

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Introducción

1.

GENERALIDADES

El pensamiento moderno no surge espontáneamente sino que tiene sus raíces en los últimos movimientos de la Escolástica (nominalismo y voluntarismo) y en los movimientos renacentistas que pretendían instaurar una nueva manera de enfocar la reflexión filosófica. Ya no se trata de argumentar para convencer sino de buscar la forma más adecuada de poner al servicio del hombre la naturaleza dominándola y buscando la relación causal de los fenómenos. Para esto era necesario depurarla de todos los “vicios” y prejuicios que se habían acumulado en la historia del pensamiento. Destronar del hombre los “ídolos” que se habían apoderado de su mente y le impedían observar los hechos e interpretarlos sin teorías preconcebidas.

La reflexión moderna está animada por el deseo de libertad impulsado por la reforma protestante, lo cual trae como consecuencia el surgimiento de pluralidad de sistemas filosóficos en oposición a la unidad del Medioevo. Lo anterior implicaba cambiar los criterios de objetividad que se habían mantenido tradicionalmente.

Las situaciones que anteceden y a la vez originan el pensamiento moderno se pueden resumir así:

1. Separación entre razón y dogma.
2. El cambio de método.
3. Cuestionamiento de la universalidad del pensar.
4. Libertad de opinión.
5. Los descubrimientos científicos.
6. Descubrimiento de América.

7. La crisis religiosa, aparición del protestantismo.

8. Los nuevos enfoques políticos.

La nueva filosofía que llega con el s. XVII ya no la hacen como sucedía en la Edad Media e incluso en el Renacimiento los hombres del clero, que eran también los profesores en las Universidades; ahora la filosofía es hecha por profesores particulares laicos, políticos y diplomáticos.

Hasta la época de la Ilustración la Filosofía será materia de discusión en los círculos eruditos. Sólo con Kant y los idealistas se convertirá en algo más especializado y difícil. Antes de Kant la filosofía está unida a otras ciencias, principalmente a las matemáticas.

En la Edad Media se hacía el estudio de un tema en “questiones” que daban origen a las Summas. En la Edad Moderna es típico el Razonamiento continuado y sistemático que se consigna en un “tratado” o “ensayo”. En lugar de la summa aparece el “sistema” que se desarrolla a partir de algunas tesis fundamentales y en forma más o menos deductiva.

Como padre de la Filosofía Moderna la tradición señala a Descartes y en rigor se extiende durante los siglos XVII, XVIII y XIX.

2. MARCO HISTÓRICO

Después del Renacimiento, en el siglo XVII, Europa comienza a organizarse en nacionalidades destacándose los reinos de Francia, España y Alemania entre otros. Estos reinos se caracterizan por el absolutismo regio,

aunque sigue existiendo el poder de la aristocracia (nobleza). En el siglo XVIII por exageración del absolutismo regio y de la aristocracia, soplan ideales de libertad que son fuente de nuevos planteamientos filosóficos que conducen a las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa. Otro fenómeno propio de esta época es el colonialismo, especialmente en Asia, África y América, destacándose el Imperio Británico y el Reino Español.

Económicamente el siglo XVII está marcado por la importancia del comercio: navegación, colonialismo, adquisición de tierras, etc., esto hace que los comerciantes adquieran mucho poder e influencia política ya que había naciones en las que las riquezas personales superaban las riquezas del Estado. El Siglo XIX se caracteriza por la Industrialización (máquina de vapor) y con ella la concentración de riquezas, es decir, el capitalismo.

A partir del Renacimiento con las nuevas ideas aportadas por Galileo, Copérnico y Newton hay un gran desarrollo de las ciencias y, sobre todo, el avance de la técnica, este fenómeno se conoce como el "maquinismo".

En el plano religioso el siglo XVIII está dominado por las "guerras de religión" entre católicos y protestantes. En el siglo XIX se da la "lucha ideológica" consistente en el surgimiento de nuevas ideas que llevan al ateísmo que será luego "vulgarizado" por el marxismo.

3. PRINCIPALES CORRIENTES

Alfred N. Whitehead escribió que *"la historia de la filosofía moderna es la historia del desarrollo del cartesianismo en su doble faceta de idealismo y de mecanicismo"*, y en realidad los siglos de la modernidad están recorridos por dos grandes corrientes gnoseológicas: el racionalismo y el empirismo; también será objeto de nuestro estudio el movimiento ilustracionista del s. XVIII y el idealismo como cumbre del racionalismo moderno.

A) Descartes y las bases del racionalismo

B) Los grandes sistemas metafísicos del racionalismo:

Malebranche y el ocasionalismo.

Spinoza y el monismo panteísta.

Leibniz y el pluralismo monádico.

Pascal: La autonomía de la razón y la lógica del corazón.

C) El empirismo: Hobbes, Locke, Berkeley y Hume.

D) La Ilustración y el enciclopedismo: Rosseau, Wolff, Voltaire.

E) Kant y la fundación de la filosofía crítica trascendental.

F) El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel.

PRIMERA UNIDAD

EL RACIONALISMO

Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Pascal

Bajo la designación de Racionalismo suele reunirse en la Historia de la Filosofía a aquellos filósofos del s. XVII para quienes los principios fundamentales del conocimiento humano se fundamentan exclusivamente en la mente, mientras que el conocimiento sensible es de inferior categoría si se compara con el del pensamiento puro. Estos filósofos tienen también la tendencia a deducir contenidos reales sobre la base exclusiva de conexiones lógicas. La vía de acceso a la realidad es la razón. La fe en la razón es tal que se considera que las "ideas" son la misma realidad. Las ideas no son algo que sirve para conocer la realidad, son la realidad misma.

Los filósofos racionalistas por el predominio excesivo de la razón son de acento marcadamente subjetivista mientras que se tiende al descuido de la experiencia. El

pensamiento racionalista está caracterizado por una especial concepción de lo real, el deseo de construir de forma a-priori esquemas mentales dentro de los cuales se pretende encajar el conjunto de lo real, por un método tomado del modelo de las ciencias matemáticas, pero sin llegar al análisis de los hechos empíricamente.

En el pensamiento racionalista se suceden varias etapas todas íntimamente relacionadas ya que una es consecuencia de los planteamientos de la otra. En este desarrollo se muestra cómo el sujeto se va constituyendo en fundamento del pensar hasta ir eliminando paulatinamente la función del objeto y llegar al idealismo absoluto, donde el objeto desaparece a cambio de la autonomía total de la conciencia que se convierte en fuente de todo.

1. Renato Descartes 1596 -1650

1.1. Carácter y propósitos

Descartes es ante todo un temperamento matemático, agudo y rápido, pero superficial. Se desentiende de las cuestiones excesivamente especulativas. Deja a los teólogos que se ocupen de *“penetrar las intenciones de Dios”*. Su gran preocupación es el orden, la sencillez, la claridad y la distinción de las ideas, logradas con frecuencia a expensas de la profundidad. Su ideal es una filosofía clara, sencilla, concreta y esencialmente práctica, que sirva para *“adquirir un conocimiento cierto y claro de todas las cosas que puedan ser a los hombres de alguna utilidad para su vida”*. En contraposición con los voluminosos tratados escolásticos, sus libros son pequeños y de lectura aparentemente fácil, y éste es, sin duda, uno de los principales motivos de su éxito.

El propósito fundamental de Descartes es construir un edificio filosófico, firmemente asentado sobre fundamentos ciertos e inmovibles. Su desencanto de la filosofía escolástica, al terminar sus estudios en La Flèche, no hizo más que acentuarse con el tiempo. En 1637 escribe: *“Nada diré de la filosofía sino que, viendo que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios...y que todavía no se encuentra en ella cosa alguna de que no se dispute, y que por consiguiente no sea dudosa... yo reputaba como falso todo cuanto no era más que verosímil”*. Ninguna de las filosofías antiguas podía ser aprovechada íntegramente. A lo más podrían utilizarse algunos fragmentos. Por esto le pareció preferible prescindir de todas y emprender por su cuenta la labor gigantesca de *“regalar al mundo una filosofía”*.

Descartes no se propuso redactar una enciclopedia filosófica completa, lo cual le parecía imposible y sobre todo inútil, sino ante todo disciplinar la inteligencia para disponerla a la investigación de la verdad en cualquier

materia. Para filosofar no es necesario estar dotado de una inteligencia genial. Basta con un ingenio corriente, el cual, con la ayuda de un buen método, puede dar mejores resultados que los mayores talentos. De hecho, Descartes consideraba que todos los anteriores filósofos habían fracasado porque no habían tenido un método adecuado. El entendimiento requiere no admitir más que aquello que sea cierto e indudable y para esto se debe restringir a lo que sea accesible a las capacidades humanas, rechazando todo aquello que sea incierto, inútil e insoluble.

En el *Discurso* Descartes señala: *“No me propongo aquí enseñar el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué manera yo he procurado conducir la mía...Yo me he propuesto enseñar en esta obra, y poner en evidencia, las verdaderas riquezas de nuestras almas, abriendo a cada uno los medios de encontrar en sí mismo, sin pedir nada prestado a otro, toda la ciencia que le es necesaria para la conducta de su vida...”*

La filosofía es como un árbol *“cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral...que es el último grado de sabiduría”*. De lo cual tenemos que la filosofía es: *“el conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida (moral), como para la conservación de su salud (medicina), y para la invención de las artes (mecánica)”*. Descartes no se contenta con un conocimiento puramente teórico y especulativo. A diferencia de la filosofía abstracta anterior, la suya se dirige a lo concreto, a la sabiduría de la vida y al dominio del mundo.

1.2. Método

A diferencia de la dispersión un poco anárquica que reinó en el primer periodo del Renacimiento, a mediados del siglo XVI comienza a sentirse la necesidad de un orden, de una disciplina y un método en el estudio de la filosofía y la teología. En Descartes esa preocupación se convierte en una obsesión, todo buen resultado depende del método, no basta con tener talento, sino que lo principal es saber emplearlo bien. Influenciado por la matemática y la geometría Descartes quiso darle a la filosofía un método que le permitiera proceder en forma clara y sencilla, y sobre todo, le permitiera llegar a conocimientos exactos. Lo malo es que

Descartes no hizo nunca una exposición concreta y pormenorizada de su famoso método. Las reglas que señala en su *Discurso* son tan escasas y vulgares que sus contemporáneos (Hobbes, Pascal, Leibniz...) quedaron desencantados. En las *Reglas para la dirección de la mente* expresa: *“Por método entiendo las reglas ciertas y fáciles, las cuales el que las observe exactamente nunca admitirá lo falso como verdadero, y, sin malgastar inútilmente las fuerzas de su razón, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al verdadero conocimiento de todas las cosas que es capaz.*

1.2.1. La primacía del entendimiento sobre los sentidos

Para emprender con firmeza y seguridad la construcción de su filosofía, Descartes se propone eliminar previamente todas las fuentes posibles de error e incertidumbre. Conserva la división aristotélica de las facultades del alma: sentidos exteriores, sentido común, memoria, imaginación y entendimiento. Todas ellas, menos el entendimiento, funcionan en virtud de la unión del alma con el cuerpo. Solamente el

entendimiento es espiritual y puede funcionar separadamente del cuerpo. Por esto es la única facultad capaz de intuir clara y distintamente las ideas, prescindiendo de las imágenes e impresiones sensibles, y la única que puede llegar con seguridad a alcanzar la verdad. Los sentidos y la imaginación pueden ayudarnos, pero también estorbarnos para conseguirla.

La causa principal de nuestros errores proviene de los sentidos y la imaginación. Desde la infancia vivimos bajo el dominio de los sentidos y hemos adquirido muchos prejuicios que es necesario eliminar si queremos llegar a la verdad. Descartes, pues, no parte de la experiencia sensible, sino que sólo confía en el uso puro de la razón recluida dentro de sí misma, funcionando a puerta cerrada, desconectada con la experiencia sensible, a fin de que pueda hacer rigurosamente sus deducciones partiendo de las ideas claras y distintas. No parte de la realidad para llegar a la idea, sino de la idea para llegar a la realidad. Su filosofía no arranca del testimonio de los sentidos (empirismo, realismo), sino que, prescindiendo de ellos, tratará de construir la realidad solamente con su razón (racionalismo, idealismo). Su experiencia es la razón interna y nada más. Con lo cual tendremos por resultado una filosofía a puertas cerradas, puramente inmanente y subjetiva.

1.2.2. Doctrina de las ideas

Queda pues claro que el punto de partida para la reflexión filosófica ha de ser la propia interioridad del sujeto pensante y desde allí se pretende alcanzar:

1. La objetividad y certeza de los conocimientos
2. La necesidad y universalidad de la ciencia
3. La convicción de la propia existencia
4. La objetividad de Dios y del mundo.

En síntesis, el conocimiento verdadero no se alcanza mirando hacia las cosas sino mirando hacia las ideas que tenemos de las cosas. El criterio de distinción y objetividad del conocimiento está dado por la evidencia, la claridad y la distinción de las ideas:

- La IDEA CLARA *“es aquella que está presente y manifiesta al espíritu atento”*. Es decir, un contenido reconocible con precisión. La claridad es la presencia y manifestación de una idea en la inteligencia que la intuye.
- La IDEA DISTINTA *“es un conocimiento que está tan separado y tan diferente de todo lo otro que no contiene en sí más que notas claras”*. Una representación mental no debe contener nada que pertenezca a otras.
- La EVIDENCIA DE LAS IDEAS consiste en que deben ser conocidas por sí mismas. A la simplicidad de las ideas (es decir, no son divisibles, no son compuestas), va unida la perfecta inteligibilidad. Las ideas o naturalezas simples se entienden solamente por el hecho de percibir las.

En pocas palabras podemos decir que la evidencia como criterio de verdad consiste en la claridad y la distinción de las ideas, es decir, sólo es evidente la idea que sea clara y distinta. Así Descartes admite tres clases de ideas, pero se interesa sólo por aquellas que le garanticen el criterio de verdad (la claridad y la distinción):

1. **Ideas Adquiridas:** (Adventitiae): son las que provienen de la experiencia sensible, de la enseñanza o del trato con los demás. Descartes no niega que los sentidos conozcan, ni la validez de sus conocimientos. Pero se desentiende de ellos, porque no los considera absolutamente ciertos ni seguros.
2. **Ideas Artificiales:** son las elaboradas por nosotros, como la imaginación forma, por ejemplo, la idea del centauro. Éstas se forman por la combinación de las imágenes o ideas.
3. **Ideas innatas o naturales:** No provienen de los sentidos ni de la imaginación sino que proceden de Dios, no en cuanto que Él las haya puesto en nuestra mente en sentido virtual, sino en cuanto que Él

es el autor de nuestra naturaleza, y brotan de una manera natural, inmediata y espontánea de nuestra facultad de pensar. Estas son las ideas en sentido propio, son evidentes, intuitivas y verdaderas, porque proceden de Dios y están garantizadas por su veracidad. Por lo tanto, entre éstas elegirá Descartes la que ha de servir de fundamento a su filosofía.

1.2.3. *Las reglas del método*

Descartes aspira a lograr una certeza absoluta. Desconfía de los sentidos y de la imaginación, y se recluye en la interioridad de su conciencia. Pero desconfía también de los largos raciocinios en los cuales fácilmente puede encubrirse el error. Quiere raciocinios cortos, sencillos, claros, concretos, intuitivos, en que se vaya pasando así sea lentamente, pero con seguridad, de una idea evidente a otra. En la obra *Reglas para la dirección del pensamiento* Descartes enumera hasta veintiuna reglas, pero en el *Discurso del método* las reduce a cuatro:

1. LA EVIDENCIA: *“No admitir como verdadera cosa alguna que no supiese con evidencia lo que es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”.*
2. EL ANÁLISIS: *“Lo segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuanto requiriese su mejor solución”.*
3. LA SÍNTESIS: *“Conducir ordenadamente mis pensamientos empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos”.*
4. ENUMERAR Y REVISAR: Por último, *“hacer en todo unos recuentos y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada”.*

1.2.4. *La duda, instrumento para llegar a la certeza*

Para emprender el proceso deductivo de elaboración de su filosofía, Descartes necesita a toda costa de un punto firme de partida, una idea clara y distinta que le sirva de verdad-fuente. Para alcanzar esta idea somete íntegramente todo su contenido de conciencia a la dura prueba de la dura universal, *“llevada tan lejos como me fuera posible”.*

La duda de Descartes no es la duda de los escépticos, antes bien, al igual que San Agustín, se propone combatirlos con sus propias armas hasta acorralarlos frente a una certeza de la cual sea imposible dudar y que se vean precisados a aceptar necesariamente. La duda no es un fin es

sí misma, sino un medio para llegar a la verdad y un instrumento para elaborar una filosofía sólidamente construida. La duda se puede considerar como una suspensión, voluntaria y temporal, de asentimiento o de juicio. Claro está que se corre el peligro de que el resultado final pudiera ser la demolición completa de su anterior edificio ideológico, llegando al escepticismo total. Pero Descartes emprende su tarea crítica con la plena confianza previa de que hallará alguna verdad tan evidente, alguna idea tan clara y distinta, de la cual será imposible dudar y que le servirá de base y fundamento para levantarlo de nuevo sobre bases más firmes.

La duda cartesiana es universal (aunque Descartes expresamente excluye de la duda las verdades reveladas y algunos principios evidentes de razón natural), la duda es positiva, es voluntaria y ficticia en su intención, pero es real en sus efectos. De hecho, la duda cartesiana es tan eficaz para destruir como ineficaz para construir. Valga la pena señalar desde ahora que la filosofía cartesiana es muy pobre en contenido positivo, se reduce a un pequeño número de problemas mal planteados y peor resueltos. En realidad una duda

universal y radical, que hiere directamente todo el contenido de nuestro conocimiento también hiere la validez misma de nuestras facultades cognoscitivas, con las cuales hemos adquirido nuestras certezas. Si éstas nos han engañado, o podido engañarnos en todo menos en una sola cosa, ¿por qué vamos a exceptuar esa sola cosa? y, ¿por qué vamos a confiar en unas facultades cognoscitivas que nos han engañado en todo menos en una verdad?. Descartes se mete con su duda universal en un embrollo, del que tratará de salir recurriendo a la evidencia. Y como ésta tampoco le resulta suficiente, acudirá a reforzarla con el testimonio de la veracidad divina, que garantiza nuestras ideas innatas, esforzándose inútilmente por escapar del círculo vicioso en que probará lo mismo por lo mismo.

1.2.5. Resultado de la duda: el “*Cogito, ergo sum*”

Después de haberse esforzado por dudar de todo, aplicando su examen con todo rigor, Descartes se encuentra finalmente ante una certeza que resiste todos sus ataques y de la que es imposible dudar. Es la conciencia simultánea del hecho de su pensamiento y de su propia existencia. Ha podido dudar de todo, pero no puede dudar de que piensa, y, por lo tanto de que existe. Puedo pensar que no existe Dios, ni el cielo, ni los cuerpos. Pero no puedo pensar que yo, que pienso esas cosas, no existo al mismo tiempo que las pienso. Es cierto que para dudar hace falta pensar, y para pensar es necesario existir. Aunque me engañe, y aunque todo sea falso, tengo que admitir que yo, que me engaño al pensar, soy algo y no nada. Por lo tanto, la existencia real de mi yo, como sujeto que piensa, es absolutamente cierta. La duda tiene que declararse impotente ante el castillo de la conciencia individual. *Pienso, luego existo; Cogito, ergo sum*, es una certeza y una verdad inmovible.

