio para su propia vida individual.

Marx dio a su escrito principal (inacabado) el título de *El capital* por ser este «el poder económico de la sociedad burguesa que todo lo domina». El autor comienza analizando la mercancía y el dinero como las condiciones objetivas y los elementos formales del capital, y atribuye a este la tarea histórica universal de desarrollar todas las fuerzas productivas del trabajo. Pero el capital impide, por otra parte, que el trabajo o el trabajador se conviertan en sujeto de los procesos sociales. El mecanismo de la «depauperación de las masas» deberá llevar a una autoeliminación del capital: a medida que crece la concentración del capital es expropiado un número cada vez mayor de capitalistas. Y «crece la masa de la miseria, [...] pero también la indignación, siempre en aumento, [...] de la clase trabajadora unida y organizada». Finalmente, se rompe el cascarón del capital, se suprime toda propiedad privada y, en lugar de «la propiedad individual, fundamento de los logros de la era capitalista», se instaura «la cooperación y la propiedad colectiva de la tierra y de los medios de producción creados por el trabajo».

LECTURAS RECOMENDADAS: Para Schopenhauer se puede comenzar con los capítulos 1-4 o con el capítulo 5 de los *Aforismos sobre la sabi-*

duría de la vida. De El mundo como voluntad y representación se comenzará estudiando los prólogos a la primera y segunda ediciones y, a continuación, el libro primero. Para Kierkegaard se puede comenzar con el Diario de un seductor y seguir con el capítulo 1 de La enfermedad mortal. De Mill se leerán primero los capítulos 1 y 2 de Sobre la libertad; y de Marx, Los manuscritos de París, seguidos del Manifiesto comunista y las Tesis sobre Feuerbach.



FILOSOFÍAS DE LA VIDA. DE NIETZSCHE A DEWEY Y BERGSON

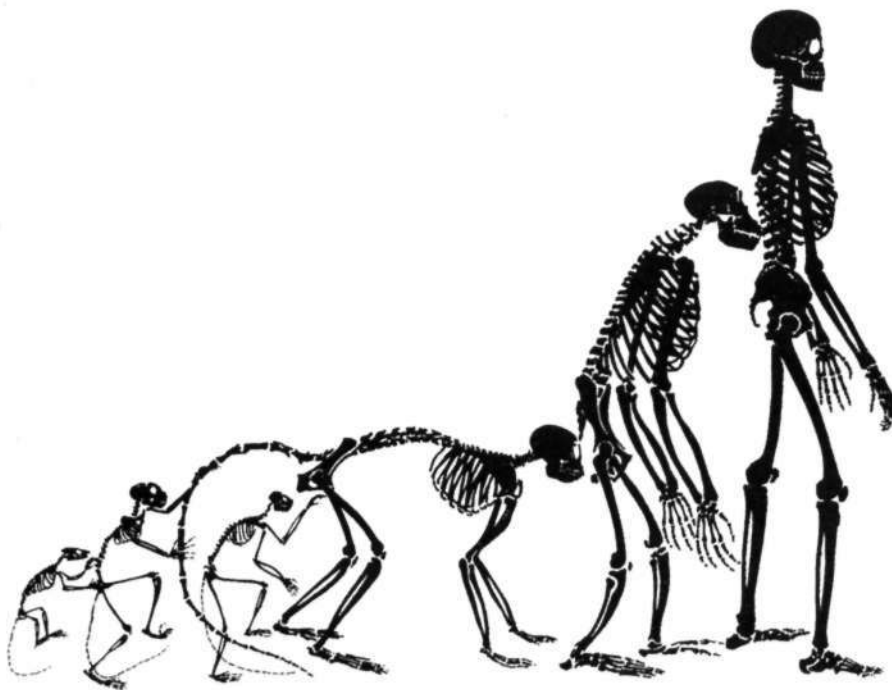
Los grandes pensadores responden a los grandes cambios sociales y culturales de su tiempo. En el siglo XIX, el avance de la industrialización y la democratización va unido a una pérdida de los valores dominantes hasta entonces, a un nihilismo (del latín *nihil*, 'nada'). A ello se añade el avance triunfal de las ciencias experimentales, que adoptan una actitud de absoluta indiferencia hacia los razonamientos trascendentales y los sistemas dialécticos, un avance unido a la especialización del saber y, en particular, a un biologismo que sigue los pasos de Charles Darwin. Un segundo «cuarteto» de filosofía postidealista, el formado por Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, el pragmatismo norteamericano y Henri Bergson, da a esos retos unas respuestas sumamente diversas y prepara con ellas las constelaciones del pensamiento actual.

La crítica radical, y al mismo tiempo general, de Nietzsche ofrece alternativas a los diagnósticos y propuestas curativas del primer cuarteto «postidealista»: Schopenhauer, Kierkegaard, Mill y Marx. En vez de aceptar la moral de la compasión de Schopenhauer y el socialismo de Marx, Nietzsche critica duramente a ambos; contra la «vuelta a Dios», propuesta por Kierkegaard, declara que «Dios ha muerto»; y al utilitarismo de Mill le objeta que «el ser humano *no* tiende a la felicidad, solo los ingleses lo hacen». Además, contrapone al historicismo y al nihilismo de su época el programa de una reconversión de todos los valores y se muestra profundamente escéptico respecto a la confianza puesta en las ciencias e, incluso, respecto a la democratización.

Dilthey y los pragmatistas reaccionan con moderación académica y de forma más bien afirmativa. Dilthey se opone al predominio de las ciencias de la naturaleza, y se convierte en un teórico de la historiografía en Berlín, donde desarrollan su labor historiadores tan destacados

Friedrich Nietzsche. - Cuadro de Edvard Munch, 1906.

como Barthold Georg Niebuhr, Jacob Grimm, Theodor Mommsen y Leopold von Ranke. Las disciplinas históricas re-

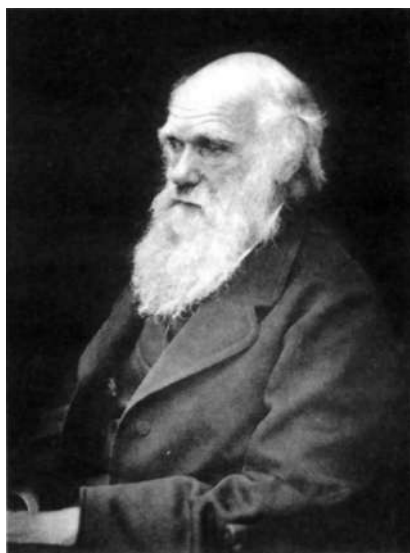


Apenas ha habido un naturalista del siglo XIX que haya modificado la imagen de la naturaleza y el hombre de manera tan decisiva como el fundador de la teoría moderna de la evolución: Charles Darwin (1809-1882). Según su teoría revolucionariamente novedosa expuesta en El origen de las especies (1859), la funcionalidad de la naturaleza no se debe a un plan (creador); de la superabundancia de individuos ligeramente divergentes entre sí solo sobreviven los más adaptados a sus condiciones de vida (survival of the fittest) y los que producen el mayor número de descendientes. Es el principio de la selección natural (natu-

ral selection) en la lucha por la existencia (struggle for life). En analogía con la teoría de la evolución biológica, pero independientemente de Darwin, Herbert Spencer (1820-1903) propone la hipótesis de un progreso hacia formas cada vez más complejas y «mejores» en las culturas humanas, los tipos de Estado y la moral; con el incremento de la simpatía y la compasión resultan superfluas las intervenciones sociales reguladoras del Estado, pues los seres humanos arreglan sus asuntos independientemente mediante el respeto mutuo. - Evolución del Homo sapiens, en History of the Primates, de Wilfred LeGros Clarke.

presentan, según él, un tipo de ciencia autónomo e irrenunciable debido a su utilidad para la vida.

El norteamericano Charles S. Peirce procede, en cambio, de las matemáticas y las ciencias naturales. Junto con William James y John Dewey desarrolla una filosofía que no niega sus raíces europeas pero se desprende de ellas cada vez más para acabar ascendiendo a la categoría de seria competidora del pensamiento dominado hasta entonces por Europa. Se trata del pragmatismo, que confía en general en las ciencias y, en el caso de Dewey y George Herbert Mead, también en la democratización. Bergson, amigo de



Charles Darwin.

James, defiende asimismo un cierto pragmatismo, pero se opone al optimismo científico de los norteamericanos y a su crítica a la metafísica.

La psicología adquiere en todos ellos un gran peso, y el concepto de «vida» tiene una importante función. Sorprendentemente, ni siquiera Peirce, pionero de la lógica matemática, ve en el conocimiento un fin en sí mismo, sino que lo pone al servicio de la actividad humana.

El segundo «cuarteto postidealista» se mantiene vinculado a Kant, lo mismo que el primero, y algo menos a Hegel. Nietzsche lleva a toda la filosofía occidental desde Sócrates ante su tribunal, que condena casi sin excepción el pensamiento anterior. A pesar de haberlo conocido a través de Schopenhauer, Kant—«el gran chino de Königsberg»—es para él una de las principales fuentes de inspiración y, al mismo tiempo, uno de sus «adversarios» filosóficos favoritos. Dilthey pone en marcha la publicación de las *Obras completas* de Kant, la «Akademie-Ausgabe», edición de referencia a partir de entonces, y escribe una *Historia de juventud de Hegel*. Peirce, el primer pragmatista, llama incluso «mi leche materna en filosofía» a la *Crítica de la razón pura* de Kant. El segundo, James, está influenciado por el neokantiano francés Charles Renouvier (*El personalismo*, 1903). El tercer gran pragmatista, Dewey, obtiene el doctorado con un trabajo sobre la psicología de Kant. Y Bergson estudia a fondo la filosofía moral kantiana. Estos

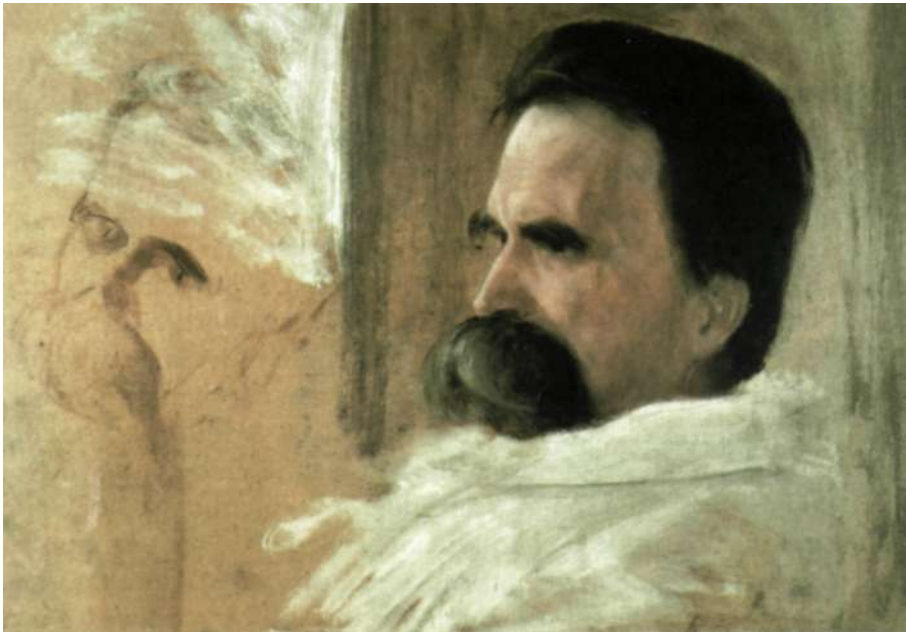
Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo, escritor y filósofo, «artista, chamán y seductor» intelectual, viene al mundo en una casa parroquial. Como alumno de la escuela Zur Pforte de los príncipes de Sajonia (Schulpforta, 1858-1864), muestra muy pronto unas dotes extraordinarias para las lenguas clásicas y la literatura alemana. Compone música, escribe poemas y da sus primeros pasos en la redacción de tratados literarios. Los síntomas de su débil salud se manifiestan también con igual precocidad. El registro de la enfermería de Schulpforta lo describe como una persona con problemas hereditarios: «Su padre murió joven de un reblandecimiento del cerebro», y el hijo fue engendrado «en unas fechas en que el padre ya estaba enfermo». Tras realizar sus estudios universitarios en Bonn y Leipzig, Nietzsche es llamado a Basilea a los veinticuatro años como profesor extraordinario de Filología Clásica. Su primera obra, El nacimiento de la tragedia (1872), provoca extrañeza entre los filólogos y, en cambio, aprobación en Wagner, muy admirado por Nietzsche. Con la cuarta de sus Consideraciones intempestivas (1873-1876), «Richard Wagner en Bayreuth», comienza, sin embargo, un distanciamiento que quedará sellado en Humano, demasiado humano (1878). Nietzsche descubre en esta obra su filosofía personal junto con su forma literaria, el fragmento de pensamiento o aforismo. En 1879 abandona definitivamente por motivos de salud su cargo de docente y se mueve entre Italia

(Turín), Francia y Suiza (Sils-Maria, en la Engadina). Durante esta vida de nómada aparecen en rápida sucesión el poema filosófico Así habló Zaratustra (/ 883) y las obras en prosa Aurora (1881), Más allá del bien y del mal (1886) y Genealogía de la moral (1887), así como el panfleto El caso Wagner (1888), además de El ocaso de los dioses, El anticristo y Ecce homo, tras el abandono de su proyecto La voluntad de poder. Para entonces hace ya tiempo que Nietzsche puede decir: «Todo el mundo habla de mí», y añadir: «No soy una persona, soy dinamita». En efecto, solo resulta clarificador y liberador cuando sus textos se leen con «toda la socarronería, ironía y reserva» imaginables (Thomas Mann). A comienzos de enero de 1889 sufre en Turín el colapso nervioso definitivo. Es internado en una clínica neurológica de Basilea y aceptado una semana después en el centro psiquiátrico de Jfena. Nietzsche, sumido cada vez más en la enajenación mental, es atendido primero en Naumburg por su madre y, desde 1897, en Weimar por su hermana viuda Elisabeth Forster-Nietzsche, que funda un Archivo Nietzsche y emprende con habilidad comercial una publicación de sus escritos que, por desgracia, no está exenta de falsificaciones. El propio Nietzsche no se da ya cuenta de su ascenso meteórico, favorecido por la fama de su enfermedad, hasta convertirse en figura simbólica de la literatura europea. - Nietzsche en el lecho de enfermo. Esbozo al óleo de Hans Olde el Viejo, c. 1899.

pensadores tienen también en común el hecho de dejar al ser humano en la inseguridad de la vida. Así, con su famosa y criticada frase «Dios ha muerto», Nietzsche explica que no existe una verdad independiente del ser humano y absolutamente objetiva ni para el conocimiento ni para la acción.

INVERSIÓN DE TODOS LOS VALORES: FRIEDRICH NIETZSCHE

Nietzsche es un genial creador de obras filosófico-literarias y, a menudo, de apasionados escritos polémicos altamente sensibles a melodías, ritmos y construcciones del lenguaje cargadas de tensión, sin olvidar por ello la línea argumentativa. Esas obras constituyen por su contenido una cima de la crítica occidental a la ética y la metafísica y son, al mismo tiempo, el punto de inflexión de la modernidad: «La verdad es el tipo de error sin el que una determinada especie de seres animados no podría vivir». Como maestro de la provocación ambigua, Nietzsche cautivará a la juventud intelectual y artística de dentro y fuera de Europa. Como teórico de la modernidad, inspira a Heidegger, Jaspers, Camus, Foucault y Derrida. Y como crítico del co-



nocimiento y de la sociedad impresiona tanto a Freud como a la Escuela de Frankfurt.

Nietzsche es un ilustrado radical. Sin embargo, su voluntad de liberar al hombre de su inmadurez culposa no sigue el modelo judicativo de Kant, sino el de Voltaire, que opta por el compromiso. Indaga con actitud implacable e incluso burlona las causas ocultas que hasta entonces habían enmascarado la inmoralidad de la moral dominante y despeja con ello el camino para una mejor forma de vida. La crítica nietzscheana, realizada en nombre de la moral, es un acontecimiento ético. Se dirige contra la «grandiosa necedad», imperante supuestamente desde Platón, que busca el sentido de la vida en valores y verdades ultraterrenas. Nietzsche rechaza asimismo la moral judeocristiana de la compasión y es consciente de coincidir en ese desprecio con «Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant». Por otra parte, rechaza también su simple contrario, el «budismo europeo», el nihilismo, que niega cualquier obligación. En lugar del platonismo/cristianismo y del nihilismo, propone un nuevo principio moral que constituye al mismo tiempo una alternativa a la filosofía pesimista de la vida expuesta por Schopenhauer, alternativa consistente en la autoafirmación e intensificación de la vida en la «voluntad de poder».

Este concepto, a menudo mal entendido, complementa con una fuerza del mundo interno, según declaraciones del propio Nietzsche, la noción de la fuerza del mundo externo que se había impuesto en física. La voluntad de poder significa un «deseo insatisfecho de mostrar el poder o utilizarlo, emplearlo», un impulso creativo que se convierte en un «estallido de fuerza y voluntad de autodeterminación» en el espíritu libre y que se contrapone «a la dolencia del hombre moderno»: una «personalidad debilitada».

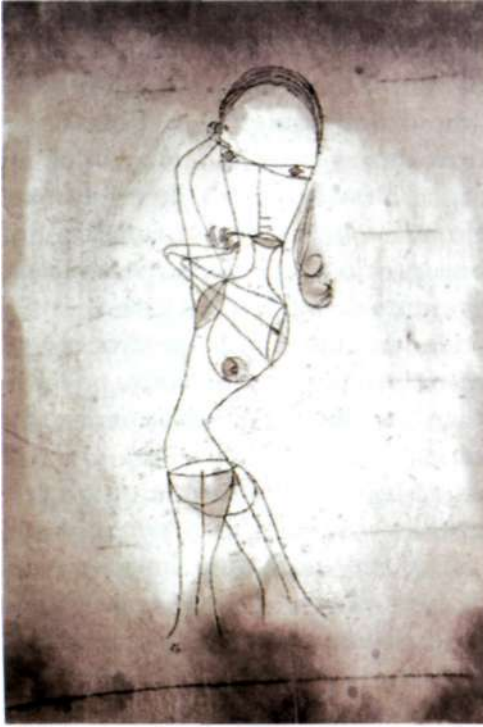
Basándose en la voluntad de poder, Nietzsche emprende una triple «inversión de todos los valores»: i) los valores más estimados hasta entonces se devalúan, sobre todo porque han perdido su fuerza configuradora. Así, la moral del amor al prójimo queda desacreditada, en cuanto moral de los «fracasados, disgustados y maltratados», como una «moral de rebaño» y «de esclavos» surgida del resentimiento de los débiles y, al mismo tiempo, del deseo de poder de los predicadores de la moral, los sacerdotes. Sin embargo, Nietzsche no se declara partidario de una conducta despiadada. Lo único que reprocha a la compasión es ser una meta exclusiva y un fin en sí misma, y la pone al servicio de una personalidad intensificada. Entre los mo-

delos del pasado no cuenta solo a «quienes han caminado orgullosos y fuertes por la existencia», sino también a las personas «compasivas», y considera a Cristo el «hombre más noble». No obstante, el cristiano «debes» ha de ceder su lugar al dionisiaco «quiero». 2) Los valores tradicionales, por ejemplo la justicia, deben basar su valuación en un nuevo fundamento: «Si la objetividad elevada, clara y de mirada tan profunda como indulgente del ojo justo *que juzga* no se enturbia por las acometidas de la ofensa, el menosprecio y la sospecha personal, se habrá logrado en la Tierra un fragmento de perfección y de dominio supremo». Nietzsche no rechaza de plano ni siquiera las ideas ascéticas: «En los artistas» no significan «nada o demasiadas cosas; en los filósofos y los eruditos, algo así como un olfato y un instinto para las condiciones más favorables de una espiritualidad superior». 3) Finalmente, los valores poco estimados hasta entonces adquieren un rango superior: lo sensible se convierte en el mundo verdadero, y lo suprasensible, en cambio, en el falso, mediante una inversión del platonismo. A su vez, la «moral de los esclavos» deberá ser sustituida por la de los «señores», consistente en la «equiparación aristocrática»

Cuando Zaratustra tenía treinta años, abandonó su patria y el mar de su país y marchó a las montañas. Allí disfrutó de su espíritu y de su soledad sin cansarse de ello durante diez años. Pero, al final, su corazón experimentó un cambio; y una mañana se levantó con la aurora, se plantó ante el sol y le dijo: «¡Tú, el gran astro! ¿Cuál sería tu dicha si no tuvieses a quién alumbrar?».

El poema filosófico Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie (cuatro partes, 1883-1885) proporciona a Nietzsche su gran éxito literario en el siglo XX. Los discursos, parábolas y cantos recogidos en él constituyen una de las cumbres de la literatura alemana. El autor lo considera su «mejor libro», la «hazaña suprema» de productividad dionisiaca con la que superaría, incluso, a Dante, Shakespeare y Goethe. Nietzsche ve en el sabio Zaratustra del antiguo Irán la alternativa a los sabios del ju-

daismo, el cristianismo y el Islam y le hace predicar un antievangelio. Zaratustra encarna, al mismo tiempo, el ideal de aquel gran hombre del futuro que, mediante una autosuperación dolorosa y placentera, se sitúa por encima de todas las grandes personalidades conocidas hasta entonces. A diferencia del «último hombre», mediocre e incapaz de crear, Zaratustra es el superhombre, en el sentido de un ser humano que sobrepasa sus propios límites: el «espíritu libre», que ha alcanzado la «gran salud».



Con sus Consideraciones intempestivas, Nietzsche quiere actuar «en contra del tiempo» y, «a poder ser, a favor de un tiempo venidero». La segunda consideración «Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida» (1874) se atiene al principio nietzscheano de la intensificación de la vida. Desenmascara el ideal de la objetividad histórica presentándolo como una ilusión («quien escribe la historia es el experimentado y superior»). Con su máxima «Solo serviremos a la historia en la medida en que ella sirva a la vida», critica un «exceso de historia», dañina para el «ser vivo», e introduce tres tipos de historia al servicio de la vida. Según él 1) la «historia monumental» proporciona al «individuo activo y ambicioso» aquello que echa de menos en el presente: «modelos, maestros, consuelo». 2) La «historia

anticuaría» permite «al conservador y venerador» volver la mirada «con fidelidad y amor» al lugar «de donde procede», pues «esa piedad le sirve, por así decirlo, para dar las gracias por su existencia». 3) La «historia crítica» pertenece, finalmente, a quien «padece y necesita una liberación»; para conseguirla, el ser humano debe tener la fuerza de hacer añicos un pasado a fin de poder vivir «llevándolo a juicio, interrogándolo minuciosamente y, finalmente, condenándolo» de acuerdo con las palabras de Mefisto en el Fausto de Goethe: «Pues todo cuanto surge merece ser aniquilado». En sus grandes obras en prosa, Nietzsche se atiene a la tercera historia, la historia crítica, pues escribe una prehistoria y una historia natural de la moral dominante hasta entonces para destruirla en beneficio de una nueva moral. - Paul Klee, Saber, callar, pasar, 1921.

entre lo bueno y noble, lo poderoso, lo bello y lo amado de los dioses.

Nietzsche contrapone a la mediocridad dominante el «gran individuo» que crea valores por sí mismo. En las obras tempranas se llama «genio», y se expresa como un «vocero de Dios». Más tarde, tras la «muerte de Dios», se le denomina «individuo soberano» y también «superhombre». Con estas expresiones se alude al «tipo fuerte y máximamente logrado», el ser que «dice sí» por sus propias fuerzas e ignora

cualquier mundo suprasensible, un ser existente por sí mismo. Influido por el biologismo de su tiempo, Nietzsche compara ese ascenso del hombre al superhombre con el del primate al *Homo sapiens*. «¿Qué es el primate para el ser humano? Una carcajada o una dolorosa vergüenza. Eso mismo deberá ser el hombre para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa». Nietzsche, sin embargo, no piensa en una selección biológica sino en una evolución cultural en función de una autoeducación que libere impulsos de creatividad y autonomía.

Nietzsche designa este trabajo educativo con la provocadora expresión de «crianza»: la «tarea» que «se ha impuesto la naturaleza en relación con los seres humanos» es la de «criar un animal que pueda prometer». No se trata de una pequeña promesa, del compromiso de realizar un trabajo cualquiera. Para que los seres humanos lleguen a la realidad plena necesitan una gran promesa: la capacidad de prometerse fidelidad mutua, asignarse una tarea exigente o constituir una comunidad en la que poder vivir «protegidos, a salvo y en paz y confianza». Para que el ser humano tenga la capacidad de realizar promesas tan exigentes y pueda responsabilizarse efectivamente con el futuro como «poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable», deberá ser previsible la ayuda de una «camisa de fuerza social». Nietzsche se sirve del término «crianza» para este doloroso proceso educativo realizado hace mucho tiempo—ya en la Prehistoria—, en esta «historia natural de la moral».

Al final del proceso se halla el individuo soberano, que se ha vuelto a desprender de la camisa de fuerza. Gracias a su libre autodeterminación no volverá a verse oprimido por una «mala conciencia». Liberado del miedo al mal, seguirá aquella moral de una vida intensificada y no debilitada en la que lo contrario del «bien» no se llama ya «maldad» sino «mal»: el «más allá del bien y el mal» exigido por Nietzsche no consiste en una actitud de amoralidad, sino en la moral del «bien y el mal». Quien se somete a ella une al «dominio sobre sí» el «dominio sobre las circunstancias, sobre la naturaleza y sobre todas las criaturas de voluntad débil». Solo a un individuo superior le corresponde el privilegio de poder hacer grandes promesas: «"El superhombre" es quien refunda su ser en el rigor del saber y en el gran estilo de la creatividad» (Heidegger); un aristócrata espiritual.

AUTONOMÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS: WILHELM DILTHEY

Dilthey (1833-1911), hijo de un párroco al igual que Nietzsche, crea, con Schleiermacher y el conde Paul Yorck von Wartenburg, estudioso no académico (1835-1897), una filosofía de las ciencias humanas: la moderna hermenéutica (en griego, 'teoría de la interpretación'). Siguiendo a Hegel, atribuye al espíritu todas las actividades específicamente humanas: la ciencia, la filosofía y la religión, la literatura, la música y el arte y, en especial, la sociedad, con sus instituciones como la familia y el Estado. Entre las ciencias humanas incluye, por tanto, no sólo las de la historia, el lenguaje y el arte, además de la teología, sino también la pedagogía, la psicología y el derecho, la economía y la sociología. Aunque es mayor que Nietzsche, Dilthey desarrolla su actividad filosófica después de él y, por desgracia, sin estudiar ni su crítica moral ni su «teoría» de la historia. Al igual que aquel, Dilthey espera de la historiografía y de todas las demás ciencias humanas una utilidad para la vida, sobre todo en el caso de la ética: «Toda filosofía verdadera debe extraer de sus conocimientos teóricos principios para la vida del individuo y la conducción de la sociedad. Llamamos "ética filosófica" a la ciencia en la que se dan estas condiciones».

En su obra principal, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), Dilthey pretende trasladar la crítica kantiana del conocimiento a un objeto no tratado por Kant, y superar al mismo tiempo la ahistoricidad de la filosofía trascendental. Una «crítica de la razón histórica» deberá garantizar la autonomía metodológica de las ciencias humanas, elucidar su dependencia interna, fundamentar, incluso, una preeminencia «ontológica» de las mismas sobre las ciencias de la naturaleza y refutar el positivismo de Comte y el empirismo de Mill con el lema «empiría pero no empirismo». Según Dilthey, las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento solo hallan una respuesta satisfactoria en una referencia a la «totalidad del ser humano» en la «multiplicidad de sus capacidades». Dilthey, sin embargo, no llega a elaborar nunca la correspondiente epistemología. Su obra, fragmentaria pero sugerente, ejerce, no obstante, una gran influencia: inspira la antropología filosófica de Helmuth Plessner, la psicología y la pedagogía «comprensiva» entendidas como ciencias humanas (Hermann Nohl, Theodor Litt, Eduard Spranger), el pragmatismo de Georg Herbert Mead y, sobre todo, los debates en torno a la lógica y la metodología de las ciencias humanas.

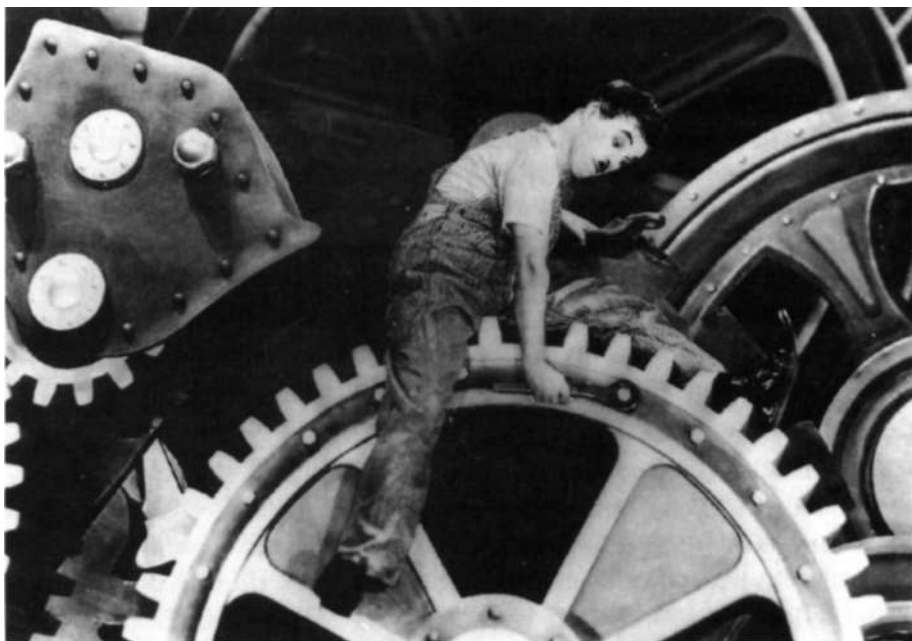
EL PRAGMATISMO NORTEAMERICANO

Al igual que sus contemporáneos Nietzsche y Dilthey, los pragmatistas norteamericanos renuncian también a la razón última y la certeza absoluta; son antifundamentalistas. Ponen asimismo el saber al servicio de la vida y están abiertos a un pluralismo metodológico. En su estilo de pensamiento y lenguaje se apartan fundamentalmente de Nietzsche en particular. Por un lado, se mantienen vinculados a las ciencias a lo largo de toda su vida: Peirce, como matemático; James, como psicólogo; y Dewey, como pedagogo. Por otro, en el desarrollo de su tarea—la fundamentación de una filosofía científica—no recurren al aforismo provocador sino a la argumentación sobria. Una gran parte de los pragmatistas procede de un grupo de debate que, por su orientación antimetafísica, se dio a sí mismo el nombre irónico de *Metaphysical Club*. Además de los filósofos Peirce y James, pertenecían a él juristas como Oliver W. Holmes, filósofo del derecho y juez del Tribunal Supremo. Las opiniones de los pragmatistas van desde un método para la explicación de conceptos sobre teorías de los símbolos, las acciones y el consenso, hasta una filosofía de la vida.

Charles S. Peirce. El fundador del pragmatismo, que acuña también este término, Charles S. Peirce (1839-1914), es químico de formación y, en cambio, autodidacta en filosofía. Según él, «todo progreso en ciencia es al mismo tiempo una lección de lógica». Peirce, sin embargo, no resuelve la primera tarea de la lógica—la clarificación de nuestros conceptos básicos (*Cómo hacer claras nuestras ideas*, 1878)—desde dentro de las propias ciencias; por el contrario, lo hace desde fuera, desde la relación del saber con la vida. Su propio planteamiento es ya pragmático. Parte, como Descartes, de la duda, pero no de una «duda absoluta» sino solo de la duda respecto a «todos los prejuicios que realmente tenemos». Impulsado por la confianza en la investigación, pide a la fi-



Charles Sanders Peirce.