El *cogito* es el tipo por excelencia de idea clara y distinta, que se afirma con la máxima certeza. La propia existencia se nos impone por intuición, con evidencia inmediata. No se trata de una

deducción a la manera de un raciocinio, sino de un dato del espíritu: “Yo pienso, luego yo soy”, equivale a “yo soy pensando” o “yo soy una cosa que piensa”. Pero la palabra *pensamiento* tiene en Descartes un sentido amplísimo, que abarca todo fenómeno y toda actividad de conciencia, mezclando o confundiendo los límites de la inteligencia y los sentidos, de la idea y la sensación (Yo pienso equivale a: yo entiendo, yo quiero, yo imagino, yo deseo, yo siento, etc.).

Descartes no es original al afirmar el *Cogito* como hecho de conciencia primario cierto e indudable, antes que él otros pensadores lo habían expresado en forma casi idéntica (Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Escoto Eriúgena, Duns Escoto, etc.) pero Descartes es original en cuanto que no se contenta con afirmar el *cogito* como hecho de conciencia, sino que pretende tomarlo como primer principio y punto de partida para deducir de él toda la filosofía, simplemente con aplicar rigurosamente el método matemático. Esta es la idea genial que no se le había ocurrido a nadie antes que a él, pues ninguno pretendió sacar toda la filosofía de un principio en el cual no se halla contenida.

Así, pues, una vez que Descartes se cree en posesión de una verdad fundamental (yo existo) y del criterio supremo de la certeza (la evidencia intuitiva), considera que con ello tiene suficiente para poder iniciar la reconstrucción de toda la ciencia, simplemente con aplicar las reglas de la deducción matemática. Esto es posible en geometría, en que de la intuición de una figura, por ejemplo, el triángulo, pueden deducirse sus propiedades, V.gr., que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos. Pero en otros campos de la realidad y de la ciencia es imposible. Para poder hacerlo sería preciso llegar intuitivamente hasta Dios, verdad eterna y absoluta, en la cual se contienen todas las verdades. Solamente Dios puede intuir todas las cosas y todas las verdades en su misma esencia. Pero, en el orden humano, una pretensión semejante es absolutamente ilusoria. Ciertamente que la certeza del hecho de la propia existencia es la base fundamental para empezar a ejercer cualquier actividad y entre ellas la de filosofar. Pero de ese hecho escueto no es posible deducir

más de lo que en él se contiene. Ni siquiera por ese hecho percibimos intuitivamente la esencia de nuestra alma. Pero ni de la conciencia del yo, ni del *cogito*, ni del principio de contradicción, ni del concepto comunísimo de ser en cuanto ser es posible deducir todas las demás realidades y verdades, por la sencilla razón de que no se contienen en ellos y no es posible sacar de donde no hay.

1.2.6. Orden de la Filosofía

Para filosofar bien es necesario pensar ordenadamente. Los resultados obtenidos hasta ahora con la aplicación de la duda universal son: una certeza fundamental (Yo existo), y una cualidad esencial de ese yo existente (Yo pienso). En realidad a Descartes no le interesa el *sum*, sino principalmente el *cogito*, pues es en éste donde fundamentará su concepto del pensamiento como esencia del alma, base de su psicología. Tenemos también el criterio supremo de certeza, que es la evidencia intuitiva de las ideas claras y distintas.

Conforme a sus promesas, Descartes debería emprender con esos elementos la construcción de su edificio filosófico, es decir, deducir rigurosamente todas las demás verdades de la filosofía, partiendo de la intuición del hecho de su existencia como ser pensante. La mejor demostración de la eficacia de su método y de la fecundidad de esa "*idea clara y distinta*" obtenida por el procedimiento de la duda, habría sido presentar una sólida y espléndida construcción filosófica. Pero la verdad es que esta segunda parte es la más pobre y débil de la filosofía cartesiana.

Descartes no es idealista. Aunque se tomará el trabajo de "demostrarla", no duda de la existencia de una realidad extramental, ni de que la conocemos por los sentidos. La primacía que concede al *cogito* no se refiere a la "idea" en cuanto tal, sino que obedece a la necesidad de tener una certeza previa y primaria para proceder "con orden" en la investigación filosófica. Sin embargo, una vez adoptada la actitud de reclusión dentro de su propio pensamiento, existe el peligro de no salir de él. Este peligro se agravará con su doctrina del dualismo irreductible entre alma y cuerpo, que no logrará resolver con el intermedio de los "espíritus vitales". Él mismo experimentará la dificultad de llegar a la afirmación de una realidad extramental existente fuera del mundo de sus ideas, pues para dar el salto al mundo corpóreo tendrá que recurrir a invocar la veracidad de Dios.

Descartes en cuanto intenta la reconstrucción de su edificio filosófico, experimenta la esterilidad de su famoso "principio". No es posible deducir toda la realidad del simple hecho de conciencia del yo pensante. Se da cuenta de que esa aspiración es una quimera irrealizable, y sortea la dificultad con un hábil quiebro: Yo pienso; por lo tanto, la esencia del alma es el pensamiento, el pensar activo. Pero no se puede pensar sin ideas. Luego el alma desde el primer momento de su existencia, tiene ideas innatas o naturales, claras y distintas, las cuales son modos del atributo de pensamiento. Así pues, olvidando muy pronto el radicalismo de su duda, rebusca en su conciencia un poco más a fondo y en ella encuentra otras dos ideas, igualmente aceptables, porque se le presentan con idénticos caracteres de claridad y distinción, como el primer principio. Con lo cual, para poder reemprender la reconstrucción de la filosofía, sobre bases firmes, tenemos tres ideas iniciales, que corresponden a otras tantas clases de sustancias: 1) La idea del yo pensante (alma) 2) La idea de un ser perfecto e infinito (Dios), 3) La idea de extensión (materia). La primera será la base para deducir su psicología. La segunda servirá para deducir su teología. Y la tercera para basar sobre ella su física. Descartes no repara en que, fuera del hecho de conciencia de nuestro pensamiento y de nuestra existencia, ninguna de esas tres clases de sustancias las percibimos por intuición inmediata, sino por otros procedimientos más complicados. Pero, recluido en la interioridad de su pensamiento con independencia de los sentidos y de la experiencia sensible, intentará demostrar: primero, la independencia del alma (pensamiento) con respecto del cuerpo (extensión), y con ello su espiritualidad e inmortalidad; segundo, la existencia y atributos de Dios; tercero, la existencia y naturaleza del mundo corpóreo. Sobre esta arbitrariedad inicial reposa toda la filosofía cartesiana, y ésta es una de las causas de su escasa consistencia.

1.3. ANTROPOLOGÍA

1.3.1. *El alma: sustancia pensante*

A través de la duda Descartes llegó al principio evidente del *Cogito*, reflexionando sobre esa verdad considera que el alma se identifica con el pensamiento, con el entendimiento. Nuestra existencia como "*sustancia pensante*" es el "*primum cognitum*", y es conocida con mayor facilidad que el cuerpo y los objetos del mundo exterior.

La esencia del alma es el pensamiento. La prueba es la siguiente: Todo cuanto pueda sustraerse a la idea de una cosa, permaneciendo intacta su esencia, no pertenece a la esencia de esa cosa. Puedo concebir la esencia del alma, prescindiendo de mi cuerpo. Pero no puedo concebirla si prescindo de mi facultad de pensar. Por lo tanto, el pensamiento es la esencia del alma. En el alma, pensar y ser es lo mismo (cogito = sum).

La esencia del pensamiento es pensar, lo mismo que la esencia de la materia es ser extensa. Si la materia dejara de ser extensa dejaría de existir. El alma piensa siempre. No puede dejar de pensar porque dejaría de existir. Pensamos también cuando estamos durmiendo. El alma piensa siempre, en virtud de sus ideas innatas. Se conoce a sí misma, sin necesidad de conocer su propio cuerpo ni las cosas exteriores.

El alma es una, simple e indivisible, pero tiene varias facultades distintas, sin menoscabo de su unidad, Descartes conserva la distinción clásica de las facultades del alma, pero considera que las facultades propias del alma son el entendimiento y la voluntad, las demás - sentidos, memoria, imaginación- solamente le competen en virtud de su unión con el cuerpo.

1.3.2. *La unión de alma y cuerpo*

Cuerpo y alma se distinguen realmente como dos sustancias distintas e irreductibles. Dos sustancias que pueden concebirse y existir la una sin la otra. Si podemos concebir claramente la idea de una cosa como distinta de otra, esas cosas son distintas en la realidad y pueden existir una sin la otra. El alma es irreductible al atributo de extensión que es el propio del cuerpo. Concebimos claramente el espíritu sin el cuerpo y el cuerpo sin el espíritu. La unión del cuerpo y del alma es simplemente un hecho de existencia, que no afecta a la esencia del alma. En la muerte al separarse las dos sustancias el alma sobrevive separada.

El cuerpo es una máquina que se rige por las leyes generales de la mecánica, la extensión, el

reposo y el movimiento. Al cuerpo le corresponden el movimiento y el calor mientras que al alma el pensar, pero entre las dos sustancias hay una unión mucho más estrecha que la del piloto con su navío y que se puede calificar de esencial. Aun así, la irreductibilidad que establece Descartes entre las dos sustancias le hace difícil explicar la forma como están unidas, recurre a unos agentes intermedios entre el cuerpo y el alma, a los que llama "*espíritus vitales*", los cuales van mezclados con la sangre y circulan por todo el cuerpo llevando información del cuerpo al cerebro donde se encuentra alojada el alma (más exactamente se aloja en la glándula pineal).

Como se puede ver, se hace imposible en el pensamiento de Descartes hablar de una unión substancial entre alma y cuerpo y la interacción entre ambos. La vida se reduce a puro movimiento mecánico. El cuerpo humano y los animales están compuestos nada más que de materia extensa. Tienen vida, pero no alma ni pensamiento, tampoco sienten, porque la sensación es un modo del pensamiento, una realidad espiritual, las sensaciones son "*ideas confusas*". Los cuerpos son autómatas, "*máquinas*", cuyo principio motor es el calor del corazón. Con este mecanicismo Descartes no sólo explica la vida física sino también la vida psíquica, las pasiones quedan reducidas también a puros resultados del movimiento de la sangre y de los espíritus vitales y para dominarlas hay que ejercitarse "*en separar los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a que de costumbre van unidos*".

1.4. TEOLOGÍA

1.4.1. Existencia de Dios

Descartes continúa su investigación manteniéndose recluido dentro de su propio pensamiento y aislado de toda relación con el mundo exterior. Para demostrar la existencia de Dios no quiere recurrir a las vías tradicionales, por el movimiento, la causalidad o el orden de los seres del mundo sensible. Aspira a buscar otro camino más corto, fácil y seguro y cree hallarlo en el testimonio de su propia conciencia, en la cual se encuentra la "idea" clara y distinta de lo perfecto e infinito. Por el análisis de idea de Dios Descartes se convence de que la "*existencia de Dios es mucho más evidente que la de las cosas sensibles*". Pero por la idea de Dios se encuentra en nosotros oscurecida a causa de las cosas sensibles y por lo tanto hay que demostrarla. Descartes propone tres

argumentos que en últimas se reducen a uno solo: considerar la idea de lo perfecto e infinito: 1) en sí misma; 2) en su causa, o sea con relación a Dios y, 3) en relación a nuestro ser. En los dos segundos argumentos no puede mantenerse en la pura contemplación de la idea y tiene que introducir el concepto de causalidad. Estos argumentos se encuentran en las *Meditaciones*, en los *Principios de Filosofía* y en el *Discurso del Método* (cuarta parte).

ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS: Ya sabemos que Descartes distingue entre ideas adquiridas, artificiales e innatas. Descartes discurre: Yo tengo dentro de mí la idea de un ser perfecto e infinito. Ahora bien, ¿de dónde puede haberme venido?. a) No puede haber venido de fuera, ni

proviene de los sentidos ya que ellos solamente captan los modos de la sustancia extensa. Además nos damos perfectamente cuenta de que por nuestros sentidos jamás hemos percibido a Dios. b) Tampoco la idea de Dios puede ser una producción o ficción del espíritu ya que la idea de Dios es tan perfecta que excede la capacidad creadora del alma. Yo soy un ser finito y no podría tener idea de una sustancia infinita *“a no ser porque esta idea de*

una sustancia infinita haya sido puesta en mí por alguna sustancia que sea verdaderamente infinita”. c) Por consiguiente la idea de Dios reclama una causa superior y distinta de mí, o sea el mismo Dios, que es el que la ha infundido en mi inteligencia al crearme. Luego es *“innata y producida desde que fui creado, junto con la idea de mí mismo”*. A partir de la idea de Dios Descartes formula los tres argumentos cuya formulación más simple puede ser:

- **POR LA IDEA DE DIOS EN SÍ MISMA:** *La idea de lo perfecto e infinito implica la existencia necesaria, porque la idea de una cosa no existente no sería la idea de lo perfecto e infinito. Por consiguiente, cuando intuimos la esencia de Dios en la idea de un ser soberanamente perfecto e infinito, en esa idea intuimos a la vez necesariamente la existencia, porque en la idea objetiva de un ser soberanamente perfecto y poderoso está contenida la existencia necesaria, no por alguna ficción del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de un ser semejante. Por lo tanto, es evidente que Dios existe.*
- **POR LA CAUSA DE LA IDEA DE DIOS:** *Poseo la idea de un ser más perfecto que mi ser. a) Es imposible que esa idea pueda proceder de la nada, porque de la nada, nada puede salir. b) Tampoco puede proceder de mí mismo porque lo más perfecto no puede proceder de lo más imperfecto. c) Luego esa idea ha sido puesta en mí por una naturaleza más perfecta que yo, poseedora de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea, es decir, por Dios.*
- **POR LA CAUSA DE MI SER IMPERFECTO:** *A esto añadí que, supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser existente...sino que era absolutamente necesario que hubiese otro ser más perfecto, de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto poseía; pues si yo fuera solo e independiente de otro ser entonces yo sería el ser más perfecto y tendría todas las perfecciones que advierto en Dios. Si no existiera una Causa infinita, no sería posible una naturaleza como la mía, finita e imperfecta, pero que tiene en sí la idea de lo perfecto e infinito.*

De esta manera Descartes piensa haber roto la soledad en que se había recluso con su cogito. Sabe que piensa y que existe, pero al mismo tiempo sabe que no está él solo en el mundo, sino que hay, por lo menos, otra Sustancia infinita, causa de su ser. Como se puede apreciar, Descartes cae en el mismo error de San Anselmo, considera como una realidad el que todos tenemos en nuestra mente la “idea objetiva” de un ser perfecto e infinito, al cual identifica con Dios, y que en esa idea vemos contenida su existencia necesaria. Tanto San Anselmo como Descartes saltan de la idea a la realidad, pero el primero apoya su raciocinio en la *grandeza* de Dios, mientras que el segundo se fija en su *perfección infinita*. Ambas argumentaciones y sus consecuencias tendrían total validez si efectivamente intuyéramos la idea de Dios, pues en ella se identifican la esencia y la existencia, pero cualquiera puede apreciar que no poseemos semejante idea innata en nuestra mente.

1.4.2. Dios, garantía de la veracidad.

La argumentación por la que Descartes, partiendo de la bondad y veracidad de Dios, asegura la veracidad de sus deducciones es la siguiente:

1) Dios es un ser perfecto (por la prueba de su existencia). 2) Un ser perfecto no me puede

engañar. 3) Todo cuanto hay en nosotros viene de Dios; por lo tanto, también nuestras ideas claras y distintas (porque el Ser perfecto es la causa universal). 4) Las ideas claras y distintas son, pues, otras tantas afirmaciones divinas en mí. Luego toda idea innata, clara y distinta es

verdadera, pues está garantizada por la veracidad de Dios.

Pero, si poseemos dos criterios de verdad tan seguros como son la evidencia de las ideas y la veracidad de Dios, entonces, ¿por qué nos equivocamos?. Descartes atribuye el error a la intervención de la voluntad, la cual hace

“precipitarse el entendimiento a formular juicios sin la suficiente preparación”. El error proviene de dos causas combinadas: del entendimiento que es la facultad de conocer, y de la voluntad, que es la de elegir. Propiamente hablando, la verdad y el error están en el juicio, cuando la voluntad da el asentimiento a una idea confusa.

Descartes al mantenerse recluido en la interioridad de su conciencia, desconectado del mundo exterior, necesita una garantía segura para dar el salto de sus ideas a la realidad del mundo corpóreo. Por otra parte la intuición, claridad y evidencia de las ideas innatas o naturales solamente se sostienen teniendo a Dios como causa. Descartes pone así la veracidad de Dios al servicio de su deducción. Algunos (con suficiente razón) acusan a Descartes de caer en un círculo vicioso ya que pretende demostrar la veracidad de las ideas claras y distintas y en últimas de todo su sistema, acudiendo a otra idea “clara y distinta” como es Dios. Pascal reprocha a Descartes: *“Yo no puedo perdonar a Descartes. Él habría querido poder prescindir de Dios en toda su filosofía, pero no ha podido menos que hacerle dar un capirotazo para poner el mundo en movimiento”*. Por su parte Mauricio Blondel afirma con más razón que *“Dios es la clave de bóveda del sistema cartesiano”*, ya que como se puede apreciar demostrar la existencia de Dios era fundamental para Descartes. No cabe dudar de la sinceridad de Descartes cuando busca pruebas sólidas de la existencia de Dios, y de que cree las suyas “nuevas” y más eficaces que las tradicionales, pero también cabe sospechar que, si recurre a Dios, es porque lo necesita como una especie de apuntalador responsable que contribuya a reforzar la endeblez de su construcción ideológica. También es evidente su alejamiento de la escolástica. En ésta, el conocimiento de Dios es mediato, oscuro, más negativo que positivo, adquirido partiendo de la realidad de los seres contingentes del mundo sensible, que postulan un ser necesario, y basado en la abstracción y la analogía. Pero, según Descartes, solamente tenemos que fijarnos en la idea innata, clara y distinta de lo perfecto e infinito para ver en ella contenida la existencia de Dios de una manera directa, clara e intuitiva y deducir también sus atributos esenciales, con esto, aunque Descartes afirme la distinción entre nuestra idea de Dios y la realidad de Dios, se compromete la trascendencia divina. Por otra parte, nada hay más opuesto al *racionalismo* cartesiano que el *voluntarismo* divino que expone en su teología: todo, las esencias y las verdades, dependen de la libérrima voluntad de Dios.

1.5. FÍSICA

Una vez demostrada la existencia de Dios, que le suministra la verdad de sus deducciones filosóficas, Descartes se arriesga a alejarse un poco más de la intuición fundamental del *cogito*, y se propone elaborar una teoría del mundo físico, aplicando rigurosamente su método, deduciéndola a partir de la intuición de su idea clara y distinta de extensión.

1.5.1. La idea clara y distinta de extensión.

La noción de “cuerpo” proviene, o bien de nuestro propio cuerpo, o de las impresiones procedentes de otros cuerpos exteriores. Todas las cualidades de los cuerpos -color, olor, sabor, figura, etc.- cambian constantemente, pero hay una que siempre permanece inalterable, y es su volumen o extensión en sus tres dimensiones: longitud, latitud y profundidad. Un pedazo de cera puede modelarse de mil maneras, pero su volumen permanece inalterable. Por

consiguiente, así como el pensamiento es la esencia del alma, la extensión es el atributo esencial de los cuerpos. De ella dependen todas las demás propiedades, las cuales no son más que modos de la realidad fundamental de la extensión que es una y homogénea para todos los cuerpos. La extensión tiene dos modos esenciales, que son la figura y el movimiento, de los cuales resulta toda la distinción y la variedad de las cosas materiales.

Las cualidades sensibles se dividen en *primarias* (extensión, dureza, figura, movimiento, reposo, gravedad, atracción) las cuales son reales y se encuentran realmente en los cuerpos; y en *secundarias* (olor, color, sabor, etc.) que son puramente subjetivas y producidas por la acción mecánica del movimiento de los cuerpos.

No existen causas finales, sino solamente eficientes. En los cuerpos solamente observamos “*sucesiones de movimientos*”. El finalismo es una cosa propia de la moral, pero en física es “*ridículo y estúpido*”. Descartes tampoco admite los átomos ya que considera que la materia (extensión) es continua e indefinidamente divisible, a diferencia del espíritu que no tiene partes. Al ser la materia continua tampoco hay vacío ya que todas las partes de la materia son contiguas, tocándose unas a otras por todos lados.

1.5.2. La realidad del mundo corpóreo.

- **PRIMERA PRUEBA:** Es posible que existan cosas materiales porque esas cosas las concebimos claramente en las demostraciones de la geometría y Dios puede producir todas las cosas que nosotros concebimos claramente y en las cuales no existe contradicción.
- **SEGUNDA PRUEBA:** Es probable que existan los cuerpos porque aparecen claramente en las representaciones de mi imaginación y llegan a convencerme de que existen en la realidad y, admitiendo que los cuerpos existen, es muy fácil explicar esas representaciones (Descartes no recurre a la percepción de los sentidos externos, sino a la percepción interna de la imaginación, que es un modo del pensamiento).
- **TERCERA PRUEBA:** Poseo la idea clara y distinta de extensión, y además, tengo la convicción de que existen cosas corpóreas. Esta idea y esta convicción me aparecen como viniendo de realidades que existen fuera de mí. Ahora bien, Dios no es capaz de engañarme, y “*no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que ello es*

La materia, de suyo es inerte y siempre permanecería en reposo, pero Dios introduce en ese bloque compacto creado por Él, una cantidad constante, determinada e invariable de movimiento. Y como la acción de Dios no cambia, la naturaleza está sujeta a leyes mecánicas, fijas e invariables. Dios puede alterarlas por el milagro, pero sólo lo hace en raras ocasiones. Las leyes que rigen las relaciones entre materia y movimiento son tres: 1) La *inercia*: toda cosa permanece en el mismo estado mientras no sea cambiada por una causa exterior. 2) Todo cuerpo tiende a moverse en línea recta. 3) La conservación del movimiento: en el choque entre los cuerpos no se pierde el movimiento, sino que su cantidad permanece constante. Todos los fenómenos físicos - gravedad, magnetismo, calor, electricidad, colores, olores, sabores, etc.- se explican mecánicamente sólo por la materia y el movimiento local.

así, sino, muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas provienen de las cosas corporales, no sé cómo se le podría disculpar de engaño, si, en efecto, esas ideas procediesen de otra parte o fuesen producidas por otras causas y no por las cosas corporales. Por todo lo cual hay que concluir que existen cosas corporales”.

Encerrado en su interioridad y desconfiando del testimonio de los sentidos, a Descartes no le queda otro camino que acudir a la veracidad divina para afirmar la existencia objetiva del mundo físico, tal como se puede apreciar en sus tres argumentos escalonados, uno posible, otro probable y el otro cierto.

Del planteamiento físico de Descartes, lo único evidente son las consecuencias a que lleva un mal planteo del problema del conocimiento, que lo obliga a realizar esos esfuerzos para “demostrar” la existencia de un mundo corpóreo, una vez que se ha prescindido de la experiencia y del testimonio de los sentidos. Se ve precisado a acudir a la veracidad de Dios para hacerle garantizar una convicción interna y fenoménica, y a basar su ciencia física no en la experiencia, sino en el testimonio de Dios. Su

racionalismo radical acaba por desembocar en un fideísmo, precisamente en el campo de los objetos más accesibles a nuestro conocimiento humano. En realidad la física cartesiana, excesivamente apriorística, tuvo poco éxito en la ciencia moderna y fue sustituida pronto por la de Newton. Solamente perduró su espíritu mecanicista.

1.6. CONCLUSIÓN

La impresión que produce el balance final de la filosofía cartesiana es un poco decepcionante. Ninguna de sus partes resiste la comparación con los tratados griegos ni medievales sobre esas mismas materias, ni en el rigor de la investigación, ni en riqueza y profundidad de contenido. Fuera de algunos puntos de física y de matemáticas, su aportación positiva a la filosofía es menos que modesta. Sin embargo, Descartes

como figura situada en la encrucijada del siglo XVII, tiene una importancia de primer orden. No por lo que significa en sí mismo, sino por el giro decisivo que imprime en el pensamiento europeo. Más que sus tesis concretas que poco a poco son combatidas lo que importa es su espíritu, su actitud y la arrogancia con la que rompe con el pasado para enfrentarse con sus propias fuerzas ante el porvenir. En realidad Descartes abre las puertas a toda la especulación moderna dominada por el racionalismo y el subjetivismo que desembocarán en el idealismo. Por otra parte, los problemas del conocimiento que deja insolubles o mal planteados hacen que la filosofía moderna sea marcadamente gnoseológica tratando de seguir o contradecir la línea cartesiana. Por todo esto Descartes es considerado por muchos no sólo como el “padre” de la filosofía moderna sino como el más grande de los filósofos de la modernidad.

2. Nicolás Malebranche y el Ocasionalismo

2.1. EL OCASIONALISMO

Uno de los problemas más importantes que Descartes había dejado sin resolver era el de la posibilidad de explicar la acción recíproca de la *res cogitans* y la *res extensa*, el alma y el cuerpo. En realidad el planteamiento de la glándula pineal y los espíritus vitales fue una pseudosolución que dejó intacta el problema.

Llevando las premisas cartesianas hasta sus últimas consecuencias, algunos pensadores radicalizaron el dualismo que subsistía entre pensamiento y extensión, negando la posibilidad de que aquél actuase sobre ésta y viceversa, y propusieron apelar a Dios como única solución que plantea la relación recíproca entre ambas substancias. La voluntad y el pensamiento humano no actúan directamente sobre los cuerpos, sino que son ocasiones para que Dios intervenga produciendo los correspondientes efectos sobre los cuerpos. Del mismo modo, los movimientos de los cuerpos son causas ocasionales para que Dios intervenga en la

producción de las ideas correspondientes, por consiguiente, esta teoría fue denominada “ocasionalismo”. Fue elaborada por L. De la Forge, G. De Cordemoy, J. Clauberg, pero Arnold Geulincx fue quien la formuló. Su exposición más cuidadosa se halla sobre todo en la obra de Nicolás Malebranche.

2.2. VIDA Y OBRAS

Malebranche nació en 1638 en París, en una familia numerosa. Después de haber estudiado en el colegio de La Marche y en la Sorbona, entró en la congregación religiosa de los oratorianos en 1660. Estudió las Escrituras y el agustinismo y en 1664 fue ordenado sacerdote. En el mismo año leyó el *Tratado del hombre* de Descartes, y le afectó tanto la distinción que hace Descartes entre el alma y el cuerpo, que decidió dedicarse por un tiempo a estudiar el cartesianismo. En 1674 Malebranche publicó *La búsqueda de la verdad*, sobre el método correcto de la investigación; en 1680 *Tratado de la naturaleza y de la Gracia*; en 1684

Tratado de Moral; pero la obra en la que más claramente expone su pensamiento es *Conversaciones sobre metafísica* (1688).

Malebranche poseyó una formación científica amplia y sólida pero algunas ciencias como las matemáticas, la física, la mecánica y la biología, las consideró como poco dignas de interés en sí mismas y solamente servían en cuanto le servían de apoyo a la revelación. En realidad sus grandes preocupaciones fueron siempre de orden religioso y teológico, centradas en los dos grandes temas agustinianos: Dios y el alma. Al igual que Descartes, se desencantó de la filosofía escolástica por considerarla inspirada en el paganismo de Aristóteles, y es precisamente en descartes en donde encuentra la "luz" (el método) que le abre a la verdadera filosofía: Descartes no se somete a los sentidos sino a la veracidad de Dios, por eso *"ha encontrado más verdades en treinta años que todos los demás filósofos anteriores en dos mil"*. Del cartesianismo asume Malebranche el método, la confianza ilimitada en el poder de la razón, la distinción de las tres sustancias (divina, pensamiento y extensión), la física y la psicología. No obstante somete el cartesianismo a una profunda modificación llegando a conclusiones diferentes.

Malebranche fue un hombre profundamente cristiano y piadoso en su vida y su pensamiento. Su propósito fundamental es ser un apologista del cristianismo pues considera que entre razón y fe no puede haber oposición ya que ambas provienen de una misma fuente, que es la luz divina del Verbo. La fe completa la filosofía, y la filosofía la fe, pero sólo la fe es verdaderamente infalible, por eso la filosofía debe ser esencialmente cristiana. Malebranche es un espíritu concentrado que mira más hacia dentro que hacia el exterior. Escribe meditando y con frecuencias sus meditaciones terminan en plegaria. La solidez de sus convicciones lo hizo entrar en conflicto con el mundo intelectual y religioso de su tiempo, su *Tratado sobre la Naturaleza y la Gracia* fue condenado oficialmente por la Iglesia. A pesar de su delicada salud fue un trabajador infatigable. Murió el 13 de octubre de 1715.

2.3. EL ONTOLOGISMO (Visión de las cosas en Dios)

Respecto del conocimiento Malebranche se inspira en primer lugar en San Agustín y su doctrina de las verdades eternas: *"reconozco que es a San Agustín a quien debo la opinión que he expuesto sobre la naturaleza de las ideas"*; y en segundo lugar en el dualismo cartesiano de la incomunicabilidad entre cuerpo y alma pero llevado a la radicalidad ya que no sólo niega la interacción entre cuerpo y alma sino que también niega la interacción mecánica de los cuerpos entre sí. En estas condiciones, ¿cómo es posible el conocimiento?. Hay que advertir que Malebranche al igual que Descartes desconfía de los sentidos, ellos tienen un fin práctico, sirven para la conservación de la vida y para nuestra comodidad, pero no para conocer la verdad y la naturaleza de las cosas. No nos engañan dentro del campo de su propia competencia, sino que somos nosotros quienes nos engañamos, creyendo que la realidad es tal como aparece representada en nuestras sensaciones: *"apartad todo lo que os entra en el espíritu por los sentidos. Acallad vuestra imaginación...Olvidad incluso, si podéis, que tenéis un cuerpo...Sin este trabajo o este combate del espíritu contra las impresiones del cuerpo, no se hacen conquistas en el país de la verdad"*.

La solución de Malebranche está inspirada en San Agustín: el alma que está separada de todas las realidades corpóreas, posee una unión directa e inmediata con Dios y, por lo tanto, conoce todas las cosas mediante la visión de Dios. Malebranche influenciado por el neoplatonismo que encuentra en San Agustín le da una mayor "realidad" a las ideas que el mismo Descartes: únicamente conocemos ideas porque sólo estas son visibles por sí mismas a nuestra mente, los objetos permanecen invisibles al espíritu "porque no pueden actuar sobre él ni presentarse ante él". Todas las cosas que vemos son ideas y nada más que ideas. No es válido, tampoco, objetar que sentimos que los cuerpos resisten, golpean, ejercen presión y cosas semejantes; la resistencia, el golpe, la presión, etc. Son impresiones e ideas pero nada

más: *“Creéis que existe el suelo porque os resiste?..os equivocáis, ningún cuerpo puede resistir a un espíritu. Este suelo soporta vuestro pie, concedido. Pero es algo bien diverso a vuestro suelo o a vuestro cuerpo lo que resiste al espíritu, o de da el sentimiento que tenéis de resistencia o de solidez”*.

¿De dónde proceden las ideas?

Malebranche excluye sistemáticamente todas las soluciones que hasta el momento se habían dado sobre el origen de las ideas, para luego concluir que todas las ideas en cuanto arquetipos inmutables y eternos se hallan en la mente de Dios:

1) Las ideas no pueden provenir de los sentidos: Malebranche critica las ideas adventicias de Descartes y también el proceso de abstracción aristotélico-tomista, entre otras razones porque los cuerpos son materiales y no pueden obrar sobre el alma que es espiritual; porque los cuerpos son radicalmente inertes y no pueden ejercer ninguna actividad causal; porque las sensaciones y las ideas tienen caracteres completamente distintos, luego no pueden provenir de una misma fuente.

2) Las ideas tampoco pueden provenir de nosotros mismos. El alma no tiene poder para producir ideas. Producir es crear. Ninguna criatura es capaz de crear, porque toda causalidad productiva tiene algo de divino. Un entendimiento finito no puede producir un efecto infinito (una idea).

3) Las ideas tampoco pueden ser innatas, o creadas por Dios en nosotros a la vez que creó nuestro entendimiento. Esto equivaldría a convertir el alma en un receptáculo de una cantidad infinita lo cual no es posible ya que el alma es contingente.

4) Otros opinan que el alma en cuanto entidad superior contiene en alguna manera eminente las perfecciones de toda la realidad inferior a ella y, por lo tanto, por sí misma puede descubrir todas las cosas que existen fuera de ella. Apelando a San Agustín, Malebranche rechaza también esta posición: *“No digáis que vosotros mismos sois vuestra propia luz”*. Solamente Dios

como causa ejemplar, contiene en sí todas las cosas.

5) No queda pues otro camino que afirmar que las ideas no son solamente representaciones claras y distintas, sino realidades o seres reales, eternos, infinitos, necesarios, inmutables, divinos, total e intrínsecamente verdaderos. Las ideas son extrínsecas e independientes de nuestro entendimiento. No están en nosotros, sino fuera de nosotros, en Dios, que es donde nosotros las vemos: *“Porque todas nuestras ideas claras están en Dios, en cuanto a su realidad inteligible. Sólo en Él las vemos. No penséis que lo que os digo sea nuevo. Es la opinión de San Agustín. Si nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias, bien veis que no pueden hallarse más que en una naturaleza inmutable”*.

Dos mundos: el inteligible y el corpóreo

Malebranche lleva su lógica hasta el extremo, afirmando la existencia de un doble mundo: el de las Ideas y el corpóreo, o material. Es más fácil demostrar la existencia del primero que del segundo, porque las ideas *“tienen una existencia eterna y necesaria y para comprenderlo basta con consultar a la razón; mientras que la existencia del mundo corpóreo no es necesaria. Solamente existe porque Dios ha querido”*. El mundo corpóreo es, de suyo, invisible, y solo podemos estar ciertos de su existencia si Dios nos lo revela. Solamente vemos el mundo corpóreo en las impresiones que Dios produce en nuestra inteligencia, nuestra imaginación o nuestros sentidos. Dios podría aniquilar el mundo material, y seguir produciendo en nuestro cerebro las mismas impresiones, y nosotros seguiríamos viendo todas las cosas y todas las bellezas del mundo, sin que éste existiera. Veamos algunos apartes de los diálogos que confirman lo expuesto:

“Es que las ideas tienen una existencia eterna y necesaria, y el mundo corporal no existe más que porque a Dios le plugó crearlo. Para ver el mundo inteligible basta con consultar la razón que encierra las ideas inteligibles, eternas y necesarias, el arquetipo del mundo visible, lo cual pueden hacerlo todos los espíritus”

razonables, o unidos a la Razón. Pero para ver el mundo material, o más bien, para juzgar que este mundo existe -porque este mundo es invisible por sí mismo- hace falta necesariamente que Dios nos lo revele... En el supuesto de que el mundo fuera aniquilado, y que, sin embargo, Dios produjera en nuestro cerebro las mismas huellas, o más bien, que presentara a nuestro espíritu las mismas ideas que se producen en él en presencia de los objetos, veríamos las mismas bellezas. Por lo tanto, las bellezas que vemos no son bellezas materiales, sino bellezas inteligibles, que se hacen sensibles en consecuencia de las leyes de la unión del alma y el cuerpo”.

¿Cuántas ideas vemos en Dios?

Con la visión de las ideas en Dios quedarían resueltos de golpe todos los problemas de la filosofía. Lo extraño es que, después de haber insistido en ello, cuando Malebranche llega a concretar qué ideas vemos en Dios, las reduce a una sola que es la extensión inteligible, arquetipo de la extensión material, que después se divide en los cuerpos: “Escuchadme, Aristo. Tenéis la idea del espacio o de la extensión, de un espacio, digo, que no tiene límites. Esta idea es necesaria, eterna, inmutable, común a todos los espíritus, a los hombres, a los ángeles, a Dios mismo. Esta idea es imborrable de vuestro espíritu... Ahora bien, de esta vasta idea es de lo que se forman en nosotros todas las figuras puramente inteligibles y todas las figuras sensibles... Pues lo mismo que se puede, mediante la acción del cincel, formar toda clase de figuras de un bloque de mármol, Dios puede representarnos los seres materiales por las diversas aplicaciones de la extensión inteligible a nuestro espíritu”.

A) En Dios no vemos la idea clara y distinta de nuestra alma. Poseemos un conocimiento de los cuerpos que es más perfecto que el que poseemos acerca de la naturaleza de nuestra alma. En efecto, las verdades eternas y la extensión inteligible las conocemos en Dios y, por lo tanto estamos en condiciones de deducir a priori una serie de conocimientos físicos. En cambio, del alma no poseemos un conocimiento a través de su idea en Dios, sino únicamente a

través de un “sentimiento interior” el cual nos dice que existimos, que pensamos, que queremos y que experimentamos una serie de afecciones, pero no nos revela la naturaleza metafísica de nuestro espíritu: “Es que sé, Aristo, que no encierro en mí ninguna realidad inteligible y que lejos de hallar en mi substancia las ideas de todas las cosas, ni siquiera encuentro la idea de mi propio ser, porque soy completamente ininteligible para mí mismo, y jamás veré lo que soy, sino cuando Dios quiera descubrirme la idea o el arquetipo de los espíritus que encierra la Razón universal”.