Dilthey compara la sociedad, como ya lo había hecho Schiller, con un «gran mecanismo mantenido en funcionamiento por obra de un sinnúmero de personas» que desconocen las fuerzas en juego y su relación. Las ciencias humanas deben oponerse a la alienación que eso supone ofreciendo, en parte, una comprensión que no se dé por satisfecha con una interpretación tex-

tual y, en parte también, mediante una mejora de la propia sociedad. Dilthey se halla en lo cierto al decir que explicar un proceso desde una perspectiva naturalista significa comprenderlo desde una ley y que, en cambio, comprender una declaración de vida significa establecer relaciones en el seno de un contexto de vida común.

- Charles Chaplin en Tiempos modernos.

losofía que imite el acierto de las ciencias, aunque, curiosamente, solo se refiere a las *sciences*, las ciencias de la naturaleza, y no a las humanas ni a la matemática, a pesar de que él mismo contribuyó como matemático a la teoría del continuo.

Peirce considera el pensamiento como una actividad motivada por una duda que cesa en cuanto se alcanza una creencia (*belief*) en el sentido de certeza o convicción. Como el pensamiento no tiene más función que constatar una convicción (*The Fixation of Belief*, 1877) y constituir un hábito (*habit*) con su ayuda, Peirce llama «pragmática» a su filosofía. Sin embargo, no ofrece una fundamentación de la máxima pragmática según la cual toda convicción teórica se

debe plasmar en un hábito, ya que el contenido de un concepto no consiste en otra cosa que en la totalidad de sus efectos prácticos imaginables. Pero ¿por qué un elemento químico, como el hidrógeno o el oxígeno, se debe definir también por su peso atómico, y no solo por la manera como se comporta en determinados experimentos? Podemos, sin duda, llamar «duro» a algo porque «no se deformará por la acción de otras muchas sustancias». Pero la observación adicional de que «no hay ninguna diferencia, en absoluto, entre una cosa dura y otra blanda mientras no se las someta a prueba» solo resulta convincente como agudeza retórica.

Peirce pretende resolver también pragmáticamente el problema de la libertad de la voluntad. En efecto, la cuestión decisiva de si un esfuerzo de la voluntad nos habría permitido dejar de hacer algo que nos avergüenza no «tiene que ver con los hechos sino solo con su ordenación». Quien quiera poner de relieve que deberíamos avergonzarnos de la injusticia, tiene según Peirce todo el derecho a decir: «Si hubiera querido

Como empirista, Peirce considera que los procesos de conciencia están formados por sensaciones (sensations) puntuales unidas en el pensamiento como una melodía liga los sonidos: «El pensamiento (thought) es una línea melódica que corre a lo largo de la serie de nuestras sensaciones». Entre unas mismas sensaciones pueden coexistir distintos sistemas de sucesión ordenada, de la misma manera que en una pieza musical todas las voces

tienen sus propias melodías y, sin embargo, armonizan entre sí. Para Peirce, el pensamiento es, simplemente, uno de los diversos sistemas posibles, a saber, aquel cuyo «único motivo, cuya idea y función, es crear una convicción». La convicción a su vez se asemeja a la «semicadencia que concluye una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual». - Manuscrito musical de Johann Sebastian Bach.



obrar de manera distinta de cómo actué, tendría que haber obrado de otro modo». En cambio, quien quiera calificar una tentación diciendo que es tan poderosa que no hay manera de imponerse a ella, también tendrá razón. En esta «solución» se echa en falta, sin embargo, una cuestión adicional: la ordenación de los hechos no depende de nuestro arbitrio, pues el ser humano solo es responsable en sentido pleno y solo puede ser un ser moral cuando se le otorga la capacidad de oponerse a la tentación antes de que sea demasiado poderosa.

Peirce pretende definir pragmáticamente incluso la realidad y la verdad. Lo real es para él «aquello cuyas características son independientes de lo que alguien pueda pensar de ellas». Y «lo que entendemos por verdad es la opinión elegida por el destino para ser objeto de la aprobación de todos los investigadores». La doctrina kantiana del uso regulador de las ideas de la razón sufre aquí una reducción pragmática. Se simplifica una teoría mucho más compleja de la verdad al afirmar que el verdadero conocimiento es, simplemente, aquello que obtiene, a largo plazo (*in the long run*), el reconocimiento de la comunidad ilimitada de los investigadores. Por lo demás falta aquí la agudeza pragmática, pues lo que decide en este caso sobre la verdad no es un hábito sino la investigación sin límites. Sin conocer a Peirce, Max Scheler (1926) condenará el pragmatismo por considerarlo la absolutización de un medio de dominio de la naturaleza que, por lo demás, estaría justificado; y Max Horkheimer (1947), porque ve en él una actividad racional que no reflexiona acerca de los fines. Popper, por su parte, le reprochará ser una «teoría subjetivista de la verdad».

William James. El representante más popular del pragmatismo norteamericano, William James (1842-1910), procede de la psicología. En 1876 funda el primer laboratorio norteamericano de psicología experimental (un año después de la institución análoga creada en Leipzig por Wilhelm Wundt). En su obra *Principios de psicología* (2 volúmenes, 1890), un hito en el desarrollo de la psicología hacia su transformación en ciencia, James tiende un puente hacia la biología darwinista y evita el dualismo cuerpo-alma. La conciencia no es para él una entidad autónoma separada del cuerpo, de algo que no sería ni espíritu ni alma, sino un estado del cerebro que media entre la impresión sensorial y la respuesta del comportamiento y que guía el organismo para que pueda afirmarse en su entorno. James modifica con esta opinión la teoría de las sensaciones predominante en aquel momento. Hasta en-

tonces se había supuesto que la percepción sensorial provoca una manifestación de la sensación que se plasma en un movimiento corporal; según James, es al revés; a la percepción sensorial le sigue un movimiento corporal de cuya percepción consciente surge una sensación. La conciencia asume, pues, la tarea de interpretar las percepciones sensoriales junto con los movimientos corporales relacionados con ellas y guiar el comportamiento mediante esa interpretación.

James distingue dos tipos de Yo. El Yo empírico—en inglés, *Me*—, relacionado con el objeto, abarca todas las sensaciones, pero también las cosas, incluidas las tierras, el velero o la cuenta corriente que el agente considera suyos, y todas las funciones que representa. El núcleo de ese Yo está constituido por el Yo espiritual: la parte esencial e inmutable de la persona. Este Yo personal—en inglés *I*—, el Yo no objetivable, halla su unidad en el presente indivisible de la vivencia. Está al servicio tanto de las necesidades sensitivas como de las intelectuales, religiosas y estéticas del ser humano, dirige su actuación mediante la selección de los objetos externos y observa todas las manifestaciones sociales del Yo. Deja campo libre a la libertad de la voluntad, entendida no obstante por James no como libertad de elección sino como esfuerzo por dominar el caos del mundo que nos rodea. El criterio para la moral se halla, según él, en el provecho utilitarista obtenido por todos los interesados. James sienta los fundamentos de una psicología religiosa en sus lecciones sobre *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902). Según esta obra, el origen de la experiencia religiosa reside en la totalidad del mundo captada por el hombre con admiración y que le lleva a convencerse de que su creador solo puede ser un Dios.

James acentúa el empirismo de Peirce y se adelanta incluso a la posmodernidad realizando una defensa de la levedad del pensamiento: al ver el mundo de los objetos ligado a los intereses de los seres humanos, no reconoce una realidad objetiva independiente de éstos. La realidad, en cuanto encarnación de lo que el hombre interpreta a la luz de sus motivaciones íntimas, no es un dato rígido sino que está abierta tanto a nuevas interpretaciones como a nuevas necesidades y, sobre todo, a la intervención del hombre para hacer del mundo un lugar cada vez más rico y habitable. Además, contra el escepticismo radical, que considera la suspensión del juicio como la forma suprema de racionalidad, James aboga por cierta disposición para el riesgo: en un mundo en el que, a pesar de todas las precauciones, no podemos eludir por completo el

error, «cierto grado de ligereza desenfadada es más sano que un miedo exagerado y nervioso a equivocarnos».

John Dewey. El filósofo, pedagogo y reformador social John Dewey (1859-1952) evoluciona desde la filosofía especulativa de Kant y Hegel hasta convertirse en el tercer gran representante del pragmatismo. Al atribuir a la filosofía la misión de hacer a los seres humanos conscientes de su libertad, se nos muestra todavía como un seguidor de Kant y Hegel. Pero al interpretar la libertad únicamente como un progreso en la riqueza de experiencias vividas se presenta, en cambio, como filósofo de la vida y pragmatista. Dewey considera el conocimiento como un mero instrumento para alcanzar determinados fines, por lo que prefiere dar a su filosofía el nombre de «instrumentalismo». La ciencia debe resolver problemas particulares en situaciones también singulares que no permiten una seguridad plena sin contar con un fundamento normativo e, incluso, sin una lógica estricta, recurriendo solamente a la observación, la hipótesis y la experimentación. Según Dewey, es inútil buscar verdades eternas a partir de un saber garantizado (*La busca de la certeza*, 1929; *Lógica: Teoría de la investigación*, 1936). Cada una de las soluciones alcanzadas da lugar a una nueva problemática que deberemos resolver de nuevo, lo que conducirá a un proceso infinito cuyo carácter abierto es sumamente apreciado por Dewey, dada su postura antidogmática. Peirce le reprocha, sin embargo, haber sustituido la «ciencia normativa» por una «historia natural del pensamiento», «lo que me parece el desenfreno de un pensamiento sin trabas». Dewey ejerció una influencia mundial con su filosofía de la democracia y la educación (*Democracia y educación*, 1916), que intentó aplicar de manera ejemplar en sus propias escuelas reformadas.

El filósofo social y psicólogo Georg Herbert Mead (1863-1931) considera también que la democracia es la mejor forma de sociedad. Mead defiende un «conductismo social» que parte de las actividades observadas, sin negar, como el posterior conductismo de B. E. Skinner, la experiencia interna de los individuos. Al analizar el pensamiento de Darwin y Wilhelm Wundt (*Fundamentos de psicología fisiológica*, 1873-1874), desarrolla un «interaccionismo simbólico» (*Esíritu, identidad y sociedad*, 1934) según el cual el ser humano se



El niño que recoge un objeto desconocido, lo prueba, se lo lleva a la boca, lo muerde, lo aprieta e intenta romperlo es para Dewey el arquetipo de su pragmatismo o instrumentalismo. Según él, la exploración científica del mundo solo se diferencia de la infantil por su método reflexivo. También la educación debe partir de la curiosidad del niño. Deberá superar la escolarización pasiva (aprendizaje memorístico) y predominantemente literaria en beneficio de un aprendizaje guiado por la acción (learning by doing) en una enseñanza de proyecto y grupo y acabar, además, con la separación entre cultura y formación, entre «cabeza» y «mano», mediante el aprendizaje de actividades artesanales («clases de trabajo»). Este

ideal educativo que recuerda a Rousseau, Pestalozzi y Friedrich Fröbel, y que ha sido recuperado por el pedagogo alemán Georg Kerschensteiner, halla su correspondencia, según Dewey, en la democracia. En efecto, en cuanto forma de vida en la que todos intentan convencerse mutuamente y están dispuestos a llegar a compromisos y confrontar constantemente sus propias ideas con la realidad, en cuanto comunidad de ciudadanos responsables experimentadores, la democracia incrementa las oportunidades para la vida y el desarrollo de esos mismos ciudadanos. Dewey confía con cierta ingenuidad en un progreso ilimitado en una sociedad abierta. - Pieter Brueghel el Viejo, Boda campesina, c. 1568 (detalle).

distingue de los animales por una acción común comunicada mediante símbolos lingüísticos. Por eso, la democracia pasa por ser la mejor forma social, pues sus instituciones hacen aproximadamente realidad el ideal discursivo inherente a la comunicación humana.

Otros importantes representantes del pragmatismo son C. I. Lewis, teórico del conocimiento y lógico (*Espíritu y orden universal*, 1923), Ch. W. Morris, teórico del lenguaje (*Fundamentos de la teoría de los signos*, 1938), F. C. S. Schiller, filósofo británico de origen alemán, y Hans Vaihinger, con su *Filosofía del como si* (1922).

Mientras estudia la carrera de Física, Bergson realiza el descubrimiento decisivo para él de dos conceptos de «tiempo» fundamentalmente distintos: el tiempo objetivo (ternas), físicamente mensurable, no tiene duración sino que se puede reproducir matemática y espacialmente en momentos sucesivos, como lo muestra cualquier reloj. Futuro y pasado se consideran refracciones del presente, lo cual implica un determinismo. En el tiempo subjetivo, vivenciable pero no mensurable, los momentos sucesivos

cualitativamente distintos pasan de unos a otros de manera fluida. Se trata del tiempo que corre sin retorno: la duración (durée), que implica progreso y renovación y permite la libertad. Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty tienen presente el análisis bergsoniano del tiempo, que deja su huella en la literatura francesa, por ejemplo en la gran novela de Proust En busca del tiempo perdido (1915-1925). - Salvador Dalí, Relojes blandos en el momento de la primera explosión, 1954.

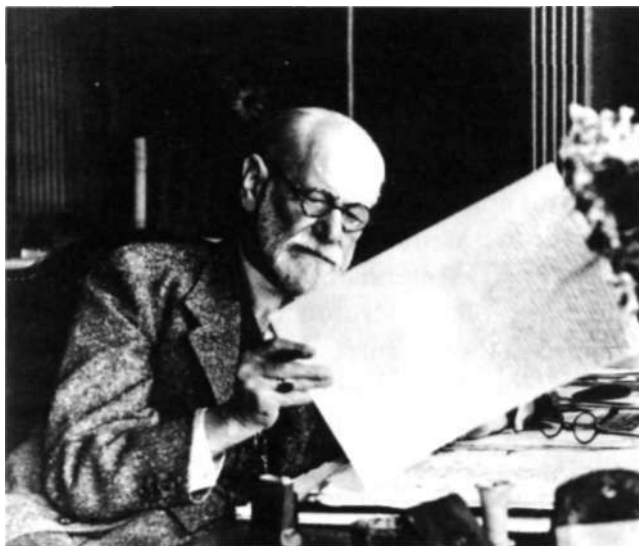


METAFÍSICA EN LA ÉPOCA DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA:
HENRI BERGSON

Bergson (1859-1941), Premio Nobel de Literatura, es el contrapunto a una época marcada por la fe en el desarrollo científico y la crítica a la metafísica. Partiendo de un conocimiento profundo de las ciencias de la naturaleza de su tiempo, desarrolla una filosofía metafísica de la vida que influye en Alfred North Whitehead. En su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), Bergson muestra la existencia de dos conceptos de «tiempo» a los que corresponde una diversidad de estímulos y sensaciones demostrable desde la psicología y la medicina: los estímulos se pueden medir cuantitativamente y descomponer en elementos que se ajustan a las nociones de «causa» y «efecto», mientras que las sensaciones no. La consecuencia de esa diversidad es un dualismo metodológico que nos recuerda ajames: el Yo del mundo externo corresponde al estímulo; el Yo del mundo interno, a la

Bergson se hace mundialmente conocido con su tercera gran obra La evolución creadora (1907), una asociación entre antología y teoría evolucionista. En ella critica por igual la metafísica antigua y la nueva teoría darwinista de la evolución, pues ambas ignoran el origen común de la vida, la fuente de su multiplicidad y su evolución. Bergson ve ese origen último en una fuerza biológica primigenia, el impulso vital (élan vital), por el que el tiempo vivenciable adquiere fuerza creadora. Según él, la energía creadora de la vida no se despliega en una evolución progresiva y gradual sino en tres ámbitos separados: el mundo de los vegetales, el de los animales y el de los seres humanos. El cuarto reino, el mineral, se considera una petrificación, una especie de producto de desecho de la vida en constante desarrollo. Así como en los tres ámbitos impera el mismo principio básico, tampoco existe entre ellos una separación neta. Tanto el instinto de los animales como la inteligencia de las personas son capacidades para crear instrumentos, si bien los instrumentos del instinto son de naturaleza orgánica, y los de la inteligencia, de naturaleza inorgánica. - Henri Bergson, c. 1928.





Sigmund Freud (1856-1939), neurólogo, psicólogo y filósofo de la cultura, se sitúa en la tradición de la Ilustración. Junto con su colega vienes Joseph Breuer, idea un procedimiento para tratar las neurosis y expone una teoría acerca de su formación en la que la función determinante corresponde a la vida de los instintos y a lo reprimido en el inconsciente. El psicoanálisis, el procedi-

miento inventado por él para hacer conscientes y someter a tratamiento los procesos inconscientes, es, desde luego, criticable. Además, en cuanto institución y movimiento, el psicoanálisis tiende a la formación de escuelas y sectas. Sin embargo, ejerce una influencia difícil de precisar en muchos campos de la cultura del siglo XX. El propio Freud aplica su teoría a La interpretación de los sueños (1900) y la Psicopatología de la vida cotidiana (1904), con fenómenos como el olvido y los lapsus en la lectura y la escritura; también la aplica al Chiste y sus relaciones con el inconsciente (1905), al origen del monoteísmo (Moisés y la religión monoteísta, 1939) y a las «coincidencias en la vida anímica de salvajes y neuróticos»: Tótem y tabú (1912-1913). En esta última obra, Freud afirma que, «aunque se entienda de manera negativa y se aplique a contenidos distintos», «el tabú» no es otra cosa, «en su naturaleza psicológica, que el 'imperativo categórico' de Kant que, al parecer, quiere actuar por la fuerza y rechaza cualquier motivación consciente». La división de lo psíquico en consciente e inconsciente (El yo y el ello, 192 f) propuesta por Freud ejerce una gran influencia. Más tarde se le añade un tercer factor, el Super-Yo. En esa partición, el Ello representa las demandas instintivas («principio de placer»), el Yo las demandas de la razón a la compensación y el compromiso («principio de realidad»), y el Super-Yo, las demandas sociales y la autoridad. El malestar en la cultura (1930) surge, según la obra del mismo título, porque esta reprime el poder del Eros y porque «el precio pagado por el progreso cultural consiste en la pérdida de felicidad debida al incremento del sentimiento de culpa». Solo unos pocos pueden reconducir («sublimar») sus metas instintivas hacia una actividad artística o intelectual y crear productos de (alta) cultura. Freud recibió en 1930 el Premio Goethe de la ciudad de Frankfurt por su obra de crítica cultural. - Sigmund Freud poco antes de su muerte en el exilio londinense.

sensación. La precedencia corresponde aquí al mundo interno, pues, influenciado por el pragmatismo norteamericano, Bergson considera que el mundo externo depende de las funciones vitales, que el hombre debe dominar.

En su segunda obra principal, *Materia y memoria* (1896), Bergson busca los límites de las ciencias de la naturaleza tomando como ejemplo un trastorno del lenguaje, la afasia: debido a que la afasia no ha sido suficientemente explicada como una lesión del sistema nervioso central, la memoria no se puede reducir únicamente a procesos materiales; desde un punto de vista psicológico se caracteriza por el concepto del tiempo no físico, la duración. Bergson distingue en su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932) entre la moral cerrada, estática, y su forma abierta, dinámica. La «moral cerrada», encarnación de los deberes que permiten una convivencia sin conflictos y entre los que se incluye también la ética kantiana, no es entendida por Bergson como una mera forma primitiva y previa, pues sirve para la supervivencia de una sociedad y determina con pleno derecho nuestro comportamiento cotidiano. Sin embargo, la «moral abierta», superior a la cerrada, supera las obligaciones sociales mediante la libertad, la humanidad y el amor. Según el ejemplo de los santos cristianos, los profetas de Israel y los sabios budistas, se basa en un encuentro místico con Dios.

LECTURAS RECOMENDADAS: Para Nietzsche se puede comenzar leyendo los prólogos a las grandes obras en prosa y añadir luego el primer ensayo de la *Genealogía de la moral* y el primer libro de *Así habló Zaratustra*. Para Dilthey recomendamos el primer tomo de la *Introducción a las ciencias del espíritu*; para el pragmatismo norteamericano, el ensayo de Peirce *Cómo hacer claras nuestras ideas*; luego, la obra de Dewey *Democracia y educación*, o *La busca de la certeza*. De Bergson se leerá, por ejemplo, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.



FENOMENOLOGÍA, EXISTENCIALISMO Y HERMENÉUTICA

NEOKANTISMO

El neokantismo es la corriente predominante en la filosofía de Centroeuropa durante medio siglo, entre 1870 y 1920. De ella forman parte los historiadores de la filosofía y filósofos académicos más importantes de la época, como Hermann Lotze y Kuno Fischer, Friedrich Albert Lange, Wilhelm Windelband y Hermann Cohén, Hans Vaihinger, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer y Leonard Nelson; pero, además, la consigna de «¡Vuelta a Kant!» es seguida también por importantes naturalistas, encabezados por el fisiólogo, físico y matemático Hermann von Helmholtz (1821-1894). Todos se interesan menos por la renovación kantiana de la metafísica que por la crítica de Kant a la metafísica y su teoría del conocimiento y la ciencia. Al igual que los pragmatistas norteamericanos, los neokantianos buscan una filosofía estrictamente científica en forma de una fundamentación de las ciencias, tanto de las de la naturaleza como de las humanas, incluidas la sociología (Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 1887, y Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, 1900; *Sociología*, 1908; *Intuición de la vida*, 1918) y la jurisprudencia (Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, 1934). Pero como el neokantismo no se libró de cierta fosilización académica, se formaron poderosas contracorrientes: la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica.

FENOMENOLOGÍA

Edmund Husserl. Coincidiendo exactamente con el inicio del siglo xx, un filósofo de formación rigurosa, Edmund Husserl (1859-1938), da a conocer unas ideas de las que surgiría pronto una influyente corriente de pensamiento: la fenomenología (literalmente, *Kurt Schwitters*, *La gran imagedel Yo*, 1919.



Max Weber (1864-1920), «el alemán más grande de nuestro tiempo» según Jaspers, realiza el diagnóstico más influyente de la modernidad europea de todos cuantos se han propuesto hasta hoy. Inspirado por la Genealogía de la moral de Nietzsche y la obra de Werner Sombart titulada El capitalismo moderno (1902), Weber descubre en La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905) una relación causal—actualmente controvertida—entre las ideas de salvación religiosa del protestantismo ascético, el «espíritu» de lucro de la burguesía clásica y la formación del capitalismo moderno. El calvinismo, en particular, impone a los fieles una tensión psicológica respecto a la salvación, pues seculariza totalmente la vida presente («desencantamiento del mundo»)

pero vincula el estado de gracia, que pone su mira en el más allá, a una confirmación de carácter mundano. La «negación activista del mundo» derivada de esa situación genera aquel tipo de «racionalista de la adquisición de dinero» que pervive en la sociedad ajena a Dios. En su texto clave sobre ética política y filosofía, La política como misión (1919), Weber distingue una «ética de la responsabilidad», orientada al éxito, de una «ética de la convicción», en la que se actúa exclusivamente en función de convicciones (subjetivas) y se dejan las consecuencias en manos del destino. Sin embargo, en contra de una opinión muy difundida, Weber no aboga por la ética de la responsabilidad únicamente, sino por su unión con la ética de la convicción, ya que solo un político íntimamente convencido puede resultar también convincente hacia fuera. Un buen político debe combinar la «pasión» con el «sentimiento de la responsabilidad» y el «sentido de la proporción». En su memorable obra Economía y sociedad (postuma, 1922), Weber estudia el complejo paisaje cultural del «racionalismo occidental». En ella, a diferencia de lo que ocurría en La ética protestante, le importan menos los factores intelectuales y psicológicos que los institucionales, estructurales y geopolíticos. -Max Weber en 1917.

'teoría de las manifestaciones'), ramificada a su vez en varias tendencias. Esta corriente influiría, a través de Scheler, en la antropología filosófica; a través de Heidegger, en la hermenéutica; y, a través de Schütz, en la filosofía social. Su influencia se extenderá asimismo al existencialismo, el marxismo y la filosofía analítica del espíritu.

Husserl dedica su obra a desarrollar un programa tanto kantiano

como idealista y pragmático: *La filosofía como ciencia estricta* (1911). En contra de una resignación ampliamente extendida que reducía la filosofía a una «visión del mundo» o a una teoría de las ciencias, y en contra también de una adaptación de la misma a ciertos métodos propios de las ciencias de la naturaleza, Husserl busca una filosofía metodológicamente independiente que empiece de nuevo desde el principio con una mirada no adulterada. Para ello comienza con las *Investigaciones lógicas* (1900-1901; más tarde, *Lógica formal y trascendental*, 1929), dirigidas contra un «psicologismo» dominante, cultivado todavía, por lo demás, por el propio Husserl en su obra *Filosofía de la aritmética* (1891).

El psicologismo se remonta a Hume a través de Mill. Pero está marcado también por la impronta de la filosofía de la vida y el carác-

En Ernst Cassirer (1874-1945), el neokantismo se libera del encorsetamiento de la filosofía académica y adquiere un carácter cosmopolita. En la Filosofía de las formas simbólicas (5 volúmenes, 1923-1929), Cassirer amplía la crítica kantiana de la razón hasta hacer de ella una «crítica universal de la cultura». Con el concepto no dualista de «forma simbólica» designa «toda energía del espíritu» por la que «un contenido intelectual significativo se vincula a un signo sensible y se subordina internamente a él». Tanto el mito o la religión como el arte, el lenguaje y la ciencia se consideran ámbitos culturales de igual rango que, aunque no sean reducibles unos a otros, se estudian en función de estructuras análogas: el lenguaje comienza como imitación de los datos inmediatos y adquiere luego formas cada vez más distanciadas y abstractas hasta llegar a las ciencias de la naturaleza y las matemáticas exactas. En todas esas fases se mantiene siempre igual el mismo núcleo: la «determinación recíproca de lo sensible por lo intelectual y de lo intelectual por lo sensible». La expresión intelectual no se habría podido desarrollar a partir de lo sensible si no «estuviera ya incluida en ello desde su origen». Según la segunda parte, El pensamiento mítico, el mito constituye «una forma propia de configuración intelectual», el suelo nutricional común del que surgen «los conceptos teóricos fundamentales del conocimiento, los conceptos de espacio, tiempo y número, o los de derecho y comunidad [...] y, más adelante, las configuraciones individuales de la economía, el arte y la técnica».



ter modélico de las ciencias de la naturaleza. El intento de elevar a metateoría universal una ciencia empírica de los datos y reducir la propia lógica a leyes psíquicas fue rechazado ya por Frege, que señaló la diferencia entre la verdad (objetiva) y la certidumbre (subjetiva): «No es contradictorio que sea verdad algo considerado falso por todos». Sin reconocer abiertamente una influencia de Frege, Husserl sigue la «lección» de este según la cual al psicologismo se le escapa la esencia de los teoremas lógicos, una verdad necesaria y puramente ideal. Husserl, sin embargo, no defiende un objetivismo libre de cualquier psicologismo, sino que desarrolla una psicología novedosa denominada «eidética». Mediante una descripción del *eidos* (en griego, 'aspecto esencial') de los fenómenos internos, Husserl intenta cartografiar el paisaje no empírico de la conciencia. Para ello parte de una exigencia aparentemente contradictoria de nuestro entendimiento de la verdad, la tensión entre validez objetiva y certeza subjetiva: para ser objetivamente válido, un conocimiento verdadero no debe depender de circunstancias subjetivas; no obstante, el propio conocedor debe poder convencerse de la verdad. Husserl califica de «próximo a la cosa» y «originario», y también de «corporalmente dado», el conocimiento existencial, identificado por la realización de uno mismo; y, por el contrario, de «alejado de la cosa» y «no originario» el conocimiento que se da sin una realización propia. De acuerdo con la máxima «¡A las cosas mismas!», hay que superar el alejamiento de

ellas y fundar la filosofía sobre una experiencia originaria.

La «actitud natural» respecto al mundo percibe un objeto, por ejemplo un libro, en «perspectiva», en el sentido de que este solo le ofrece «corporalmente» una parte, por ejemplo la portada. No obstante, esa actitud atribuye al libro un «ser» que incluye las demás partes; así pues, «trasciende» la circunstancia real y sucumbe a una «fe en el ser» que postula un ente independiente. La fenome-



Edmund Husserl.

Inspirado por la fenomenología de Husserl y el «flujo vivencia!» de Bergson, el jurista, sociólogo y filósofo Alfred Schütz (1899-1959) elabora una «sociología comprensiva». En su obra principal, Fenomenología del mundo social (1932), no parte, a diferencia de Husserl, de una posición fenomenológica sino de una actitud «ingenua y natural». Según el postulado metodológico de la «adecuación», las únicas teorías sociológicas adecuadas a su objeto son aquellas que se basan en las estructuras del mundo de la vida surgidas en la actividad cotidiana y que incluyen un mundo en el que el ser humano se puede sentir en un medio familiar. Para Schütz, el núcleo del mundo social consiste en unas relaciones intensas de gran intimidad, las «relaciones del nosotros», y en unos mundos experienciales comunes, los «mundos del nosotros». En esos mundos se crean de manera recíproca



esperanzas de actividad características que se transfieren a las relaciones más anónimas del «vosotros» del mundo compartido por los contemporáneos, el «co-mundo», y de los mundos de los antecesores y los sucesores, el «pre-mundo» y el «pos-mundo». Schütz subdivide más tarde el mundo social en una multiplicidad de ámbitos sensoriales: el mundo cotidiano, el del juego, el del sueño, el de la ilusión y el de la ciencia.
 - Hiroshige, *Personas en una calle a la luz de la luna*, 1856-1858.

nología, en cambio, efectúa una suspensión completa del juicio, una *epoché*, que pone entre paréntesis cualquier suposición de una realidad objetiva y se limita a la circunstancia efectiva, con lo cual atribuye, «reduce», el ser (solo supuesto) al ser efectivo en cuanto manifestación, el «fenómeno». Desde el momento en que se lleva a cabo esta «reducción fenomenológica», se rechaza el realismo ingenuo cotidiano. El ser pierde su subsistencia autónoma y se convierte en un sentido que se forma en los procesos de conciencia, en un ser presentado de carácter intencional. Husserl desarrolla en tres análisis famosos otras tantas hipótesis básicas: la conciencia interna del tiempo (*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, 1928), el mundo de la

vida sensible «intersubjetivamente» común (*La crisis de las ciencias europeas*, 1936), y el mundo como horizonte de todos los horizontes (*Experiencia y juicio*, 1939).

Una de las ideas básicas de la fenomenología, la intencionalidad, se remonta a Franz von Brentano (1838-1917), «abuelo de la fenomenología» y, al mismo tiempo, maestro de muchos filósofos austriacos, entre ellos Freud: la conciencia no se ocupa nunca de sí misma en exclusiva sino que «se dirige» siempre a un objeto existente en ella, pero solo «volcándose» sobre él, con intencionalidad. Vemos, pensamos, valoramos o amamos *algo*. Husserl dinamiza la relación con el objeto, hasta entonces estática. La conciencia busca evidencia, es decir, la satisfacción palmaria en la «posesión» del objeto «en sí mismo». Con esta interpretación, Husserl responde al interrogante de la gnoseología moderna que se pregunta cómo la conciencia, ajena al mundo en un primer momento, llega al mundo exterior situado más allá de ella. Según la concepción de la intencionalidad, la conciencia está orientada siempre hacia un mundo de objetos. La autorreferencia se vincula siempre a un contenido objetivo, y la separación entre conciencia y mundo externo no es más que una abstracción posterior. (La fenomenología tuvo una importante materialización literaria en las novelas de James Joyce y Virginia Woolf que «describen» el flujo de la conciencia, el monólogo interior.)