B) Tampoco tenemos idea clara y distinta del Infinito, es decir, de Dios. Porque Dios no puede estar contenido ni representado en ningún arquetipo anterior a Él. Vemos las ideas en Dios que es el lugar de los espíritus y las ideas. Pero no vemos a Dios ni conocemos su esencia: “Ciertamente véis, por la extensión inteligible infinita, que Dios es, porque sólo Él encierra lo que véis, porque nada finito puede contener una realidad infinita. Pero no véis lo que es Dios; porque la divinidad no tiene límites en sus perfecciones... Así, la substancia divina en su simplicidad, a donde no podemos llegar, encierra una infinidad de perfecciones inteligibles, todas diversas, por las que Dios nos ilumina sin dejarse ver de nosotros tal como es”.

2.4. LAS RELACIONES ENTRE ALMA Y CUERPO

Debido a su aversión a la filosofía aristotélica, Malebranche rechazó la concepción tradicional del alma como forma del cuerpo y radicaliza hasta el extremo el dualismo cartesiano. No existe ninguna unión metafísica entre alma y cuerpo, y por lo tanto no se da una acción recíproca. El alma piensa su cuerpo, pero se halla íntimamente unida a Dios. Todas las actividades del alma que parecen causar efectos sobre el cuerpo, en realidad son **causas ocasionales** que sólo actúan por la eficacia de la voluntad de Dios. Lo mismo cabe decir de las presuntas acciones del cuerpo sobre el alma:

“No existe ninguna relación de causalidad entre un cuerpo y un espíritu; ¿qué digo? No existe ninguna relación entre un espíritu y un cuerpo;

más aun, no existe ninguna relación entre un cuerpo y otro cuerpo, ni entre un espíritu y otro espíritu...No me preguntéis, Aristo, por qué Dios quiso unir los espíritus a los cuerpos. Es un hecho, pero cuyas razones hasta ahora han sido desconocidas para la filosofía, y ni siquiera las enseña la religión”.

*“ Por lo tanto, Aristo, vos no podéis por vos mismo mover el brazo, cambiar de sitio, de posición, de costumbre, hacer bien o mal a los hombres, provocar en el universo el más mínimo cambio. Estáis en el mundo sin ningún poder, inmóvil como una roca, inútil, por así decirlo, como el tocón de un árbol. ¿Cómo haréis para mover aunque sólo sea la punta de un dedo o para pronunciar un monosílabo? Ah, si Dios no viene en vuestra ayuda, sólo haréis esfuerzos vanos, sólo concebiréis deseos impotentes...Por tanto, a pesar de la unión entre alma y cuerpo, tal como os plazca imaginarla estáis aquí muertos y sin movimiento, **si es que Dios no quiere acordar su querer con el vuestro.** Su querer siempre eficaz con el nuestro siempre impotente. He aquí, Aristo, la solución al misterio...Dios ha querido que mi brazo se mueva en el instante que yo quiero (supongo que se dan las condiciones necesarias). De aquí proviene todo mi poder y todas mis dificultades. Él quiso que yo tuviera ciertas sensaciones, ciertas emociones, cuando en mi cerebro se producen ciertas huellas y conmociones. El quiso, en pocas palabras, y quiere de manera incesante, que las modalidades del alma y del cuerpo sean recíprocas...No sigáis diciendo por lo tanto, querido Aristo, os lo ruego, que vuestra alma está unida a vuestro cuerpo más estrechamente que a cualquier otra cosa; porque ella solamente está unida de forma inmediata a Dios”.*

2.5. LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Admittidos los principios del ocasionalismo, no resulta fácil salvar el hecho de la libertad humana. Sin embargo, Malebranche aborda el tema y explica la libertad de la siguiente manera: 1) Dios es la causa única y universal de todo cuanto hay en nosotros de real y físico: ser, movimiento, sensaciones, percepciones. 2) Dios crea nuestra voluntad y nuestra libertad, pero no

nuestro consentimiento. 3) Nuestra voluntad no es libre ante el Sumo Bien, que la atrae necesariamente, pero es libre ante los bienes particulares. 4) Dios nos mueve hacia el bien, pero nosotros podemos resistir a su voluntad y detener el impulso de la moción divina o desviarlo hacia el mal. Es decir, que en realidad no tendíamos libertad positiva, sino negativa, de suspensión del consentimiento y, por lo tanto, del efecto, la cual solamente serviría para resistir a la moción de Dios que nos inclina al bien. Nótese como esta doctrina se asimila a la explicación que ofrece San Agustín al problema del origen del pecado: la “mala voluntad” que consiste en elegir bienes inferiores a Dios, Sumo Bien.

3. Baruc Spinoza y el inmanentismo panteísta

3.1. Vida y obras

Benito Spinoza nació en Amsterdam, en 1632, de una familia de judíos españoles que se había refugiado en Holanda. Aprendió el hebreo en la escuela de la comunidad judía y estudió con profundidad la Biblia y el Talmud. También entre 1652 y 1656 asistió a la escuela de Francisco van den Enden, un librepensador cristiano, el cual le inició en el latín y las ciencias, y le permitió acceder a los autores renacentistas y a los filósofos modernos, sobre todo a Descartes, Bacon y Hobbes.

A medida que iba configurándose el pensamiento de Spinoza, cada vez se hacía más evidente la imposibilidad de conciliarlo con el credo de la religión judía. Por lo que comienzan choques con los teólogos y sabios de la sinagoga. Después de la muerte de su padre (1654) Spinoza se aparta definitivamente del judaísmo. En 1656 fue excomulgado y expulsado de la sinagoga. Después de la excomunión Baruc se refugió en una aldea cerca a Amsterdam donde escribe una *Apología* de su pensamiento.

Spinoza vivió de los ingresos que le proporcionaba su oficio de pulidor de vidrios ópticos. Su nivel de vida fue siempre modesto, a pesar de que con frecuencia sus amigos le ofrecían donativos, pero los rechazaba basándose en que poco le hacía falta para su austera existencia.

Los amigos de Spinoza fueron siempre librepensadores, entre ellos algunos cristianos. Admiró el cristianismo considerándolo superior al judaísmo pero no llegó a convertirse. En 1673 se le ofreció una cátedra en Heidelberg pero la rechazó temiendo que el aceptar un cargo oficial pudiese limitar la libertad de su pensamiento. Murió de tuberculosis en 1677.

Entre sus escritos sobresalen: *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* (1660),

Tratado sobre la enmendación del intelecto (1661), *Ethica* (1677), *Tratado teológico político* (1670).

3.2. Propósito

A pesar de que el sistema de Spinoza es extremadamente racionalista y lógico, en el fondo el propósito filosófico es marcadamente ético. Como los estoicos Spinoza considera la moral como la culminación de toda filosofía. No se trata pues, de una pura especulación científica desinteresada, sino que se trata de la *búsqueda de la verdad que otorga sentido a la vida del hombre*, se trata de conseguir la perfección de la naturaleza, y el bien total e integral del hombre.

En el tratado *De intellectus emendatione*, que es una breve exhortación moral, Spinoza advierte cómo la experiencia nos enseña que las cosas ordinarias de la vida -riquezas, honores, placeres- son fútiles y vanas, distraen el ánimo y no se encuentra en ellas nada que sea verdaderamente bueno ni mal. Es preciso buscar otra cosa que sea el verdadero bien y que, una vez conseguida, baste por sí sola para calmar los deseos del alma y en la cual se halle la felicidad suprema, continua y perfecta. Esta felicidad consiste en llegar al *“conocimiento de la unión que la mente tiene con la naturaleza”*. En llegar a la *“unión con Dios por el conocimiento y el amor, hasta llegar a ser una sola y misma cosa con Él”*.

La condición previa para la felicidad, es decir, para el conocimiento y la unión con Dios, es hacer una reforma del entendimiento. Es una actitud socrática y estoica. Para amar el bien es preciso conocerlo. Y para conocerlo hay que purificar el entendimiento rechazando todo aquello que no nos conduzca al último fin y a la perfección de nuestra naturaleza.

Se perfila claramente que en el pensamiento de Spinoza la idea de Dios ocupa un lugar central. Dios es el orden eterno de la naturaleza, que forma una sola cosa con la naturaleza misma y con sus leyes necesarias. Esta idea está destinada a desempeñar una función determinante en la reconstrucción de la vida del hombre y su significado. El sistema de Spinoza parte de Dios como centro porque del nuevo significado que otorga a Dios depende el nuevo significado que recibe el hombre y su vida. En Spinoza se aplica mejor que en ningún otro caso el dicho: "Dime qué Dios tienes y te diré quién eres".

3.3. Dios o la substancia

Spinoza adopta, en principio, el método cartesiano, pero lo aplica de una manera mucho más rigurosa, llevándolo hasta sus últimas consecuencias. No procede de abajo arriba, ascendiendo del mundo a Dios, sino de arriba abajo, descendiendo de Dios al mundo. Toma como único punto de partida su idea o noción de Dios como Sustancia única e infinita, la cual no solamente es la primera idea, sino también la primera realidad, y de ella, mediante el método geométrico riguroso, trata de deducir no sólo todas las demás ideas, sino también la realidad de mundo y de todos los seres particulares, mediante deducciones regidas solamente por el principio de identidad o de contradicción. Su criterio de veracidad es intrínseco, no necesita ser confirmado por nada externo. El sistema spinociano es un edificio mental cuyo equilibrio debe sostenerse por su propio peso, en virtud de que las ideas claras y distintas son adecuadas en relación a la Primera idea, que es el mismo Dios, el cual es a la vez la realidad fundamental.

Spinoza define la substancia como *"aquello que existe en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse"*. Al aclarar que su concepto no necesita de otra cosa del cual deba formarse, anticipa desde el primer momento su posición panteísta de la unidad de sustancia, pues esa definición solamente puede aplicarse a Dios, quedando excluidas de la categoría de sustancia todas las cosas finitas y limitadas que no tienen

independencia absoluta. El mundo material y la realidad espiritual no son más que atributos y modos de la única sustancia, son cosas que están en la sustancia y que no pueden concebirse si no es por medio de la sustancia.

Se entiende pues, que según Spinoza Dios es la única sustancia existente, *"todo está en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido"*. Además *"todo lo que sucede, sucede únicamente por las leyes de la naturaleza infinita de Dios, y surge por la necesidad de su esencia"*. Dios es libre pero sólo en cuanto que no está determinado para obrar por una causa externa, pero su obrar es necesario. Todo se sigue con necesidad lógica, de modo que Dios es necesariamente la causa eficiente de todas las cosas. Dios obra en virtud de su propia necesidad esencial. Dios es causa eficiente pero no trascendente sino inmanente, y por lo tanto, es inseparable de las cosas que proceden de él. Dios no es providencia en el sentido tradicional, sino necesidad absoluta, totalmente impersonal.

3.4. Dios y el mundo

Spinoza entiende por Dios la sustancia con sus infinitos atributos, en cambio, el mundo nos es dado por los modos, por todos los modos infinitos y finitos. Empero, éstos no existen sin aquellos, por lo tanto, todo está necesariamente determinado por la naturaleza de Dios y nada existe que sea contingente. El mundo es la necesaria consecuencia de Dios.

Spinoza llama también a Dios *natura naturans* (naturaleza naturante), y al mundo, *natura naturata* (naturaleza naturada). La primera es la causa y la segunda el efecto, pero el efecto (el mundo) no se halla fuera de la causa sino dentro de ella, por esto afirma Spinoza que *"todo está en Dios"*. Aquí es donde podemos entender por qué Spinoza no atribuye a Dios el intelecto, la voluntad y el amor, ya que estas tres realidades son modificaciones del atributo divino de "pensamiento", es decir, ya son efectos y pertenecen a la *natura naturata*, es decir, al mundo. Por lo tanto, no puede decirse que Dios proyecte el mundo con su intelecto, que lo quiera mediante un acto de elección libre o que

lo cree por amor, ya que estas cosas son posteriores a Dios, proceden de él: no son lo originario, sino una consecuencia.

3.5. El paralelismo entre “ordo idearum” y “ordo rerum”

Aunque la substancia (Dios) tiene infinitos atributos, el hombre sólo puede conocer dos de ellos, la extensión y el pensamiento. Todo el mundo está constituido por modos referentes a la extensión y al pensamiento. Los cuerpos son modos determinados por el atributo divino de la extensión (esto no significa que Dios sea cuerpo sino que es espacialidad), y los pensamientos individuales son modos determinados por el atributo divino de pensamiento.

Es interesante ver cómo la “doctrina de las ideas” de Platón es replanteada por Spinoza pero con una variante totalmente nueva: En Dios están todas las ideas en cuanto que él es causa, pero Dios no crea las cosas de acuerdo al paradigma de sus propias ideas, ya que en realidad el mundo no es creado por Dios sino que procede de él necesariamente. Entre las ideas y las cosas no hay pues, una relación de paradigma-copia o de causa-efecto. De la misma manera, siguiendo el pensamiento cartesiano, afirma que nuestras ideas no son producidas en nosotros por los cuerpos.

¿Cómo entender entonces la relación entre mundo físico (extensión) y mundo ideal (pensamiento)? Según Spinoza el orden de las ideas es paralelo al orden de los cuerpos: todas las ideas proceden de Dios, en la medida en que Dios es la realidad pensante; de manera análoga los cuerpos derivan de Dios, en la medida en que Dios es la realidad extensa. Esto significa que únicamente Dios como pensamiento genera los pensamientos, y únicamente como realidad extensa genera los modos relativos a la extensión. En definitiva, un atributo de Dios no actúa sobre otro atributo de Dios. Como podemos apreciar Spinoza vuelve a proponer aquel dualismo que Descartes había introducido en la filosofía moderna y que los ocasionistas habían llevado a un grado extremo. Spinoza propone como solución que el orden y la serie de

las ideas tendrá que corresponder necesaria y perfectamente al orden de los modos y de las cosas corpóreas, porque tanto en uno como en otro caso se expresa por completo la esencia de Dios, vista desde dos perspectivas diferentes.

3.6. Los tres grados de conocimiento

De acuerdo a lo anterior, ideas y cosas no son más que dos caras diferentes de un mismo acontecimiento. Cualquier idea posee necesariamente un correlato corpóreo, al igual que cualquier acontecimiento posee necesariamente una idea correlativa. Por lo tanto, Spinoza no distingue entre ideas falsas y verdaderas, sino sólo entre ideas y conocimientos más adecuados o menos adecuados. Es en este sentido que hay que entender su doctrina de los tres grados de conocimiento, el sensitivo, el racional y el intuitivo.

El conocimiento *sensible* es un conocimiento siempre inadecuado, fuente del error y de la falsedad. Es la misma actitud de todos los racionalistas que desprecian el conocimiento sensible, por ser el que nos pone en contacto inmediato con los seres particulares, concretos. A pesar de su falsedad es un conocimiento insustituible, debido a su utilidad para la vida. El conocimiento *racional* es más perfecto que el sensitivo ya que supera la particularidad y formula la universalidad de las ideas viendo las cosas por la razón, es el conocimiento propio de la ciencia, ya que capta las conexiones lógicas de las ideas y advierte que la racionalidad del mundo depende de un orden superior. El conocimiento *intuitivo*, es el que le permite al hombre remontarse a la primera causa de todo, el que nos permite intuir a Dios como sustancia única y fuente de todo cuanto existe, es la contemplación de Dios y de todas las cosas en su primera fuente. La intuición es la visión de todas las cosas en la visión misma de Dios. Los tres géneros de conocimientos son pues, conocimientos de las mismas cosas pero con diferencia de claridad y distinción.

La doctrina epistemológica de Spinoza además de ser extremadamente racionalista, pareciera

que revive el “intelectualismo” griego que había predominado a partir de Sócrates. Los sentidos y la imaginación nos presentan el conocimiento inadecuado de las cosas como “contingentes”, en cambio, lo propio de la razón es considerar que las cosas no son contingentes sino necesarias. Y considerarlas como necesarias, significa considerarlas “bajo una cierta especie de eternidad”. En este contexto, se comprende que no haya lugar para una voluntad libre: “En la mente no existe una voluntad absoluta o libre, sino que está determinada a querer esto o aquello, por una causa que a su vez está determinada por otra, y así hasta el infinito”. La volición no es más que la afirmación o la negación que acompaña a las ideas. “La voluntad y el intelecto son una sola y la misma cosa”.

3.7. El hombre

Si Spinoza entiende la res extensa y la res cogitans como “atributos” divinos, y entre ellos no puede haber relación sino un paralelismo, resulta fácil comprender que considere al hombre no como una unión substancial de cuerpo y alma sino como una esencia compuesta de dos modos de los atributos divinos, pero su unión en manera alguna significa influencia mutua. El alma o la mente humana es la idea o conocimiento del cuerpo. El paralelismo entre alma y cuerpo es perfecto ya que son manifestaciones de la misma realidad (Dios). El obrar del hombre se reduce a la manifestación de las necesidades intrínsecas, es decir, de la propia naturaleza que actúa en función de la propia conservación. En último término, al hombre lo mueve a obrar Dios como sustancia determinante de todo.

En el sistema de Spinoza no hay espacio para la libertad humana, todo es simple tendencia a la conservación. La libertad no ejerce ninguna función en el hombre, él está determinado en sus causas, pero generalmente no lo advierte y por tal motivo cree que obra libremente. El hombre, pues, no se puede escapar al mecanicismo que lo rige todo, como es la ley, la necesidad de la naturaleza como expresión de la sustancia divina. Todos los seres, y con ellos el hombre, tienden, desean perpetuarse en la

existencia; y de ahí la eterna lucha para lograrlo. Los afectos en el hombre (alegría, amor, gratitud, deseos, benevolencia) son positivos cuando demuestran utilidad, es decir, en cuanto le ayudan a la adquisición de su perfección. Lo cual supone que existen también afectos negativos (odio, tristeza, melancolía) que perjudican la realización del hombre. El hombre debe esforzarse por alcanzar un equilibrio de los afectos y elevarlos al grado de conocimiento intuitivo para así no dejarnos gobernar por los sentidos, sino gobernar nuestra conducta según las leyes de la razón, con lo cual se fomenta el propio bienestar y el de los semejantes. En la medida en que con la forma suprema de conocimiento (la intuición) orientamos nuestros afectos hacia Dios, los conocemos en su necesidad y llegamos a ser libres. Entonces no tendremos ya miedo alguno a la muerte y sentiremos alegría en Dios, con lo que habremos llegado al *amor Dei intellectualis*, que confiere eternidad a nuestro espíritu.

3.8 Optimismo

Al no existir más que una sola sustancia (Dios) y al no ser todo más que modificaciones de la sustancia divina, se comprende que Spinoza considere que en la naturaleza no hay perfección ni imperfección, bien y mal (es decir, valor y disvalor), al igual que no existen fines (teleologismo), ya que todo sucede bajo el imperio de la necesidad más rigurosa. “Perfecto” e “imperfecto” son puntos de vista, es decir, modos (finitos) del pensamiento humano, que nacen de la comparación que el hombre instaura entre los objetos que él produce y las realidades que son propias de la naturaleza. Perfección y realidad son la misma cosa. Las cosas son como son, y no pueden ser distintas, ni más bellas, ni mejores, ni más perfectas que como son. Para poder hacerlas más feas o más imperfectas, sería preciso que Dios pudiera obrar no por necesidad, sino por elección de su voluntad libre. Pero Dios no puede elegir, pues esto implicaría cambiar su naturaleza.

Tampoco el bien o el mal indican algo que exista ontológicamente en las cosas en sí mismas, objetivamente, sino que constituyen modos de pensar y nociones que el hombre se forma al

comparar las cosas entre sí, y en referencia con él mismo. En suma, de la ontología de Spinoza desaparece toda consideración de carácter finalista y axiológico. Tal eliminación es la que -a criterio de Spinoza- permite conseguir la liberación y el logro del objetivo que se proponía.

De acuerdo con la concepción de las pasiones, y la visión del hombre como alguien volcado por esencia en la conservación y el incremento de su propio ser, a Spinoza no le queda más que concluir lo siguiente: lo que puede recibir correctamente el nombre de "bien", sólo es lo útil, y el mal es su contrario. Por consiguiente, la virtud se convertirá en la consecución de lo útil, y el vicio será lo contrario: *"Cuanto más se esfuerza uno y cuanto más se halla uno en disposición de buscar lo útil para sí, es decir, de conservar el propio ser, tanto más dotado se hallará de virtud, y al contrario, cuando uno descuida la conservación de lo que les es útil, es decir, del propio ser, más impotente se verá"*.

3.9 El Estado

El Estado de derecho que Spinoza propone parte de premisas muy semejantes a las de Hobbes. Él habla de derecho y leyes naturales, en el sentido que todo individuo se halla por naturaleza determinado a existir y a obrar de una cierta manera, y que este comportamiento es necesario. Los hombres sujetos a pasiones e iras, son *enemigos por naturaleza*. Sin embargo el deseo de vivir y de protegerse al máximo hace que los hombres estipulen el *pacto social*. Los hombres entregan al Estado sus derechos pero

éste no puede ser absolutista ya que algunos derechos del hombre son inalienables, porque si renuncia a ellos el hombre renuncia a ser hombre. El fin del Estado no es la tiranía sino la libertad: *"El fin del Estado, no es el de transformar a los hombres en animales o en autómatas, de seres racionales que eran. Justamente lo contrario, consiste en hacer que lleven a cabo sus propias funciones, tanto físicas como mentales, en condiciones de seguridad, que utilicen libremente su razón y que dejen por otra parte de enfrentarse unos con otros mediante odios, cólera, engaños...en pocas palabras: el fin de la organización política es la libertad"*.

3.10 Conclusión

Spinoza ha logrado un sistema impresionantemente compacto al atribuirlo todo a la necesidad. Posibilidad y libertad quedan eliminadas, y no se ve cómo mediante el conocimiento se pueda alcanzar esa libertad. Hasta la libertad de Dios, al igual que la autonomía de las criaturas, cae víctima de la violencia sistemática panteísta. El paralelismo de los atributos y de sus modos no puede mantenerse. Cierto que cabe concebirlo todo animado, como lo hace Spinoza, pero en el hombre no ocurre que a cada proceso corporal corresponda una idea, ni tampoco una correspondencia corporal a cada idea, en realidad, el problema de la unidad del hombre no obtiene más que una solución aparente, cuando lo divide en dos partes heterogéneas, aunque en el fondo idénticas, ¿sigue teniendo centro esa unidad? ¿Cómo se puede conocer la materia, si no hay relación alguna entre pensamiento y extensión?

4. Gottfried Wilhelm Leibniz y el pluralismo monádico

1. Vida y obras

Leibniz nació el 1 de julio de 1646 en Leipzig, hijo de un jurista y profesor de moral, que murió muy pronto. El joven Leibniz se fue formando en las

diversas ciencias como autodidacta en buena medida, hasta que a los quince años entra en la Universidad de Leipzig, obteniendo en 1663 el

título de bachiller con un trabajo sobre el principio de individuación. Ya en su juventud se enfrentó con problemas filosóficos y jurídicos. En 1667 obtiene en Altdorf, cerca de Nuremberg, el grado de doctor en Derecho.

En 1668 entró al servicio del elector de Maguncia; se ocupa de cuestiones políticas, científicas y también ecuménicas. En 1672 viaja a París con el fin de disuadir a Luis XIV de ir contra Alemania e interesarlo por Egipto, intento que fracasó. Allí conoció a Arnauld y Malebranche, entre otros pensadores, inventó una máquina calculadora y redactó un bosquejo de su pensamiento con la *Confessio Philosophi*. Descubre el cálculo infinitesimal, por las mismas fechas que Newton, entablándose una disputa acerca de la prioridad del invento. Mantuvo contactos con Spinoza, Boyle, Newton, Huygens y otros sabios importantes de su tiempo.

En 1676 entra al servicio de la ciudad de Hannover, convirtiéndose en bibliotecario y en consejero jurídico. En 1690 se hace cargo de la

biblioteca de la princesa de Wolfenbüttel. Ocupan su tiempo la actividad diplomática, los intentos fallidos por recuperar unas minas, una historia incompleta de la casa güelfa y los estudios más dispares. En 1695 aparece por vez primera una exposición de su filosofía bajo el título de *Systeme nouveau*. Entre sus principales obras se encuentran *Discurso de metafísica* (1686), *Nuevo sistema de la naturaleza* (1695), *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714), *Monadología* (1714), *Ensayos de teodicea* (1710), *Nuevos ensayos sobre el intelecto humano* (obra póstuma). Leibniz escribió en la mayoría de los casos en Latín y en francés.

Leibniz murió el 14 de noviembre de 1716 en Hannover, a los 70 años, en total soledad. Se debe reconocer como uno de los hombres más cultos y universales de la edad moderna. Pese a su delicada salud fue un pensador irenista y armonizador, que quiso justificar los planteamientos mentales más diversos y reducirlos a una síntesis.

4.2 Líneas generales de su pensamiento

Philosophia perennis y Philosophi novi

Como hemos apreciado en la historia del pensamiento filosófico, a partir del Renacimiento se produce un giro radical en la concepción del mundo y de la realidad abriéndose a nuevos métodos, sobre todo la aplicación de los métodos físicos y matemáticos a la filosofía, llegándose a una visión mecanicista del mundo. En este tiempo surge la actitud de menosprecio por la filosofía escolástica, actitud que pasa a los modernos tal como se vio en Descartes y en Malebranche.

En contra del mecanicismo cartesiano, Leibniz replantea conceptos propios de la escolástica tales como el *finalismo* y las *formas substanciales*, y no sólo recupera su validez, sino en cierto sentido su perennidad: a él pertenece la expresión *philosophia perennis* que indica las adquisiciones fundamentales de la filosofía

antigua y medieval. Al mismo tiempo, muestra la posibilidad de conciliar este tipo de filosofía con los descubrimientos más significativos de los *philosophi novi*, es decir, de los filósofos y científicos modernos.

Leibniz descubre que en realidad se trata de perspectivas colocadas en planos diferentes, que no sólo no entran por sí mismos en colisión, si se les otorga un adecuado significado, sino que pueden integrarse de manera conveniente, con grandes ventajas. Toda la filosofía de Leibniz se basa en este grandioso intento de mediación y síntesis entre lo antiguo y lo nuevo: *“No me avergüenzo de afirmar que encuentro en los libros de Aristóteles más cosas acertadas que en las meditaciones de Descartes. Hasta me atrevería a decir que la filosofía renovada podría aceptar sin ningún prejuicio los ocho libros de Aristóteles en su totalidad...Sólo se trata de comprobar una cosa: si lo que Aristóteles*

enunció de forma abstracta sobre la materia, la forma y el cambio, hay que explicarlo a través de la magnitud, la figura y el movimiento”.

Recuperación del “finalismo”

La filosofía cartesiana había llevado a una explicación puramente mecanicista de la realidad apelando a la extensión y al movimiento. Del mecanicismo, lógicamente, queda excluida cualquier consideración finalista del universo. Leibniz critica fuertemente el mecanicismo y recupera el finalismo acudiendo al *Fedón* de Platón, en la que en boca de Sócrates critica a Anaxágoras por haberle prometido explicar todas las cosas en función de la inteligencia y de la causa final, que es la causa del bien, pero sin cumplir más tarde su promesa, apelando una vez más a las acostumbradas causas físicas, mecánicas y materiales (recuérdese el ejemplo de explicar por qué Sócrates está en la cárcel: porque tiene huesos, tendones, músculos, etc., o por la causa de la verdad o del bien).

Pero no se trata de un mero retorno a Platón, sino que Leibniz le otorga valor a la explicación mecanicista, en la medida en que coincide con el punto de vista de la ciencia. Al mismo tiempo, sin embargo, Leibniz hace ver cómo sólo una consideración finalista está en condiciones de ofrecer una visión global de la realidad (y por lo tanto verdaderamente filosófica), y cómo la conciliación de ambos métodos sea muy provechosa para el conocimiento científico y particular de las cosas: *“Pienso...que se pueden demostrar diversos efectos naturales por una doble vía, ya sea conservando las causas eficientes o la causa final...Resulta oportuno llevar a cabo tales observaciones, para conciliar a aquellos que esperan explicar mecánicamente la formación del tejido fundamental de un animal y de todo el mecanismo de sus partes, con aquellos que dan razón de esta misma estructura mediante causas finales. Ambos caminos son correctos, tanto el uno como el otro pueden ser útiles, no sólo para admirar la obra del Gran Artesano, sino también para llevar a cabo descubrimientos útiles en física y en medicina”.*

Significado de las formas substanciales

Respecto de la cuestión de las formas substanciales y de las substancias, Leibniz critica tanto a los modernos como a los escolásticos. A los primeros porque mediante el mecanicismo pretendían explicar todos los fenómenos de la realidad rechazando las formas substanciales, que en verdad son necesarias para explicar fenómenos que no explican las causas mecánicas; y a los segundos los critica porque pretendían explicarlo todo a partir de las formas substanciales incluso los fenómenos particulares de la física. Se entiende pues, que la posición de Leibniz sea intermedia y conciliadora.

“Estoy de acuerdo en que la consideración de las formas no sirve para nada en lo que hace referencia a los fenómenos particulares de la física, y no de emplearse en absoluto para explicar este o aquel fenómeno: en esto se equivocaron nuestros escolásticos...como si pudiésemos contentarnos con decir que un reloj posee la propiedad “relógica” derivada de su forma, y sin considerar en qué consiste ésta. Pero este uso incorrecto de las formas no debe hacernos rechazar una cosa cuyo conocimiento resulta tan necesario para la metafísica que, sin ella, considero que no se pueden conocer bien los primeros principios ni elevar lo bastante la mente hasta el conocimiento de las naturalezas incorpóreas y de las maravillas de Dios”.

Resumiendo lo expuesto hasta ahora se puede decir que la clave para conciliar la *philosophia perennis* con los *philosophi novi* reside en una rigurosa distinción entre ámbito estrictamente filosófico y ámbito estrictamente científico. Leibniz vio que podían existir dos tipos de saber acerca de la naturaleza: uno, filosófico que indaga los principios más universales, pero que no ofrece un conocimiento específico de los fenómenos naturales; otro, científico que aferrándose a la naturaleza en su aspecto más cognoscible para el hombre, el cuantitativo y matematizable, logra ofrecer-nos conocimientos específicos de los fenómenos naturales, pero renunciando a determinar cuáles son los principios últimos. A esto corresponde la

doctrina epistemo-lógica de las *verdades de razón* y las *verdades de hecho*.

Verdades de hecho y verdades de razón

El problema epistemológico al que trata Leibniz de dar respuesta es al del origen de la verdad: *“De aquí nace otra cuestión, a saber, la de si todas las verdades dependen de la experiencia, es decir, de la inducción y de los ejemplos, o si entre ellas hay algunas de tal naturaleza que es necesario señalarles otro origen”*. En pocas palabras el problema consiste en saber si es la experiencia la única fuente de la verdad (Locke) o si existen verdades con validez independiente a los sentidos (Descartes). La solución de Leibniz es esta:

Si partimos de la realidad sensible, particular, concreta, es posible que ella nos dé base para afirmar la existencia de **verdades de hecho**, pero en este plano no encontramos ningún elemento que tenga carácter de necesidad. Pero si examinamos ciertas verdades de orden lógico (**verdades de razón**), encontramos que en ellas sí existe la necesidad, porque en ellas rige plenamente la aplicación de los principios de identidad, no contradicción, tercer excluido, etc. Este tipo de verdades no puede derivarse de la experiencia y, por el contrario, aparecen como innatas; por eso tienen carácter absoluto, son ideas claras y distintas. Las verdades de razón: tienen carácter de necesidad, se refieren a esencias, son intuitivas, son verdades lógicas, se basan en principios, son evidentes, no requieren demostración, son innatas. Las verdades de hecho: no tienen necesidad, se refieren a lo existente, se basan en el principio de razón suficiente, requieren demostración, parten de la experiencia, son *aposteriori*.

Las verdades de razón son obra del intelecto, mientras que las ideas confusas (de hecho) son las que adquirimos por medio de la experiencia. Al sostener que las ideas de razón son innatas, Leibniz atribuye al alma la capacidad de contener una serie de nociones fundamentales que los sentidos jamás podrían suministrarnos. Es decir, que el conocimiento queda reducido a una especie de reminiscencia al estilo platónico

en la cual se opta por un punto intermedio entre empirismo e innatismo. En efecto, Leibniz afirma *“Nisi est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus”* (en el intelecto no hay nada que no proceda de los sentidos, excepto el propio intelecto). Esto significa que el alma es innata a sí misma, que el intelecto y su actividad son algo a priori, preceden la experiencia. Se trata pues, de un innatismo virtual, no actual, las ideas se hallan presentes en nosotros, en cuanto inclinaciones, disposiciones, virtualidades naturales.

No obstante, con base en su concepción de la mónada, como representante de la totalidad de las cosas, Leibniz se ve obligado a admitir también un innatismo para las verdades de hecho y en general para todas las ideas. Leibniz expresamente que hay algo justificado en la reminiscencia platónica y que hay que reconocer aun más cosas que las que Platón admitió. El alma reconoce virtualmente todo.

Monadología

Como ya se advirtió en lo referente al finalismo y a las formas substanciales, Leibniz no acepta el mecanicismo puro como explicación de la realidad, fundamentalmente porque considera que la extensión y el movimiento, la figura y el número no son sino determinaciones extrínsecas de la realidad, no van más allá del plano de las apariencias, es decir, del fenómeno. La extensión, -contrario a lo que decía Descartes- no puede ser la esencia de los cuerpos, porque no basta por sí sola para explicar todas las propiedades corpóreas, por ejemplo, -dice Leibniz- no explica la inercia, aquella resistencia que el cuerpo opone al movimiento, hasta el punto de que se requiere una fuerza para iniciar el movimiento mismo. Esto significa que hay algo que se encuentra más allá de la extensión y del movimiento, que no posee una naturaleza puramente geométrico-matemática, y por lo tanto, física, y en consecuencia es de naturaleza metafísica: ésta es, precisamente, la fuerza. De dicha fuerza proceden tanto el movimiento como la extensión.

Lo que en últimas está recuperando Leibniz son los “elementos constitutivos de la realidad”, aquello que está por encima del espacio, del tiempo y del movimiento, es decir, aquellas *substancias* tan criticadas por los modernos. Leibniz reintroduce así las substancias en cuanto principios de fuerza, como una especie de puntos metafísicos o fuerzas originarias. Leibniz vuelve a adoptar también el nombre de *entelequia* para indicar la substancia en cuanto que posee en sí misma su propia determinación y perfección esencia, es decir, su propia finalidad interna. No obstante, el término más típico para denominar las substancias-fuerzas primigenias será el de “*mónada*” (del griego *monas*, que significa unidad).

Con la “monadología” Leibniz destruye la concepción mecanicista cartesiana ya que el *espacio* y el *tiempo*, que para Descartes coincidían con la misma naturaleza de los cuerpos y eran subsistentes, no pasan a ser más que *phaenomenon bene fundatum* (fenómeno bien fundado): el espacio es una consecuencia fenoménica que surge de la relación de coexistencia entre las cosas y el tiempo es la consecuencia fenoménica que surge de la sucesión de las cosas. No son más que modos subjetivos de aparecerse las cosas, aunque tengan fundamentos objetivos (las relaciones entre las cosas).

En el fondo toda la realidad consta de substancias individuales discretas, no espaciales, simples e indivisibles. La mónada es un centro de fuerza, dinámico y teleológico, de índole anímica; esencialmente es un individuo y cualitativamente distinta de cualquier otra mónada, y es imperecedera. Cada mónada es individuo pero es también la totalidad, puesto que en cada mónada se refleja el mundo entero.

Así como en Descartes la esencia de la *res cogitans* está en su pensamiento, también la mónada se caracteriza por sus *percepciones*, aunque en las mónadas creadas existe una gradación continua de los tipos de percepciones escalonados jerárquicamente, y mediante tales percepciones se distinguen las mónadas entre sí. Mientras que Dios todo lo conoce de forma clara

y precisa, en el hombre todo conocimiento racional claro va entrelazado con un conocimiento sensible confuso. Como ser espiritual el hombre es consciente de sus percepciones, a tal autoconciencia la llama Leibniz *apercepción*, puede conocer a Dios y elevarse así por encima de la relatividad del conocer fenoménico. Ciertamente que la mónada percibe siempre, pero en grados escalonados, las *petites perceptions* son propias de los seres inanimados y pudiera decirse que sus mónadas siempre duermen. Cada mónada percibe el universo entero, pero de forma tanto más imprecisa cuanto más bajo es su grado ontológico. Lo que percibe la mónada de forma más precisa es su propio cuerpo, que le proporciona el conocimiento del resto del mundo. Leibniz radicaliza la inmanencia consciente de la *res cogitans* cartesiana: en ese su percibir, la mónada permanece puramente en sí misma, “*las mónadas no tienen ventanas*”, es decir, carecen de cualquier relación con otras mónadas.

Únicamente Dios es la unidad o mónada primitiva, la substancia originaria y simple. Todas las demás mónadas son producidas o creadas por Dios, “*nacen, por así decir, por continuadas fulguraciones de la divinidad*”. Fulguración es un término neoplatónico que Leibniz utiliza para expresar la creación de la nada. Además, una vez creadas, las mónadas no pueden perecer: sólo podrían perecer por aniquilación procedente del mismo Dios que las creó: “*Una substancia no puede comenzar sino es por creación, y tampoco puede perecer, si no es por aniquilación: una substancia no se puede dividir en dos, de dos no se puede hacer una, y el número de las substancias no aumenta ni disminuye*”.

Cuerpo y alma: armonía preestablecida

La mónada constituye la unidad mínima. Lo compuesto es siempre un agregado de mónadas simples. Toda mónada es fuerza, acción, pero sólo Dios es actividad pura y absoluta, las mónadas creadas tienen actividad

limitada, en esto constituye la “materialidad” de las mónadas. La “materia prima” de las mónadas (de la que aparece el cuerpo como fenómeno o *phenomenon bene fundatum*) consiste en las percepciones confusas que posee. Como se puede apreciar la *materialidad* adquiere un nuevo significado: el tamaño, la impenetrabilidad y la extensión, que antes definían la materia, ahora son su manifestación o un efecto de la materia, es decir, la obscuridad de las percepciones de la mónada se manifiesta como tamaño, impenetrabilidad y extensión. La corporeidad, pues, no posee un estatuto ontológico, no es una realidad en sí, sino que es un fenómeno bien fundado, al igual que el tiempo y el espacio.