Max Scheler. Husserl considera que la percepción es el ejemplo originario de la vivencia intencional dirigida a los objetos. Max Scheler (1874-1928) se opone a esta idea mediante un examen fenomenológico de los «componentes centrales» de lo emocional: la simpatía y la empatía, el amor y el odio y, finalmente, el conocimiento del prójimo (*Esencia y formas de la simpatía*, 1913). Scheler, persona de una inteligencia bullente y «la fuerza filosófica absolutamente más poderosa de la filosofía actual» (Heidegger), acepta en su principal obra sobre ética, *El formalismo en la ética y la-ética material de los valores* (1913-1916), las influencias no solo de Husserl sino también de la filosofía de la vida (Nietzsche, Dilthey, Bergson y Simmel). Según él, las nociones esenciales sobre la existencia no se deben obtener solo mediante la suspensión del juicio sino que se deben conseguir también por la fuerza arrebatándoselas al impedimento de los instintos mediante una ascesis intelectual. Scheler rechaza con Kant una ética del éxito orientada únicamente a la utilidad. Pero en oposición al principio

Hacia el final de su vida, Scheler recoge muchos de sus temas intelectuales en el proyecto de una antropología filosófica. En El puesto del hombre en el cosmos (1928) se opone tanto a la absolutización (hegeliana) del espíritu en el ser humano como a una concepción evolucionista (biológica) que pierde de vista la singularidad del hombre. Sobre todo, sustituye el dualismo epistemológico cartesiano entre cuerpo y alma por el de impulso (vital) y espíritu: el ser humano se halla, efectivamente, en el contexto de los seres de la naturaleza, en su «impulso», que en las plantas consiste en un «impulso del sentimiento» y en los animales, en función de su rango jerárquico, en instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica, ha singularidad del hombre no reside, sin embargo, en un nuevo grado del ser vital sino en un poder decir



«no» al impulso vital, en el espíritu: en una apertura al mundo, en la conciencia propia y en la objetualidad, en la practicidad y en la capacidad para participar en un espíritu ajeno y suprasingular. Considerado en sí y desprovisto de poder, el espíritu depende, sin embargo, del impulso vital que, a su vez, abandonado a sí mismo, no halla un sentido por el que guiarse. Para Scheler, la antropología filosófica es un «trampolín» para saltar a la metafísica de lo absoluto. Uno de sus alumnos, Helmuth Plessner (1892-1985), libera a la antropología de esta pinza metafísica. Según su obra principal, Los grados de lo orgánico y el hombre (1928), el ser humano, a diferencia de los animales, no vive de forma «céntrica», desde el centro de sí mismo, sino «excéntrica», distanciándose de sí y del mundo que comparte. Según la «ley de la artificiosidad natural», el mundo de la cultura—que el ser humano crea para sí—es más que un sucedáneo biológico en el sentido de una mera prolongación de la vida. Arnold Gehlen (1904-1976) rechaza también la metafísica. Según él, el ser humano no es un animal dotado de intelecto sino un «proyecto singular de la naturaleza» (El hombre: Su naturaleza y su lugar en el mundo, 1940). En su condición de ser no fijado tiene defectos que son al mismo tiempo ventajas. Gehlen esboza bajo el epígrafe «Exceso de estímulo, estructura de sustentación y ordenamientos directivos» una filosofía de las instituciones que desarrolla en su obra Proto-hombre y cultura tardía (1956). - Max Scheler, dibujo de Otto Dix.

«intelectualista» kantiano de una voluntad práctica pura, Scheler apela a actos personales de un sentimiento de lo valioso y descubre en su multiplicidad una jerarquía por la que la persona tiene prioridad sobre cualquier valor de los bienes y las cosas y en la que el amor

importa más que el conocimiento, pues, en última instancia, el ser humano no es «intelecto» sino «corazón», opinión en la que coincide con san Agustín y Pascal. (La ética de los valores de Scheler ejerce una considerable influencia sobre Nicolai Hartmann, *Ética*, 1926.)

Scheler distingue diferentes formas de saber según el tipo de motivación, fundando así—junto con Karl Mannheim (*Ideología y utopía*, 1929)—la sociología epistemológica. En su obra *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (*Sociología del saber*) (1926) critica la epistemología del pragmatismo. Scheler antepone dos formas de saber a la moderna primacía de las ciencias positivas, a su saber de dominación y eficacia. El saber formativo de la filosofía sirve tanto al desarrollo de la persona en cuanto «microcosmos» como a la unidad de las ciencias positivas. Pero el rango más alto pertenece, no obstante, al saber redentor y salvador de profetas, místicos y fundadores de religiones, pues buscan el valor supremo, lo sagrado.

FILOSOFÍA AL «FINAL DE LA METAFÍSICA»:

MARTIN HEIDEGGER

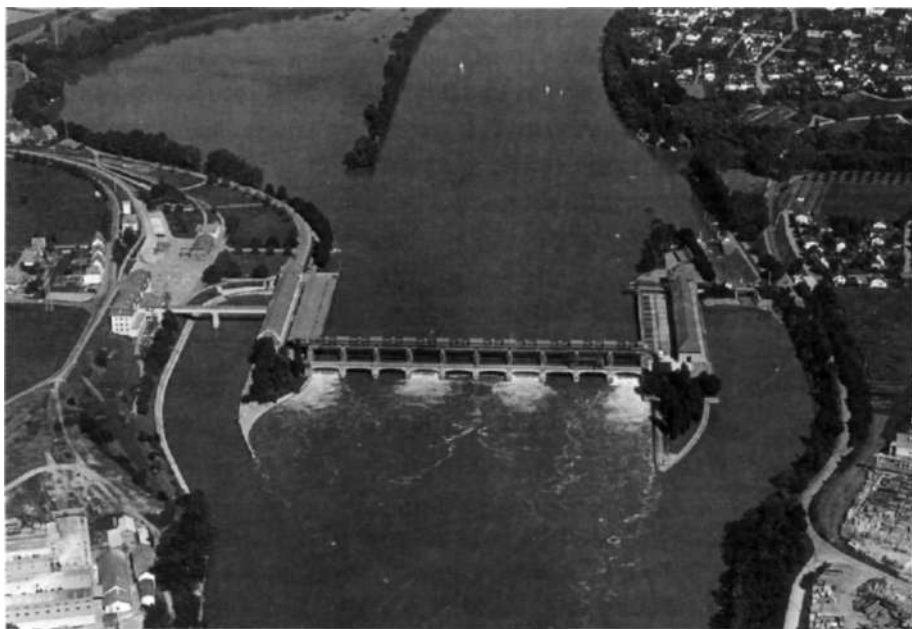
Ningún filósofo del siglo xx llega a tener una conciencia tan clara de que la época actual es un periodo de acabamiento y transición, un periodo que propone al pensamiento más preguntas que respuestas, como Martin Heidegger, el «rey escondido» de su tiempo (Hannah Arendt). En su actividad interrogativa que deja abierto el camino de la respuesta, en la «piedad del pensamiento», alcanza Heidegger una maestría inimitable. Para empezar, escribe uno de los libros básicos de su época, *El ser y el tiempo*, que elabora los temas esenciales del pensamiento moderno haciendo de ellos una novedosa filosofía fundamental.

Su método fenomenológico procede de Husserl, a quien dedica el libro. Pero, en Heidegger, ese método se transforma en una hermenéutica de la existencia: con el concepto genérico de «estar arrojado», crea una instancia opuesta al ideal de una plena posesión y autoconciencia y, al pensar así, refuerza el peso de lo existencial. Mientras que la filosofía de Husserl y Cassirer se mantienen preferentemente en el ámbito académico, Heidegger irradia sus ideas mucho más allá de esos límites. Inspirada por la filosofía de la vida, en concreto por Nietzsche, la obra *El ser y el tiempo* apunta a una vida del individuo plena de sentido, con tal de que escape de la cotidianidad,

de la «caída en la impersonalidad». También procede de Nietzsche el tema de una genealogía de la metafísica de intención crítica. La crítica heideggeriana de la metafísica tiene, sin embargo, aquí, un carácter trascendental, de manera similar a la de Kant, y no se refiere a la moral sino a la ontología occidental. Como lo que le interesa son sus orígenes, Heidegger habla de «ontología fundamental». Sus reflexio-

Martin Heidegger (1889-1976), el filósofo que cambia de arriba abajo el pensamiento de su época y deja su impronta en la filosofía de la existencia de Sartre, en la hermenéutica de Gadamer y en la obra de Hans Jonas, Hannah Arendt, Foucault y Derrida, que influye en la principal escuela de Kioto (Japón) e inspira en Europa y Estados Unidos tanto a teólogos como a literatos y jurisperitos y enseña, en especial, a pensar de forma nueva acerca de la técnica, procede del pueblo de Messkirch, en la Alta Suabia. Heidegger concluye en Friburgo de Brisgovia una carrera universitaria superior pero de tipo tradicional. Tras interrumpir su formación para sacerdote católico se vuelve hacia la filosofía, se doctora con un trabajo sobre la teoría psicologista del juicio, accede al profesorado en 1915/1916 con el neokantiano Rickert con un trabajo sobre La teoría de las categorías y la significación en Juan Duns Escoto y, cuatro años después, es ayudante de Husserl. En esos años, y todavía más en Magdeburgo (1923-1928), se revela como un profesor fascinante que enseña a leer de forma nueva la filosofía clásica. Con su obra (inacabada) El ser y el tiempo (1927) se hace famoso en toda Europa. Desde 1928 vuelve a Friburgo como sucesor de Husserl, y de 1933 a 1934 ocupa el cargo oficial de rector comprometido con el nacionalsocialismo. Tras haber sufrido una crisis filosófica, no publica nada durante mucho tiempo, aparte de la obra Kant y el problema de la metafísica (1929) y unos pocos escritos menores. Tras la Segunda Guerra Mundial se le prohíbe ejercer la docencia durante unos años (hasta 1949). Luego, comenzando con Carta sobre el humanismo (1947), aparecen muy seguidos varios ensayos y conferencias penetrantemente meditativos, como, por ejemplo, Sendas perdidas (Holzwege, 1950), ¿Qué significa pensar? (1954) y Nietzsche (2 volúmenes, 1961). A su muerte, Heidegger es famoso en el mundo entero, pero también filosófica y políticamente controvertido. Sus clases, obras y ensayos no publicados aparecen desde 1975 en una edición completa calculada en más de ochenta tomos. Con ella ha comenzado una nueva fase de la historia de su influencia. - Martin Heidegger, dibujo de Hans Jonas, c. 1925.





Desde *El ser y el tiempo*, Heidegger desarrolla una crítica contra el pensamiento moderno de la explotación técnica. Dado que las raíces de la técnica se hallan, según él, en la metafísica occidental, considera inevitable que surja en el marco de dicha metafísica y piensa que una «relación libre» con ella debe ir ligada a un pensamiento «posmetafísico» de nueva creación. Heidegger rechaza en el tratado *El problema de la técnica* (1954) dos concepciones habituales sobre el sentido de esta ca-

zadora «plantea» ('stellt') al ser humano una doble tarea: lo incita a entender la naturaleza «como un entramado previsible de fuerzas» y también a actuar de acuerdo con esa comprensión. La «central hidroeléctrica», por ejemplo, «se halla plantada ('ge-stellt') en la corriente del Rhin», y «plantea ('stellt') a la naturaleza la demanda de [...] proporcionar energía». Además, «la agricultura se ha convertido ahora en una industria motorizada de la alimentación». Heidegger ve en todo ello un peligro, del que dice que «los logros humanos no podrán conjurarlo nunca por sí solos». Sin embargo, falta en él una reflexión sobre los criterios morales que deberían servir para juzgar la amenaza de la técnica y actuar para prevenirla. Al final, Heidegger propone una especie de redención estética por las «bellas artes». Pero cree también que «solo nos puede salvar un dios». - Central hidroeléctrica de Wyhlen en el Rhin.

nes sobre temporalidad, historicidad y hermenéutica remiten a Dilthey y, sobre todo, a Hegel. Pero en él no devienen ni en un espíritu absoluto (Hegel) ni en una fundamentación de las ciencias humanas (Schleiermacher, Dilthey), sino en una comprensión de la manera de ser característica del hombre, la existencia (*Dasein*), que tiene lugar en el tiempo («estar arrojado») y busca en él el sentido de su existir («historicidad»). *El ser y el tiempo* representa, además, una forma original de antropología filosófica, pues la obra realiza un análisis estructural de la experiencia no fingida de la vida propia. Este análisis «existencial» está inspirado a su vez en la definición aristotélica de la sensatez (*phronesis*), pero también en Kierkegaard. Sobre todo, coincidiendo con Kant, Heidegger relativiza el saber que se tiene a sí mismo como fin—la teoría—en favor de la libertad. De este rico ramillete de temas intelectuales no deriva un eclecticismo sino un proyecto nuevo de filosofía primera.

Según *El ser y el tiempo*, la filosofía anterior ha «olvidado» («olvido del ser») la pregunta por el ser del ente, la cuestión del ser, pues entiende el ser en sentido muy estrecho, como presente permanente. La época moderna no ha modificado esa interpretación sino que, simplemente, la ha radicalizado. Interpreta el ser como objeto, explica el Yo como fundamento permanente de toda objetividad y—en Hegel—hace del ser la presencia autónoma de un espíritu capaz de una reflexión absoluta sobre sí mismo. A esta manera de entender el ser corresponde una doble definición del tiempo: por un lado, la que dice que solo «es» lo presente, mientras que lo pasado y lo futuro ya no son o no son todavía; por otro, la que mantiene que el fugaz presente del ser constituye solo una débil imagen del presente puro y detenido, la eternidad. Para sacar, en cambio, a la luz la verdad del ser y el tiempo, Heidegger analiza en su imbricación los dos conceptos que dan título al libro. Distingue, por ejemplo, tres tipos de proyecto de mundo, a los que corresponden tres clases de objetividad: el proyecto técnico se refiere al utensilio que «está a mano», y el teórico a las cosas que «están presentes», mientras que lo que interesa a la existencia, definida como un apoderarse o un dejar escapar las posibilidades propias, es el futuro abierto. La existencia se juzga con los criterios de «inauténtico» y «auténtico». Quien extrae sus posibilidades únicamente de lo que «se» considera atractivo, factible o necesario lleva una vida inauténtica. El hombre inauténtico no ha descubierto todavía lo auténticamente suyo, la libertad como apertura e ineludi-



Karl Jaspers (1883-1969), que comienza como psiquiatra (Psicopatología general, 1913), entra en la filosofía con su Psicología de las concepciones del mundo (1919) y, más tarde, con un diagnóstico del Ambiente espiritual de nuestro tiempo (1931): a la amenaza de disolución del individuo en las masas opone Jaspers una explicación de la existencia inspirada en Kierkegaard, que invita a ser uno mismo en libertad (Filosofía, volumen II, 1932). En efecto, el ser humano no se distingue por un ser-así fáctico, sino por lo que hace de sí cuando piensa y actúa. En situaciones límite, la seguridad primaria se rasga en la mera existencia y el hombre se encuentra arrojado de nuevo radicalmente a su ser: ante la muerte siente el reto del valor y la serenidad; ante la lucha, el del amor;

ante la culpa, el de la responsabilidad; y ante el sufrimiento, el de la felicidad. En 1937, se impone a Jaspers la jubilación forzosa y se le prohíbe publicar. A partir de 1948, una vez acabada la Segunda Guerra Mundial, interviene apasionadamente desde Basilea en los debates políticos de Alemania: ¿Es culpable Alemania? (1946), La bomba atómica y el futuro del hombre (1958), ¿Adonde va la República Federal? (1966).

ble ser uno mismo. Para ello necesita una doble experiencia de la angustia: la angustia ante el ser uno mismo (angustia de la vida) y la del poder no ser (angustia de la muerte, «ser para la muerte»). Finalmente, la angustia que se instala en la «llamada de la conciencia» da pie a que se asuma la propia autonomía y, por tanto, una experiencia más honda de la verdad de lo propio.

Al contrario que Scheler, Heidegger se adhiere a la antigua tesis del final de la metafísica y le otorga una doble figura de fondo. En *El ser y el tiempo* considera la filosofía moderna de la subjetividad como la consecuencia intelectual última de la metafísica europea y la piensa de forma definitiva como fenomenología de la existencia humana. Más tarde emprende una «reversión» o «conversión» que reflexiona de nuevo sobre el final de la metafísica partiendo no ya de su forma definitiva sino de los «orígenes impensados». Mediante interpretaciones penetrantes de Anaximandro, Parménides y Heráclito, pasando por Platón y Aristóteles hasta llegar a Leibniz, Kant, Hegel y Nietzsche, los grandes pensadores son «forzados a hablar» hasta poner de manifiesto tanto sus

visiones como sus zonas oscuras. Nietzsche, por ejemplo, explicaría lo suprasensible como el mundo de la falsedad, aunque se «le haga actuar y se maneje como voluntad de poder».

Heidegger consigue mostrar con claridad el carácter «dudoso» de la filosofía occidental y abrir el pensamiento metafísico a otras posibilidades intelectuales no metafísicas más que ningún otro pensador del siglo xx. Sin embargo, como solo se ocupa en esencia de la filosofía teórica y se limita, incluso, de manera preferente a la metafísica y su pregunta sobre el ser, Heidegger deja de lado grandes territorios de la filosofía. No cabe duda de que la tesis de la metafísica occidental como «condición de su dominio planetario» confiere profundidad especulativa a los análisis de la racionalidad realizados por Max Weber. Pero como ya había ocurrido en Husserl, la ética en sentido estricto queda muy al margen y la filosofía política se excluye por completo (véase, no obstante, *Carta sobre el humanismo*, 1946; *Serenidad*, 1959). Heidegger confía más en el arte que en el derecho y el Estado. En su obra tardía cultiva un estilo deliberadamente esotérico que se niega a aceptar el lenguaje tradicional de la filosofía. Para comenzar a pensar caminos que le lleven a lo no pensado se abandona a «lo singular», según «la vieja costumbre del pensamiento»; trabaja con etimologías y neologismos, y evoca la lengua de los poetas, por ejemplo la de Hölderlin (*Explicación de la poesía de Hölderlin*, 1944; ... *el hombre habita poéticamente...*, 1954) y Hebel (*Hebel: El amigo del hogar*, 1957). En tales casos, el ser adquiere con sus «lances» un predominio desconocido todavía en *El ser y el tiempo*, donde se insistía en la singularidad del ser humano.

FRANCIA: FENOMENOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA O EXISTENCIALISMO Y ESTRUCTURALISMO

En la filosofía universitaria francesa impera hasta entrada la década de 1930 un racionalismo acorde con el espíritu de Descartes y Kant. Pero luego, por influencia de Husserl, Scheler y Heidegger, pero también de Kierkegaard, Hegel y el marxismo, el interés por Freud y, en especial, por la recuperación de las tradiciones propias, por ejemplo la bergsoniana, surge un debate filosófico que abarca la totalidad de las ciencias humanas y sociales y repercute en la vida política. Dos de sus portavoces, Merleau-Ponty y Sartre, fundan durante la Segunda Guerra Mundial el círculo de resistencia intelectual Socialisme et

Liberté, y, poco después de concluir la guerra, la revista más importante de la izquierda intelectual: *Les Temps Modernes*. El debate, genuinamente filosófico, gira sobre todo en torno a los conceptos de «libertad», el «otro» y el «corps», el 'cuerpo', como medio de la relación con el mundo, con el otro y consigo mismo.

El «existencialismo» no se convierte en moda universal por obra de Heidegger y Jaspers, sino gracias a Jean-Paul Sartre (1905-1980), uno de los intelectuales más influyentes del siglo xx. Sartre representa un existencialismo expresamente ateo, en oposición al existencialismo cristiano (Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, 1951). Según la obra programática *El existencialismo es un humanismo* (1946) y en oposición a las pretensiones de un «culto de la humanidad» que considera al hombre como finalidad dada y valor supremo, el hombre es solo lo que este hace libremente de sí mismo. En las cosas, la esencia precede a la existencia; pero en el ser humano ocurre lo contrario: la existencia precede a la esencia, pues el hombre «está condenado a ser libre», «existe antes de poder ser definido por algún concepto». La libertad rompe con el mundo de las cosas; entra en escena el sujeto que se define a sí mismo y recuerda la «autenticidad» de Heidegger. Privado de la guía de la moral, la religión o los roles sociales, tiene que escogerse a sí mismo mediante una elección originaria que precede a cualquier voluntad consciente.

La idea de tener que inventarse, en cierto sentido, a sí mismo se amolda especialmente bien al propio Sartre, un escritor de los pies a la

cabeza para quien la escritura creativa significa una recreación de la realidad. Además de un gran número de novelas (por ejemplo, *La náusea*, 1938; *Los caminos de la libertad*, 1945-1949) y obras de teatro (por ejemplo, *Las moscas*, 1943; *Las manos sucias*, 1948), escribe también el «ensayo de una ontología fenomenológica» titulado *El ser y la nada* (*L'Être et le Néant*, 1943).



Jean-Paul Sartre.

Sartre estudia aquí dos modalidades de ser: el apático e impenetrable «en sí» (*en-soi*) y el espontáneo, libre y consciente «para sí» (*pour-soi*). En el análisis del otro (*pour-autrui*) hace hincapié, contra Husserl y Heidegger—pero coincidiendo con Hegel—, en la dialéctica del señor y el siervo, aquel conflicto en la relación con el otro que llega hasta una lucha a vida o muerte. («El infierno son los otros», se dice en la obra de teatro *A puerta cerrada*, 1944.) Entre las modalidades en las que el «para sí» entra en relación con la libertad de los demás se incluyen no solo el lenguaje, el amor y el deseo, sino también la indiferencia y el odio, además del masoquismo y el sadismo como «arrecifes en los que naufraga el deseo».

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), camarada y más tarde adversario de Sartre, se interesa todavía más que este por el elemento presupuesto en el conocimiento «corpóreo» de Husserl, el cuerpo. En la *Fenomenología de la percepción* (1945) no lo define como un objeto de la conciencia sino como el soporte y transporte (*véhicule*) del ser en el mundo (*l'être au monde*). El lenguaje mismo hunde sus raíces en las posibilidades expresivas intencionales del cuerpo, y el mundo no se sitúa frente a él sino que es el punto de referencia por el que se guían sus posibilidades motrices. En el terreno social, Merleau-Ponty rechaza la insistencia de Sartre en la inevitable conflictividad: dado que cada Yo se mueve intencionalmente en el mismo mundo junto con los otros, «somos cooperantes mutuos en una reciprocidad plena».

El pensador judío Emmanuel Lévinas (1905-1995), cotraductor de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (en francés en 1931), pasa también por la escuela de la fenomenología husserliana y el análisis heideggeriano de la existencia. Martin Buber, filósofo judío de las religiones y fundador de la filosofía del diálogo, había contrapuesto ya en *Yo y tú* (1923) la relación Yo-Tú a la relación cosificadora Yo-Ello, pero concediendo la iniciativa al Tú. Según Lévinas, el reconocimiento del otro no se basa en una decisión libre, sino que la libertad solo es posible por una llamada «en presencia del otro», llamada que se sufre en una absoluta pasividad. A pesar de Ello, el Yo no está solo expuesto al otro, sino que también tiene un compromiso con él (por ejemplo, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 1974), y los derechos humanos se consideran la «medida de todo derecho». Jacques Derrida (n. 1930) pide «reconocer y aceptar» a la persona «ajena en su alteridad» (*Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*, 1991).



La fenomenología clásica opta por la percepción, parte del sujeto y, con su apertura hacia la hermenéutica, busca descifrar un sentido. En los casos en que pasa de la percepción al cuerpo y amplía la comprensión sensorial a lo inconsciente supera dilemas innecesarios sin tener que abandonar el programa fenomenológico. El estructuralismo supone para dicho programa un trastorno que acaba afectando a sus propios cimientos. Este movimiento intelectual alcanza su punto culminante en la década de 1960. El estructuralismo no representa una provocación radical en la medida en que se presenta como una teoría del lenguaje entendido como un sistema de signos cuya significación solo se deduce de la «estructura» de relaciones entre ellos. La provocación comienza en el momento en que los estructuralistas se interesan por el lenguaje como sistema abstracto de reglas (langue), dejando en un segundo plano la relación con los objetos (referencia) y el habla (parole). Cuando este tipo de lingüística se eleva no solo a sociología paradigmática, como en el caso de Claude Lévi-Strauss (n. 1908), sino que adquiere además un carácter absoluto en cuanto método, se están negando dos premisas de la fenomenología: «el sujeto» y un sentido susceptible de ser descifrado. El psicoanalista Jacques Lacan (1901-1981) experimenta en un primer momento la influencia de la fenomenología, en especial la

de Heidegger y las lecciones de Kojève sobre la Fenomenología del espíritu de Hegel. Luego, se abre a una «retórica» del inconsciente que descifra el sentido de sus principales componentes, la metáfora y la metonimia («renombramiento»). Roland Barthes (1915-1980) asigna a la literatura la tarea de descifrar no el sentido de una obra sino las «reglas y constricciones que actúan en la elaboración del sentido». Y Michel Foucault (1926-1984) propone «una arqueología de las ciencias humanas»: Las palabras y las cosas (1966), Historia de la locura (1961), La arqueología del saber (1969) e Historia de la sexualidad (1976 y 1984). Foucault hace hincapié en las rupturas fundamentales producidas en la idea moderna de «hombre» y protesta enérgicamente contra cualquier intento de fijar al ser humano en una esencialidad inmutable y en un soberano punto medio. El discurso de Foucault sobre la «muerte del hombre» significa que hay que pensar el ser humano de manera distinta de como se ha hecho hasta ahora. Una filosofía nueva —así como una ética y una política también nuevas— se ha de guiar por el ser humano no según es, sino en función de su capacidad de vivir, actuar y pensar «diferentemente» y configurar sus relaciones de manera «distinta». - Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss y Roland Barthes, dibujados por Maurice Henry.

El escritor y filósofo Albert Camus (1913-1960) constata una desavenencia entre la exigencia de sentido del ser humano, su añoranza de unidad, felicidad y coincidencia consigo mismo, y el silencio del mundo. Esta desavenencia da lugar, según él, al sentimiento vital del absurdo, reforzado por el desgarró y la extrañeza de la vida, la entrega en manos del tiempo y la inevitabilidad de la muerte. Frente a la pregunta de si el ser humano es capaz de soportar este sentimiento vital o si es ineludible el suicidio, Camus rechaza tanto este como la huida hacia la religión (Kierkegaard) y la vuelta a la racionalidad (fenomenología). En vez de ello, Camus reivindica la aceptación de la condición absurda. Prototipos de una vida plenamente realizada en la rebelión y la libertad

son el seductor, el actor y el conquistador: Don Juan sustituye el imposible «amor eterno» por la satisfacción actualizada constantemente; el actor encarna la infinita multiplicidad de formas cambiantes; y el conquistador opone la hazaña histórica a la esperanza en lo eterno. Pero, en su creación carente de un mañana, el artista asume todavía con mayor intensidad el sentimiento vital del absurdo. El modelo de Camus es Sísifo (El mito de Sísifo, 1942) que, condenado por los dioses a llevar rodando eterna e inútilmente un peñasco hasta lo alto de una montaña, se convierte en dueño de su absurdo destino por el hecho de aceptarlo: «La lucha contra una cumbre puede llenar un corazón humano. Debemos imaginarnos a Sísifo como una persona feliz». En el ensayo *El hombre rebelde* (1951), Camus complementa el mito de Sísifo con el de Prometeo, el eterno insurrecto. A diferencia de la «sublevación metafísica [...], con la que el ser humano se rebela contra sus condiciones de vida y contra toda la creación», y de la «sublevación histórica», que aspira a alcanzar una meta utópica de la historia mediante la violencia, la sublevación «prometeica» se interesa por establecer un frente común contra el sinsentido del mundo por amor a los seres humanos que sufren, por solidaridad. - El trabajo de Sísifo. Pintura sobre cerámica, c. 330.



Paul Ricoeur (n. 1913) se mueve en el terreno de encuentro entre la fenomenología y la hermenéutica. En su extensa obra *Filosofía de la voluntad*, propone el modelo ejemplar de una fenomenología existencial. Su segundo tomo, *Finitud y culpabilidad* (*Finitude et culpabilité*, 1960), trata de la fenomenología del mal con una penetración sin paralelo en el siglo xx. Ricoeur amplía el campo tradicional de la hermenéutica en una interpretación de los símbolos primigenios: falta, pecado y culpa, y de los mitos del mal. Y en el «ensayo sobre Freud» titulado *Sobre la interpretación* (*De l'interprétation*, 1965) integra, además, el psicoanálisis.

HERMENÉUTICA

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), heredero de Heidegger menos inconformista que Sartre y, al mismo tiempo, promotor de una «urbanización del territorio heideggeriano» (Habermas), reclama para la hermenéutica filosófica un carácter de universalidad que le permita convertirse en la nueva disciplina básica. La heredera de la metafísica no será en tal caso una fenomenología del cuerpo o un estructuralismo, y tampoco una teoría de las representaciones, una gnoseología, sino una teoría de la comprensión de proposiciones y sus contextos, la teoría del entendimiento del sentido. Correspondiendo con esa teoría se da en la persona de Gadamer una unión estrecha de la filosofía con la historia de la filosofía y la filología. En clases y estudios dedicados, sobre todo, a la Antigüedad, en concreto a Platón, pero también a Hegel y a su propio maestro, Heidegger, Gadamer hace gala de una hermenéutica que convierte el arte conversacional de Platón en una actualización existencial de los textos clásicos: en un tiempo en que la tradición no se entiende por sí misma y tampoco resulta completamente ajena, una comprensión juiciosa deberá ayudar no (solo) a experimentar cómo fueron las cosas sino (también) a saber quiénes somos.

Gadamer desarrolla las bases metodológicas en su obra principal *Verdad y método* (1960). En cuanto teoría de las ciencias humanas, quiere liberarlas de la constricción de tener que someterse al modelo de las de la naturaleza y su supuesto éxito. Y, como el tipo de comprensión característico de las ciencias humanas se exige también fuera de ellas, en el arte y en la conversación, el programa



Hans-Georg Gadamer. se amplía hasta convertirse en una hermenéutica universal que hace hincapié en «un más allá de la conciencia propia»: la historicidad irrevocable de la experiencia humana del mundo y su irrevocable verbalización. «El aprendizaje del lenguaje y la adquisición de una orientación en el mundo» se deben «contemplar como el tejido indisoluble de la historia de la educación del ser humano». Gadamer, sin embargo, no aborda las instituciones y las estructuras sociales ni el inconsciente. Es cierto que amplía la «conciencia histórica» con una «conciencia de la historia de las influencias», pues «todo libro que espera la respuesta del lector» es el «comienzo de una [...] conversación, pero Gadamer corre también el peligro de que, en sus investigaciones históricas y filológicas, la cuestión de la verdad, la que se refiere al auténtico contenido del texto, se vea relegada a un segundo plano. Gadamer insiste con Heidegger en el potencial de verdad existencial propio del arte. (Este es el sentido de las palabras «Debes cambiar tu vida», con que concluye el poema de Rilke «Torso arcaico de Apolo».) Por otra parte, la tradición como fuente de renovación constante del sentido («toda comprensión es *otra manera* de comprender») adquiere una importancia excesiva que implica problemas para el proyecto del propio futuro.

Otros filósofos amplían el programa de una filosofía hermenéutica, que en Joachim Ritter (1903-1974) se convierte en una interpretación del mundo histórico. A pesar de la falta de historicidad y de la cosificación que amenazan a la modernidad, Ritter no abandona la sospecha de Hegel de que lo existente es razonable; así se puede reconocer tanto en la *Subjetividad* (1974) del hombre moderno como en las instituciones del Estado moderno (*Hegely la Revolución Francesa*, 1957). Walter Schulz (1912-2000) es más escéptico; ve descomponerse el mundo en realidades que no se prestan a una interpretación unitaria: *Filosofía en un mundo cambiado* (1972). En Hans Blumenberg (1920-1999) aparecen unidas una hermenéutica de la modernidad y una fenomenología histórica. En *Legitimidad de la Edad Moderna* (1966), Blumenberg defiende esta época contra la sospecha de ilegitimidad, pues solo la Edad Moderna consigue superar de forma duradera mediante una afirmación del mundo la gnosis de la Antigüedad Tardía que lo niega. En *Trabajo sobre el mito* (1979), Blumenberg estudia los logros de lo «inconceivable» (imágenes, mitos, fábulas y parábolas) para la comprensión humana de uno mismo y el mundo: el mito se distancia del «absolutismo de la realidad» gracias a una racionalidad propia. En el mito se pone de manifiesto un arte vital de la exculpación desde la «denominación» de las cosas hasta la «juridización» de las relaciones entre dioses y hombres mediante contratos pasando por la «división de poderes» entre los distintos dioses. En vez de tratar con la realidad imprevisible, tratamos con unos representantes creados por nosotros mismos.