Respecto del alma, ya se ha dicho que los seres irracionales perciben, ya que toda mónada puede percibir, pero su percepción es inconsciente, las mónadas de los animales y del hombre también perciben y su percepción es consciente, es *apercepción*; pero mientras que los animales sienten, los hombres piensan y conocen las causas. Leibniz, sin embargo, no se contenta con esta distinción y afirma que las mónadas inferiores representan al mundo y no a Dios, mientras que las sustancias pensantes representan a Dios y no al mundo. Para significar esta característica propia del hombre que puede percibir a Dios, Leibniz lo llama *espíritu*.

Como las mónadas están completamente aisladas unas de otras, es necesario explicar por una vía distinta, la recíproca acción real, la mutua correspondencia de sus percepciones y con ella, tanto la concordia de todo el universo, como la conexión cuerpo-alma. Según Leibniz, Dios ha creado de antemano las mónadas de tal modo, que sus percepciones siempre coinciden. Esta doctrina de la *armonía preestablecida*, que al igual que Geulincx ilustró con el ejemplo de dos relojes, evitaría el fallo de los ocasionalistas, ya que la coincidencia radicaría en la naturaleza misma de las mónadas, sin que hubiera que explicarlas por una intervención de Dios, que no dejaría de ser un milagro, incluso en el desarrollo sujeto a las leyes naturales.

El hombre y su destino

El hombre es espíritu, el espíritu vale como todo el mundo, no sólo porque expresa, al igual que las demás mónadas, todo el mundo, sino porque lo conoce de un modo consciente e indaga sus causas; además es espíritu humano es inmortal, en el sentido de que no sólo permanece en el ser como las demás mónadas, sino que conserva su propia personalidad. El conjunto de los espíritus constituye la Ciudad de Dios, la parte más noble del universo. El paraíso, que constituye para Leibniz la felicidad suprema, no debe concebirse como un estado de reposo, ya que la visión beatífica y el goce de Dios nunca puede actualizarse de un modo pleno y perfecto, al ser Dios, infinito. Por lo tanto, el destino escatológico del hombre habrá de consistir en una felicidad que es “*un continuo avance hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones*”, es decir, un conocer a Dios y un gozar a Dios en un grado cada vez más elevado, hasta el infinito.

Dios y el mejor de los mundos posibles

Como se ha podido apreciar, Dios desempeña un papel importantísimo en el racionalismo de Leibniz. Es comprensible, por lo tanto, que éste haya tratado de ofrecer diversas pruebas de su existencia. La más conocida es la que expone en *Principios de la naturaleza y de la gracia* y que parte de la pregunta de ¿por qué existe algo más bien que nada?. Este interrogante lo plantea Leibniz con base en el principio de razón suficiente, el cual establece que nada existe o sucede sin que haya -y que por lo tanto pueda establecerse- una razón suficiente para determinar el hecho de que una cosa suceda y suceda de esta forma y no de otra. Así pues, hay un segundo interrogante: ¿por qué lo que existe es así y no de otra manera?

Al primer interrogante Leibniz responde: “*Es necesario pues, que la razón suficiente, que ya no tenga necesidad de otra razón, esté fuera de la serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea causa de ella, o bien*

que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otra manera, no existiría una razón suficiente en la que detenerse. Esta última razón de las cosas la llamamos Dios”.

Al segundo interrogante Leibniz responde acudiendo a la perfección de Dios. Las cosas son así y no de otra manera, porque su modo de ser es el mejor modo posible. Habría muchos mundos (muchos modos de ser) que serían posibles (no contradictorios). No obstante, fue creado uno solo, este nuestro. Y la razón suficiente que indujo a Dios a crear éste entre los muchos mundos posibles, es que Él -perfecto- eligió el mundo más perfecto entre todos los posibles.

Se ha discutido mucho este optimismo de Leibniz respecto del mundo, y se han planteado interrogantes como estos: ¿Es libre Dios al elegir este mundo o, en cambio, se ve obligado por la necesidad, no pudiendo dejar de elegir el mejor? ¿Si este es el mejor de los mundos posibles, de dónde proceden los males?

A la primera cuestión Leibniz afirma que no se trata de una necesidad metafísica, según la cual resultaría impensable cualquier elección, sino que se trata de una necesidad moral, en la medida en que se propone realizar el mayor bien y la máxima perfección posible, aunque resulten pensables otras alternativas, que se descartan porque son inferiores.

Respecto al problema del mal, Leibniz en la *Teodicea* distingue tres clases de males: metafísico, moral y físico. 1) El mal físico coincide con la finitud de la criatura, ésta es la condición en la que existe todo lo que no sea el mismo Dios. 2) El mal moral es el pecado que comete el hombre, renunciando a los fines para

los cuales está destinado. En consecuencia, el hombre -y no Dios- es la causa de este mal. Sin embargo, dentro de la economía general de la creación, hay que considerar que en cualquier caso la elección de un mundo en el que esté previsto un hombre capaz de pecar, resulta en comparación con las demás posibilidades la mejor de todas, la que comporta mayor positividad. 3) Respecto al mal físico Leibniz escribe: *“Cabe decir que, a menudo, Dios quiere una especie de castigo debido a la culpa y un medio adecuado a un fin, esto es, para impedir males mayores o para obtener mayores bienes. El castigo sirve para enmendarse y como ejemplo. Con frecuencia, el mal sirve para que se aprecie más el bien y a veces contribuye a una perfección mayor en aquel que lo sufre, al igual que la semilla, al ser sembrada, queda sometida a una especie de corrupción que le permite germinar: se trata de una hermosa comparación, que empleó el mismo Jesucristo”.*

La libertad del hombre

En la *Teodicea* Leibniz afirma que la libertad del hombre exige tres condiciones: inteligencia, espontaneidad y contingencia (que no haya necesidad metafísica). La libertad que Leibniz concede al alma consiste en depender únicamente de sí misma y no de otro, cosa muy distinta de la poder de elegir. A pesar de que Leibniz hable de libertad, en el cuadro general de su sistema monadológico no hay espacio para la libertad humana ya que los actos humanos aparecen no sólo como predicados necesariamente incluidos en el sujeto (inmanencia de la mónada), sino también como acontecimientos previstos y prefijados por Dios *ab aeterno*. Y, si desde la eternidad está previsto que el hombre va a pecar, ¿qué sentido tiene entonces el actuar moral, la libertad?

5. Blaise Pascal y las razones del corazón

5.1. Vida y obras

Pascal nació en Clermont el 19 de junio de 1623. Su padre Esteban Pascal, hombre muy piadoso e instruido, desempeñaba el cargo de comisario y segundo presidente del Tribunal de impuestos. El mismo fue el educador de sus tres hijos: Gilberta, Jacqueline y Blas, a quienes enseñó latín, griego, física, matemáticas, historia, literatura y música. Esta fue la única educación que recibió Blas, el cual nunca asistió a un colegio o universidad. Desde muy niño manifestó un talento matemático de primer orden. Junto con su padre asistía a las reuniones del P. Mersenne, un círculo científico frecuentado por los principales físicos y matemáticos de la época, allí el muchacho era admirado por su precoz genialidad.

A los 16 años, Pascal escribió un *Tratado de las cónicas*. A los 19, para ayudar a su padre en su trabajo, inventó una máquina aritmética que fue patentada en 1649. En 1651 escribió el *Tratado del vacío* del que se conservan algunos fragmentos.

En 1646 el padre de Pascal resbaló sobre el hielo y se dislocó una pierna. Dos médicos jansenistas acuden a atenderlo y ganan a toda la familia para el jansenismo, excepto a Blaise que estaba ausente. Jacqueline ingresó en 1652 al monasterio de Port-Royal influyendo sobre Blaise quien se empieza a interesar por la teología. En esta época se empieza a resentirse su salud y los médicos le aconsejaron que abandonase todo ejercicio intelectual y que se distrajese, empieza entonces un periodo “mundano” en el que Pascal lleva una vida disipada.

En 1654 tiene lugar la llamada “segunda conversión” tal vez también por influencia de su hermana Jacqueline. Pascal decide abandonar el mundo. Ese mismo año publicó el *Tratado sobre el equilibrio de los líquidos*, el *Tratado sobre el peso de la masa del aire*, y el *Tratado del triángulo aritmético*. La noche del 23 de nov. Del mismo año, Pascal fue sacudido por una profunda y fulgurante iluminación religiosa, y escribió el *Memorial* que llevaba cosido en sus

vestidos y que un criado suyo quitó de allí algunos días después de su muerte.

A partir de 1655 Pascal vive en compañía de los *solitaires* de Port-Royal y se dedica a defender a los jansenistas, testimonio de estas apologías son las cartas *Provinciales*, que escribe bajo el seudónimo de Louis de Montalte. Mientras trabajaba en estas cartas (18 en total) Pascal continuaba con sus investigaciones científicas. Entre sus proyectos se encontraba una gran *Apología del Cristianismo* pero esta obra jamás se llevó a cabo. Algunos fragmentos de este proyecto fueron recogidos y ordenados en los *Pensamientos*, publicados en 1669.

Pascal murió el 19 de agosto de 1662 víctima de un tumor abdominal. Antes de morir, quiso confesarse y comulgar, y cuando el párroco lo bendijo, exclamó: *Que el Señor nunca me abandone*”. Se discute mucho si Pascal murió reconciliado con la Iglesia o murió siendo jansenista. Parece que después de las *Provinciales* se fue alejando de los “solitarios” de Port-Royal, pero no hay ningún testimonio de retractación explícita.

Pascal es una de las figuras más importantes en la época inicial del cartesianismo. Al igual que Descartes, fue un matemático genial, aunque mentalmente está en una relación de discrepancia frente a él. Por una parte, asume la herencia mental cartesiana; por otra parte, sin embargo, arremete enérgicamente contra Descartes. Pascal es un pensador original que disuena con el ambiente de la época. No es un filósofo sistemático sino más bien un pensador personalísimo y profundamente religioso. Pascal acepta y hace suyo el racionalismo en el terreno de la ciencia, si bien reconoce las limitaciones con que se encuentra, incluso en este ámbito; no considera, empero, que el racionalismo se pueda extender a la esfera de la moral y de la religión. Pascal piensa que en este campo la exigencia primera y fundamental es una comprensión del hombre en cuanto tal; y que *la razón es incapaz de lograr dicha comprensión*.

5.2. Límites entre ciencia y fe

En el prólogo del *Tratado sobre el vacío*, Pascal traza con penetrante lucidez la frontera entre ciencias empíricas y teología, especificando los correspondientes métodos de fundamentación y describiendo las correspondientes características de razonamiento. En pocas palabras se puede decir, que Pascal considera que en la ciencia la *autoridad* (acudir a los “antiguos”) posee menos importancia que en la teología, en la cual resulta imprescindible: En la teología pues, el principio de autoridad -la referencia al texto en el que se hallan contenidas las verdades de fe reveladas- es legítimo y necesario. Pascal especifica empero: *“No puede decirse lo mismo de las materias que pertenecen al ámbito de nuestros sentidos, o son objeto de razonamiento: aquí, la autoridad es inútil, la razón es la única que puede conocerlas. Estas dos tienen derechos separados; allí, la autoridad poseía la supremacía; aquí, a su vez, domina la razón”*.

Las verdades teológicas y las que se obtienen por el razonamiento y la experiencia, son, por lo tanto, distintas entre sí: eternas las primeras, y graduales las segundas; aquellas, dones de Dios, mientras que éstas fruto de la actividad humana; comprobables en los textos sagrados las primeras y resultado las segundas del ingenio humano, las pruebas racionales y los experimentos.

En consecuencia, el saber científico es autónomo y distinto de las verdades propias de la fe: éstas entre otras cosas son inmutables y el hombre las conoce porque Dios quiso revelarlas, mientras que las verdades científicas están y deben estar en expansión. Cada vez la humanidad es más “antigua” ya que avanza en el conocimiento científico. Los que llamamos “antiguos”, en realidad constituyen la infancia de la humanidad, por lo tanto, la historia pasada no debe ridiculizarse. Hay que respetarla, pero no es necesario venerarla. Sin los esfuerzos del pasado, sin la tradición que nos ha precedido, no habiéramos llegado a donde estamos ahora. Empero, para no permanecer en el punto al que llegaron los antiguos, hay que seguir avanzando y no creer en absoluto que el progreso del conocimiento es una ofensa que hacemos a los antiguos.

5.3. “Esprit de géométrie” y “Esprit de finesse”.

El “Esprit de géométrie” se refiere a los principios que, por así decirlo, “son palpables” y “sería necesario que se tuviese una mente totalmente falseada para razonar erróneamente sobre principios tan elementales que resulta casi imposible ignorarlos”. Pascal considera que el conocimiento humano es verdadero y convincente si se acoge al método de la geometría, pero que es un método limitado sobre todo cuando de explicar al hombre se trata. La realidad del hombre es un prodigio complejo, enigmático, profundo, rico en infinidad de aspectos, se trata de una realidad que se evade ante los esfuerzos más tenaces y a los reiterados asaltos de la racionalización. Pascal, además de los objetos netos y tangibles de la geometría, descubre las “cosas del sentimiento”, *de finesse*, cuyo conocimiento no se enseña sino que se experimenta.

Según la geometría, sólo partiendo de premisas ciertas se pueden producir argumentaciones convincentes. No obstante, las premisas ciertas de los geómetras son toscas: en última instancia, no logran captar las facetas más ricas e interesantes de la realidad y de la vida. La razón no es un dato de hecho, es un imperativo. Empero, incluso cuando logra sus objetivos y nos coloca delante de verdades válidas para todos, de las que es posible extraer consecuencias asimismo verdaderas, nos damos cuenta de que estas verdades no resultan tan importantes. Existen otros terrenos y otras realidades que el *esprit de géométrie* no puede alcanzar, y que en cambio puede llegarse hasta ellos mediante el *esprit de finesse*, a través de aquella “buena vista de verdad”, no obcecada por pasiones y deseos: *“La ciencia de las cosas externas no me consolará de la ignorancia de la moral, en el tiempo de la aflicción; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las cosas exteriores”*. Las verdades ético-religiosas son ajenas del todo a la indagación científica, pero de ellas depende precisamente nuestro destino y a ellas, sólo a

ellas, es inherente el sentido de nuestra existencia.

5.4. Grandeza y miseria del hombre

Evidentemente, el hombre fue hecho para pensar; aquí reside toda su dignidad y su oficio; y todo su deber consiste en pensar como se debe..." Para Pascal el hombre es el objeto sobre el cual debe reflexionar la filosofía. Y la reflexión filosófica sobre el hombre lleva de inmediato a la consideración de que "el pensamiento constituye la grandeza del hombre". El pensamiento hace al hombre distinto de todos los demás seres creados: "El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante".

El pensamiento constituye la grandeza del hombre, pero también por él se descubre su miseria. En todo caso, la grandeza del hombre también se ve en esto: en "que se reconoce miserable. Un árbol no sabe que es miserable; pero ser grande equivale a conocer que se es miserable".

La miseria sobre la que Pascal llama la atención es la miseria ontológica: "¿Qué es, en el fondo, el hombre dentro de la naturaleza? Una nada, con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un algo intermedio entre la nada y el todo". Tal es la condición humana: el hombre es un ser inestable e incierto, "no es ni ángel ni bestia". Y la grandeza del hombre reside justamente en que se reconoce miserable. Sus miserias demuestran su grandeza: "son miserias de un gran señor, miserias de un rey destronado". Por lo tanto, la grandeza y la miseria del hombre se encuentran sólidamente vinculadas entre sí: "Es peligroso mostrarle en demasía al hombre su parecido con los animales, sin mostrarle al mismo tiempo su grandeza. Y también es peligroso mostrarle demasiado su grandeza, sin su bajeza. Y aun más peligroso es dejarle en la ignorancia de una y de otra. En cambio, es muy útil el enseñarle una y otra". El hombre, en suma, no debe creer que es un animal, pero tampoco debe pretender que es un ángel. Por eso, "si se enorgullece, lo rebajo; si se

baja, lo exalto; siempre lo contradigo, para que comprenda que es un monstruo incomprensible"

5.5. La diversión: la peor miseria

La lucidez sobre la miseria ontológica del ser humano hace que Pascal se ponga de rodillas e invoque aquel sentido de la vida que el hombre por sí solo no logra establecer. A pesar de todo, éste no es el sendero que acostumbra recorrer la humanidad. Según Pascal, "las miserias de vida humana se hallan en la base de todo esto; apenas los hombres se dan cuenta de ello, eligen la diversión". "Al no poder curar la muerte, la miseria, la ignorancia, han decidido no pensar en ello para ser felices". La diversión es aturdimiento. "Lo único que nos consuela de nuestras miserias es la diversión y, sin embargo, ésta es, entre nuestras miserias, la mayor. Ella es la que nos impide principalmente pensar en nosotros y nos lleva inadvertidamente a la perdición. Sin ella nos sentiríamos aburridos y dicho aburrimiento nos empujaría a buscar un medio más sólido para salir de él. Pero la diversión nos entretiene y nos hace llegar a la muerte de una manera inadvertida".

Desde que se levantan, los hombres están invadidos por las preocupaciones. Y si sucede que tienen algún momento de tregua, "se les aconseja que lo usen para divertirse, para jugar y para comprometerse siempre del todo. ¡Qué insondable es el corazón del hombre y qué lleno está de porquería". Siempre se vive atareado o dedicado a la diversión, por miedo a permanecer consigo mismo, a mirarse a sí mismo. Se tiene miedo a la propia miseria. "Descubrí que toda la infelicidad de los hombres procede de una sola cosa: no saber quedarse tranquilos en una habitación". Nadie quiere estar solo; y la razón de ello "consiste en la infelicidad natural de nuestra condición, débil, mortal y tan miserable que nada nos puede consolar cuando la consideramos seriamente". Por consiguiente, los hombres "buscan precisamente el alboroto" y "aman tanto y el ruido y el alboroto; por esto, la prisión es un suplicio tan horrible; por esto, el placer de la soledad es cosa incomprensible".

La diversión pues, extravía e impide que el hombre se reconozca miserable, de esta manera, se le hace imposible encontrar el camino de la verdadera salvación, la única salvación que libera de la miseria. La diversión no es una alternativa digna del ser humano.

5.6. La salvación por Jesucristo

Existe una prolongada experiencia continua y uniforme, que nos *“convence de nuestra impotencia para alcanzar el bien con nuestras propias fuerzas”*. Siempre estamos insatisfechos, la experiencia nos engaña. De infidelidad en infidelidad llegamos hasta una muerte que carece de sentido. *“Deseamos la verdad y no encontramos más que la incertidumbre. Buscamos la felicidad y sólo hallamos miseria y muerte. Somos incapaces de no desear la verdad y la felicidad. Se nos ha dejado este deseo ya sea para castigarnos o para hacernos sentir de dónde hemos caído”*. Nuestra razón está corrompida y nuestra voluntad es perversa. Ninguna cosa humana puede contentarnos. Nuestro verdadero objetivo es únicamente Dios. *“Si el hombre no fue hecho por Dios ¿por qué jamás es feliz si no es en Dios?”*. Además, *“para que una religión sea verdadera debe haber conocido nuestra naturaleza. Debe haber conocido la grandeza y la pequeñez, y la causa de una y de otra. ¿Quién la ha conocido, si no es la religión cristiana?”*. En efecto la fe cristiana enseña, en definitiva, estos dos únicos principios: *“La corrupción de la naturaleza humana y la obra redentora de Jesucristo”*.

La fe cristiana enseña *“que hay un Dios del que los hombres son capaces, y hay una corrupción de la naturaleza que los vuelve indignos de él. A los hombres les interesa conocer tanto uno como otro de estos dos puntos; y tan dañoso es para los hombres el conocer a Dios sin conocer su propia miseria, como conocer la propia miseria sin conocer al Redentor que puede curarnos de ella. Uno solo de estos conocimientos generaría la soberbia de los filósofos -que conocieron a Dios pero no su propia miseria- o la desesperación de los ateos, que conocen su miseria sin conocer al redentor”*. *“Nosotros conocemos a Dios sólo por Jesucristo. Sin este*

mediador, se hace imposible toda comunicación con Dios, todo lo demás es ineficaz”.

5.7. Dios: objeto del corazón

El hombre es esencialmente indigente y miserable, su razón es limitada y su voluntad está corrompida. A través de la diversión se aparta de Dios que es su salvación. La salvación no es fruto de la ciencia ni de la filosofía. *“Sumisión y recto uso de la razón: en esto consiste el cristianismo auténtico”*. La razón se muestra impotente ante las verdades éticas y religiosas: *“El paso supremo que ha de dar la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan. Si no lo acepta así, es que es muy débil. Si las cosas naturales la trascienden, ¿qué decir entonces de las sobre naturales? Nada es tan conforme a la razón como este reconocimiento de su limitación...la fe es un don de Dios, no es fruto del razonamiento. La fe es algo diferente de la demostración: ésta es humana, aquella es un don de Dios”*.

La razón humana, pues, no es capaz de llegar hasta Dios. Pascal escribe: *“Las pruebas metafísicas resultan tan alejadas del modo de pensar corriente de los hombres, y tan abstrusas, que se vuelven poco eficaces”*. A Dios solamente se llega por Jesucristo, él es el mediador. *“Los que conocen a Dios a través del Mediador, conocen su propia miseria”*. Por ello, *“no dar importancia a la filosofía significa filosofar de veras”*. *“El corazón, y no la razón siente a Dios. Y ésta es la fe: Dios es sensible al corazón, y no a la razón”*. *“El corazón tiene razones que la razón no conoce”*. Conclusión: *“Sólo conocemos a Dios por intermedio de Jesucristo, y no nos conocemos a nosotros mismos si no es por medio de Jesucristo; sólo por su intermedio conocemos la vida y la muerte. Sin Jesucristo, no sabemos qué es nuestra vida y nuestra muerte, ni qué es Dios, ni qué somos nosotros mismos. Por lo tanto, sin la Escritura, que tiene a Jesucristo como único objeto, no conocemos nada y sólo vemos obscuridad y confusión, tanto en la naturaleza de Dios como en la nuestra”*.

En estas condiciones se entiende por qué Pascal polemiza con los filósofos racionalistas que pretenden demostrar la existencia de Dios con pruebas racionales. Pascal se muestra contrario al Dios “de los filósofos y de los sabios”; se opone al deísmo; no perdona a Descartes por haber transformado a Dios en un ingeniero que, después de haber puesto en marcha al mundo, se dedicó a descansar. *“No sólo es imposible, sino también inútil, conocer a Dios sin Jesucristo”*. Ni los metafísicos, ni los deístas, ni tampoco Descartes han entendido la miseria humana, y por eso, no han buscado al verdadero Dios, el Dios de los cristianos: *“un Dios de amor y de consolación un Dios que llena el alma y el corazón de quien lo posee, un Dios que hace que cada uno sienta internamente su propia miseria y la infinita misericordia, un Dios que se une con lo más íntimo del alma, inundándola de humildad, de alegría, de confianza, de amor, y que la hace incapaz de no tener otro fin que no sea él mismo”*.

5.8. La apuesta por Dios

Ante la existencia de Dios hay solamente dos opciones: Dios existe o no existe, pero, ¿de qué lado nos inclinaremos? ¿Diremos que Dios existe o sostendremos que no existe? Pascal afirma: *“aquí la razón no puede determinar nada, ante ella aparece un caos infinito. Al final de esta distancia infinita se plantea un juego a cara o sello. ¿Por cuál os decidiréis?”*. Por otra parte Pascal afirma que es imposible no elegir, no se puede permanecer indiferente ante este problema: *“Hay que apostar: no se trata de algo*

que dependa de vuestra voluntad, estáis obligados a ello. ¿Qué elegiríais, pues?...pensemos pérdidas y ganancias, en el caso de que apostéis en favor de la existencia de Dios. Valoremos estos dos casos: si vencéis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, sin vacilar, que él existe”.

La fe es un Don de Dios. Pero la razón puede mostrar al menos que esta fe, que supera a la razón, no es algo contrario a la naturaleza humana. Es una fe que viene al encuentro de la miseria humana, la explica y la soluciona. Por consiguiente, si la fe es un don de Dios, entonces lo que se necesita no es aumentar el número de pruebas de la existencia de Dios, sino disminuir nuestras pasiones para que el corazón pueda percibirlo mejor. Al final de la argumentación de “la apuesta” Pascal escribe: *“Sabed que este discurso lo ha realizado alguien que se puso de rodillas antes y después, para pedirle a aquel Ser infinito y sin partes, al que somete todo su propio ser, que someta a Sí también el vuestro, para bien vuestro y gloria suya; y que, por lo tanto, su fuerza se corresponda a esta humillación.”* Jesucristo es la prueba de que existe Dios. Dios *“se oculta a quienes lo desafían, y se revela a quienes lo buscan, porque los hombres son al mismo tiempo indignos de Dios y capaces de Dios: indignos por su corrupción y capaces por su naturaleza primera”*. Dios es un *Deus absconditus*: estuvo escondido en la naturaleza, se escondió en el hombre Jesús, y permanece escondido en el misterio de las especies eucarísticas.

SEGUNDA UNIDAD

EL EMPIRISMO

Hobbes, Locke, Berkeley, Hume

En general se puede considerar el empirismo como la *filosofía de la experiencia*; son aquellas corrientes filosóficas que consideran la experiencia sensible o fáctica como la única fuente del conocimiento. Suelen considerarse dos aspectos del empirismo: 1) Todo conocimiento deriva de los sentidos, la experiencia de los sentidos. A esto se le llama empirismo psicológico o “genético” 2) Se sostiene que todo conocimiento debe ser justificado recurriendo a los sentidos. El conocimiento verdadero debe estar “testificado” por los sentidos (empirismo epistemológico).

En el ambiente de la filosofía moderna se considera el empirismo como opuesto al racionalismo (experiencia - Innatismo). De todas maneras ambas corrientes epistemológicas nacieron como deseo de dar un nuevo fundamento a la filosofía haciendo de ella una ciencia en sentido estricto según el modelo de las ciencias exactas; para ello había de encontrarse un punto de partida inmediato y seguro. El racionalismo como lo vimos, arranca de la inmanencia del pensamiento puro, rebajando el papel de la experiencia. De ésta, en cambio, parte el empirismo, si bien la reduce a la mera impresión sensible; con lo cual rebaja la idea y pensamiento de la razón hasta el punto de diluir

la realidad en un complejo de fenómenos o manifestaciones sensibles (Hume).

En líneas generales se puede decir que para los empiristas la mente es como una especie de receptáculo, en el cual se imprimen las “huellas” o “impresiones” que proceden del mundo externo. Los empiristas tienen la tendencia a proporcionar una explicación genética del conocimiento utilizando términos como: sensación, impresión, idea, etc., en un sentido casi exclusivamente psicológico.

La patria del pensamiento empírico es Inglaterra. Ya en el siglo XIII el franciscano inglés Roger Bacon (Cfr. Historia de la Filosofía Medieval pag. 36: Escuela de Oxford) había buscado una *scientia experimentalis* y había reconocido la importancia de la matemática para la física. Más tarde, en la escolástica tardía Guillermo de Ockam sería el fundador del nominalismo, que preparó el terreno al empirismo que prevaleció en Oxford ya desde el siglo XV. El empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII tuvo como precursores a Francis Bacon (Cfr. Historia de la Filosofía Medieval pag. 49: Renacimiento y ciencia) y Thomas Hobbes, sus representantes más destacados son John Locke, George Berkeley y, sobre todo David Hume.

1. Thomas Hobbes 1588 - 1679

Nació en Westport, cerca de Malmesbury. Fue hijo de un pastor protestante. Su nacimiento

se anticipó por el terror de su madre ante la aproximación de la escuadra española a las

costas inglesas. En su autobiografía diría que su madre dio a luz a dos gemelos: al miedo y a él. A los catorce años ingresó al Magdalen Hall de Oxford donde dominaba el nominalismo, allí adquirió gran destreza en la dialéctica y aprendió lenguas clásicas, pero a la vez una profunda aversión a la escolástica. En 1607 se graduó de bachiller y recibió la *licentia docendi* en 1608. Casi toda su vida estuvo vinculado con las familias nobles en la educación de los herederos. En Francia vivió cerca de veinte años y entró en contacto con Descartes, Gassendi y el P. Mersenne. En Italia conoció a Galileo a quien siempre admiró. El pensamiento de Hobbes se sistematiza en tres tratados: *De corpore* (1655), *De homine* (1658) y *De cive* (1642). Su doctrina del Estado tiene un mayor desarrollo en su obra *Leviathan* (1651). En realidad, más que por su filosofía poco original, Hobbes figura por sus ideas políticas que sirven de base al absolutismo de Estado rechazando rotundamente la democracia como un sistema inepto. Hacia el final de su vida Hobbes se dedica también a la literatura y, ya a los 87 años de edad, publicó una traducción inglesa de todo Homero en versos rimados. Murió en Hardwick a los 91 años después de un ataque de apoplejía.

1.1. El cuerpo: la única realidad

No hay más realidad que los cuerpos. Cuerpo es todo lo sensible y experimentable, lo compuesto y divisible, lo que se puede sumar o restar. Los cuerpos son la única sustancia real, y el movimiento es la única explicación de los fenómenos naturales. Todo es cuerpo y movimiento. Lo que llamamos espíritu no es más que un resultado o una manifestación de los movimientos de los cuerpos. El espíritu es *“un cuerpo natural tan sutil, que no actúa sobre los sentidos, pero que ocupa un lugar, como podría llenarlo la imagen de un cuerpo visible. Algo así como una figura sin color pero con dimensiones”*. Dios mismo es corpóreo. Decir que Dios es una sustancia incorpórea es lo mismo que negar su existencia. Si los teólogos dicen que es incorpóreo, es solamente para diferenciarlo de los cuerpos sensibles groseros.

1.2. Concepto y división de la filosofía

Aunque Hobbes conocía las lenguas clásicas (Latín-griego), no se interesó por la filosofía clásica y sintió aversión por la escolásticas, consideraba que haber incorporado a Aristóteles al pensamiento cristiano fue traicionar el espíritu de la Escritura. Ejercieron influjo en Hobbes: Descartes con su revolución filosófica, Bacon con la concepción utilitarista de la filosofía y, sobre todo Galileo con su física. Hobbes manifestó su intento de convertirse en el “Galileo” de la filosofía, principalmente de la ciencia política.

La filosofía tradicional desde Aristóteles consideraba la “metafísica” centrada en sí misma, es decir, por puro amor a la sabiduría, por objetos contemplativos. A partir de Hobbes la filosofía tiene por objeto los “cuerpos”, sus causas y sus propiedades. La filosofía no se ocupa de Dios ni de aquello que implique inspiración o revelación (objeto de la teología). Los cuerpos objeto de la filosofía son a) naturales o inanimados; b) naturales animados (el hombre); artificiales (el Estado). Todo lo que es esencia espiritual, o que no es corpóreo, queda excluido de la filosofía, y Hobbes llega a afirmar de manera drástica que quien desee otra forma de filosofía que no esté vinculada a la dimensión de lo corpóreo, tendrá que buscarla en otros libros, pero no en los suyos. Una filosofía que no tenga una orientación práctica y se ordene a la acción, no tiene sentido. La filosofía que se dedica al estudio de los cuerpos naturales se llamará “filosofía natural” y la que se dedica al estudio de los cuerpos sociales se llamará “filosofía civil”.

1.3. El conocimiento sensista

Si la única realidad existente son los cuerpos, entonces el objeto del conocimiento es lo corpóreo. Los únicos objetos que podemos estudiar son los cuerpos; el ejercicio de lo racional sólo se puede hacer sobre las sustancias materiales. Con esto Hobbes llega a la formulación de una especie de materialismo, pues reduce todo lo ontológico a la materia. Esto no quiere decir que no puedan existir otro tipo de seres, sino que sólo es experimentable y abordable lo material. Aunque el pensamiento

de Hobbes es prácticamente como la antítesis del pensamiento cartesiano, Hobbes adopta la explicación “mecanicista” de la realidad, consecuencia del pensamiento de Descartes. Si todo lo que existe es cuerpo y movimiento, entonces todo se explica por las leyes matemáticas, físicas y geométricas. Todo es “movimiento”, los sentimientos de placer y dolor, el apetito y el deseo, el amor y el odio y la voluntad misma; por consiguiente se niega la libertad, puesto que los movimientos y los nexos mecánicos que proceden de éstos son rigurosamente necesarios.

1.4. Filosofía social: “Leviathan”

La cualidad fundamental del hombre es el egoísmo, todo el mundo busca, en cuanto puede, placer y poder. No puede hablarse de una tendencia o disposición social natural en el hombre. Como los bienes de la tierra son limitados, los hombres entablan entre sí una dura lucha de competencia. “Homo homini lupus” y la consecuencia es la guerra de todos contra todos. La inseguridad permanente y el miedo de ser muerto por otro no dejan al hombre gozar a gusto de la vida, de ahí que cierran un “contrato social” en que renuncian para siempre a todos los derechos de soberanía que les diera la naturaleza y los traspasan a un cabeza supremo. Sólo un poder estatal absoluto puede garantizar la ansiada seguridad de los ciudadanos. Así se convierte el Estado en el “Leviathan” (monstruo mítico) que se ha tragado todos los derechos de los ciudadanos. Frente al Rey, el individuo no tiene derecho alguno, el Rey está sobre toda ley, sólo él es libre.

1.5. Moralidad

En los horizontes del materialismo y del mecanicismo no hay espacio para la libertad

como tampoco hay espacio para el bien o mal objetivos, ni para los valores morales. El bien es aquello hacia lo cual se tiende y el mal aquello de lo que se huye, sin embargo, como unos hombres desean unas cosas y otros no, entonces el bien y el mal son relativos. Ni siquiera Dios es bien absoluto porque “Dios es bueno para todos aquellos que invocan su nombre, pero no lo es para quienes blasfeman de él”. El bien es algo relativo a la persona, al tiempo, al lugar y a las circunstancias. Si el bien y el mal son relativos y no existen valores absolutos ¿cómo es posible construir una moral y una vida en sociedad?: en la sociedad es bueno lo que manda el Estado y malo lo que prohíbe. La ley del Estado es la conciencia del ciudadano, su conciencia individual es sólo una opinión privada. La moralidad sólo se da en el Estado. Los castigos no son una expiación, sino violencia brutal para doblegar bajo la ley a los que se resisten. El miedo a la dureza de los castigos ha de ser siempre tan fuerte que nadie sienta deseos de resistir.

1.6. Religión

La religión nace siempre del miedo a poderes desconocidos, de ahí que no hay diferencia entre religión y superstición. En la sociedad, sin embargo, se llama “religión” a aquella superstición que es reconocida por el Estado. No existe religión privada, el rey es, al mismo tiempo, príncipe temporal y sumo sacerdote. Sus mandatos religiosos son hacia fuera, leyes forzosas y, hacia dentro, deber de conciencia, es decir, que el rey domina sobre la conciencia de sus ciudadanos. La fe en Cristo sólo puede tener por fin encarecer este deber de obedecer al príncipe y despertar en los desobedientes arrepentimiento y enmienda. Las verdades que nos propone la revelación sobrenatural no están al alcance de la razón y, por lo tanto, las tragamos como píldoras, sin masticarlas. El Reino de Dios, como dijo Cristo mismo, “no es de este mundo”, sólo comenzará después de la muerte y la resurrección y, por lo tanto, no entra en conflicto con el Estado.

2. John Locke 1632 - 1704

Nació en Wrington, cerca de Bristol; estudió en Londres y Oxford, donde se familiarizó con la filosofía escolástica en una forma nominalista. La escolástica le satisfizo muy poco, pero marcaría decisivamente su propio pensamiento. La claridad y coherencia del pensamiento cartesiano le produjeron una gran impresión, aunque no fuera capaz de seguirlo realmente. También Locke es un hombre de múltiples intereses científicos. Junto a la filosofía cultivó la medicina, la meteorología y otras ciencias naturales. Vivió algunos años en Francia (1675-1679), más tarde huyó a Holanda como emigrado político (1683-1689) hasta que, con la llegada al poder de Guillermo de Orange, pudo regresar a Inglaterra trabajando allí en política y administración hasta 1700. Su período más fructífero fue el de su estancia en Holanda, allí escribió su principal obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La filosofía política de Locke aparece en *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690); la doctrina pedagógica en *Consideraciones sobre la educación* (1693) y su filosofía religiosa en *La razonabilidad del cristianismo* (1695). Locke es un pensador claro, objetivo, equilibrado, amante de la verdad y de profundos sentimientos religiosos. Murió en Oates dando muestras de sinceros sentimientos cristianos.

2.1. Actitud filosófica

Como todos los empiristas Locke trata de explicar el conocimiento a partir de la experiencia sensible. En su obra principal *Ensayo sobre el entendimiento humano* toma una actitud contraria a Descartes respecto del conocimiento: la razón no es infalible ni posee principios apriorísticos (innatos); todos los conocimientos se originan en la experiencia. La razón debe abarcar todas las actividades humanas, los problemas humanos, pero la razón es limitada, por sí sola no crea nada, sino que su ejercicio sólo es posible a partir de la experiencia. La intención principal de Locke es

establecer el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano, teniendo en cuenta que es: externa si se refiere al mundo, o interna si se refiere al propio yo.

2.2. Doctrina de las ideas

Locke rechaza totalmente cualquier clase de Innatismo, tanto las ideas como el lenguaje son adquiridos. Pero, ¿qué es una idea?: “es el término que mejor sirve para expresar todo lo que puede ser entendido como imagen, noción, especie o todo aquello alrededor de lo cual puede ocuparse el espíritu al pensar. Idea es todo lo que sea objeto del intelecto cuando el hombre piensa”. La tesis de Locke sobre las ideas es la siguiente: 1) No hay ideas ni principios innatos; 2) ningún intelecto humano es capaz de forjar o de inventar ideas, como tampoco puede destruir las que ya existen; 3) por lo tanto la experiencia es el origen de las ideas y al mismo tiempo su límite. El intelecto recibe el material del conocimiento sólo a través de la experiencia, el alma piensa únicamente después de haber recibido dichos materiales.