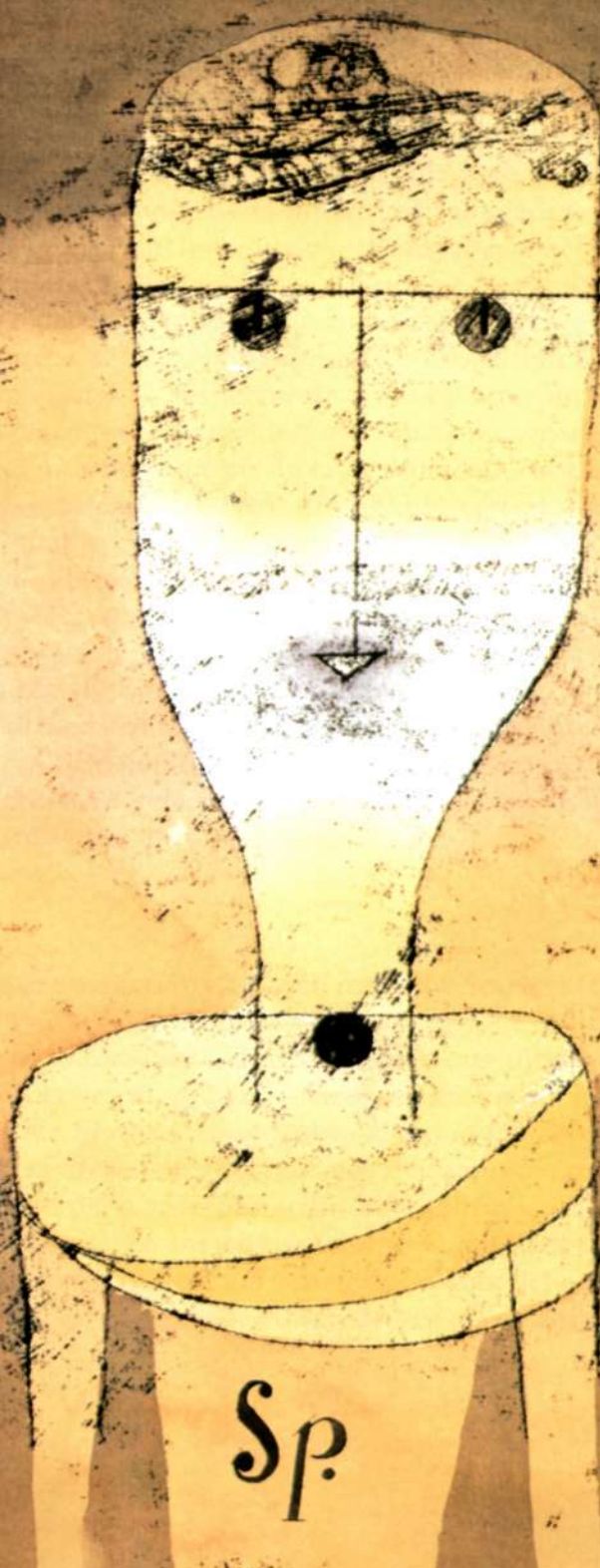
LECTURAS RECOMENDADAS: Como introducción a la fenomenología son apropiadas las obras *El ser y el tiempo*, § 7, de Heidegger, y *La filosofía como ciencia estricta*, de Husserl. De este último autor se puede añadir *La crisis de las ciencias europeas*; en cuanto a Heidegger, es irrenunciable *El ser y el tiempo*, obra a la que puede servir de introducción la conferencia «El concepto del tiempo», pronunciada en 1924. El arte de la interpretación en Heidegger se manifiesta de manera ejemplar en los ensayos sobre Hegel, Nietzsche y Anaximandro en *Sendas perdidas (Holzwege)*. De Max Scheler recomendamos *El puesto del hombre en el cosmos*; de Jaspers, la *Introducción a la fi-*

losofía; de Sartre, el ensayo *El existencialismo es un humanismo*; y de Camus, *El mito de Sísifo*. Para Gadamer se comenzará con el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* y la introducción, y a continuación se podrá leer, por ejemplo, «Rasgos fundamentales de una teoría de la experiencia hermenéutica». En cuanto a Blumenberg recomendamos, para empezar, la introducción a *El proceso de la curiosidad teórica*.

Krg

Wrt

Sp



FILOSOFÍA ANALÍTICA. DE FREGE A WITTGENSTEIN

A partir de la filosofía renacentista se hace cada vez más intenso un proceso interrumpido al principio únicamente por filósofos tan universales como Leibniz y Kant y, más tarde, también por el neokantismo y el pragmatismo: la diversificación de los campos de las ciencias, que repercute en la filosofía y provoca su escisión en dos corrientes. La escisión no es tan estricta como para que no se produzcan influencias y críticas mutuas. No obstante, provoca la aparición de dos orientaciones. A una filosofía que se guía por el mundo de las vivencias y las ciencias humanas—fenomenología, existencialismo y hermenéutica—se contraponen otra corriente, la filosofía analítica, marcada por la lógica, las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. Ambas tienen en común una actitud de protesta contra la metafísica idealista, en especial contra la hegeliana. La fenomenología, que reprocha a la metafísica no tratar los temas objetivos correctos, recurre, no obstante, según la filosofía analítica (del lenguaje), a un lenguaje no comprobado. La segunda corriente, la filosofía analítica, aborda en cambio el lenguaje (*linguistic turn*) y da preferencia a una tarea asumida una y otra vez por la filosofía desde sus principios, y en la Edad Moderna a partir de la crítica de Bacon a la ideología: la crítica lingüística, que intenta «acabar con el dominio de la palabra sobre el intelecto humano descubriendo falacias acerca de las relaciones entre los conceptos, falacias que suelen surgir casi inevitablemente por el uso del lenguaje» (Frege). En general, esta corriente es analítica por partida doble: en un sentido metodológico, porque analiza (descompone) el lenguaje; y, en cuanto al contenido, porque solo admite en filosofía proposiciones analíticas, y no los *a priori* sintéticos de la metafísica.

La filosofía analítica, influida por el empirismo, cultiva un profundo escepticismo frente a la metafísica; sin embargo, Aristóteles y Kant son objeto de una alta estima. Y ciertos analíticos, como Moore, saben que un análisis

En la crítica analítica del lenguaje, la filosofía intenta liberarse de toda metafísica. - Paul Klee, Palabras escuetas del ahorrativo [Karge Worte des Sparsamen], 1924.

sis del significado amplía el conocimiento, es decir, que no es meramente analítico en el sentido kantiano. Frege es el creador de sus dos fundamentos, la lógica matemática moderna y la semántica (teoría del significado). Sus «seguidores»—Bertrand Russell en Cambridge y Rudolf Carnap, así como Ludwig Wittgenstein, en Viena—se sienten en deuda con él. Frege había despertado anteriormente a Husserl de su sueño psicologista. Sin embargo, los importantes trabajos previos de un contemporáneo de Hegel, el matemático y filósofo Bernard Bolzano (1781-1848), permanecieron largo tiempo en el olvido.

En el primer periodo de la filosofía analítica surgen ya dos «corrientes secundarias». En una de ellas, la del «lenguaje ideal» o «formal», Frege y Russell adoptan el programa leibniziano de una lengua formal universal. Ambos excluyen la filosofía ética y política, mientras que el Círculo de Viena la incorpora a su programa de ciencia unitaria. A veces se sobrevalora el alcance filosófico de las conclusiones a las que llega esta corriente, sobre todo si se tiene en cuenta que, a diferencia de Cassirer y de la hermenéutica filosófica, por ejemplo, no prestó atención durante mucho tiempo al lenguaje no científico (hasta Nelson Goodman, *Los lenguajes del arte*, 1968). No se puede negar, sin embargo, que sus seguidores amplían el concepto de derivación lógica, entienden con mayor agudeza la diferencia entre concepto y juicio, entre forma gramatical y lógica de una proposición y entre verdad y ausencia de contradicción, a la vez que comprenden mejor la peculiaridad de una teoría de las ciencias (de la naturaleza). La otra corriente, la del «lenguaje ordinario», «cotidiano» o «coloquial», se muestra escéptica en relación con una lengua formal universal. El filósofo de Cambridge George Edward Moore prefiere confiar en el sentido común. Las ideas de Wittgenstein, en cambio, son una inspiración para ambas orientaciones; su temprano *Tractatus* influyó en el campo del lenguaje formal, y sus posteriores *Investigaciones filosóficas*, en el del lenguaje coloquial.

En el Oxford de las décadas de 1940 y 1950 se constituye la filosofía analítica del lenguaje ordinario (*ordinary language philosophy*) bajo la influencia de Wittgenstein, pero también de Brentano y Frege, Moore y Russell. Como había ocurrido con Russell, el Círculo de Viena y el Wittgenstein de la primera época, dicha filosofía está al servicio de la crítica lingüística, realizada no mediante un lenguaje artificial ideal sino con el lenguaje corriente de la vida cotidiana.

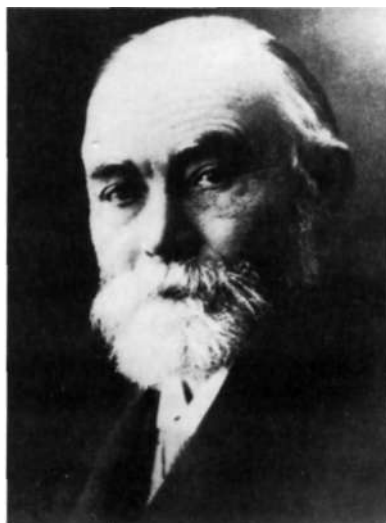
Sorprendentemente, Gilbert Ryle (1900-1976) no dirige su crítica de la tradición filosófica contra las opiniones más desarrolladas de Kant

o el idealismo alemán. En su obra principal, *El concepto de lo mental* (1949), ataca más bien al anterior dualismo cuerpo-alma de Descartes, el «dogma de la mente en la máquina», según el cual todo ser humano vive una doble historia: una pública, que se desarrolla en su comportamiento observable, y otra privada, en las vivencias anímicas. Según Ryle, esta afirmación se sustenta en un error categorial, pues los conceptos de lo mental se clasifican dentro del mismo tipo conceptual que lo corporal, como si la mente fuera una cosa, aunque distinta del cuerpo. En realidad, las afirmaciones sobre lo mental hablan de disposiciones respecto a la conducta observable. Lo mental se hace así accesible intersubjetivamente y se evita el peligro del solipsismo. En su obra *Cómo hacer cosas con palabras* (*How to do Things with Words*, póstumo, 1962), John L. Austin (1911-1960) distingue tres tipos de funciones del lenguaje (actos del lenguaje): «locucionarias» o «constativas», con las que se dice algo, «ilocucionarias» o «performativas», con las que se hace al mismo tiempo algo (por ejemplo, «te prometo que...»), y «perlocucionarias», con las que se logra un efecto en otros (por ejemplo, advertir a alguien). En *Individuos* (*Individuals*), Peter Strawson (n. 1919) basa principalmente su «Ensayo de metafísica descriptiva» (1959) en la ontología aristotélica de la sustancia: la cosa particular material, tanto si es un cuerpo perceptible como una persona, debe tener precedencia entre los distintos objetos, pero no de manera absoluta sino solo en lo que respecta a la identificación. El concepto de «persona», del que es característico, por ejemplo, reír, sentir dolor y reflexionar, es para Strawson un concepto originario (primitivo). En su interpretación de Kant titulada *Los límites del sentido* (1966), Strawson amplía la metafísica descriptiva añadiéndole un componente trascendental.

LÓGICA Y SEMÁNTICA: GOTTLOB FREGE

Frege (1848-1925), matemático, lógico y, sobre todo, también filósofo,

Gottlob Frege.



encuentra poco eco entre sus contemporáneos, pues a los filósofos les parece demasiado matemático, y a los matemáticos demasiado filosófico. Sin embargo, algunos expertos, como Russell, hacen de él una figura de fama internacional, y desde mediados del siglo xx se re-

El subtítulo de la obra de Frege titulada Ideografía: Un lenguaje formalizado del pensamiento puro a base del lenguaje aritmético alude a las características de la moderna lógica simbólica. Según la crítica de un reseñador de su tiempo, las fórmulas presentadas en vertical a lo largo de las páginas siguen, aparentemente, «la costumbre japonesa». Pero, en realidad, se trata de una simbología claramente expuesta que hoy en día ha sido sustituida por un tipo de escritura más sencillo pero que, en su estructura, sigue siendo la base de cualquier lógica simbólica. La lógica de Frege utiliza solo cuatro operadores lógicos, con signos para la negación de una proposición (ac-

tualmente: $\neg p$), para la relación de implicación entre dos proposiciones («si... entonces...»: $p \supset q$), para la mismidad (identidad: $a=b$) y para la generalización («para todo x vale...»: $\forall x$). La lógica no se basa, sin embargo, en sí misma sino en «leyes» o «verdades originarias» que deben resultar transparentes a la razón humana normal. Según Frege, están formadas por una ley conclusiva elemental, el modus ponens, y por las leyes conceptuales de identidad, contradicción y tercero excluido. - Esta reproducción de un pasaje de la Ideografía de Frege contiene la siguiente afirmación: «Si ese avestruz es un ave y no puede volar, entonces algunas aves no pueden volar».

58

$f(A)$	$f(A)$
c	b $g(A)$

(30):

a	$f(b)$
c	$g(b)$
b	$\neg a$ $f(a)$
	$g(a)$

	$f(b)$
	$g(b)$
a	$f(a)$
	$g(a)$

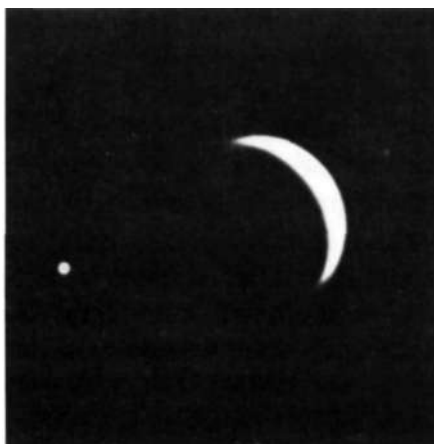
	a $f(a)$
	$g(a)$
	$f(b)$
	$g(b)$

(59.)

Beispiel. Es bedeute
 b einen Vogel Strauss, nämlich ein einzelnes zu dieser Art gehörendes Thier;
 $g(A)$ „ A ist ein Vogel“;
 $f(A)$ „ A kann fliegen“.
Dann haben wir das Urtheil:
 „wenn dieser Strauss ein Vogel ist und nicht fliegen kann, so ist daraus zu schliessen, dass einige Vögel*) nicht fliegen können.“

conoce que sus ideas han abierto nuevos caminos. Su obra *Conceptografía: Los fundamentos de la aritmética* (1879) es, después de los *Primeros analíticos* de Aristóteles, el texto más importante de lógica, que comienza a adquirir con ella su aspecto moderno, desarrollado por el propio Frege en *Función y concepto* (1891). (George Boole y Augustus De Morgan escribieron también obras importantes sobre lógica.) Frege no considera la filosofía como una parte de la lógica sino al contrario, la lógica como una parte de la filosofía: al igual que Kant, busca definir la razón objetiva que permite obtener conocimientos seguros. Y como cree que esto solo se puede conseguir por medios lógicos, descubre, inspirado por Leibniz, un lenguaje artificial completamente formalizado. Dicho lenguaje carece de cualquier semejanza con los lenguajes naturales, si exceptuamos que también dispone de una sintaxis, es decir, de reglas que determinan qué frases están bien formadas y cuáles no. A partir de un mínimo de elementos, Frege desarrolla una lógica de proposiciones, una lógica proposicional universalmente aplicable. Esta lógica permite juntar (palabra de la que deriva la expresión «lógica de juntores») proposiciones simples para formar otras más complejas de modo que su verdad o falsedad—su «valor de verdad»—dependa de los valores de verdad de las proposiciones simples. Frege establece, además, los fundamentos para la lógica de predicados de primer orden o cuantificadores, que, a diferencia de la lógica proposicional, tiene en cuenta también la estructura interna de las proposiciones simples, en especial los «cuantificadores» «todos» (cuantificador universal) y «algunos, por lo menos uno» (cuantificador existencial o particular $\exists x$).

La lógica que se remonta a Aristóteles articula una proposición o una frase (p) mediante un sujeto (S) y un predicado (P): «P corresponde a S», o «S es P» (por ejemplo, «Sócrates es mortal»). Frege, en cambio, se guía por el modelo de las matemáticas y propone una articulación que contiene función, argumento y valor. Una función (correspondencia: Fx) como « $2 \cdot x^3 + x$ », o «la capital de x», contiene lugares vacíos (variables) que hacen de ella algo incompleto, a la manera de un torso, necesitado de complementación o saturación. El argumento, que en el primer ejemplo es una cifra y en el segundo una ciudad, es la magnitud de entrada que llena el espacio vacío. Y el resultado, la magnitud de salida, es el valor lógico. La primera función obtiene, para el argumento «1», el valor «3 ($= 2 \cdot 1^3 + 1$)»; y la segunda, para el argumento «Alemania», el valor «Berlín» (=capital de Alemania).



Existen dos tipos de proposiciones de identidad: la frase analítica «a=a» y la conclusión, a menudo novedosa, «a=b»; por ejemplo, que el lucero del alba (a) es el mismo planeta que el lucero vespertino (b). Así pues, en la obra Sentido y referencia (1892), fundamental para la semántica moderna, Frege introduce una distinción: toda expresión que designe un objeto, un nombre (propio), tiene, además de un sentido, una referencia. La referencia es el objeto designado (el planeta Venus); el sentido, la manera en que se presenta—o como lucero del alba o como lucero vespertino—.

En las declaraciones (frases, afirmaciones), el sentido consiste en «pensamientos», es decir, en el contenido afirmado (contenido objetivo, proposición); la referencia, en cambio, consiste en el valor de verdad: en el hecho de que la afirmación del contenido sea verdadera o falsa. El concepto, en este caso «planeta», designa, en fin, una clase de objetos. - La Luna y el planeta Venus.

Según Kant, las matemáticas no se basan ni en un análisis lógico ni en la experiencia, sino más bien en una concepción *a priori*; según Mill se trata, en cambio, de generalizaciones empíricas. Frege contradice a Mill totalmente, y a Kant, por lo menos a medias. Aunque también él considera necesaria una concepción apriorística de la geometría, defiende para la aritmética un «logicismo» que espera definir todos los conceptos matemáticos mediante conceptos puramente lógicos y demostrar todas las proposiciones matemáticas únicamente por principios lógicos. Esa esperanza fue, sin embargo, desbaratada por la antinomia Zermelo-Russell y resultó frustrada por el teorema de la incompletitud del matemático y lógico Kurt Gödel (1930).

GRAN BRETAÑA

George Edward Moore. La filosofía analítica comienza en Gran Bretaña independientemente de Frege, por oposición al idealismo británico de Francis H. Bradley y John McTaggart. La negación de la realidad del tiempo propuesta por McTaggart indujo a Georg Edward Moore (1873-1958) a llevar a cabo la tarea enunciada en los títulos de sus obras, *Re-*

futación del idealismo («la realidad es mental») y *Una defensa del sentido común* (1925). Moore declara saber con seguridad que existe una realidad independiente de la conciencia. El fundamento de su afirmación es un nuevo análisis de la percepción (*Refutación del idealismo*, 1903). Contra el principio de Berkeley de que «ser es ser percibido», Moore distingue entre la conciencia y la percepción de su objeto (por ejemplo, azul o verde) y afirma que los idealistas (incluidos los empiristas y los psicólogos) equiparan indebidamente el objeto de la percepción y la percepción del objeto. En realidad, el objeto se experimenta como independiente de la conciencia, de modo que quien percibe algo saldría ya del círculo de su propia conciencia. Con su influyente escrito *Principia Ethica* (1903), Moore es el precursor de una orientación nueva en filosofía moral, la metaética. Afirma que la propiedad de «bueno» no es compleja sino absolutamente simple y resistente al análisis, indefinible y accesible únicamente a una intuición mental. Anteriormente se había equiparado «bueno» con otras propiedades que podían ser naturales —como «útil» (utilitarismo), «placentero» (hedonismo), «ventajoso para la vida» (evolucionismo)—o metafísicas—pertenecientes a una realidad suprasensible (idealismo)—. Moore aduce contra esta «falacia naturalista» el «argumento de la cuestión abierta»: cuando se equipara «bueno», por ejemplo, con «útil», permanece abierta la cuestión de si lo útil es también bueno en cualquier circunstancia.

Bertrand Russell (1872-1970) destaca primero como matemático y filósofo y, luego, cada vez más, como intelectual político. Al igual que Moore, busca un saber que sea «tan seguro que ninguna persona razonable pueda dudar de él». Para ello toma como modelo las matemáti-

Bradley argumentaba que todo aquello en lo que cree el sentido común es mera apariencia. Nosotros pasamos al extremo opuesto y dijimos que es real todo lo que considera real el sentido común no influido por filosofías o teologías. Con el sentimiento de haber escapado de una cárcel, nos permitimos pensar que la hierba es verde, que el Sol y las estrellas existirían aunque nadie los viera; y, también, que hay un mundo pluralista e intemporal de ideas platónicas.

Russell sobre Moore y sobre sí mismo, La evolución de mi pensamiento filosófico, 1944



Russell se dedica también desde sus años jóvenes a algo que su amigo Moore denomina «las nimiedades efímeras de la política internacional». Su primera publicación (1896) trata de la socialdemocracia alemana. Russell se opone a la política imperialista de su país mucho tiempo antes de la Primera Guerra Mundial e interviene a favor del derecho de las mujeres al voto. Defiende el socialismo pero critica su variante bolchevique. Crea su propia escuela, Beacon Hill, donde los alumnos llevan deliberadamente una vida libre y ajena al cristianismo y que, al mismo tiempo, se diferencia de la escuela de Summerhill de Alexander Sutherland Neill. Como pacifista estricto, Russell toma partido por el desarme nuclear (1957) y crea, incluso, una fundación para la paz (1960) y un tribunal internacional (1966). En 1950 recibe el Premio Nobel por sus brillantes textos de di-

vulgación científica, moral y política (por ejemplo, El ABC de la relatividad, 1923; Matrimonio y moral, 1929; El poder, 1938) y se convierte en una autoridad moral y política mundialmente reconocida. Aunque el propio Russell no pretendió nunca que sus tomas de postura tuviesen un fundamento científico filosófico, la fama filosófica de su autor les confería un peso superior. - Bertrand Russell en una sentada antinuclear, 1961.

cas, tal como lo había hecho el racionalismo a partir de Descartes. Junto con su anterior profesor Whitehead escribe la monumental obra de lógica y matemáticas titulada *Principia Mathematica* (3 volúmenes, 1910-1913). En ella se deduce «toda la matemática pura de premisas puramente lógicas», en especial de la lógica de las relaciones. De esa manera se daría solución a un problema del logicismo de Frege, la antinomia de Zermelo-Russell, que dice lo siguiente: imaginemos un conjunto compuesto por todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos como miembros. Ese conjunto, ¿se contiene a sí mismo como miembro? De ser así, estará en contradicción con la condición de no contenerse como miembro; pero de no serlo, contradiría la condición de ser un conjunto de todos los conjuntos pertinentes. Russell no resuelve la paradoja sino que propone una estrategia para eludirla. Distingue diversos grados (tipos) de objetos (teoría de los tipos) y «prohibe» situar una clase en el mismo grado que sus elementos.

Para Russell, los *Principia Mathematica* son también el fundamen-

to de una teoría de los objetos, el «atomismo lógico», que une la crítica del conocimiento y la crítica del lenguaje. Influenciado por el *Tractatus* de Wittgenstein y teniendo como trasfondo el alfabeto mental de Leibniz, todos los objetos, incluido el Yo, la mente y la ma-

El matemático y filósofo Alfred North Whitehead (1862-1947) forma parte en un primer momento de la vanguardia de la filosofía analítica, que proponía un lenguaje ideal. En 1898 escribe su Tratado de álgebra universal y colabora con Russell en los Principia Mathematica. Más tarde opone a las nuevas ideas una filosofía natural y una metafísica propias, pero sigue manteniéndose fiel a su alta estima por las matemáticas: «La filosofía está emparentada con la poesía; ambas pretenden expresar ese buen sentido último que llamamos civilización [...]. La poesía se somete al metro; la filosofía, al modelo de las matemáticas». En su principal obra sistemática, Proceso y realidad (1929), Whitehead retoma la metafísica de Platón y Leibniz. Proyecta una cosmología especulativa siguiendo el camino de una «generalización imaginativa» de las ideas en ciencias naturales, en especial las de la teoría cuántica y la relatividad. En contra del mecanicismo predominante, entiende el conjunto de la realidad de manera en cierto modo biológica, a saber, como un devenir constante (el principio de creatividad) cuyos componentes serían, según él, ciertos procesos elementales que guardan una relación mutua de sujetos elementales. Whitehead reprocha a la filosofía de la subjetividad, de Descartes a Leibniz, entender el sujeto como una sustancia simple y autárquica. Según su «principio subjetivista reformado», todos los seres reales—incluidos los objetos, como una manzana—se consideran sujetos que, a su vez, se deben comprender como sociedades complejas. La obra culmina en una teoría de la doble naturaleza de Dios, que es un Dios creador pero que no crea una sola vez sino de manera permanente y se modifica a sí mismo como un Dios en devenir: «El propósito de la filosofía es la racionalización de la mística, no mediante la clarificación de sus vías, sino por la introducción de nuevas caracterizaciones lingüísticas ordenadas de manera racional». - La ilustración muestra una zona de formación de estrellas en la región de las nubes de Magallanes.



$$E = h \cdot \nu \text{ y } E = m \cdot c^2$$

En el paso del siglo XIX al XX se producen en el terreno de la física dos cambios revolucionarios. Ambos suponen un reto para la filosofía y las ciencias de la naturaleza. La teoría cuántica, ideada por Max Planck y profundizada por Albert Einstein, Nils Bohr, Werner Heisenberg y Erwin Schrodinger, modifica en el terreno atómico («microcosmos») la comprensión de la materia (dualismo de ondas y partículas), la expectativa de estabilidad (principio cuántico) y exactitud en las mediciones (principio de incertidumbre de Heisenberg: $E=h \cdot \nu$) y la comprensión de la causalidad: las leyes de la naturaleza, «deterministas» hasta entonces, se convierten en leyes de proba-

bilidad. En el terreno astronómico («macrocosmos»), la teoría especial de la relatividad, preparada por Ernst Mach, Hendrik Antoon Lorentz y Henri Poincaré, creada por Einstein y ampliada por él y otros físicos, cambia la comprensión de los conceptos de «movimiento», «masa», «espacio» y «tiempo»: la velocidad de la luz «c» es una velocidad límite insuperable; la masa de un cuerpo «m» aumenta con su velocidad, y su energía «E» se mide por la fórmula $E = m \cdot c^2$. Según la teoría general de la relatividad, los campos gravitacionales provocan una curvatura del espacio, por lo que el espacio tridimensional euclidiano deja de ser válido en el terreno de la astronomía.

teria, deberán edificarse mediante «construcciones lógicas» a partir de componentes mínimos, átomos no físicos sino lógicos. Esa construcción va precedida de un análisis que se atiene a un principio inspirado por la navaja de Occam: siempre que sea posible, se sustituirán conclusiones derivadas de entidades desconocidas por otras derivadas de entidades conocidas. Mientras que Moore parte de certezas cotidianas, Russell sigue el empirismo predominante en su tiempo que lleva la marca de Locke, Hume y Mill. Equipara los átomos lógicos con los datos sensoriales atómicos (referentes al color, la forma, la dureza...) y concluye que «el mundo» no es otra cosa que lo que se puede construir con ayuda de la lógica de los *Principia Mathematica* partiendo de los datos sensoriales, fundamento último e indubitable de todo saber. En la teoría del conocimiento, con la que complementa la lógica, Russell distingue un «saber por conocimiento (*acquaintance*) (inmediato)» de un «saber por descripción» (*by description*). En el primer caso, los datos sensoriales se vinculan a algunos conceptos generales (por ejemplo, «está causado por») para constituir los fundamentos últimos e indubitables de todo saber,

mientras que las descripciones son lo único que nos permite tener un conocimiento de los objetos físicos y de las demás personas (*other minas*).

LOS CÍRCULOS DE VIENA Y BERLÍN

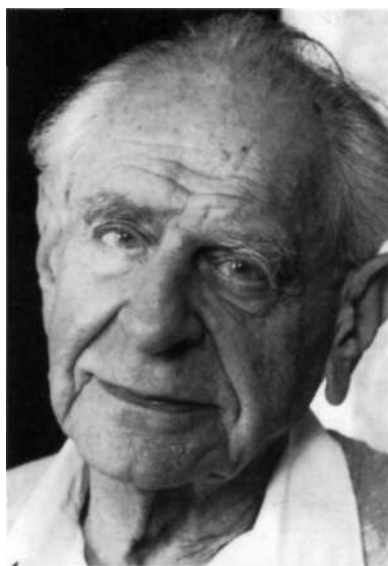
En 1895 se crea en Viena la primera cátedra universitaria de teoría de las ciencias en el ámbito de habla alemana. Su titular, el matemático, físico y epistemólogo Ernst Mach (1838-1916), defiende un empirismo en el que se basan las ideas del «Círculo de Viena de la concepción científica del mundo». Este Círculo de Viena se forma en la década de 1920 en torno a Moritz Schlick con importantes matemáticos (Kurt Gödel, Hans Hahn, Karl Menger), físicos (Philipp Frank), economistas y sociólogos (Otto Neurath) y filósofos (Gerhard Bergmann, Herbert Feigl, Friedrich Waismann y, más tarde, también Rudolf Carnap, que es, además, uno de los pocos que habían asistido a las clases de Frege). Al ver en la filosofía un «caos de sistemas» cuyas pretensiones de poseer carácter absoluto no son refutadas y ni tan siquiera susceptibles de comprobación por la ciencia moderna, rechazan toda filosofía con excepción de una fundamentación o lógica de las ciencias. Carl Gustav Hempel pertenece a un círculo similar formado en torno a Hans Reichenbach: la berlinesa Sociedad de filosofía empírica (más tarde, científica). Él y Paul Oppenheim son los creadores del influyente modelo de explicación «deductivo-nomológica», el modelo H-O (en inglés, *covering-law model*); un suceso se explica cuando la proposición que lo describe se deduce de manera lógica («deductiva») de leyes generales («nomológicamente») y de descripciones de las condiciones especiales de las que parte. En las leyes de probabilidad, la deducción es sustituida por una conclusión probable.

El Círculo de Viena alcanza fama mundial por medio de su propia revista, *Erkenntnis*, a través de congresos para la «unidad de la ciencia» y, en especial, gracias a importantes invitados como el lógico Alfred Tarski, de la escuela de Lemberg/Lvov-Varsovia (de la que formaron parte también Jan Lukasiewicz y Tadeusz Kotarbiński), el pragmatista Charles W. Morris y los filósofos Van Orman Quine y Alfred J. Ayer (*Lenguaje, verdad y lógica*, 1936). Al emigrar Feigl (1931) y Carnap (1935) a Estados Unidos, y tras la huida de Neurath y Waismann a Inglaterra (1938), el Círculo de Viena se convierte en la corriente más importante del

mundo anglosajón y escandinavo. Sus miembros están de acuerdo en dos opiniones: 1) coincidiendo con Kant, consideran inútil la filosofía si no se fundamenta como ciencia exacta y produce resultados duraderos. 2) Para ello se requiere un método exacto cuyo núcleo, a diferencia de la idea de Kant, estará constituido por la lógica formal, más exactamente en su forma desarrollada por Frege y Russell. 3) Como rechazan las ideas kantianas de un *a priori* sintético, solo quedan, según ellos, dos clases de proposiciones verdaderas: los principios analíticamente verdaderos de la lógica y la matemática, y los empíricos o sintéticos y *a posteriori* de las ciencias experimentales. El empirismo «lógico» basado en esas condiciones pretende sustituir al empirismo «acientífico» de Hume y Mach. Al contrario que Kant, pero coincidiendo con Frege y Russell, el empirismo «lógico» tiene por lógicas las proposiciones matemáticas, y en cambio cree que los principios de la física, como el de causalidad, son convenciones, a la vez que considera sin sentido, aunque no falsas, las proposiciones de la metafísica; no existen enigmas del universo.

La función de un elemento fundamental del Círculo de Viena, el *criterio empirista del sentido*, consiste en diferenciar las afirmaciones con sentido de las ciencias (naturales) de las declaraciones sin sentido de la metafísica. Hume había establecido ya un criterio de sentido en función de los hechos, aunque solo para conceptos que debían derivar en última instancia de la experiencia en forma de impresiones sensoriales externas e internas. La crítica kantiana de la razón y, de manera distinta, la máxima pragmática de Peirce, tratan también de la crítica del sentido. Wittgenstein declara apodícticamente en el *Tractatus*: «El sentido de una proposición es su verificación» (comprobación). Carnap adopta este criterio, aunque cree que solo tienen sentido las proposiciones que pueden demostrarse como verdaderas o falsas tras una comprobación empírica (*Pseudoproblemas en la filosofía*, 1928). Sin embargo, los conceptos de disposición, por ejemplo «soluble en agua», empleados de manera generalizada en las ciencias, no son comprobables empíricamente de forma inmediata. Roman Ingarden (1934) llama adicionalmente la atención sobre la dificultad de la autoaplicabilidad, el hecho de que el propio criterio carecería de sentido al no poder ser considerado como verdadero ni analítica ni empíricamente. Y, según Popper (1935), las hipótesis científicas no pueden comprobarse de manera positiva mediante la experiencia (verificación), sino que, en el mejor de los casos, podrán demostrarse falsas (falsación).

Para evitar los atolladeros del empirismo lógico, Karl Popper (1902-1994) propone un «racionalismo crítico» que requiere renunciar a las certezas absolutas tanto en ciencia (La lógica de la investigación científica, 1935) como en política (La sociedad abierta y sus enemigos, en inglés en 1945) y efectuar, en cambio, un examen racional y crítico. La teoría clásica del conocimiento, con su búsqueda—en parte racionalista y en parte empirista—de una certeza absoluta, llevaría, según Popper, a tres atolladeros que constituyen el «trilema de Münchhausen» (Hans Albert), conocido ya por el kantiano Jakob Friedrich Fries (1773-1843): en los intentos de fundamentación se produce una vuelta atrás de manera infinita (regreso infinito, regressus in infinitum), un giro en círculos (círculo lógico) o una interrupción del procedimiento. La alternativa de Popper consiste en un falsacionismo consecuente según el cual ningún conocimiento está libre de error (es infalible). La sociedad abierta reivindicada por Popper en política no se guía por un ideal utópico de justicia absoluta, sino que busca subsanar las calamidades concretas mediante la libre competencia de opiniones y una constante disposición para las reformas, e introducir asimismo un número de libertades cada vez mayor.



LUDWIG WITTGENSTEIN

Wittgenstein entiende la filosofía como una «lucha contra el embrujamiento de la razón» que anida en el lenguaje. Si tenemos en cuenta que en su primera obra, el *Tractatus*, declara «intocables y definitivas» las «ideas expuestas» y, sin embargo, reconoce más tarde «graves errores», no nos extrañará que considere sobre todo embrujados a los filósofos: «Los problemas de los filósofos solo se pueden solucionar si se piensa de forma más enloquecida que ellos». El *Tractatus* trata de los límites del lenguaje, que constituyen al mismo tiempo los del pensamiento y el mundo. En efecto, la realidad solo se hace accesible por medio del lenguaje, cuyas únicas proposiciones con sentido son las de las ciencias de la naturaleza: «El conjunto de las proposiciones verdaderas es la totalidad de la ciencia de la naturaleza». Wittgenstein considera tautológicas, es decir, vacuas, las proposiciones de la lógica;



Ludwig Wittgenstein (1889-1951), la figura descollante de la filosofía analítica, deja su huella tanto en la corriente del lenguaje ideal como en la del lenguaje cotidiano. En este doble influjo se refleja un profundo cambio de su pensamiento, claramente perceptible en dos obras fundamentalmente distintas por su contenido y forma literaria: el temprano *Tractatus logico-philosophicus* (1921) y las posteriores *Investigaciones filosóficas* (póstumo, 1953). Wittgenstein procede de una familia austríaca de industriales y comienza estudiando Ingeniería Mecánica en Berlín y Manchester. Confirmado por Frege en su inclinación hacia la filosofía, marcha por consejo de este a Cambridge, donde pronto ejerce una gran influencia, por ejemplo en el matemático y fi-

lósofo Frank P. Ramsey y, sobre todo, en su maestro, Russell. Su única publicación extensa, el *Tractatus*, organizado con una lógica rigurosa mediante cifras decimales (de 1, 1.1 y 1.11 a 6.53, 6.54 y 7), se debe leer como un debate con Frege y Russell; también influye en los miembros del Círculo de Viena. Como Wittgenstein cree «haber resuelto en esencia los problemas de forma definitiva», abandona su actividad filosófica, dona su fortuna y trabaja sucesivamente como maestro de escuela, jardinero y arquitecto. Tras ser llamado de nuevo a Cambridge por Russell y Moore, Wittgenstein desarrolla paso a paso una nueva filosofía en notas para sus estudiantes a partir de la década de 1930 (*The Blue Book/The Brown Book* [El cuaderno azul/El cuaderno marrón], 1933-1935)- El conjunto de esas notas constituye la obra *Investigaciones filosóficas* (I: 1935-1945, II: 1947-1949; primera edición, 1953). Las *Investigaciones* se apartan del modelo propuesto en el *Tractatus*, un lenguaje ideal, y toman como punto de partida el lenguaje ordinario. Según su propio testimonio, Wittgenstein se sitúa con la totalidad de su obra fuera «de la gran corriente de la civilización europea y norteamericana. El espíritu de esta civilización, cuyas expresiones son la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestro tiempo, le resulta al autor ajeno y antipático».

además, algunas palabras de las proposiciones de la metafísica carecen de significado.

Según Wittgenstein, todos los problemas filosóficos se basan «en un mal entendimiento de la lógica de nuestro lenguaje». En contra

del extendido equívoco según el cual el mundo estaría compuesto de objetos o cosas (ontología de la cosa o metafísica de la sustancia), Wittgenstein interpreta el mundo como la «totalidad de los hechos». En cambio, los meros objetos—árboles, libros, casas, etcétera—carecen de independencia; solo *son* en una vinculación estructurada con otros objetos. A diferencia de las cosas del mundo cotidiano, los «objetos», que forman según Wittgenstein los últimos constituyentes del mundo, los «átomos lógicos», son simples e indestructibles. En efecto, una proposición no se convierte en falsa por la destrucción de las cosas tratadas. Sin embargo, Wittgenstein no da ningún ejemplo de átomos lógicos. En gnoseología defiende una teoría de la imagen que abandonará más tarde; según ella, la unión entre objetos posee una estructura lógica que deberá reproducirse en la proposición «La frase es una imagen» o «un modelo de la realidad tal como la pensamos».

El *Tractatus* suele leerse únicamente como una aportación a la lógica y a la crítica positivista de la metafísica. De hecho, Wittgenstein dice: «Hay que guardar silencio sobre aquello de lo que no se puede hablar». Sin embargo, la frase remite también a un más allá del lenguaje (lógico-científico), a aquellas preguntas por el sentido del mundo y de la vida y por la experiencia de lo trascendente, para lo que Wittgenstein insinúa una respuesta: «Si por eternidad se entiende no una duración inacabable sino una intemporalidad, entonces quien vive en el presente vive eternamente». Según su *Conferencia sobre ética* hay tres vivencias que constituyen la experiencia de lo indecible, de lo ético o de lo místico: el asombro por la existencia del mundo, la sensación de protección absoluta y el sentimiento de culpa. Sin embargo, para lo que queda más acá de lo místico debemos considerar válido que «todo cuanto se puede decir, se puede decir claramente».

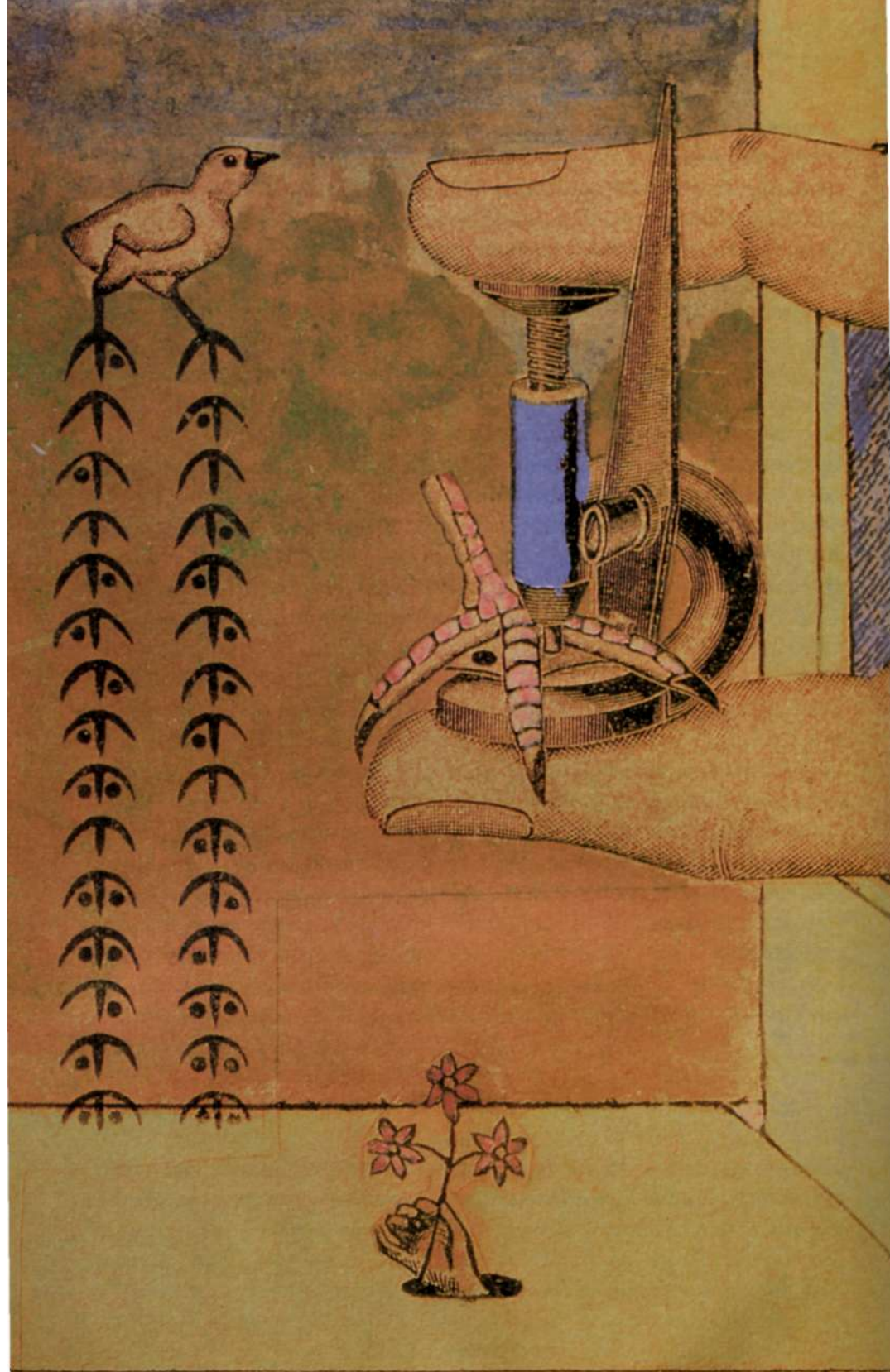
Aunque su segunda obra principal, las *Investigaciones filosóficas*, es, desde un punto de vista literario, una mera caja de fichas, supone un cambio fundamental en filosofía, en especial en las filosofías de la mente, del lenguaje y de las matemáticas, así como en la teoría de la acción. En ella Wittgenstein se mantiene fiel a la crítica a la metafísica del *Tractatus*, pues la metafísica desdibuja la diferencia entre indagaciones objetivas y conceptuales. También se reafirma en su propia metafísica inconfesada, una teoría de dos mundos que, bajo la superficie de las apariencias, ve oculta aquella esencia de la

lengua y el pensamiento, la «gramática profunda», que el análisis filosófico deberá sacar a la luz. En lugar de una norma vinculante y un monopolio de las ciencias de la naturaleza aparece, sin embargo, la descripción de una multiplicidad (pluralismo) de «juegos de lenguaje» mutuamente imbricados. Son urdimbres de expresiones lingüísticas (cuyo significado no es ya un objeto sino su uso) con acciones no lingüísticas. A esos entramados corresponden otras tantas formas de vida que van de la práctica matemática a la religiosa. Al referirnos a muchos conceptos podemos decir también, como en el caso de los juegos del lenguaje, que su característica común no consiste en unas propiedades esenciales (esencialismo) sino en parecidos de familia. Por ejemplo, las palabras «compuesto» y «simple» se «utilizan en un sinnúmero de maneras distintas emparentadas entre sí de diferentes modos». El lenguaje no es para Wittgenstein una creación de la mente sino de la evolución humana: «Mandar, preguntar, narrar y charlar son actividades que forman parte de nuestra historia natural, como caminar, comer, beber y jugar». Aquí se esconde un elemento inconfesado de metafísica, una factividad que ya no es susceptible de crítica.

Se ha hecho famosa la crítica de Wittgenstein al lenguaje privado. Russell y el primer Carnap consideraban que el lenguaje privado, o de las sensaciones, era la lengua lógica primaria. Wittgenstein acentúa el solipsismo subyacente a esa consideración e, incluso, a toda la moderna filosofía de la subjetividad, hasta llegar a la paradoja de una lengua entendida solo por un único individuo. A este lenguaje estrictamente privado, y no solo secreto, le contraponen el argumento de que, si bien existen, desde luego, «mi dolor» y «mi alegría», el lenguaje acerca de mis vivencias no me pertenece a mí solo, pues presupone reglas sobre el empleo de las palabras; y, en cuanto a las reglas, solo se puede decir que están sometidas a control público.

LECTURAS RECOMENDADAS: Para Frege se puede comenzar leyendo *Sentido y Referencia*; para Russell, el ensayo *Sobre la denotación*. De Moore recomendamos *Refutación del idealismo* y los *Principia Ethica*, en primer lugar el prólogo y el capítulo 1. El ensayo de Carnap, Hahn y Neurath *Concepción filosófica del mundo - El Círculo de Viena*, y las con-

ferencias de Schlick, *Los problemas de la filosofía en su contexto* (1933-1934, publicadas en 1986), ofrecen una introducción a la filosofía del Círculo. Para Wittgenstein se comenzará con el *Tractatus*, cotejándolo con los primeros párrafos de las *Investigaciones filosóficas*. De Popper recomendamos, después del prólogo, los capítulos 1, 4-5 y 10 de *La lógica de la investigación*.



FILOSOFÍA TEÓRICA CONTEMPORÁNEA

La especialización de las ciencias no se detiene ante la filosofía. El pensamiento contemporáneo está compuesto de tal abundancia de corrientes sistemáticas e investigaciones en historia de la filosofía que, a primera vista, parece una alfombra hecha de retazos en que los componentes menores pugnan con los más grandes, y los más débiles con los más fuertes, por recibir alguna atención. Abundan los casos en que, para llegar a una primera visión de conjunto, se siguen prefiriendo las contraposiciones simples: filosofía analítica frente a filosofía continental europea, o pensamiento sistemático frente a pensamiento histórico. Sin embargo, los filósofos no dogmáticos hacen dialogar a distintas corrientes y se mantienen abiertos, además, a la historia de la filosofía, lo cual los lleva a menudo a recordar puntos de vista olvidados. Por otra parte, en el seno de la filosofía analítica se ha desvanecido la euforia inicial que llevó a creer en la posibilidad de resolver cualquier problema por medio de la lógica, la crítica del lenguaje y el físicalismo imperante en muchas partes. En función de los temas tratados y los intereses intelectuales, es preferible distinguir la filosofía teórica de la práctica en la filosofía más reciente; existen, no obstante, zonas de paso fluidas.

Uno de los pioneros de los últimos debates teóricos es el lógico, matemático y filósofo Willard Van Orman Quine (1908-2000). Quine intenta fusionar el pragmatismo de Peirce con los logros de la filosofía analítica, en concreto la de Russell y Whitehead. Llama a Carnap «su máximo maestro» y, no obstante, critica con dureza al Círculo de Viena. En *Dos dogmas del empirismo* (1951) no acepta la hipótesis de que haya una diferencia fundamental entre verdades analíticas, independientes de los hechos, y verdades sintéticas, dependientes de ellos. Por otra parte, rechaza también el reduccionismo, la hipótesis de que toda proposición con sentido se puede reducir a proposiciones de expe-

Max Ernst, El invento: Aves de lo infinito, 1921.



W.V.O. Quine.

rienda inmediata. En Quine desaparece la «supuesta frontera entre metafísica especulativa y ciencia de la naturaleza». Influenciado por el francés Pierre Duhem, físico y epistemólogo, defiende, al igual que el vienes Neurath, un pragmatismo de la totalidad (holístico): el soporte originario de la significación no son ni los conceptos ni las frases sino un sistema de éstas, una red de proposiciones en cuyo centro se hallan oraciones de la lógica, de la matemática y de la semántica formal y en cuyos márgenes aparecen las frases de la observación; el contenido empírico se distribuye por toda la red. Aunque cualquier frase es revisable en principio, las

del margen—las frases de la observación—se pueden modificar con menor esfuerzo que las del centro. Quine defiende un naturalismo según el cual la propia teoría del conocimiento es una parte de las ciencias empíricas y se asimila a la psicología experimental. En su obra principal, *Palabra y objeto* (1960), desarrolla una teoría naturalista y conductista del lenguaje. El lenguaje se considera un recurso social formado como reacción a los estímulos de nuestro aparato perceptivo. Según la tesis de la *Relatividad ontológica* (1969), quien alega una relación con un objeto presupone un lenguaje marco. No es posible la traducción a otra lengua sin ciertas imprecisiones; la relación con el objeto es, en última instancia, inescrutable.

LÓGICA

La lógica formal se desarrolla en dos direcciones principales, sin conservar, no obstante, la excesiva importancia que adquirió por obra de Frege y Russell: su anterior valoración, realizada incluso hasta la exageración, es sustituida por una estima modesta. Una de las corrientes principales, la lógica formal en sentido estricto, desarrolla, partiendo de Russell y Whitehead, la lógica modal, que se ocupa desde Aristóteles de las modalidades «necesario», «real» y «posible». Desde Clarence I. Lewis (1883-1946) se recurre a modalidades repetidas

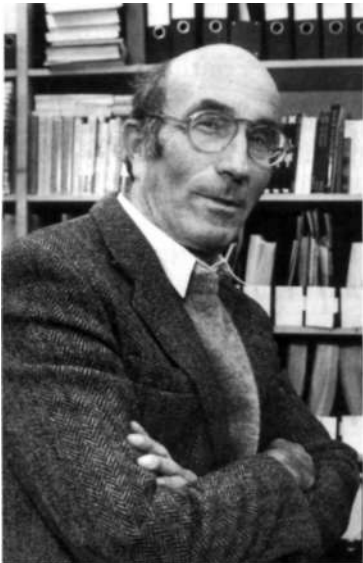
(«reiteradas»), como «necesariamente posible» o «necesariamente necesario». En artículos muy técnicos se intenta aclarar, por ejemplo, cómo se comporta desde un punto de vista lógico el mundo real respecto al conjunto de todos los mundos posibles (un concepto leibniziano). David Lewis (n. 1941) defiende en este caso la opinión controvertida de que el modo de existencia de nuestro mundo actual no se diferencia fundamentalmente de los demás mundos posibles. Después de algunos trabajos previos de Carnap, Stig, Kanger y Richard Montagu, así como de Georg Henrik von Wright y Jaakko Hintikka, Saúl Kripke (1959) demuestra la integridad y corrección de la lógica de las proposiciones y los predicados. Se ha desarrollado, además, un gran número de lógicas especiales, por ejemplo la lógica del tiempo, la lógica epistémica, lógicas de valores múltiples, que permiten otros valores de verdad además de los de «verdadero» y «falso», y la lógica deontológica, que se ocupa de los atributos lógicos de las proposiciones del deber ser. Existe, finalmente, una «fuzzy ('borrosa') logic» que se dedica a estudiar cuestiones en las que las fronteras entre ambos valores («verdadero o falso») son imprecisas.

La otra corriente principal, la lógica informal, ha experimentado, en opinión de sus representantes, una revolución científica. Tras abandonar el paradigma anterior de la lógica, el silogismo deductivo, que trabaja con un lenguaje artificial estandarizado, con un cálculo, ha adoptado como modelo las matemáticas. A partir de Stephen E. Toulmin (*Los usos de la argumentación*, 1958), que adoptó como paradigma la jurisprudencia, se estudian las conclusiones «humanas» en vez del silogismo deductivo. Toulmin trabaja en condiciones de incertidumbre, con una información incompleta, sin suponer, en parte, una ausencia de contradicción y sirviéndose de analogías.

De la colaboración entre un matemático y lógico, Paul Lorenzen (1915-1995), y un teólogo representante de la antropología filosófica, Wilhelm Kamlah (1905-1976), surge un nuevo intento de pensamiento sistemático: la escuela del constructivismo metodológico de Erlangen—más tarde también de Constanza—. En un tiempo de «verborrea literaria y conversaciones monologantes», los dos fundadores de esa corriente proponen una disciplina del pensamiento y el habla que se aparte expresamente de la lengua culta, que consideran contaminada. Su «escuela primaria del hablar razonable», la *Propedéutica lógica* (1967), consiste en la construcción, paso a paso y sin camarillas, de reglas y conceptos básicos de argumentación razonable y en una teoría

de la verdad basada en el diálogo y el consenso: una afirmación elemental, por ejemplo «el pájaro canta», se considerará verdadera cuando todos los expertos, «sensatos» y bienintencionados estén de acuerdo con ella. La *Lógica, ética y teoría de la ciencia constructivas* de Paul Lorenzen y Oswald Schwemmer (1973) se basa en la *Propedéutica lógica*. Entretanto ha aparecido una «exposición del saber filosófico elaborado histórica y sistemáticamente», la *Enciclopedia de filosofía y teoría de las ciencias*, ed. de Jürgen Mittelstraß, 4 volúmenes, 1980-1996.

El sociólogo Niklas Luhmann (1927-1998) forma parte del grupo de científicos especializados en ciencias fronterizas pero que ejercen una gran influencia sobre la filosofía. En un primer momento destaca como oponente de la teoría crítica bajo la forma propuesta por Habermas (Habermas/Luhmann, Teoría de la sociedad o tecnología social: ¿A qué conduce la investigación de sistemas?, 1971). Luhmann recurre en este trabajo a una distinción sumamente abstracta entre sistema y entorno: los sistemas de la moderna sociedad mundial especializados en funciones y aplicables de manera universalista a cualquier acción (economía, derecho, política, ciencia, arte, etcétera) deben arreglárselas en un entorno tan complejo que no queda comprendido bajo la alternativa de Habermas: el control técnico de procesos objetivados o el entendimiento práctico entre sujetos. Posteriormente, Luhmann desarrolla una teoría naturalista de la ciencia en el marco de una teoría sistemática de la sociedad (por ejemplo, La ciencia de la sociedad, 1990). Sin embargo, frente al naturalismo pragmático de Quine y sus sucesores, la teoría sostenida por Luhmann habla de la



comunicación y no de la coherencia entre saber y verdad, de manera similar a Gadamer, Apel y también Habermas: el saber es estimulado constantemente por la conciencia y puede lanzarse a aventuras revolucionarias en virtud de pensamientos fundamentalmente novedosos. Pero, cuando falla su mensaje comunicativo, los pensamientos más bellos no poseen ningún valor en cuanto saber. El saber es social en todos los sentidos; la verdad es un saber comunicativamente comprobado. El sujeto socialmente externo es sustituido por el observador comunicante que observa al observador y puede ver lo que este no ve. Al mismo tiempo se viene abajo el «privilegio cartesiano del sujeto», la hipótesis de un sujeto independiente de cualquier sociedad y a partir del cual se fundamenta todo conocimiento, hipótesis que se remonta a Descartes.

LA EPISTEMOLOGÍA COMO HISTORIA DE LAS CIENCIAS

El empirismo lógico distingue la fundamentación lógica decisiva de una teoría de las ciencias, de su descubrimiento casual social y psíquico (Hans Reichenbach, 1938). En esta corriente se da por supuesto, no solo a partir del Círculo de Viena, sino ya desde Bacon hasta el pragmatismo norteamericano pasando por Kant, que las ciencias (de la naturaleza) se han beneficiado de un progreso continuo (hipótesis de la continuidad y la acumulación). Contra ambas hipótesis se han presentado diversas objeciones. Partiendo de estudios sobre el paso de la física newtoniana a la einsteniana, Thomas Kuhn ha desarrollado un modelo en tres niveles de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962): 1) En la fase «prenormal» impera una multiplicidad de planteamientos que atribuyen diferente importancia a los llamados «datos». 2) En cuanto se impone un planteamiento científico, comienza la fase «normal»: los investigadores se guían en sus decisiones científicas por el planteamiento reconocido, el «paradigma» (modelo), un entramado de hipótesis, leyes y métodos teóricos. Con el paso del tiempo deriva de él un saber canónico compendiado en manuales. 3) En la «fase revolucionaria» surgen anomalías: descubrimientos no conciliables con las teorías reconocidas hasta entonces. De esa crisis del paradigma anterior nace finalmente un nuevo paradigma—en la física, por ejemplo, la teoría cuántica y la de la relatividad, con sus concepciones de espacio, tiempo, materia y causalidad diferentes de las de Newton—. Esa novedad es la que hace afirmar a Kuhn que nos hallamos no ante un mero cambio (discontinuidad) sino, incluso, ante una imposibilidad de comparación (inconmensurabilidad) entre paradigmas; no hay, por tanto, ningún criterio que permita hablar de progreso del conocimiento. Los críticos defienden, no obstante, un concepto de racionalidad «supraparadigmático», pudiendo apelar para ello a la historia real de la ciencia, pues, a la larga, incluso una teoría revolucionariamente nueva solo se impone porque o bien está mejor confirmada, o bien abarca más fenómenos—al ampliar la anterior teoría—o bien unifica, también, campos separados hasta entonces.

PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE

A los defensores de la filosofía analítica les gusta dividir el mundo de la filosofía en dos hemisferios: el suyo propio y el engreído «resto» de fe-



Karl-Otto Apel.

nomenología y el existencialismo, la filosofía trascendental, la dialéctica y la hermenéutica al que denominan «filosofía continental». Karl-Otto Apel (n. 1922) contribuye a superar esta brecha. Apel, familiarizado primeramente con la filosofía de Heidegger y con la filosofía no analítica del lenguaje, emprende una amplia *Transformación de la filosofía* (2 volúmenes, 1973) influenciado por Peirce y el Wittgenstein tardío y mediante un intercambio de ideas con Habermas. Esta transformación desemboca en una «pragmática trascendental» y exige una fundamentación última de carácter también trascendental. Apel eleva a la categoría de *a priori* el crite-

rio de «verdad» de Peirce—el consenso de la comunidad ilimitada de los estudiosos—. Dicho criterio permitirá superar el solipsismo metódico imperante no solo en Descartes sino también, supuestamente, en Kant; es decir, la idea de que el Yo aislado constituye el fundamento de toda validez objetiva. La comunidad ilimitada de comunicación, la asociación idealmente universal de individuos emancipados y libres de cualquier constricción, es el principio último e infalible tanto del conocimiento (teoría del consenso para la verdad) como de la acción (ética del consenso o del discurso para la moral); ese principio solo podrá ser rechazado «bajo pena de contradicción (pragmática) con uno mismo». En la medida en que Apel pretende asumir el legado de la lógica trascendental kantiana, hay que reprocharle una pérdida importante de su riqueza sustancial: faltan en él estudios sobre el espacio y el tiempo y sobre la causalidad y la matematización de las ciencias de la naturaleza.

¿NATURALIZACIÓN DE LA MENTE?

Hace ya más de una generación que el centro de gravedad de la filosofía analítica se ha desplazado de la filosofía de la mente («philosophy of mind») a la del lenguaje. La pregunta sobre la relación en-

tre lenguaje y mundo («linguistic turn») ha sido sustituida por la cuestión acerca de la relación entre mente y realidad externa («cognitive turn»). Este desplazamiento no continúa, sin embargo, las teorías altamente desarrolladas de Kant y el idealismo alemán o la fenomenología del espíritu de Husserl; sus intereses se dirigen más bien hacia el problema cuerpo-alma de raíz cartesiana, aunque presentado ahora como el problema cuerpo-mente. Además, sus proponentes siguen, en general, la tradición empirista en la medida en que su inspiración procede de las «ciencias naturales de la mente», las «ciencias cognitivas» como la lingüística, la psicología, la neurobiología y la investigación del cerebro, así como la informática. En cambio, se ha descuidado durante mucho tiempo el lado vivencial de la conciencia, el hecho de percibir colores, sentir dolor o apreciar la música como un todo que se despliega en el tiempo. Además, muchos filósofos adoptan el programa de una ciencia unitaria defendido por el Círculo de Viena, junto con la naturalización de la teoría del conocimiento propuesta por Quine.

Según un «naturalismo moderado no reductivista», lo mental no puede reducirse a lo corporal. Sin embargo, no representa un ámbito sensorial independiente de él («naturalismo»). Pensamientos y sensaciones se explican de forma causal, según el modelo de las ciencias naturales: los estados mentales son causados por el mundo externo («causalismo») y se plasman en las correspondientes acciones; nuestros motivos son al mismo tiempo causas de nuestras acciones (Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, 1980). La propia relación con los objetos, la «referencia» de las expresiones habladas y los pensamientos y hasta el empleo actual de un nombre propio, como «Moisés» o «Julio César», se pueden explicar causalmente. Según la «teoría causal de la denominación» propuesta por Kripke (*El nombrar y la necesidad [Naming and Necessity]*, 1972), lo primero que se produce es un «bautismo» de los objetos mediante su descripción o señalamiento. Luego, el nombre se difunde en una comunidad de comunicación, con lo que la descripción utilizada en el «bautizo» original del objeto puede pasar a ser algo irrelevante. Pero, en la mayoría de los nombres propios, es imposible remontarse en la cadena comunicativa hasta la situación del bautizo; no obstante, la referencia sigue dependiendo de la cadena causal en la que se ha transmitido el nombre. Dado que el contenido de una expresión lingüística o de un estado anímico depende en estas teorías del «mundo externo», se las



El naturalismo es objeto de una dura crítica en la teoría pragmática del discurso propuesta por Robert Brandon (Making it Explicit, 1994). Esta teoría enlaza la filosofía del lenguaje con la del espíritu y está emparentada por sus contenidos con el constructivismo de Erlangen y la pragmática trascendental de Apel. Brandon defiende también un holismo, como ya lo había hecho Quine; según él, hablar quiere decir justificar con frases otras frases. Por eso, un papagayo, por ejemplo, no puede hablar aunque al ver una ciruela profiera los sonidos «Eso es una ciruela», pues no sabe que su frase es el fundamento de otra: que diría «Eso es una fruta y no una baya». Quien formula o niega una

afirmación navega en el «espacio de las razones» expresado de forma normativa. (Sobre las peculiaridades del mundo experiencial de los seres humanos respecto al de los animales, véase también John McDowell, Mente y mundo, 1994.) En Brandon, la pregunta «descriptiva» de qué es la verdad se convierte en la pregunta «performativa» de la manera en que los miembros de una comunidad de hablantes tratan algo como verdadero. Sin embargo, en este punto se anula la diferencia entre datos (teóricos) y normas (morales). - Emil Nolde, Loros.

designa con la expresión de «externalismo semántico» (Kripke, Tyler Burge y los «discípulos» de Quine, Hilary Putnam y Davidson). A ellas se opone el «internalismo semántico», con su opinión de que el contenido depende únicamente del correspondiente estado del sujeto.

El externalismo semántico, o causalismo, se encuentra con dificultades al enfrentarse a las proposiciones falsas: la convicción de haber visto un caballo debería haber sido causada por un caballo, pero en realidad podría tratarse de una vaca, confundida con un caballo debido a unas condiciones de luz desfavorables. Según la teoría causal simple, cuando el símbolo mental «caballo» está causado por una vaca deberá designar un ser-vaca, de modo que «caballo» significará un caballo en la mayoría de los casos, pero, a veces, también una vaca. Esa dificultad encuentra una posible solución (Ruth G. Millikan,

Fred Dretske) en el anclaje evolutivo de nuestras capacidades mentales y lingüísticas, así como en la distinción entre una fase de aprendizaje y otra de maduración en los individuos: en la primera se aprende a utilizar correctamente el símbolo; en la segunda se pueden producir confusiones. No obstante, sigue siendo dudoso que se pueda llegar a una total naturalización de la semántica.

Para entender la «misteriosa relación» entre cuerpo y mente, Hilary Putnam (n. 1926) comienza defendiendo un «funcionalismo»: el comportamiento mutuo entre cuerpo y mente es similar al del equipo (*hardware*) y el programa (*software*) de un ordenador. Más tarde, Putnam desarrolla la teoría de un «realismo interno» con la que se opone a un «realismo metafísico» que pretende salirse completamente del mundo del lenguaje y contemplar desde fuera la relación entre este y el mundo, «como si lo hiciera con los ojos de Dios». Aunque es cierto que nuestro pensamiento se refiere al mundo real y no meramente pensado («realismo»), lo hace siempre dentro («internamente») de un lenguaje posible para el ser humano. Putnam contrapone a la postura opuesta un experimento mental consistente en imaginar la mente humana como un cerebro que flotara libremente en medio de un recipiente lleno de un fluido—un tanque—, estuviera mantenido fisiológicamente por nutrientes en forma líquida y recibiera datos sensoriales ficticios a través de un «ordenador supercientífico». A este tipo de «cerebro en un tanque» le faltaría el contacto causal con los objetos del mundo, incluidos su propio yo, el cerebro, y el tanque. Por lo tanto, la expresión «soy un cerebro en un tanque» solo haría referencia a un mundo engañoso donde no existe ningún cerebro en un tanque, de modo que la expresión sería falsa en el lenguaje propio. Putnam concluye *e contrario* que el «Yo» no puede salir del lenguaje y ser un cerebro en un tanque.

Dos argumentos se oponen al intento de explicar también la faceta vivencial, la llamada «conciencia fenoménica», exclusivamente desde las ciencias de la naturaleza y, en última instancia, desde estados cerebrales: según un experimento mental ideado por Frank Jackson, una naturalista especializada en la visión de los colores y encerrada hasta entonces en un entorno de blancos y grises, al ver un tomate maduro aprende algo completamente nuevo, a saber, «cómo es» la sensación de un color rojo. A este «argumento de un saber imperfecto» se suma el «argumento de los vacíos explicativos» (Joseph Levine); según él, la calidad vivencial del dolor, por ejemplo, no es

explicable de forma puramente causal, como podría serlo la «descarga» de un determinado tipo de fibras nerviosas.

Quien se deje convencer por esta clase de argumentos abandonará el programa de una naturalización de la mente y acudirá a otras corrientes: 1) Según el «materialismo eliminatorio», lo mental no desempeña ninguna función causal o se considera inexistente (por ejemplo, P. M. Churchland, *Die Seelenmaschine*, 1995). 2) Cierta «dualismo» supone dos ámbitos objetuales, lo corporal y lo mental. Según Thomas Nagel (*Una visión de ningún lugar*, 1986), las interpretaciones humanas del mundo y del Yo están caracterizadas por una reciprocidad muy variada de principios objetivos y perspectivas subjetivas. El ser humano, obligado a trascenderse a sí mismo y capaz de hacerlo, no puede abandonar nunca la mirada subjetiva. Sin embargo, cuando Nagel rechaza la fundamentación «idealista trascendental» de lo objetivo en lo subjetivo, no agota plenamente su potencialidad. 3) Según un «naturalismo ingenuo» no anclado ya en las ciencias de la naturaleza, lo mental forma parte de la dotación natural del ser humano. Es cierto que posee también atributos corporales, pero éstos no coinciden plenamente con el objeto de estudio de la «ciencias naturales de la mente». 4) Ciertas teorías inspiradas en Kant, Fichte y Hegel (por ejemplo, Dieter Heinrich, *Bewusstes Leben*, 1999) dibujan un cuadro abigarrado de la «dotación natural» de lo mental: el hombre no vive, sin más, sino que la conciencia y la conciencia del yo constituyen el telón de fondo ineludible de toda relación social y con el mundo, sin ser la causa de sí mismas. El ser humano tiene planes, intenciones y metas según los cuales «organiza» su vida. En ese proceso surgen engaños y conflictos no siempre resolubles: la libertad depende de condiciones que no están sujetas a la persona. 5) Algunos fenomenólogos se basan en los análisis husserlianos de la percepción: si percibimos una pieza musical como un todo que se desarrolla en el tiempo es porque la percepción del momento presente actúa conjuntamente con otra del pasado reciente (retención) y del futuro inmediato (protensión). Hermann Schmitz (n. 1928) se opone a una división del mundo en hechos subjetivos y objetivos en la que lo «meramente» subjetivo, los sentimientos y los «ambientes», se verían privados en gran medida de su carácter de realidad. En su «nueva fenomenología», las emociones o los presentimientos son tan «reales» como los objetos físicos, aunque de manera distinta.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Durante mucho tiempo, una de las tareas centrales de la filosofía teórica, la teoría del conocimiento, pareció haberse diluido en otras disciplinas, en la epistemología, la teoría del discurso y la hermenéutica filosófica. Sin embargo, desde hace poco tiempo numerosos filósofos intentan devolverla a la vida. Para ello entienden por «saber» una opinión que no es verdadera por casualidad e investigan su fundamentación o justificación. Quienes, en coincidencia con el naturalismo, atribuyen la justificación de todas las pretensiones de verdad a estados de cosas científicamente concebibles abandonan dos hipótesis de la teoría clásica del conocimiento o, al menos, les restan fuerza: primero, que lo importante es conocer cuáles son las razones inherentes a la fuerza de dicha justificación; y, segundo, que las respuestas tienen carácter apriorístico. Según el llamado «externalismo epistémico», se puede dar una justificación objetiva dependiendo de las condiciones externas al sujeto cognoscente, a saber, de los datos independientes del sujeto. El «internalismo epistemológico» apela, en cambio, a una perspectiva interna del sujeto cognoscente: a condiciones que le parecen sostenibles para la verdad, sin que deban serlo necesariamente (por ejemplo, Laurence Bonjour, *La estructura del conocimiento empírico* [*The Structure of Empirical Knowledge*], 1985). Debido a las dificultades con que se encuentran ambas corrientes, una tercera—la «teoría unificadora»—intenta un compromiso o una estrategia doble; según ella, la justificación objetiva y la justificación subjetiva deben ser consideradas correctas, pero no al mismo tiempo sino en contextos diversos.

Pero como el concepto de «justificación internalista»—dependiente del sujeto—sigue asumiendo una función decisiva en este compromiso, ha vuelto a resucitar como cuarta corriente el escepticismo gnoseológico, que niega en general la posibilidad del saber. En particular, se pone en duda tanto un saber sobre el mundo externo fundado en percepciones sensibles como un saber sobre las vivencias de otros basado en una percepción de su comportamiento. En tal caso, el escepticismo apela sobre todo a dos posibilidades conocidas ya por Descartes en su forma fundamental: según la «hipótesis del daimon», estamos a merced de un espíritu falaz que induce constantemente en nosotros opiniones falsas sin que nos percatemos. Según la «hipótesis del sueño», soñamos o alucinamos sin que nos sea posi-



El descubrimiento de las «neuronas espejo» supone un progreso en la búsqueda de las bases neuronales de la mente humana y es un ejemplo de la importancia de la neurología. La capacidad de ponerse en el lugar de otro y comprender su comportamiento se explica por ciertos circuitos conectados a los centros lingüísticos y motores del cerebro que se activan en la

mente, las imagina. Los seres humanos no nacen, pues, como mónadas egocéntricas, sino que disponen de capacidades comunicativas desde su nacimiento. Las neuronas espejo apoyan, además, la hipótesis mantenida desde hace ya tiempo según la cual el lenguaje verbal humano se desarrolló a partir de un lenguaje de gestos. - Mapa de la superficie de la corteza cerebral según C. y O. Vogt (antes de 1919).

ble constatarlo por medio de alguna característica de la experiencia. Pero ambas hipótesis solo contribuyen al escepticismo cuando la verdad no se define como una correlación (coherencia) o una aprobación (consenso), sino de manera «realista», como una coincidencia con la realidad en forma de correspondencia o adecuación. Por otra parte, ambas hipótesis dicen únicamente que el error universal es posible, pero no inevitable. La cuestión de saber sobre quién recae la carga de la prueba, sobre el escéptico o sobre su adversario, sigue totalmente abierta, pues no basta con la respuesta normativa y hasta decisionista según la cual debemos decidirnó en contra del escepticismo, ya que solo así podemos esperar tener una imagen del mundo cargada de contenido. En efecto, si la esperanza es infundada, ¿por qué habríamos de compartirla? Pero, si el que está en lo cierto es el

internalismo epistemológico, nos veremos abocados a rechazar la posición escéptica, pues de lo contrario no podríamos entendernos como seres racionales.

Al tratar del escepticismo, surge la pregunta de si existen opiniones o convicciones que no requieran fundamentación alguna. El fundamentalismo gnoseológico racionalista o empirista da por supuestas convicciones básicas de ese tipo (Roderick M. Chisholm). La hipótesis holística y, al mismo tiempo, la teoría de la coherencia, que propone una red de razones, lo niegan y apuestan por un entramado y una unificación de nuestras convicciones lo más amplios posible (L. Bonjour).

LECTURAS RECOMENDADAS: De Quine, empezaremos leyendo *La búsqueda de la verdad*. Sobre la evolución más reciente de la lógica se puede comenzar con *El nombrar y la necesidad* (primera conferencia) de Kripke; de Toulmin, *Los usos de la argumentación*, introducción y capítulo 1; y *Propedéutica lógica* de Kamlah y Lorenzen. Sobre «epistemología histórica» recomendamos el capítulo g de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn; sobre Luhmann, *Sistemas sociales* (introducción y primer capítulo); y sobre la pragmática lingüística de Apel, «De Kant a Peirce» y «El *a priori* de la comunidad de la comunicación», en *Transformación de la filosofía* (volumen 2). Sobre la cuestión de la naturalización de la mente recomendamos el artículo de Davidson «Sucesos mentales», de su obra miscelánea *Ensayos sobre acciones y sucesos*; y sobre la gnoseología reciente, la obra de Fred Dretske *Sobre la legitimidad*.



LA FILOSOFÍA PRÁCTICA CONTEMPORÁNEA

En el terreno de la filosofía práctica, es decir, en ética, filosofía social y filosofía política, siguen influyendo hasta hoy tres corrientes de debate: la teoría crítica, una ética analítica en sentido amplio y diversas orientaciones que coinciden en la rehabilitación de la filosofía práctica. Debido también a la aparición de nuevos fenómenos en nuestra civilización caracterizada por el saber científico, la ética aplicada está adquiriendo una importancia creciente.

LA TEORÍA CRÍTICA

A finales de la década de 1920 nace en el Instituto de Estudios Sociales de Frankfurt una teoría de la sociedad, la Escuela de Frankfurt, que desarrolla las ideas de Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche a la luz de intereses socialistas y, en parte, también, del mesianismo judío y el psicoanálisis de Freud. La propia corriente se denomina a sí misma «teoría crítica». Su interpretación del marxismo está influenciada por el libro de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase* (1923). Ante la escasa resistencia de la clase obrera al nacionalsocialismo y en vista de las «purgas» estalinistas, la teoría crítica abandona un importante supuesto del marxismo: que la humanización de la sociedad es impulsada por un sujeto colectivo, y hace hincapié, en cambio, en la autonomía de la teoría frente a la práctica. Los representantes de la teoría crítica en sentido amplio son los filósofos Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse y, más tarde, sobre todo, Jürgen Habermas y el estudioso de la literatura Leo Löwenthal, el filósofo de la cultura Walter Benjamin, los juristas Franz Neumann y Otto Kirchheimer, el economista Friedrich Pollock y el psicoanalista Erich Fromm.

La ética política vuelve a descubrir el tema de la justicia. - La Justicia; fuente de la Justicia de la ciudad de Berna.



Max Horkheimer.



Theodor W. Adorno.

El auge de la Escuela de Frankfurt, que acabará convirtiéndose en la forma más influyente del marxismo occidental, comienza durante el exilio provocado por el nazismo. El debate mantenido desde 1961 entre Adorno, apoyado por Habermas, y el racionalismo crítico de Popper y Albert ocupa a las ciencias sociales a lo largo de más de una década y es conocido como La disputa del positivismo en la sociología alemana (1969). A pesar de que

Adorno y Horkheimer toman constantemente partido contra el activismo político y a favor de una Ilustración intelectual, las ideas de los de Frankfurt llegan a convertirse en una fuerza política en el movimiento estudiantil del 68, propagado por casi todo el mundo. Un crítico de la razón tan importante como Foucault afirma que, de haber conocido a tiempo la Escuela de Frankfurt, se habría ahorrado más de una necedad y más de un extravío.

Según el artículo programático de Max Horkheimer (1895-1973) «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937), no se trata tanto de oponerse al pensamiento más reciente de Kant, el idealismo alemán y la filosofía postidealista, cuanto al de Descartes, cuya «teoría tradicional» se sigue practicando, efectivamente, hasta hoy en las disciplinas científicas: un conocimiento de la realidad solo aparentemente ajeno a los valores e interesado, en realidad, en el dominio de la naturaleza en función de principios científicos y técnicos: «Los seres humanos aumentan su poder al precio de enajenarse aquello sobre lo que ejercen ese poder». En vez de consolidar las injustas condiciones sociales existentes, la teoría crítica quiere cambiar la realidad en favor de un

mundo que atienda las necesidades y capacidades de la persona no alienada. Para ello 1) llama la atención sobre la opresión y la explotación que no se pone de manifiesto, 2) explica su origen y 3) esboza una situación liberada de la alienación actual—según la utopía más modesta—o de todo tipo de alienación—según la gran utopía—. Sin

En 1947, Horkheimer escribe en colaboración con Adorno la Dialéctica de la Ilustración, una historia materialista y, al mismo tiempo, pesimista de la razón, pues la presenta como la historia de una ruina: «La Tierra, plenamente iluminada, brilla bajo el signo de un desastre triunfal». Los críticos ven en la obra un mito antiilustrado. La primera parte—más importante desde un punto de vista sistemático—está dedicada al «concepto de Ilustración». Curiosamente, solo estudia la razón instrumental, comprometida con la investigación de la naturaleza, y no la razón moral, que incluye la política: en vez de independizarse de la naturaleza, el ser humano se hace cada vez más dependiente de ella. De ese modo, dice la Dialéctica, el propósito de someter lo natural al sujeto (autónomo) se transforma en su contrario, en el dominio de lo natural sobre el sujeto. En la medida en que Ulises solo triunfa sobre las artes seductoras de las mortíferas sirenas haciéndose atar con cuerdas al mástil de la nave, se le considera un primer ilustrado: consigue afirmarse mediante una renuncia a los instintos e, incluso, mediante una mutilación de sí mismo. Y la tripulación—que representa aquí a la moderna clase obrera—procura a su señor el fundamento material de su supervivencia atándolo al mástil, pero privándose ella misma de oír siquiera el canto de las sirenas al taparse los oídos con cera. La segunda parte, titulada «Industria de la cultura: La ilustración como engaño de las masas», tiene como función desenmascarar el conjunto de la cultura de masas constituida por la radio y la televisión, la opereta, las canciones de moda, las películas y las estrellas del cine como una «situación de deslumbramiento» y un «engaño de las masas». Esa denuncia, sin embargo, tiene cierto regusto característico de la alta burguesía cultural. - Max Ernst, Cuando la razón duerme, cantan las sirenas, 1960.



embargo, el pensador determinante de una filosofía utópica y esperanzada, Ernst Bloch (*Del espíritu de la utopía*, 1918; *El principio esperanza*, 3 volúmenes, 1954-1959), no pertenece a la Escuela de Frankfurt.

La teoría crítica se considera a sí misma una Ilustración al servicio de la emancipación según la entendía Marx, como liberación de la opresión económica y política, y según la entendía Freud, como liberación de la opresión individual mediante la propia estructura de los instintos. Estudia, por ejemplo, el cambio experimentado por los conceptos predominantes en economía: tras el intercambio en cuanto actividad justa se esconde una profunda injusticia social; en la economía supuestamente libre impera el monopolio; el trabajo productivo se realiza en condiciones que inhiben la producción; y el mantenimiento de la vida social conduce a la depauperación de pueblos enteros. El objetivo original, la «supresión del dominio de clase» se reduce, no obstante, a una «eliminación de la injusticia social» (Horkheimer).

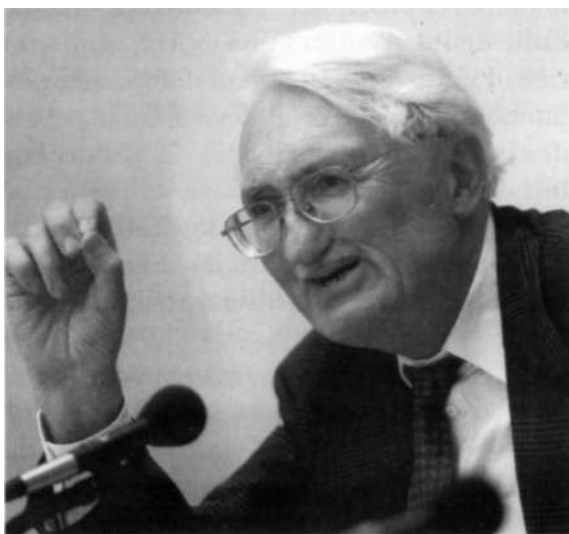
Aunque los protagonistas de esta corriente se ven obligados a marchar al exilio por su condición de judíos y disfrutaban allí de las ventajas de las democracias liberales—la salvaguarda de los derechos humanos—, siguen centrándose todavía durante largo tiempo en una crítica a las formas de la economía capitalista sin complementarla con una teoría de la democracia liberal. Contrasta con esa actitud la evolución intelectual de Hannah Arendt (1906-1975). Arendt, alumna de Heidegger, Bultmann y Jaspers, comienza su carrera con un estudio apolítico sobre *El concepto de amor en san Agustín* (1929) y elabora, bajo la impresión que le causa el exilio, una notable filosofía de lo político: *La condición humana* (1959) y *Lecciones sobre la filosofía política de Kant* (postumo, 1982). Ambas obras están precedidas por un análisis de los totalitarismos nacionalsocialista y estalinista (1951), frente a los cuales resultan inofensivas las anteriores degeneraciones de lo político: la tiranía, el despotismo y la dictadura.

Theodor W. Adorno (1909-1969) no es solo filósofo sino también un teórico de la sociología, la música y la literatura enormemente erudito (*Filosofía de la nueva música*, 1949; *Notas de literatura*, I-III, 1957, 1961, 1965). En su principal obra sistemática, *Dialéctica negativa* (1966), justifica su propia manera de filosofar contra su principal adversaria, la ontología de Heidegger y su *Jerga de la autenticidad* (1964). (Sin embargo, en su filosofía de la técnica, Heidegger está de

acuerdo con un tema tratado por la Escuela de Frankfurt, la crítica al dominio de la naturaleza.) Adorno, que tampoco es ajeno a los rebuscamientos, intenta «romper la patraña de la subjetividad constitutiva con la fuerza del sujeto»: «De la idea eterna en la que el ser debería participar o por la que debería estar condicionado solo queda la afirmación desnuda de lo que es: la afirmación del poder».

Uno de los intelectuales más influyentes de la actualidad, el sociólogo (La lógica de las ciencias sociales, 1970), ensayista y, sobre todo, filósofo Jürgen Habermas (n. 1929), saca a la teoría crítica de su «atasco negativista» vinculándola a una teoría de la democracia (Cambio de estructura de la acción pública, 1962), suaviza el escepticismo frente a las ciencias y abandona la filosofía negativa de la historia. Según él, el rasgo genuino del ser humano no es ya el concepto marxiano del ser genérico, sino la comprensión por medio del lenguaje (Teoría de la acción comunicativa, 2 volúmenes, 1981). Apoyándose en la ética universalista de Kant, Habermas supera el escepticismo ante cualquier filosofía moral, escepticismo que tiene sus orígenes en Hegel, y le opone—junto con Apel—la ética del discurso: las pretensiones morales se pueden justificar en un discurso no violento (Conciencia moral y acción comunicativa, 1983). En su obra El discurso filosófico de la modernidad (1985), Habermas critica la crítica posmoderna de la razón considerándola una superación poco decidida e inconsecuente de la moderna filosofía del sujeto. Y en sus contribuciones a la teoría discursiva del derecho y del Estado democrático de derecho, Facticidad y validez (1992), abandona definitivamente el principio de la libertad de dominio y vincula derecho y democracia.

En vez de ofrecer una fundamentación filosófica del derecho—por ejemplo, como forma razonable de convivencia que llega a una determinada perfección mediante el reconocimiento de los derechos humanos—, lo declara un hecho de la evolución. Habermas pretende también liberar a la soberanía popular de la carga de unas normas morales sustantivas; no obstante, para ser legítima, esa soberanía se habrá de someter a los derechos humanos.



Adorno se sitúa en la tradición de Kant y del idealismo alemán, pero se ve a sí mismo como su negación taxativa, pues pretende mostrar cómo la fuerza del sujeto pensante se conserva únicamente en una crítica que demuestre a la sociedad su incapacidad para hacer realidad la razón. Así, en vez de investigar la racionalidad de la idea de «derechos humanos» o la sustitución de la justicia privada por una institución de justicia, explica que la libertad solo se puede definir mediante la demostración de una falta de libertad concreta, es decir, de forma negativa. En este sentido, *Mínima moralía* (1951), colección de aforismos de estilo nietzscheano, propone sus «reflexiones a partir de una vida dañada» en lugar de la doctrina aristotélica de una vida buena, pues la añoranza de una reconciliación real solo sobrevive aferrándose a la negatividad. Adorno se sitúa plenamente dentro de la tradición del Romanticismo alemán. A diferencia de Kierkegaard, considera el arte como el lugar de la experiencia auténtica, aunque solo a modo de parábola (*Teoría estética*, póstumo, 1970). Pero como, al mismo tiempo, no lo cree posible en las condiciones presentes de la «vida real», entiende toda su obra como un «mensaje en una botella» no dirigido a ninguna persona actual reconocidamente esperanzada. No obstante, la filosofía «no debe abdicar, a fin de que no triunfe la necedad en una sinrazón hecha realidad».

El filósofo social Herbert Marcuse (1898-1979) comienza estudiando germanística y, más tarde, filosofía con Husserl y Heidegger. En su obra más original, *Eros y civilización* (1955), intenta aunar tres pensamientos: el programa romántico de una razón estética, la teoría freudiana de los instintos y una teoría social marxista. Según Marcuse, la sociedad contemporánea está deformada por el poder y persigue como último objetivo de la apetencia erótica el instinto de muerte freudiano: una destrucción al servicio de la perpetuación del poder. En cambio, una cultura no represiva solo será posible en una sociedad totalmente ajena al poder. Los estudios de Marcuse «sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada», *El hombre unidimensional* (1964), fueron un libro de culto para los movimientos estudiantiles del 68.

ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Tras la Segunda Guerra Mundial, la ética y la filosofía política se desarrollan en un primer momento en debates distintos. En la ética del

ámbito angloparlante predomina durante mucho tiempo la metaética, que estudia el lenguaje de la moral desde el punto de vista de un observador neutral. La metaética, influenciada por el empirismo lógico, se adhiere a un no-cognitivismo por el que la moral no es capaz de alcanzar ningún conocimiento (en latín, *cognitio*) objetivo. Según el emotivismo, desarrollado ya en la década de 1930 (por ejemplo, en Ayer y Charles L. Stevenson), los juicios morales expresan únicamente sentimientos (en latín, *emotiones*) subjetivos o posturas de aprobación o desaprobación e intentan inculcarlos a los demás. El prescriptivismo atenuado representa una forma transitoria entre el emotivismo y el cognitivismo, que considera lo moral como algo objetivamente reconocible. Según Richard M. Haré, *El lenguaje de la moral* (1952) consiste en recomendaciones (en latín, *praescriptiones*) obtenidas a partir de datos y a la luz de razones universales, como la Regla de Oro o el principio de generalización. En la metaética reciente, la oposición entre cognitivismo y no-cognitivismo pasa a un segundo plano tras la oposición «ontológica» entre realismo y antirrealismo; según el realismo, hay datos morales existentes antes e independientemente de los juicios morales, cosa que pone en duda el antirrealismo—de manera similar a como lo había hecho el nominalismo medieval—.

En la ética normativa, el utilitarismo evoluciona hacia un utilitarismo de reglas más que de acciones y se aproxima así al principio kantiano de la generalización: para responder a la objeción de que los deberes morales—como el mandamiento de cumplir lo prometido y la prohibición de castigar a un inocente—tienen una validez fundamental, el principio utilitarista no deberá aplicarse inmediatamente a acciones aisladas sino a sus reglas, que se deben cumplir sin excepción y no permiten, por tanto, desviación alguna en nombre del principio utilitarista de un mayor bien común. Bernard Williams (n. 1929) se muestra escéptico respecto al utilitarismo. Inspirado por Nietzsche, ha defendido últimamente la moral arcaica de la vergüenza, pero lo ha hecho proponiéndola innecesariamente como alternativa, y no como complemento, de la moderna moral de la autonomía.

Con su obra *Intención* (1957), Gertrude E. M. Anscombe (1919-2001), alumna de Ryle y Wittgenstein, abre la filosofía del análisis lingüístico a la teoría de la acción. Inspirándose en Aristóteles y Tomás de Aquino, entiende la acción humana a partir de una inten-

ción, con lo que critica el empirismo lógico. En efecto, como motivo de la acción, la intención constituye un tipo propio y práctico de saber: un saber sin observación, que se muestra en la propia acción. Anscombe presenta la relación entre los motivos de una acción y esta misma como un silogismo práctico. Su primera premisa describe algo como apetecible; la segunda contiene la acción que hace realidad lo que apetece; y la conclusión específica «lo que se debe hacer». Georg Henrik von Wright (*Explicación y comprensión*, 1971) ve en este silogismo el modelo explicativo típico de las ciencias humanas y pretende utilizarlo para mediar entre el empirismo y la hermenéutica.

En la zona de encuentro entre filosofía y economía se forma un terreno de estudio propio: las teorías de la elección o decisión racional, entre ellas la teoría de los juegos y de la economía del bienestar. Estas corrientes restringen la racionalidad a un cálculo de utilidad, a la adecuación entre los medios y las metas o preferencias fijadas. La «trampa de la racionalidad» denominada «dilema del prisionero» tiene una notable importancia: el interés propio bien entendido será perjudicial para uno mismo mientras no haya factores externos, como la moral, el derecho o el Estado, que lo lleven a practicar una cooperación mutua con otros.

Según John Rawls (1921-2002), la justicia sigue planteando ciertas dificultades. Pensando en ellas, Rawls desarrolla una alternativa sistemática al utilitarismo, una *Teoría de la justicia* (1971), dirigida sobre, todo al ordenamiento básico de la sociedad y solo de manera subsidiaria a la justicia de una persona concreta. Su monumental obra, la contribución más importante del siglo xx a la ética política, abre los debates en lengua inglesa a la tradición de la Europa continental, pues restaura la teoría del contrato social de Rousseau y, sobre todo, de Kant. (Otras teorías contractualistas son las de



John Rawls.

James Buchanan, Premio Nobel de Economía, *Los límites de la libertad*, 1975; Robert Nozick, *Anarquía, Estado, utopía*, 1974; y Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, 1987.) Como Rawls recurre a las teorías de la elección racional, ha tenido una gran influencia mundial en economía y sociología. Según las ideas básicas de la elección racional, lo que uno busca es, en realidad, lo contrario de la justicia: la maximización del interés egoísta. Pero como Rawls admite la elección de principios para una sociedad y deja a quienes los eligen en la ignorancia respecto a su propia situación y capacidades (el «velo del desconocimiento»), éstos toman forzosamente decisiones no partidistas y, por tanto, justas. Según la idea fundamental intuitiva de Rawls—la justicia como equidad (*fairness*)—, la sociedad es considerada un sistema de cooperación cuyos beneficios y cargas se deben repartir de tal modo que el individuo obtenga la mayor ventaja posible. El objeto del reparto no son los bienes habituales sino aquellos bienes sociales básicos irrenunciables para todos como condición de sus distintos planes de vida: derechos y libertades, ingresos y bienestar, y también, sorprendentemente, la autoestima.

Desde un punto de vista metodológico, Rawls pretende establecer mediante principios generales—los principios de justicia—una relación libre de contradicciones—el equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*)—entre juicios de justicia bien meditados. Los dos principios centrales de su *Teoría de la justicia* dicen así:

1) Todas las personas tienen el mismo derecho al sistema general más amplio posible de libertades básicas idénticas para ellas.

2) Las desigualdades sociales y económicas deben *a)* dar la máxima ventaja posible al menos favorecido limitando el principio justo de ahorro y *b)* estar vinculadas a cargos y puestos que deben hallarse al alcance de todos en función de una igualdad de oportunidades equitativa.

En su segunda obra principal, *El liberalismo político* (1993), Rawls muestra cómo los ciudadanos libres e iguales se diferencian hasta lo más hondo de sus doctrinas religiosas, filosóficas y morales y, no obstante, son capaces de una coincidencia, un «consenso amplio».

Una gran familia de propuestas de teoría social y filosofía moral que hacen hincapié en la importancia de las comunidades pequeñas y bien desarrolladas—en sus peculiaridades culturales y su valor para la formación de una moral, para la integridad de las personas y para la creación del sentimiento del «nosotros» (expresión que evoca pro-

tección)—recibe el nombre de «comunitarismo». Según el comunitarismo, la convivencia solidaria y un sentido de la vida comprensible y que libere a las personas de miedos y sufrimientos no se podrá dar en las sociedades anónimas y pluralistas y, sobre todo, en una sociedad mundial, sino solo en unas comunidades abarcables y comprometidas con unos valores comunes. Si exceptuamos el caso de Charles Taylor, el comunitarismo norteamericano (por ejemplo, el de Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Michael Walzer) se remonta escasamente a algún precedente filosófico como Hegel o Tönnies. El comunitarismo tiene razón en sus demandas de sentido y virtudes cívicas, pero es criticable cuando se opone a la preponderancia dada por el liberalismo a lo justo sobre lo bueno y cuando aboga preferentemente por una «ética de la vida buena». Algunos de sus partidarios se oponen de manera un tanto precipitada a la Ilustración y dudan de una fundamentación de la moral y hasta de la justicia independiente de la historia y la cultura. Otros reprochan al liberalismo el hecho de partir de un sujeto sin historia ni sociedad, un «yo desvinculado». Aunque esté justificado como contrapunto, el comunitarismo subestima tanto la justicia en cuanto legado común de la humanidad como la diferencia conceptual entre un núcleo de moral universalista y su plasmación, abierta a las distintas culturas. Además, y sobre todo, pasa por alto que una comunidad puede constreñir y hasta oprimir a la persona individual pero no aislada, que constituye el criterio último. Odo Marquard (n. 1928) defiende también, en realidad, un comunitarismo cuando, partiendo de las ideas hegelianas de la moralidad sustancial, pone en cuestión el olvido de la tradición característico de la teoría crítica y aboga por los usos habituales.

En el terreno de los principios de la filosofía del derecho se ha mantenido vivo hasta casi el final del siglo xx un debate entre el iusnaturalismo, que establece con buenas razones un vínculo entre derecho y derecho moralmente correcto, y el positivismo, que niega esa vinculación. El positivismo meramente *metodológico* se considera tan solo como la teoría de una ciencia jurídica autónoma y defiende una tesis moderada al mantener que el derecho positivo se distingue conceptualmente del derecho moralmente deseable. En cambio, se han expresado objeciones, inspiradas en parte en la idea de justicia, contra un positivismo jurídico que va más allá de lo puramente metodológico; esas objeciones se dirigen tanto contra las ideas de Hans Kelsen, para quien el derecho se basa en un poder autorizado (*Teoría*

pura del derecho, 1936), como contra las de Herbert L. A. Hart, que remite por añadidura al reconocimiento fáctico de los interesados (*El concepto del derecho*, 1961), y contra las de Niklas Luhmann, que apela a una disposición general al reconocimiento mediante procedimientos (*Legitimation durch Verfahren*, 1969). Las democracias liberales evitan el positivismo en la medida en que vinculan sus procedimientos a propuestas normativas, como los principios de democracia y de derechos humanos (Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, 1977) y, en algunas partes, además, a una comprobación de la constitucionalidad de las leyes.

Según Luhmann, algunos ámbitos sociales como la economía («Propiedad y dinero»), la política («Poder») y la ciencia se atienen a su normatividad propia y específicamente funcional. Sin embargo, como la moral consiste en una normatividad *sin* especificidad funcional, habría perdido su derecho a la existencia. Pero, en realidad, hay una moral específicamente funcional en los correspondientes ámbitos, como por ejemplo unos derechos humanos y fundamentales en el derecho y la política. Además, se pueden encontrar características comunes sin especificidad funcional para las morales específicamente funcionales que, en el caso de la moral social, serían, por ejemplo, la reciprocidad y la capacidad de generalización.

ÉTICA APLICADA

El diagnóstico que hace Luhmann del derrocamiento («neutralización») de la moral se ve desmentido por la realidad de la vida, por una polifacética «rehabilitación de la filosofía práctica». En Alemania, esta rehabilitación se alimenta ante todo de fuentes fenomenológicas y de la filosofía existencial y trascendental y parte de unos principios históricos, pero adquiere pronto peso sistemático—en filosofía política con Hermann Lübbe (por ejemplo, *Teoría y decisión*, 1971); en ética, a través de la Escuela de Erlangen; más tarde con Apel, Habermas, Robert Spaemann (por ejemplo, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik: Ensayo*, 1989) y Ernst Tugendhat (por ejemplo, *Lecciones de ética*, 1993)—, para acabar desembocando en una amplia corriente de ética aplicada. A veces, esta filosofía práctica surge de la reflexión sobre principios éticos. Pero a menudo es independiente de ella y permite que en varios autores (por ejemplo, en



La creciente contaminación y, a menudo, la destrucción del medio natural no es solo testimonio de una locura colectiva sino que atenta también contra la nueva «cuestión social»: la justicia entre generaciones. Mientras el hombre siga trayendo hijos al mundo sin consultarles, tendrá la responsabilidad de proporcionarles unas condiciones de vida dignas. Además, el ser huma-

no no ha creado la naturaleza y, en consecuencia, no puede ser su propietario en sentido estricto sino solo su usufructuario. La humanidad debe guiarse por la idea de que la Tierra, junto con sus frutos y tesoros, es una propiedad común para todas las generaciones, un bien comunal o un capital de cuyos réditos vive cada una de ellas sin tener que tocar el principal.

Peter Singer) sobreviva una orientación como el utilitarismo, a pesar de las críticas de que es objeto desde hace tiempo en el debate sobre los principios.

La ética aplicada se practica actualmente en todo el mundo alentada principalmente por las dificultades derivadas de la civilización técnico-científica y su dinámica económica. Los temas tratados por ella van de la ética de la técnica, la ciencia y la medicina a la del derecho, el Estado y la paz, pasando por la del medio ambiente, la economía, la energía y los animales. Antes de que se hayan resuelto problemas viejos surgen ya otros nuevos, por lo que las reflexiones sobre ética disfrutan de una buena coyuntura cuya estabilidad y duración envidian todos los políticos dedicados a la economía. Los escépticos

en materia de ética ven en ese hecho una moralización injustificada que aplica criterios morales demasiado estrictos o, incluso, ajenos a la realidad. Sus adversarios superficiales, los moralistas, afirman que se están descuidando cada vez más ciertos criterios reconocidos y que va en aumento la falta de conciencia y la pérdida de lo que fue una «humanidad plena». Más convincente resulta un tercer diagnóstico según el cual la técnica, la medicina y la economía modernas facilitan, alargan y mejoran, sin duda, la vida, pero introducen también en el mundo nuevos peligros y posibilidades de abuso y dan pie, por otra parte, a fantasías de omnipotencia que incrementan la codicia y facilitan la explotación exhaustiva de la naturaleza. Por consiguiente, las posibilidades de equivocarse moralmente son en conjunto mucho mayores, y la sociedad, éticamente más vulnerable, deberá reconocer la «moral como el precio de la modernidad». La justicia para con las generaciones futuras tiene, en este sentido, una función especial: se opone a un creciente endeudamiento del Estado, a una explotación punible y temeraria del medio natural y al aumento progresivo del gasto público en consumo (asistencia pública, pensiones, una gran parte de la sanidad, etcétera) a costa del gasto público en inversiones como la mejora de las infraestructuras y el fomento de la educación.

Inspirándose en el análisis heideggeriano del «cuidado como ser de la existencia», Hans Jonas (*El principio de responsabilidad*, 1979) aboga por una «heurística del temor» y da así una respuesta tardía teñida de gnosticismo a *El principio esperanza* de Bloch. Los conceptos de «proyecto» y «poder ser» forman parte también del análisis heideggeriano de la existencia como contrapunto del «cuidado». Por tanto, como posicionamiento básico, se sugiere más bien el doble principio de «temor y esperanza». A este principio le corresponde metodológicamente una crítica judicativa que sopesa los pros y los contras y juzga los fenómenos de crisis del mundo de la vida moderna y las nuevas posibilidades de la técnica y la medicina a la luz de principios morales reconocidos. No es raro que en este terreno sea necesario realizar difíciles valoraciones de bienes jurídicos. Para no efectuarlas demasiado tarde se requiere, además, una «cultura de la oportunidad»; en efecto, si la lechuza de Atenea, la diosa de la sabiduría, vuela solo al caer la noche, ¿por qué no habría de volar la noche anterior?

De la ética aplicada ha surgido un debate de principio sobre si el

marco debe estar constituido por una ética antropocéntrica, patocéntrica o, incluso, biocéntrica. Según la primera opinión, lo que cuenta en última instancia es solo el ser humano (en griego, *anthropos*); según la segunda, cualquier ser capaz de sufrir (*pathein*); según la tercera, cualquier ser con vida (*bios*). La ética biocéntrica tiene razón únicamente al atribuir un gran valor a *todo* ser viviente. Pero si, en función de ello, habla de la «santidad de la vida» (Albert Schweitzer, Jonas), pasa por alto que en la naturaleza todo ser vivo vive de la vida de los demás. La ética patocéntrica exige, con razón, que se tenga en cuenta la capacidad de sufrimiento de los animales. Y la antropocéntrica no debe adoptar de ninguna manera el egoísmo específico que se le reprocha, sino aceptar, más bien, que solo el ser humano puede tener un comportamiento moral tanto con sus congéneres como con quienes no lo son, y que, en asuntos de vida o muerte, la vida de las personas es una prioridad absoluta.

Los principios morales rectores de la actividad médica se remontan ya a la Antigüedad («juramento hipocrático»). La salud del paciente es también hoy la ley suprema (*salus aegroti suprema lex*); en ningún caso se debe dañar al enfermo (*nil nocere*). A ello se suma la exigencia de un consentimiento informado. Sin embargo, esos principios no son suficientes para dar respuesta a las nuevas preguntas surgidas de los avances en medicina, como, por ejemplo, en relación con la conclusión de la vida, si es lícito extraer órganos vivos de pacientes en coma irreversible. O si es permisible realizar investigaciones con embriones cuya vida se elimina pero sirve, a la larga, para fines terapéuticos. Para responder a estas preguntas se requiere un diálogo en dos niveles, «moral y político». Un diálogo «de carácter legal», sobre todo con filósofos morales y juristas, fijará una dirección y establecerá incluso unas reglas. Y un diálogo «clínico» responderá a cuestiones de aplicación concreta.

LECTURAS RECOMENDADAS: Como introducción a la teoría crítica recomendamos el artículo programático de Horkheimer «Teoría tradicional y teoría crítica», al que se pueden añadir la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, o *Eros y civilización*, de Marcuse, para concluir con los trabajos de Habermas *Conocimiento e interés* y *Aclaraciones a la ética del discurso*. Sobre ética del análisis del lenguaje

se puede comenzar con *El Lenguaje de la moral*, de Haré; para la ética política es imprescindible la parte I de *Teoría de la justicia*, de Rawls. Sobre el comunitarismo se leerá *La pérdida de la virtud*, de MacIntyre; sobre cuestiones de principio en ética aplicada, el prólogo y el capítulo 1 de la obra de Jonas *El principio de responsabilidad*; y, a modo de contrapunto, *Moral als Preis der Moderne*, de O. Hóffe.



UNA VISION DE CONJUNTO. FILOSOFÍA EN UN MUNDO ÚNICO

Al dirigir una mirada superficial a la historia, nos encontramos «en primer lugar con la filosofía como un monstruo de muchas cabezas, cada una de las cuales habla una lengua distinta» (Schopenhauer). Sin embargo, una mirada más precisa percibe, en vez de una anarquía, un gran número de relaciones, dependencias y coincidencias, así como de opiniones que nos convencen en función de los argumentos expuestos. Para el resto es recomendable atender a la máxima de Wittgenstein: «Toda prudencia es poca, en cierto modo, al abordar los errores filosóficos, pues las verdades que contienen son muy numerosas».

La historia nos muestra también que no hay ningún filósofo absolutamente original. Al contrario, todos se alzan sobre los hombros de grandes predecesores; y los primeros de ellos, los presocráticos, sobre los hombros de pensadores prefilosóficos o ajenos a la filosofía que han seguido siendo posteriormente fuente de inspiración. Sin embargo, no debemos subestimar la originalidad. Los grandes filósofos consiguen dar una interpretación del mundo fundamentalmente nueva y cambiarlo, por tanto, de manera igualmente fundamental. Crean una relación desconocida hasta ellos: una relación conceptual y argumental—y, en consecuencia, capaz de validez universal—entre el ser humano y la naturaleza, la sociedad y él mismo. La relación recién creada, que al principio resulta provocadoramente novedosa, se hace más y más familiar. Así ocurre con la sustitución de una comprensión mítica del mundo por una actitud ilustrada, con la idea de la existencia de una razón común a todos los seres humanos y con la comprensión de la naturaleza como encarnación de leyes y principios que se trata de investigar, y no como un poder misterioso. Los principios de una vida moralmente buena y una convivencia justa, así como la teoría del derecho internacional y la idea de los derechos del hombre se deben igualmente a los filósofos. En todas esas tareas, el filósofo aparece como abogado de una razón humana universal «en la que todos tienen su propia voz» (Kant).

Hoy hablamos de globalización para referirnos, sobre todo, a los mercados económicos y financieros abiertos en el mundo entero. En realidad, la globalización es al mismo tiempo más amplia y más antigua. Es más antigua, porque las relaciones filosóficas mundiales se difundieron desde Asia Menor y, más tarde, desde Atenas, primero por el área del Mediterráneo y, luego, progresivamente, por todo el globo. Algunos clásicos de la filosofía como Platón y Aristóteles, Hobbes y Descartes, Kant y Hegel se estudiaban ya en todo el mundo en un momento en que ni siquiera se pensaba en una globalización de los mercados económicos y financieros. Además, en los hogares instruidos del planeta aparecen las obras de Agustín o Tomás de Aquino, de Pascal, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein al lado de los ordenadores. Éstas personalidades y muchas otras que forman parte de un mundo conceptual y argumentativo irradian una fascinación prácticamente insuperable; si no son reprimidas por la fuerza, acaban conquistando el mundo entero sin que les haga falta ponerse a ello.

En una época de globalización generalizada se imponen «discursos interculturales»: conversaciones entre culturas distintas, tanto sobre su peculiaridad como sobre las coincidencias que son fruto de la convivencia. En una fecha relativamente temprana, Kitaró Nishida (1870-1945) entabló, por ejemplo, un diálogo con el pensamiento occidental desde el lado japonés. Tuvo el acierto de dejarse inspirar por la filosofía europea, pero aportó, no obstante, la tradición de pensamiento y la experiencia de la realidad propias de su cultura. En efecto, en vez de medir las culturas ajenas en función de la propia («etnocentrismo»), especialmente de la cultura europea y norteamericana, debemos tomarnos en serio todas las demás en su inconfundible peculiaridad.

Uno de los componentes de los discursos intelectuales es la pregunta previa y fundamental sobre si la filosofía, además de tener su origen en Grecia—con sus precursores anteriores a los griegos—, no está vinculada también a ciertas características de la cultura helénica: ¿se trata de una filosofía que no sólo *proviene de Grecia* sino que *es* también *griega*, y ahora ya europea y norteamericana? Por tanto, ¿podemos pensar, además de ella y con iguales títulos, en una filosofía africana, asiática, india e islámica? Es indudable que toda cultura tiene «derecho a la otredad»: un «derecho a la diferencia». Así, de la misma manera que, desde los griegos, la cultura europea ha reflexionado sobre la naturaleza y el ser humano a partir de su propia tradi-

ción y experiencia, las demás culturas tienen también derecho a proceder de forma similar. En este sentido pueden existir filosofías específicas de diversas culturas, como existe nuestro propio pensamiento frente a nuestra tradición y experiencia. Pero ¿hemos de esperar que se diferencien esencialmente en el núcleo del filosofar? Un relativismo cultural extremo como, por ejemplo, el de Richard Rorty (n. 1931; *Contingencia, ironía y solidaridad*, 1989), da por supuesta una respuesta afirmativa y reduce todas las pretensiones de validez teóricas y prácticas a las normas históricas de la cultura propia. Sin embargo, la historia de la filosofía siembra la duda frente a esa interpretación relativista extrema.

Una primera duda nos dice lo siguiente: en la medida en que fuera de Europa se da un filosofar en el sentido estricto de concepción y argumentación, formará parte evidente del discurso filosófico universal. Pero, a menudo, las otras formas de pensamiento aparecen estrechamente unidas a la religión y, en tales casos, además de pertenecer al legado cultural de la humanidad, forman parte del núcleo de la correspondiente cultura, pero no necesariamente del núcleo de la filosofía. En segundo lugar, la historia muestra que distintas religiones pueden guardar relación de igual manera con una misma filosofía: el politeísmo griego y romano, los Padres de la Iglesia y, más tarde, los representantes del Islam y el judaísmo recurren (al igual que los agnósticos y los ateos) al pensamiento anterior y posterior a Platón y Aristóteles, y, al hacerlo así, aprenden a distinguir entre una revelación especial divina y la razón natural, común a todos los seres humanos. Al dialogar con la religión, la filosofía halla en su interlocutora una tercera duda y no se limita a ser destinataria de las nuevas preguntas, sino que las plantea a su vez; por ejemplo: «¿Cómo se puede pensar una divinidad personal?». La conversación entre filosofía y religión puede agudizar, también, cuestiones ya conocidas: «¿Se extiende la libertad hasta el libre albedrío?»; y, «¿debemos entender el mal moral como una malignidad moral?». No cabe duda de que esas novedades pueden surgir asimismo en otras culturas. Sin embargo, solo alcanzarán el rango de filosofía cuando den con conceptos y argumentos universalmente comprobables y pasen a integrarse «de por sí» en una filosofía verdaderamente cosmopolita: una filosofía de un mundo único.

Otra nueva duda nos recuerda que la sabiduría popular se nutre también de una razón y una experiencia universales y, por tanto, co-



La posmodernidad comienza en la arquitectura y las artes plásticas como una «rebelión» contra la modernidad clásica. En filosofía, la posmodernidad consiste en el abandono de los «grandes marcos discursivos» en que se expresa la conciencia de la modernidad. Filósofos como Jean-François Lyotard (La condición posmoderna, 1979; La diferencia, 1983) no se dirigen, por ejemplo, contra el «proyecto ilustrado de la modernidad» (Habermas), sino más bien contra su ideología, contra los marcos unitarios imaginarios como la emancipación de la humanidad, la vuelta del espíritu hacia sí mismo o la hermenéutica del sentido. Abandonan la añoranza de lo uno y lo universal en beneficio de un reconocimiento de lo múltiple y lo peculiar para «hacer posible el pensamiento tras la muerte del Sol [es decir, de la idea suprema de Platón]». El consenso es sustituido por el disenso, con el fin de hacer justicia a lo especial en su diversidad. Sin embargo, también lo general merece justicia. Contra el reproche de «tiranía» de lo general, debemos recordar la diferencia entre universalidad y uniformidad («igualación»); si

no hubiera unos derechos humanos universales, las minorías no tendrían ningún «derecho a la diferencia». Además, una forma respetuosa de la posmodernidad se distinguirá tanto de un «posmodernismo de la vida cotidiana», una arbitrariedad del pensamiento, como de una «epistemología anarquista» según la cual «todo vale» (anything goes: Paul Feyerabend, Contra el método, 1970). En cambio, esa forma de posmodernidad está de acuerdo con Wittgenstein: «En filosofía gana el que es capaz de marchar más despacio. O el último en llegar a la meta». La Filosofía del «en vez de» (2000), de Odo Marquard, que declara indispensable una orientación humanista para «compensar» el cambio acelerado del mundo moderno mediante una vuelta a las reservas culturales, forma también parte del posmodernismo en sentido amplio. Quien compensa «hace algo en vez de otra cosa»; no supera las carencias directamente sino marchando por desvíos que no eliminan los daños de la modernización pero los alivian. - «Edificio Hundertwasser», Viena, construido en 1986.

muñes a todas las personas. Pensemos, por ejemplo, en la Regla de Oro («No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti»), presente en todas las culturas. El legado común es especialmente rico en el terreno del derecho y la justicia: la idea básica de la imparcialidad, sobre todo entre los jueces, ciertos principios de justicia proce-

La humanidad evoluciona hacia una sociedad global en un triple sentido: el de la «comunidad de cooperación mundial» (de la filosofía y la ciencia a la economía, pasando por la cultura), el de la «comunidad mundial de la violencia» (debido al alcance de las armas, la criminalidad organizada y los daños medioambientales) y el de la comunidad mundial del sufrimiento y la pobreza. Estos tres aspectos imponen una necesidad de acción global que relativiza los Estados particulares e insta a implantar un orden político que abarque a toda la humanidad. Según el proyecto político de la modernidad—el Estado constitucional democrático—, este orden ha de asumir los derechos a la li-

bertad y a la división de poderes, unos criterios mínimos sociales y ecológicos, una oficina mundial antimonopolio y un tribunal penal mundial. En vez de disolver los Estados particulares y las unidades intermedias, como Europa, el orden mundial que se cree en el futuro estará formado por ellos (principio federalista) y les dejará el mayor número posible de competencias (principio de subsidiariedad). Por parte de los ciudadanos se impone, pues, una nacionalidad nueva y triple: seremos alemanes, franceses o senegaleses, además de europeos o africanos y, finalmente, ciudadanos del mundo: ciudadanos de una república mundial federal y subsidiaria.



dimental o la protección penal de los bienes jurídicos elementales del cuerpo y la vida, la propiedad y el buen nombre («honor») y la presunción de inocencia en las causas penales se hallan, prácticamente, en todas las culturas de cualquier época. Finalmente, la filosofía del derecho no apela, ni en sus principios normativos ni en las circunstancias empíricas, a peculiaridades europeas y norteamericanas, y solo por eso puede imponer ciertos puntos comunes a otras culturas, a pesar del derecho de éstas a diferenciarse. Guiada por una modestia consciente, no desarrolla un ordenamiento jurídico minucioso sino solo algunos principios formales que, ciertamente, no admiten alternativas en su validez, aunque en su configuración concreta están abiertos a la experiencia, sabiduría y ciertas tradiciones especiales.

La filosofía actual y cosmopolita no se limita a un diálogo intercultural. Bajo la expresión clave de «existencia humana» se pueden englobar otros cometidos: ¿cómo pueden el individuo, los grupos o la comunidad llevar una vida buena y justa tanto para sí como para los demás? O ¿cómo pueden integrarse en esa vida ciertas fuerzas globales como la economía y la técnica, y cómo se pueden controlar sus efectos desfavorables? La cuestión de un ordenamiento justo del mundo es también otro de los planteamientos. En todos estos temas se pide a la filosofía actuar como un «abogado de la humanidad» que supere los particularismos en favor de lo humano y universal y no tema confirmar allí donde sea necesario la máxima de Goethe: «Quien filosofa, está en desacuerdo con las ideas de su tiempo».

De la creciente división de las ciencias, una característica ya antigua, deriva una nueva tarea. La multiplicidad de las ciencias naturales y humanas o culturales, así como de la medicina y la técnica, ha llegado ya tan lejos que quienes practican las disciplinas individuales saben cada vez más de cada vez menos. En esta situación, la filosofía reflexiona sobre las estructuras comunes a las ciencias, criterios comunes de calidad y un sentido común. De ese modo ayuda a las ciencias a hallar una integración y una identidad nuevas. Pero, además, la filosofía es la ciencia humana y cultural más antigua. Por eso los filósofos tienen la misión de mantener viva su participación en el legado cultural de la humanidad mediante la constante actualización del mismo.

Pero, al realizar todos esos servicios, la filosofía no debe olvidar su «significado cosmopolita» (Kant), su interés por los interrogantes básicos de la humanidad: ¿qué podemos saber?, ¿qué debemos hacer?,

¿qué tenemos derecho a esperar? Aunque cuenta con que no va a hallar respuestas de validez eterna, la filosofía intenta explicarlas y responder a ellas de modo que el saber humano llegue a una determinada plenitud, pues la humanidad no alcanza su forma suprema únicamente en el artista, el naturalista, el estadista o el benefactor, sino también en aquella búsqueda de un saber sin restricciones que combina la claridad conceptual y argumentativa con el rigor metodológico. Y esa búsqueda se llama, desde los griegos, «filosofía».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

En primer lugar hay que leer a los propios filósofos, comenzando por las lecturas recomendadas en cada uno de los capítulos.

Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, editada por R. Bubner, ocho volúmenes, Stuttgart, Reclam, 1978-1981, la cual contiene una selección de textos; véase también *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, editado por O. Höffe, Munich: Beck, 1999².

Para una interpretación de los textos más importantes, ver los comentarios de la serie miscelánea *Klassiker Auslegen*, editada por O. Höffe, Berlín, Akademie Verlag, con veintitrés volúmenes aparecidos hasta ahora, de Platón y Aristóteles hasta Nietzsche, Wittgenstein y Rawls, pasando por Agustín, Hobbes, Kant y Hegel.

Son igualmente recomendables los volúmenes de la serie en inglés *The Cambridge Companion*, por ejemplo sobre Platón (Cambridge University Press, 1992), Aristóteles (1995), Agustín (2001), Tomás de Aquino (1995), Occam (1999), Leibniz (1995), Bacon (1996), Hobbes (1996), Schopenhauer (1999), Mili (1998), Kierkegaard (1998), Freud (1995), Arendt (2000) y Foucault (1995).

Los autores de la serie *Denker*, editada por O. Höffe, Munich, Beck, 1980 y ss., con sesenta y cuatro volúmenes aparecidos hasta ahora, presentan en tomos individuales la vida, obra e influencia de las grandes figuras.

Sobre historia de la filosofía existe, por ejemplo, una colección de pequeñas monografías con abundante bibliografía: *Klassiker der Philosophie*, editada por O. Höffe, Munich: Beck, tomo I: *Von den Vorsokratikern bis David Hume*, 1994³; tomo II: *Von Kant bis Jean-Paul Sartre*, 1995³.

Es más completa la serie en ocho tomos titulada *Philosophen des....*, desde *Philosophen des Altertums* hasta *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, Primus íggo, 1998-2000.

Geschichte der Philosophie, siete volúmenes, editada por K. Vorländer (volúmenes I-V) y J. E. Erdmann (volúmenes VI-VII), Reinbek, Rowohlt, 1963-1971, es una historia con textos de fuentes.

Geschichte der Philosophie en doce volúmenes, editada por W. Ród; de momento han aparecido los tomos I-IV, VII-VIII y X, Munich, Beck, 1976 y ss., algunos en segunda edición.

- Todavía sigue mereciendo la pena leer la obra de G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, en: *Werke in zwanzig Bänden*, volúmenes XVIII-XX, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1971.
- Hay buenas introducciones en el *Grundkurs Philosophie*, volúmenes 6-10, Stuttgart, etc.: Kohlhammer, 1982 y ss.
- Una obra muy erudita es el nuevo «Ueberweg» de Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Basilea, Schwabe, I. *Die Philosophie der Antike*, volumen 2, 1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, 1998; volumen 3: *Altere Akademie, Aristóteles - Peripatos*, 1983; volumen 4: *Die hellenistische Philosophie*, 1994; III. *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, volumen 1: *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, 1998; volumen 2: *Frankreich und Niederlande*, 1993; volumen 3: *England*, 1988.
- Igual erudición contiene la *Cambridge History of Philosophy*; de la que hasta el momento han aparecido los volúmenes dedicados a la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (1967), la Baja Edad Media (1982), el Renacimiento (1988) y el siglo XVII (dos volúmenes, 1998).
- Un manual modélico con una parte biobibliográfica es el de P. Schulthess y R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, Zurich, Artemis und Winkler, 1996.
- Para la historia de la filosofía política, *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cinco volúmenes, editado por I. Fetscher y H. Munkler, Munich, Piper, 1985-1993-
- Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, editada por J. Nida-Rümelin, Stuttgart, Króner, 1991; informa sobre los cincuenta últimos años.
- Los siguientes títulos son útiles como obras de consulta:
- Großes Werklexikon der Philosophie*, editado por F. Volpi, dos volúmenes, Stuttgart, Króner, 1999.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por I. Ritter, más tarde también por K. Gründer; de momento han aparecido diez volúmenes (A-T), Basilea, Schwabe, 1971 y ss.
- Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, editada por J. Mittelstraß, cuatro volúmenes, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1980-1996.
- Enzyklopädie Philosophie*, editada por H. J. Sandkühler, dos volúmenes, Hamburgo, Meiner, 1999.
- The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, editada por E. Craig, Londres, Routledge 1998, también en CD-ROM.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta; disponible solo en Internet: <http://plato.stanford.edu/>.
- Lexikon der Ethik*, editado por O. Höffe, 5- edición, Munich, Beck, 1997.

PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES

8 Rafael, Fresco, Vaticano • 10 Fotografía: Leonardo Bezzola • 11 AKG • 15 C. H. Beck • 16 AKG • 20 Rafael, *La Astronomía*. Fresco de techo, Vaticano • 22 Tales: Museo Nacional de Nápoles. Pitágoras: Museo Capitolino de Roma. Reproducción tomada de Karl Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basilea 1997. Heráclito: Neg. DAI Atenas «Kreta 207» • 25 Philjude / Science Photo Library, Agencia Focus, Hamburgo • 30 AKG «32 AKG / Erich Lessing • 35 Propiedad particular. Fotografía: Peter Neumann • 38 AKG / Erich Lessing • 40 AKG / Erich Lessing «41 AKG / Erich Lessing • 42 Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Munich. Fotografía: Chr. Koppermann • 46 AKG / Erich Lessing «51 Kunsthistorisches Museum, Viena. Tomado de Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basilea, 1997 • 55 AKG / Battaglini • 56 C. H. Beck • 61 Bildarchiv preussischer Kulturbesitz / Ingrid Geske • 62 AKG / John Hios • 64 Fotografía: Joachim Blauel - Artothek • 67 AKG / Erich Lessing • 68 Museo Nacional de Arqueología, Nápoles • 70 © VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 «72 AKG • 73 Tomado de *Skizzenheft Die Hand*, París, 2000 • 75 AKG / Erich Lessing • 76 AKG • 77 British Museum, Londres • 78 © Helmut Schober • 79 Tomado de Karl Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basilea, 1997 • 82 Victoria and Albert Museum, Londres • 85 AKG / Erich Lessing • 86 Tomado de Brian P. Katz, *Mythologie der Chinesen, Japaner und Indier*, Kettweg 1997 • 87 Museo Nacional Coreano, Seúl, tomado de *Korea. Die Alten Königreiche*, Munich, 1999 • 89 AKG / Werner Forman • 90 C. H. Beck • 92 C. H. Beck • 94 Bundesdenkmalamt, Viena • 96 AKG • 98 AKG • 99 AKG / Cameraphoto • 102 AKG • 103 Staatsbibliothek, Munich «104 Gregorius Reisch: *Margarita Philosophica*, Strasburgo, 1504 (Portada) • 106 Verja del coro de la catedral de Bamberg. Fotografía: Ingeborg Limmer «107 Manuscrito de Malinas, Bibliothèque Royale Albert 1er, Bruselas • 110 AKG • 113 British Library, Londres «114 Portada de una edición latina del «Canon de la

medicina», Pavía 1510-1512 • 116 Bibliothèque Nationale, París • 120 AKG • 121 AKG • 123 Athanasius Kircher: *Oedipus Aegyptiacus*, Roma 1653 • 126 AKG • 128 Biblioteca Real, Bruselas • 130 AKG / Erich Lessing "131 AKG / Erich Lessing • 132 Roger Bacon: *Perspectiva*, 1614 • 134 Staatsgalerie Stuttgart • 135 AKG • 139 Bibliothèque Nationale, París • 141 University of Cambridge, Gonville and Caius College, MS 464 / 571f.6gr • 143 AKG • 144 Regensburg-Prüfening. Klosterkirche St. Georg. Fotografía: Wilken-Spitta, Lohham • 147 AKG / Erich Lessing • 148 AKG / Erich Lessing • 152 AKG / Erich Lessing • 154 AKG • 155 AKG • 156 AKG • 158 AKG Erich Lessing • 159 AKG • 161 AKG • 162 AKG • 164 AKG • 166 AKG • 168 AKG • 169 AKG • 171 AKG • 175 AKG • 176 Descartes, *Principia philosophiae*, 1644 • 177 AKG • 178 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, 1651 • 180 AKG • 182AKG • 183AKG» 184AKG» 185 John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Londres, 1689 • 188 AKG • 191 AKG • 192 izquierda AKG • 192 derecha AKG • 193 AKG • 196 Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlín • 197 AKG • 201 AKG • 204 izquierda AKG • 204 derecha AKG • 206 Tomado de J. y P. Jones, *A Hotbed of Genius*, Edimburgo, 1986 • 21 o AKG • 213 C. H. Beck • 214 © VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 «218© VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 • 221 Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlín • 223 AKG • 228 AKG • 230 Stadtmuseum Tübingen. Fotografía: Peter Neumann • 232 AKG • 233 AKG • 235 Bilderdienst Süddeutscher Verlag • 237 izquierda AKG • 237 derecha AKG • 241 AKG • 245 © VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 • 246 AKG • 248 National Gallery, Londres. Fotografía: Artothek • 250 AKG • 251 AKG • 254 AKG • 255 Staatliche Graphische Sammlung, Munich. Fotografía: Engelbert Seehuber • 257 Tomado de Jeremy Bentham, *Panopticon*, Londres, 1791 • 258 Ann Ro-an Picture Library • 259 AKG • 261 AKG / Dieter E. Hoppe • 262 AKG • 266 Fotografía: AKG © The Munch Museum / The Munch Ellingsen Group / VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 • 268 Tomado de Wilfred Le Gros Clark, *History of the Primates*, Londres, 1970 • 269 Süddeutscher Verlag Bilderdienst • 271 AKG • 274 *Saber, callar, pasar*, 1921, 137, óleo y acuarela sobre papel en cartón; 44,8 x 29,3 cm; colección Berggruen de los Staatliche Museen zu Berlin © VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 • 277 C. H. Beck • 278 Cinetext Bildarchiv • 279 AKG • 283 AKG • 284 © Demart pro Arte B.V. / VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 • 285 AKG • 286 AKG • 288 Museum Ludwig, Colonia © Rheinisches Bildarchiv • 290 AKG • 291 AKG • 292 Ullstein Bilderdienst •

293 colección Baut, Ginebra • 295 Bildarchiv Foto Marburg • 297 Hannah Arendt Bluecher Literary Trust • 298 EnergieDienst GmbH • 300 Fotografía: Fritz Eschen. Süddeutscher Verlag Bilderdienst • 302, Süddeutscher Verlag Bilderdienst • 304 © Elda Henry • 305 AKG • 307 Fotografía: AKG/Philipp Rothe • 310 *Palabras escuetas del ahorrativo*, 1914, 249, acuarela y óleo sobre papel en cartón; 44,8 x 29,3 cm; colección Berggruen de los Staatliche Museen zu Berlin © VG Bild-Kunst, Bonn 2000 • 313 AKG • 314 Tomado de Gottlob Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, , 1964, p. 51 • 316 Süddeutscher Verlag Bilderdienst • 318 Süddeutscher Verlag Bilderdienst • 319 MPI für Astronomie • 323 Horst Tappe/Süddeutscher Verlag Bilderdienst • 324 AKG / Moritz Nähr • 328 © VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 • 330 Associated Press • 332 Süddeutscher Verlag Bilderdienst • 334 © Andreas Pohlmann • 336 Fundación Ada y Emil Nolde, Seebüll • 340 Prof. Dr. med. K Zilles / Centro de investigación de Jülich • 342 Archivo del autor • 344 izquierda AKG • 344 derecha AKG • 345 Bayerische Staatsgemäldesammlung, Munich (Fundación Theo.Wormland). Fotografía: Artothek © VG Bild-Kunst, Bonn, 2000 • 347 Süddeutscher Verlag Bilderdienst / Anna Weise • 350 Tomado de T. W. Pogge: *John Rawls*, Munich 1994 • 354 © H. W. Silvester / Focus • 358 NASA • 362 AKG / Erich Lessing • 363 © Pictor International

ÍNDICE*

- Abelardo, Pedro, 105, *106*, *107*, íog, 138
- Abentofail, 117, 125
- Abraham, 122, 183
- Achenwall, Gottinga Gottfried, *214*
- Adimanto, 44, 45
- Adorno, Theodor W., 343, *344*, *345*, 346, 347, 348, 356
- Agatón de Atenas, *46*
- Agustín, san, *70*, 79, 97, 98, 99, 99, 100, 101, *102*, *103*, *104*, *107*, 108, 129, 135, 145, 149, *154*, 242, 296, 360
- Alamini, 112
- Albert, Hans, *323*, *344*
- Alberto Magno, san, 100, 119, *121*, 127, 129, 130, 138, *143*, 155, *156*
- Alejandro Magno, 51, 56, 69, 83
- Alembert, Jean Le Rond d', 197, 199
- Alfarabi, 112, *113*, 116, 121, *128*
- Algazel, 100, 115, 116, 117, 118, 119,
- Alkindi, 111, 112, *113*, 118, 120, 132
- Al-Ma'mun, *113*
- Alsijstani, 112
- Altawhidi, 112
- Ambrosio, san, *100*
- Anaxágoras, 34
- Anaximandro, 24-25, 26, 300, 308
- Anaxímenes, 26, 31, 32
- Andreae, Johann Valentín, 163
- Ancombe, Gertrude E. M., 349, 350
- Anselmo, san, 97, 100, 105, 106, 107, 108, 109, 133
- Antifón, 36
- Apel, Karl-Otto, 332, 334, 336, 341, 347, 353
- Arendt, Hannah, 296, 297, 346
- Aristarco, 65
- Aristófanés, *46*
- Aristóteles, 13, 23, 24, 35, 37, 39, 39, 46, 50, 51, *51*, 52, 53, 54, *54*, 55, 56, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 62, 63, 65, 65, 67, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 88, 97, 103, 107, 111-112, *113*, *114*, 115, 116, 117, 118, *121*, 122, 124, 127, *128*, 129, 130, 132, 133, 134, *134>* 135. 136, 137, 139, 145. 146. 149, *154*, *156*, *161*, 164, 194, 202, 216, 242, 244, 253, 300, 311, 315, 330, 349, 360, 361
- Arnauld, Antoine, 177
- Arquelisao, 71
- Arquímedes, *128*
- Attar, Farid ad-Din Mohammed, *116*
- Austin, John L., 313
- Avempace, Ibn Bayya, conocido como, 117
- Averroes, Ibn Rushd, conocido como, 111, 113, 114, 117, 118, 119, 124, 125, 127, *128*, 130, 131, 132, *147*, *156*
- Avicebrón, Ibn Gabirol, conocido como, 121
- Avicena, Ibn Sina, conocido como, 111, 113, 114, *114*, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 125, 127, *128*, 131, 138
- Ayer, Alfred J., 321, 349

* Los números en cursiva remiten a los pies de las ilustraciones y a los cuadros explicativos.

ÍNDICE

- Bacon, Francis, 163, 167, 168, 169, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 176, 178,
187, 191, 199, 200, 203, 219, 311,
333
Bacon, Roger, 132
Barthes, Roland, 304
Bartolo, Andrea di, 134
Bauer, Bruno, 261
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 214,
226
Beckett, Samuel, 252
Benjamín, Walter, 343
Bentham, Jeremy, 257, 260
Bergmann, Gerhard, 321
Bergson, Henri, 252, 267, 269, 284,
285, 285, 287, 293, 294
Berkeley, George, 205, 317
Bernardo de Claraval, 105, 107, 109,
142
Bhartrhari, 88
Bloch, Ernst, 346, 355
Blumenberg, Hans, 308, 309
Boccaccio, Giovanni, 153
Boecio, Anicius Manlius Torquatus Seve-
rinus Boetius, llamado, 99, 103, 105,
109, 137, 143
Bohr, Nils, 320
Bolzano, Bernard, 312
Bonifacio VIII, 147
BonJour, Laurence, 339, 341
Boole, George, 315
Borges, Jorge Luis, 252
Bradley, Francis H., 249, 316, 317
Brandon, Robert, 336
Brentano, Franz von, 294, 312
Breuer, Joseph, 256
Brucker, Johannjakob, 190, 199
Brueghel, Pieter, llamado el Viejo, 283
Bruni, Leonardo, 153
Bruno, Giordano, 157, 158, 159, 160,
165, 229
Buber, Martin, 303
Buchanan, James, 351
Buda, 85, 87
Buenaventura, san, 100, 108, 127, 135
Bultmann, Rudolf, 346
Burge, Tyler, 336
Burke, Edmund, 226
Butler, Joseph, 205
Calderón de la Barca, Pedro, 233
Camus, Albert, 271, 305, 309
Campanella, Tomás, 163
Carlomagno, 104
Carnap, Rudolf, 312, 321, 321, 326,
329, 331
Carnéades, 71
Cassirer, Ernst, 289, 291, 296, 312
Chambers, Ephraim, 197
Chisholm, Roderick M., 341
Chomei, Kamo no, 30
Churchland, P. M., 338
Cicerón, 35, 154
Clarke, Samuel, 192, 206
Cohen, Hermann, 289
Comte, Auguste, 259, 259, 276
Condillac, Atienne Bonnot de, 232
Confucio, 90, 92
Conrad, Joseph, 252
Copérnico, Nicolás, 65, 158
Cousin, Víctor, 249
Cranach, Lucas, llamado el Viejo, 175
Cratilo, 41
Crisipo, 72
Croce, Benedetto, 249
Cumberland, Richard, 257
Cusa, Nicolás de, 80, 155, 156, 756,
157, 165
Dalí, Salvador, 284
Dante Alighieri, 51, 127, 136, 137, 146,
147, 147, 149, 151, 273
Darwin, Charles, 56, 267, 268, 282
Davidson, Donald, 335, 336, 341
Defoe, Daniel, 117
Demócrito, 21, 32, 34, 37, 65, 67, 147
Derrida, Jacques, 271, 297, 303
Descartes, René, 100, 108, 115, 116,
137, 167, 168, 172, 173, 174, 774,
175, 175, 176, 176, 177, 177, 178-

ÍNDICE

- 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 189, 191, 195, 199, 205, 207, 208, 211, 234, 242, 255, 256, 277, 301, 313, 318, 319, 332, 334, 339, 344, 360
- Dewey, John, 269, 277, 282, 283, 287
- Diderot, Denis, 197
- Dietrich von Freiberg, 136, 137
- Dignaga, 88
- Dilthey, Wilhelm, 267, 269, 276, 277, 278, 287, 294, 299
- Diógenes de Seleucia, 147
- Dionisio el Aeropagita, san, 156
- Dix, Otto, 295
- Dretske, Fred, 337, 341
- Duhem, Pierre, 330
- Durero, Alberto, 96
- Dworkin, Ronald, 353
- Eckhart, Johann, llamado Maestro, 80, 127, 136, 137, 142, 143, 143, 144, 151
- Einstein, Albert, 192, 320
- Eloísa (alumna de Pedro Abelardo), 106
- Empédocles, 34
- Enesidemo, 69
- Engels, Friedrich, 260, 261
- Enrique VII, 147
- Enrique VIII, 164
- Epicteto, 72, 75, 81
- Epicuro, 65, 65, 66, 67, 67, 68, 69, 70, 74, 81, 143, 164, 168, 177, 220
- Erasmus de Rotterdam, 158, 160
- Erixímaco, 46
- Ernst, Max, 329, 345
- Escoto, Juan Duns, 105, 121, 127, 136, 138, 139, 139, 140, 141
- Euclides el Socrático, 41, 132, 180, 182
- Eutifrón, 40
- Federico II el Grande, 160
- Fedro de Mirrinunte, 46
- Feigl, Herbert, 321
- Feiningner, Lyonel, 218
- Feuerbach, Ludwig, 249, 261
- Feyerabend, Paul, 362
- Fichte, Johann Gottlieb, 229, 230, 231, 233, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 250, 338
- Filolao, 29
- Filón de Alejandría, 76, 100, 119
- Fischer, Kuno, 289
- Fórster-Nietzsche, Elisabeth, 270
- Foucault, Michel, 271, 297, 304
- Frank, Philipp, 321
- Frege, Gottlob, 292, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 316, 318, 321, 322, 324, 326, 330
- Freud, Sigmund, 195, 252, 272, 286, 294, 301, 306, 343, 346
- Fries, Jakob Friedrich, 323
- Fróbel, Friedrich, 283
- Fromm, Erich, 343
- Gadamer, Hans-Georg, 297, 306, 307, 309, 332
- Gahya Ibn Adi, 113
- Galeno, Claudio, 113, 114, 128
- Galileo, Galileo Galilei, llamado, 155, 158, 169, 173, 192, 215, 225
- Gassendi, Pierre, 167, 168, 177, 180, 185
- Gaunilón, 108
- Gehlen, Arnold, 252, 295
- Gentile, Alberico, 249
- Gersónides, Leví ben Gerson, conocido como, 124
- Glaucón, 44, 45
- Góbel, Angilbert, 250
- Gödel, Kurt, 316, 321
- Goethe, Johann Wolfgang von, 77, 181, 198, 246, 250, 273, 274, 364
- Goodman, Nelson, 312
- Gorgias, 36
- Gozzoli, Benozzo, 131
- Graff, Anton, 232
- Green, Thomas H., 249
- Grimm, Jacob, 267
- Grocio, Hugo van Groot, llamado Hugo, 160

ÍNDICE

- Grosseteste, Roberto, 127
 Gulbransson, Olaf, 251
 Gutenberg, Johannes, 153
- Habermas, Jürgen, 306, 352, 334, 343,
 344, 347, 353, 356, 362
 Hagazade, 119
 Hahn, Hans, 321, 326
 Hals, Frans, 167
 Hamann, Johannes Georg, 232
 Han (dinastía), 90
 Han Fei, 93
 Hare, Richard M., 349, 357
 Harrington, James, 163
 Hart, Herbert L. A., 353
 Hartmann, Nicolai, 296
 Harún al-Rashid, 113
 Harvey, William, 169
 Hebbel, Friedrich, 252
 Hebel, Johann Peter, 301
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 48,
 54, 77, 80, 108, 157, 229, 230, 230,
 231, 233, 236, 240, 241, 242, 243,
 244, 245, 246, 247, 249, 250, 250,
 253, 254, 254, 261, 262, 269, 276,
 282, 299, 300, 301, 303, 304, 306,
 308, 312, 338, 343, 34J, 352, 360
 Heidegger, Martin, 95, 99, 178, 238,
 271, 275, 284, 290, 294, 296, 297,
 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,
 304, 306, 307, 308, 334, 346, 348,
 360
 Heinrich, Dieter, 338
 Heisenberg, Werner, 320
 Helmholtz, Hermann von, 289
 Hempel, Cari Gustav, 321
 Henry, Maurice, 304
 Heráclito, 22, 28, 30, 30, 31, 32, 35, 41,
 300
 Herder, Johann Gottfried, 77, 232
 Hesíodo, 21, 27
 Hintikka, Jaakko, 331
 Hipócrates, 113, 114
 Hiroshige, Ando, 30, 293
 Hobbes, Thomas, 62, 168, 178, 179, 179,
 180, 181, 182, 183, 185, 187, 189,
 190, 202, 203, 205, 252, 257, 360
 Höffe, Otfried, 351, 357
 Holbach, Paul Henri Dietrich, barón de,
 197
 Holbein, Hans, llamado el Joven, 158
 Hólderlin, Friedrich, 229, 230, 241, 301
 Holmes, Oliver W., 277
 Homero, 27, 52, 180
 Horkheimer, Max, 252, 253, 280, 356,
 343, 344, 344, 345, 346
 Humboldt, Alexander von, 246
 Humboldt, Wilhelm von, 246, 250
 Hume, David, 69, 116, 167, 190, 203,
 204, 205, 206, 206, 207, 208, 209,
 211, 214, 218, 220, 242, 250, 257,
 291, 320, 322
 Hunayn, Johannitius, 113
 Husserl, Edmund, 99, 176, 178, 284,
 289, 290, 291, 292, 293, 293, 294,
 296, 297, 301, 303, 308, 335, 348
 Hutcheson, Francis, 203, 204, 220
- Ibn Daud, Abraham, 122, 123
 Ingarden, Roman, 322
 Isaac, 183
 Israelí, Isaac, 119, 120
- Jacob, 183
 Jacobi, Friedrich Heinrich, 229
 Jackson, Frank, 337
 James, William, 269, 277, 280, 281, 285
 Janssen, Horst, 214, 227
 Jaspers, Karl, 271, 290, 300, 302, 308,
 346
 Jean Paul, véase Johann Paul Friedrich
 Richter
 Jenófanes, 22, 25, 27, 31, 32, 137
 Jenofonte, 39
 Jesucristo, 95, 103, 149, 158, 256-257,
 273
 Job, 143, 179, 193
 Jonás, 106
 Joñas, Hans, 297, 355, 356, 357
 Josef ben Yehudá, 124

ÍNDICE

- Joyce, James, 294
 Juan Evangelista, san, 143
 Justiniano I, 41
- Kafka, Franz, 252
 Kamlah, Wilhelm, 331, 341
 Kanger, Stig, 331
 Kant, Immanuel, 33, 96, 108, 139, 168, 170, 178, 190, 190, 203, 205, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 218, 219, 220, 220, 221, 221, 222, 223, 223, 224, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 250, 250, 269, 272, 276, 282, 286, 289, 294, 297, 299, 300, 301, 364, 311, 312, 313, 315, 322, 333, 334, 335, 33⁸, 343, 344, 347, 348, 350, 359- 360
 Kelsen, Hans, 289, 352
 Kepler, Johannes, 169, 192, 215, 225
 Kerschensteiner, Georg, 283
 Kierkegaard, N. Chr., 255
 Kierkegaard, Søren, 183, 249, 250, 253, 254, 254, 255, 255, 256, 257, 265, 267, 299, 300, 301, 305, 348
 Kirchheimer, Otto, 343
 Kirk, G., 37
 Klee, Paul, 274, 311
 Klinger, Max, 254
 Kojève, Alexandre, 304
 Koryo (dinastía), 87
 Kotarbinski, Tadeusz, 321
 Kripke, Saúl, 331, 335, 336, 341
 Kuhn, Thomas, 333, 341
- La Mettrie, Julien Offray de, 197
 La Rochefoucauld, Francois VI, duque de, 272
 Lacan, Jacques, 304
 Lange, Friedrich Albert, 289
 Lao-Tse, 91, 92
 Laplace, Pierre Simón, marqués de, 214
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 56, 77, 108, 159, 167, 189, 190, 191, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 206, 208, 211, 214, 216, 229, 242, 300, 311, 315, 316, 319, 319
 Leonardo da Vinci, 153
 Lessing, Gotthold Ephraim, 181
 Leucipo, 32, 34
 Lévinas, Emmanuel, 303
 Levine, Joseph, 337
 Lévi-Strauss, Claude, 200, 304
 Lewis, Clarence I., 284, 330
 Lewis, David, 331
 Lindemann, Ina, 35
 Lisipo, 51
 Litt, Theodor, 276
 Llull, Ramón, 137
 Locke, John, 167, 168, 184, 185, 185, 186, 187, 189, 191, 196, 199, 201, 203, 205, 211, 232, 242, 320
 Lombardo, Pedro, 130
 Lorentz, Hendrik Antoon, 320
 Lorenzen, Paul, 331, 332, 341
 Lorenzetti, Ambrogio, 149
 Lotze, Hermann, 289
 Löwenthal, Leo, 343
 Lübke, Hermann, 353
 Lucrecio, 67, 81
 Ludovico IV el Bárbaro, 142
 Lukács, Georg, 343
 Luhmann, Niklas, 332, 341, 353
 Lukasiewicz, Jan, 321
 Lutero, Martín, 158
 Lyotard, Jean-Francois, 362
- Mach, Ernst, 320, 321, 322
 MacIntyre, Alasdair, 352, 357
 Magritte, René, yo, 245
 Mahavira (Vardhamana Kasyapa), 87
 Mahoma, 111
 Maimónides, Moisés, 121, 125, 143
 Makkhali Goschala, 85
 Mandeville, Bernard de, 203
 Mann, Thomas, 252, 270
 Mannheim, Karl, 296
 Marquard, Odo, 352, 362
 Maquiavelo, Nicolás, 153, 160, 162, 762, 163, 165

ÍNDICE

- Marcel, Gabriel, 302
 Marco Aurelio, 72, 75, 81
 Marcuse, Herbert, 343, 348, 356
 Marx, Karl, 164, 190, 203, 236, 247, 249, 250, 250, 257, 260, 261, 262, 262, 263, 264, 265, 267, 346
 Maupertuis, Pierre Louis Moureau de, 197
 McDowell, John, 336
 McTaggart, John, 316
 Mead, George Herbert, 269, 276, 282
 Médicis, Cosme de, 155, 157
 Meier, Georg Friedrich, 214
 Mencio, 91
 Mendelssohn, Moses, 212
 Menger, Karl, 321
 Merleau-Ponty, Maurice, 284, 301, 303
 Mersenne, Marín, 177
 Miguel Ángel, Michelangelo Buonarro-
 ti, llamado, 223
 Milikan, Ruth G., 336
 Mill, John Stuart, 249, 250, 257, 258, 259, 260, 265, 267, 276, 291, 316, 320
 Ming (dinastía), 90
 Mittelstraß, Jürgen, 332
 Moerbeke, Guillermo de, 128
 Moisés, 111, 120, 123
 Moisés de León, 123
 Mommsen, Theodor, 267
 Montaigne, Michel de, 69, 159, 172
 Montagu, Richard, 331
 Montesquieu, Charles-Louis de, 196, 196, 197, 198, 201, 208
 Moore, George Edward, 311, 312, 316, 317, 317, 37, 5, 320, 324, 326
 Morgan, Augustus de, 315
 Morris, Charles W., 284, 321
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 255
 Munch, Edvard, 267
 Nagel, Thomas, 338
 Napoleón I, 235
 Natorp, Paul, 289
 Neill, Alexander Sutherland, 318
 Nelson, Leonard, 289
 Nerón, 72
 Neumann, Franz, 343
 Neurath, Otto, 321, 326, 330
 Newton, Isaac, 137, 191, 192, 205, 215, 225, 333
 Niebuhr, Barthold Georg, 267
 Nietzsche, Friedrich, 68, 80, 239, 252, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 273, 274, 274, 275, 276, 277, 287, 290, 294, 296, 297, 300, 301, 308, 343, 349, 360
 Nishida, Kitaro, 360
 Nohl, Hermann, 276
 Nolde, Emil, 336
 Novalis, Friedrich, barón von Harden-
 berg, llamado, 77, 233
 Nozick, Robert, 351
 Occam, Guillermo de, 127, 136, 140, 141, 142, 146, 151, 186, 320
 Olde, Hans, llamado el Viejo, 270
 Oppenheim, Paul, 321
 Orígenes, 76
 Oseas, 106
 Pablo, san, 95, 129
 Padua, Marsilio de, 136, 146, 149, 150, 151
 Panecio, 72
 Parménides, 31, 32-33, 34, 37, 41, 57, 65, 66, 67, 300
 Pascal, Blaise, 122, 157, 167, 182, 182, 183, 187, 296, 360
 Peirce, Charles S., 139, 269, 277, 278, 279, 279, 280, 281, 282, 287, 322, 329, 334
 Pelagio, 101
 Pestalozzi, Johann Heinrich, 235, 283
 Petrarca, Francesco, 98, 153, 154
 Pico della Mirandola, Giovanni, 153, 155
 Pilgram, A., 95
 Pirrón de Elis, 65, 69, 207
 Pitágoras, 22, 28, 28, 29, 31

ÍNDICE

- Planck, Max, 320
- Platón, 13, 14, 17, 23, 29, 34, 35, 37, 39, 39, 41, 41, 43, 44, 45, 46, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 51, 52, 55, 57, 59, 63, 65, 65, 66, 76, 77, 77, 97, 100, 703, 111, 113, 128, 137, 155, 159, 164, 173, 183, 211, 242, 246, 250, 256, 272, 300, 306, 379, 360, 361, 362
- Plessner, Helmuth, 276, 295
- Plotino, 75, 77, 77, 78, 78, 79, 79, 80, 81, 100, 112, 113, 143, 154, 156, 242
- Poincaré, Henri, 320
- Polemarco, 44, 45
- Pollock, Friedrich, 343
- Popper, Karl, 280, 322, 323, 327, 344
- Porfirio, 75, 80, 113
- Posidonio, 72
- Priestley, Joseph, 257
- Proclo, 75, 80, 112, 773
- Protágoras, 36
- Proudhon, Pierre-Joseph, 267, 263
- Proust, Marcel, 252, 284
- Ptolomeo, véase Claudio Tolomeo
- Pufendorf, Samuel, 185, 186, 199, 201
- Putnam, Hilary, 336, 337
- Quesnay, Francois, 197
- Quine, Willard Van Orman, 321, 329, 330, 332, 335, 336, 336, 341
- Rafael, Raffaello Santi o Sanzio, llama-
do, 9, 21, 39
- Ramsay, Alian, 206
- Ramsey, Frank P., 324
- Ranke, Leopold von, 267
- Rawls John, 350, 351, 357
- Raven, J., 37, 73
- Reichenbach, Hans, 321, 333
- Reinhold, Karl Leonhard, 229, 234
- Renouvier, Charles, 269
- Ricardo, David, 260
- Richter, Johann Paul Friedrich, 229, 234
- Rickert, Heinrich, 289, 297
- Ricoeur, Paul, 306
- Rilke, Rainer María, 307
- Ritter, Joachim, 308
- Romano, Egidio, 144, 147
- Rorty, Richard, 361
- Roscelino de Compiègne, 138
- Rousseau, Jean-Jacques, 92, 762, 190, 197, 198, 199, 200, 200, 207, 202, 203, 208, 274, 220, 224, 283, 350
- Royce Josiah, 249
- Russell, Bertrand, 181, 234, 312, 314, 316, 317, 377, 318, 318, 379, 320, 322, 324, 326, 329, 330
- Ryle, Gilbert, 312, 313, 349
- Saadia ben Josef, 120, 120, 121, 122
- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel de, 198
- Saint-Simon, Claude, 258, 259
- Salisbury, Juan de, 145
- Salomón (rey de Israel), 171
- Salutati, Coluccio, 153
- Sandel, Michael, 352
- Sanjaya Belatthiputta, 85
- Sartre, Jean-Paul, 178, 297, 301, 302, 303, 306, 309
- Schedel, Hartmann, 755
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 77, 157, 181, 229, 230, 231, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 247
- Schiller, Ferdinand Canning Scott, 284
- Schiller, Friedrich von, 229, 246, 278
- Schlegel, Caroline, 233
- Schlegel, Friedrich, 233
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 233, 246, 276, 299
- Scheler, Max, 280, 290, 294, 295, 295, 296, 300, 301, 308
- Schlesinger, Jakob, 229
- Schlick, Moritz, 321, 327
- Schmitz, Hermann, 338
- Schober, Helmut, 78
- Schofield, M., 37
- Schopenhauer, Arthur, 214, 249, 250,

ÍNDICE

- 251, 252, 253, 257, 262, 264, 267, 269, 272, 343, 359
- Schrödinger, Erwin, 320
- Schulz, Walter, 308
- Schütz, Alfred, 290, 293
- Schweizer, Albert, 356
- Schwemmer, Oswald, 332
- Schwitters, Kurt, 289
- Séneca, Lucio Anneo, 68, 72, 75, 81, 104, 154
- Sexto Empírico, 69, 81
- Shakespeare, William, 233, 273
- Shaftesbury, Anthony, 203, 220
- Shan Yang, 93
- Shelley, Percy B., 181
- Sigerio de Brabante, 119
- Simmel, Georg, 289, 294
- Simónides, 44, 45
- Singer, Peter, 354
- Skinner, Burrhus Frederic, 282
- Smith, Adam, 203, 204, 258, 260, 263
- Sócrates, 21, 35, 36, 39, 40, 40, 41, 42, 43, 43, 44, 45, 46, 48, 59, 65, 65, 71, 200, 256, 269
- Soest, Konrad von, 156
- Sombart, Werner, 290
- Song (dinastía), 90
- Spaemann, Robert, 353
- Spencer, Herbert, 268
- Spinoza, Baruch, 121, 167, 181, 182, 183, 183, 184, 186, 187, 189, 191, 194, 195, 211, 234, 239, 242, 272
- Spranger, Eduard, 276
- Stevenson, Charles L., 349
- Stirling, James H., 249
- Stirner, Max, 261
- Strawson, Peter, 313
- Suárez, Francisco de, 139, 160
- Suso, Enrique, 144
- Tacke, Andreas, 189
- Tales de Mileto, 21, 22, 23, 24, 26, 31, 33.37
- Tarski, Alfred, 321
- Tauler, Juan, 144
- Taylor, Charles, 352
- Teodorico (rey ostrogodo), 103
- Teodosio (emperador romano), 101
- Teofrasto, 54, 65
- Tertuliano, 95, 99
- Tieck, Ludwig, 233
- Tinguely, Jean, 10
- Tito Livio, 162
- Tolomeo, Claudio, 113, 128, 132
- Tolstoi, Liev Nikoláievich, 252
- Tomás de Aquino, santo, 97, 100, 108, 119, 121, 127, 128, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 134, 135, 135, 136, 138, 139, 139, 140, 144, 146, 149, 150, 151, 155, 349, 360
- Tomás de Módena, 127
- Tomás Moro, santo, 158, 160, 163, 164, 164, 165
- Tónnies, Ferdinand, 289, 352
- Toulmin, Stephen E., 331, 341
- Trasímaco de Calcedonia, 36, 44, 45
- Tucídides, 168, 180
- Tugendhat, Ernst, 353
- Turgot, Anne Robert Jacques, 197
- Turguéniev, Iván, 252
- Turner, William, 249
- Vaihinger, Hans, 284, 289
- Valla, Lorenzo, 153, 155
- Vardhamana Kasyapa, véase Mahavira
- Veit, Dorothea, 233
- Vico, Giambattista, 190
- Vitoria, Francisco de, 160, 161, 165
- Vogt, C., 340
- Vogt, O., 340
- Voltaire, Francois Marie Arouet, llamado, 190, 193, 196, 197, 198, 199, 208, 272
- Wagner, Richard, 252, 270
- Waismann, Friedrich, 321
- Walzer, Michael, 352
- Weber, Max, 290, 301
- Wilhelm, August, 233
- Williams, Bernard, 349

ÍNDICE

- Whitehead, Alfred North, 285, 318, Xun Zi, 91
319, 329, 330
Windelband, Wilhelm, 289
Wittgenstein, Ludwig, 252, 312, 319, Yehudá Ha-Leví, 122, 124
322, 323, 324, 325, 326, 327, 334, Yorck von Wartenburg, Paul, 276
349, 359, 360, 362
Wolff, Christian, 139, 199, 211, 214 Zaratustra, 273
Wolgast, Christoph, 18n Zermelo, Ernst Friedrich Ferdinand,
316, 318
Woolf, Virginia, 294 Zenón de Citio, 65, 72, 72, 73, 147
Wright, Georg Henrik von, 331, 350 Zenón de Elea, 32, 33, 34, 37
Wright, J. Michael, 180 Zhu Xi, 91
Wu Daozi, 90 Zhuang Zi, 91
Wundt, Wilhelm, 280, 282 Zola, Émile, 252
ZouYan, 89



Otfried Höffe

**BREVE HISTORIA ILUSTRADA
DE LA FILOSOFÍA**

El mundo de las ideas
a través de 180 imágenes



La filosofía no quiere hechizar el mundo en que vivimos ni darle una hondura mística. Se ocupa más bien de cuestiones fundamentales que afectan a toda la humanidad y busca respuestas universalmente válidas, sirviéndose exclusivamente de los medios de la razón. Otfried Höffe traza en estas páginas el camino recorrido por la filosofía desde sus comienzos hasta el presente inmediato seleccionando los temas, personas, escuelas y obras más importantes del tesoro casi inagotable de la filosofía. Acompañan al texto 180 ilustraciones, en su mayoría en color, que se explican detalladamente y constituyen en conjunto un contrapunto al texto. Un libro que propone no solo una historia de la filosofía sino también una invitación a que el lector aprenda a filosofar por su cuenta guiado por los grandes filósofos. ✎

28 €

ISBN 84-8307-556-3



9 788483 075562