Hay dos tipos de experiencia: a) Experiencia de objetos sensibles externos, de aquí provienen las ideas de sensaciones; b) la experiencia de operaciones internas de nuestro espíritu y los movimientos de nuestro ánimo, la reflexión también nos proporciona ideas o reflexiones internas. La función del entendimiento es recibir las “ideas simples” de sensación o reflexión y comienza a combinar, asociar y separar dichas ideas, permitiendo así la formación de “ideas complejas”.

Las ideas simples se pueden subdividir de acuerdo a la forma como llegan a la mente (por medio de un solo sentido o de varios): la luz y los colores se obtienen por medio de un solo sentido; el espacio, la extensión, la figura, el reposo y el movimiento, por más de un sentido; la percepción, el pensamiento y la volición, solamente por la reflexión; el placer, el dolor, la

fuerza, la existencia, por percepción y por reflexión. Las **ideas complejas** resultan de la combinación o separación de varias ideas simples, de esta manera se forman las “ideas generales”. La abstracción en Locke queda reducida a separación y generalización de ideas.

Las ideas están en la mente del hombre, pero fuera de ésta hay algo que tiene el poder de producirlas en la mente, este poder que tienen las cosas es llamado **cualidad**, hay cualidades **primarias** que son inseparables de los cuerpos: solidez, extensión, figura, movimiento, reposo y número. Las cualidades **secundarias** se producen en el sujeto, generalmente por la combinación de las cualidades primarias: colores, olores, sonidos, sabores.

2.3. La substancia y la esencia

Locke agrupa las ideas complejas en tres grandes grupos: 1) Las ideas de **modos**, que no subsisten por sí mismos sino que dependen de la substancia; 2) las ideas de **substancias**, que no sabemos en qué consisten pero que sirven de substrato o sostén a las ideas simples; 3) las ideas de **relaciones**, que surgen de confrontar ideas entre sí.

Locke no niega la existencia de substancias pero afirma que de ellas nosotros no tenemos ideas claras y distintas. Hay que señalar el hecho de que a pesar de sostener que las ideas complejas son todas construcciones de nuestro intelecto, Locke escribe expresamente que esto no se aplica para las “substancias”.

Para la filosofía antigua la esencia coincidía con la substancia, Locke afirma también que la esencia real de una cosa sería su ser mismo “*aquello por lo cual ésta es lo que es*”. No obstante la “esencia real” de las cosas nos es desconocida y lo que conocemos es la “esencia nominal” que consiste en el conjunto de cualidades que establecimos que debía poseer una cosa para ser llamada por un determinado nombre. En el nominalismo de Locke la abstracción que tradicionalmente se entiende como el proceso para captar las “esencias” no es posible.

2.4. Valor y extensión del conocimiento

Las ideas en todas sus variedades constituyen el material del conocimiento, pero no son todavía el conocimiento en sentido estricto, éste no existe si no se produce la percepción de una **acuerdo** (o desacuerdo) entre las ideas o grupos de ideas, sólo entonces se da lo verdadero o lo falso. El acuerdo entre ideas puede percibirse de dos modos: 1) por **intuición**, es decir, por evidencia inmediata, el espíritu no se toma el trabajo de probar o examinar, sino que percibe la verdad como el ojo ve la luz. El espíritu percibe esta clase de verdad apenas ve juntas las ideas, sin que intervenga la idea de reflexión. Este es el conocimiento más perfecto de que es capaz la fragilidad humana. 2) por **demostración**, cuando el espíritu percibe el acuerdo o desacuerdo entre las ideas de una forma no inmediata. Se produce a través de pasos intermedios, mediante la intervención de otras ideas, es lo que se llama razón o “razonar”.

Respecto a la verdad como la “adecuación de las ideas con la realidad externa”, Locke habla de cuatro conocimientos:

1) El conocimiento de nuestra propia existencia, por intuición, a la manera de Descartes: “*pienso, razono, siento placer, dolor, ¿puede alguna de estas cosas ser más evidente para mí que mi propia existencia*”. La experiencia nos persuade de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia y una infalible percepción interna de que existimos.

2) El conocimiento de la existencia de Dios, por demostración, apelando al principio antiguo “*ex nihilo nihil*” (la nada nada puede producir) y al principio de causalidad. A pesar de su empirismo, Locke considera que la existencia de Dios es algo más cierto incluso que lo que nos manifiestan los sentidos: “*más aun, me atrevo a decir que conocemos que existe un Dios con más certeza que aquella con la que conocemos que hay algo fuera de nosotros*”.

3) El conocimiento de las “cosas” por sensación. La existencia de las cosas no se asegura por las ideas sino en el momento en el que la idea es producida por el objeto (sensación

actual). Estamos seguros del objeto que vemos mientras lo vemos y hasta que dejamos de verlo, cuando se substraer de la sensación ya no podemos tener certeza de su existencia. *“Tener en nuestro espíritu la idea de algo no demuestra la existencia de esta cosa, así como el retrato de un hombre no convierte en evidente su existencia en el mundo, o las visiones de un sueño no constituyen como tales una historia verdadera”*. En cualquier caso, este tipo de certeza de la existencia de las cosas fuera de nosotros es suficiente para los objetivos de nuestra vida.

4) El conocimiento por probabilidad donde no se percibe (inmediata o mediatamente) el acuerdo entre las ideas, sino que sólo lo suponemos. La probabilidad es una apariencia de acuerdo o desacuerdo basado o bien en experiencias pasadas, o bien en el testimonio de los demás hombres. Hay otra forma de probabilidad que no se refiere a datos de hecho sino a otra clase de cosas, por ejemplo la existencia de inteligencias distintas a las nuestras (ángeles) o el modo profundo de operar de la naturaleza (las explicaciones de ciertos fenómenos físicos). En estos casos, la regla de probabilidad se basa en la analogía. Finalmente está la fe, a la que Locke garantiza el máximo de dignidad. En última instancia, la fe no es más que *“un asentimiento fundado en la razón más elevada”*.

2.5. Doctrinas morales y políticas

En el hombre no existen leyes y principios prácticos de carácter innato. Lo que empuja al hombre a actuar y lo que determina su voluntad y sus acciones, es la búsqueda del bienestar y de la felicidad, el sentido de incomodidad en el que se halla continuamente. La libertad no consiste en el “querer” sino en el “poder actuar” o abstenerse de la acción. La ética de Locke como la de los empiristas es de tipo utilitarista *“el bien y el mal no son más que aquello que nos causa placer o dolor”*. El bien y el mal moral se dan por nuestro acatamiento a la ley impuesta por el legislador. El acatamiento trae “recompensa o castigo”, placer o dolor.

Hay tres tipos de leyes a los que los hombres por lo común refieren sus acciones: 1) leyes divinas,

2) leyes civiles, 3) leyes de la opinión pública o reputación. Si se juzga con base en el primer parámetro las acciones humanas son pecados o deberes; juzgadas de acuerdo al segundo parámetro son acciones delictivas o inocentes; y juzgadas por el tercer tipo de leyes las acciones humanas son virtudes o vicios. La moralidad humana debe estar fundamentada en la ley divina que coincide con la ley natural, es decir, aquella ley que todo hombre descubre con la propia razón humana.

En política Locke afirma que la *monarquía* no se funda en el derecho divino. La sociedad y el Estado nacen por derecho natural, todos los hombres son iguales e independientes, *“nadie debe provocar en los demás ningún daño en la vida, la salud, la libertad y las posesiones”*. El fundamento del Estado es la razón y no el instinto salvaje. Al reunirse en sociedad los ciudadanos renuncian únicamente al derecho de defenderse cada uno por su cuenta. El Estado tiene el poder de hacer leyes (poder legislativo) y de hacerlas cumplir (poder ejecutivo), los límites del Estado los determinan los ciudadanos para cuya defensa se constituyó el Estado. Los gobernados se pueden sublevar cuando el Estado no cumple sus fines o atenta contra sus derechos. El Estado no debe inmiscuirse en temas de religión; la fe no se puede imponer y por lo tanto debe haber tolerancia en materia de religión: *“La tolerancia hacia quienes disienten de los demás en cuestiones de religión resulta tan coincidente con el Evangelio y con la razón, que es monstruoso que haya hombres ciegos ante tanta luz”*.

El mismo liberalismo que se siente en las doctrinas sobre el Estado y sobre la tolerancia religiosa se aprecia en la doctrina sobre la educación: ésta no ha de oprimir al joven ni forzarle a que asimile esquemas rígidos, sino que más bien ha de inducirle a pensar por su propia cuenta y a fomentar el desarrollo de sus facultades y la formación de su personalidad. De ahí que Locke prefiera la educación privada a las escuelas públicas. Aunque la educación privada sólo es posible a las clases superiores, indirectamente contribuye al bien común.

2.6. Religión, razón y fe

A menudo se ha afirmado que Locke fue deísta o predeísta. Sin embargo no hay nada más ajeno a Locke que el deísmo. En la obra *Racionabilidad del cristianismo* Locke no pretendió transformar la exposición del cristianismo en una argumentación racional: para él, fe y razón son dos ámbitos distintos. Lo que Locke anhela es entender la revelación y establecer su núcleo esencial, es decir, cuáles son las verdades que hay que creer para ser cristianos. Locke llega a la conclusión de que la verdad fundamental que hay que creer es que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. Las demás

verdades se añaden a ésta o son una consecuencia suya. En realidad, Locke no negó para nada el componente sobrenatural ni los misterios del cristianismo: *“La Sagrada Escritura es , y será siempre la guía constante de mi asentimiento; siempre la escucharé, porque contiene la infalible verdad con respecto a cosas de máxima importancia. Quisiera poder decir que en ella no hay misterios; pero debo reconocer que, para mí, los hay, y pienso que siempre los habrá. Sin embargo, donde me falta la evidencia de las cosas, hallaré un fundamento suficiente para que pueda creer: Dios ha dicho esto. Por lo tanto, condenaré de inmediato y rechazaré cualquier doctrina mía, apenas se me muestre que es contraria a alguna doctrina revelada por la Escritura”*.

3. George Berkeley 1685 - 1753

George Berkeley nació en Kilkenny (Irlanda). A los quince años se le encuentra estudiando en el Trinity College de Dublín, aquí estudió matemática, filosofía, lógica y humanidades clásicas. Entre 1707 y 1708 redactó una serie de apuntes (*Comentarios filosóficos*) que contienen los rasgos fundamentales de su proyecto filosófico. En 1709 publicó en Dublín el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*. Al año siguiente publicó *Tratado sobre los principios del conocimiento*. Fue ordenado sacerdote anglicano en 1710 y nombrado capellán del Colegio. En 1713 se trasladó a Londres donde publicó los *Tres diálogos* en los que expone su inmaterialismo. Se doctoró en teología en 1721 y después de haber enseñado teología, griego y hebreo en el Trinity College fue nombrado Dan de la catedral de Derry. Durante este período concibió la idea de fundar en las Islas Bermudas un colegio para la evangelización de América, convencido de que Europa estaba en decadencia y el futuro de la fe y la civilización sobrevivirían en los pueblos jóvenes. En 1728 zarpó hacia América y estuvo tres años en Rodhe Island. En 1732 publica en Londres *Alcifrón* en la que expone con claridad nuevamente su doctrina

contra los librepensadores que *“reducen y degradan la naturaleza humana al nivel bajo y mezquino de la vida animal, y sólo nos conceden una pequeña porción de tiempo, en lugar de la inmortalidad”*. En 1734 es nombrado obispo de Cloyne en Irlanda donde permaneció hasta unos meses antes de su muerte, ocurrida en Oxford.

3.1. Objetivo filosófico

George Berkeley es considerado como el pensador británico más importante de la primera mitad del siglo XVIII. Dedicado a un proyecto apologético en contra del materialismo, del ateísmo y de los librepensadores, desarrolló una teoría del conocimiento nominalista y fenomenista, llena de argumentos ingeniosos y de intuiciones que con posterioridad a él seguirán preocupando a numerosos filósofos durante mucho tiempo.

Apoyado en el empirismo de Locke, Berkeley se dedica a polemizar sobre la negación de la existencia de lo *“que los filósofos llaman materia o substancia corpórea”*, ya que según él esta es la base del ateísmo, contraria a ésta, afirma la

existencia exclusiva de los espíritus humanos y de Dios. De esta manera Berkeley se constituye en el más paradójico pero a la vez el más profundo de los empiristas. Partiendo de la misma experiencia sensible llega a negar la realidad de la substancia material. *“El gran peligro está en hacer que la extensión exista fuera de la mente. Ya que si existe fuera de la mente, hay que aceptarla como infinita, inmutable, eterna, etc. Lo cual implicaría que Dios sea extenso (cosa que juzgo peligrosa), o que exista un ser eterno, inmutable, infinito, increado, junto a Dios”.*

3.2. Planteamiento empirista

Para entender el pensamiento de Berkeley hay que distinguir una doble manera de explicar el conocimiento empirista:

- 1) Fundamentar el conocimiento en experiencias sensibles que los sentidos captan de las cosas reales y materiales con una disposición perceptible por los sentidos, de aquí se sigue que todo el conocimiento se reduce a la percepción sensible, sólo existen las cosas materiales y por lo tanto el mundo se explica por el materialismo (cfr. Hobbes)
- 2) El empirismo de Berkeley entiende la manifestación sensible más allá de un dato de los sentidos, la manifestación sensible es un puro *fenómeno* de nuestra conciencia, al que no corresponde ninguna cosa material, el fenómeno lo único que supone es un sujeto consciente y por lo tanto espiritual en el que se manifiesta. Berkeley abre las puertas al idealismo moderno al reducir el conocimiento a puras representaciones del espíritu.

Como los empiristas Berkeley es nominalista, rechaza cualquier idea general y abstracta, al igual que Locke entiende por “idea” cualquier contenido de representación o de conciencia, idea es igual a sensación, pero sólo tenemos sensaciones (ideas) particulares. Sólo podemos representarnos una cosa particular, concreta y determinada, no un contenido general. Lo que llamamos “idea general” no son sino palabras o signos lingüísticos con los que designamos externamente una pluralidad de cosas, a fin de

ordenarlas y clasificarlas. Berkeley presenta con mayor claridad que Locke que el empirismo se fundamenta en el sensismo, cuando dice que no podemos representarnos lo general; es evidente que sólo está pensando en la representación sensible, ya que nunca podremos representarnos sensiblemente contenidos abstractos y generales. El pensamiento queda reducido a representación sensible.

3.3. Negación de la substancia material

Locke explicaba que no podemos conocer la esencia (substancia) de las cosas sino que percibimos las cualidades de los cuerpos con sus modificaciones (cualidades primarias y secundarias), la materia se explica entonces como un conjunto de cualidades. Berkeley empieza entonces por negar la existencia de las cualidades primarias y secundarias, las cualidades son sensaciones y éstas no se hallan fuera de la mente, fuera de la mente no hay nada. La extensión es una sensación y por lo tanto sólo está en la mente. En realidad nosotros no vemos las cosas, tenemos ideas dentro de las cuales vemos las cosas. *“Ser es ser percibido”*, es decir, sólo existe aquello de lo que tenemos idea, percepción, sensación. Sólo existen mentes, en las mentes están las ideas y las ideas son sensaciones. ¿Cómo puede existir la extensión en una cosa no pensante? Eso es contradictorio, la extensión sólo existe en el pensamiento. Berkeley al eliminar la idea de la existencia de la materia no cree haber empobrecido el mundo, todo sigue como antes, lo que cambia es la interpretación del mundo. Lo que existe es la mente con sus ideas, la existencia consiste en ser percibido, *“esse est percipi”*.

3.4. “Esse est percipi”

Los objetos de nuestro conocimiento son las ideas (sensaciones) que son representaciones del espíritu, su contenido no existe en substancias materiales. Hay que distinguir ahora las ideas del yo o del espíritu (mente, alma). La mente es la que percibe las ideas y por lo tanto es diferente de ellas, es lo que las percibe (les da existencia). No se trata de afirmar que las ideas o

sensaciones no pueden existir sin la mente, sino más bien que no pueden existir si no es en una mente que las perciba: *“para mi resulta por completo incomprendible lo que se dice de la existencia de cosas que no piensan, y sin ninguna referencia al hecho de que sean percibidas. El *esse* de las cosas es un *percipi* y no es posible su existencia sin una mente que las perciba”*. *“Todo el orden de los cielos y todas las cosas que llenan la tierra...no poseen ninguna subsistencia fuera de una mente...hasta que no sean percibidos no existen”*. Más adelante dirá Shopenhauer: *“el mundo es una representación mía”*. Es de notar cómo Berkeley mantiene el concepto de substancia pero lo aplica únicamente a realidades espirituales; su empirismo y sensismo se convierten en un espiritualismo puro y en relación con el mundo material su filosofía es un idealismo que reduce las cosas reales a contenidos de conciencia, a ideas del espíritu.

3.5. La garantía del conocer

Aunque las ideas son contenidos de nuestra conciencia, ellas no son un producto nuestro, nuestro conocimiento es receptivo, no productivo, las representaciones derivan de otra causa, la cual no está en las cosas materiales (que no existen) sino que deben derivar de un ser espiritual, de un espíritu infinito y omnipotente, que ha creado los seres espirituales finitos: Dios. Él es quien produce nuestras representaciones y produce la coincidencia de las representaciones en cada uno de los seres espirituales, de tal manera, que todos nos sentimos en un mundo común de representaciones. Todos los contenidos que en el mundo percibimos son comunicaciones que Dios nos hace, como si él nos hablara directamente.

En un primer momento Dios crea las cosas por medio de su pensamiento, es decir, las ideas, por cuanto sólo estas constituyen lo real. Una vez que son creadas procede a enviarlas como representaciones o impresiones a los espíritus creados, o sea, a los hombres. Para saber si las representaciones (ideas) son objetiva ya no se atenderá a la norma escolástica de establecer

conformidad entre el pensamiento y el objeto representado, sino que se ha de mirar la correspondencia de la idea como tal con el arquetipo que Dios tiene en su mente.

3.6. Valoración

La radicalidad de Berkeley en su inmaterialismo hay que entenderla en el propósito que desde joven se forjó: polemizar contra los materialistas, ateos y librepensadores de su tiempo, para esto había que negar la substancia material, causa del ateísmo y la impiedad.

Las conclusiones epistemológicas a las que llega reflejan una gran proximidad con Malebranche en su ontologismo (vemos las cosas en Dios). Se evidencia por lo tanto un cierto parentesco con toda la tradición del pensamiento platónico, agustiniano y racionalista que va desde la iluminación de San Agustín hasta la armonía preestablecida de Leibniz, pasando por el innatismo de Descartes. En la filosofía de Berkeley se mezclan de forma extraña elementos empírico-sensistas y espiritual-idealistas, y con ello le da varios sentidos a la interpretación del empirismo.

Berkeley con las afirmaciones filosóficas que hace, no pretende quitar para nada el más mínimo elemento a la riqueza, la vivacidad y la realidad de la naturaleza: *“todo lo que vemos, tocamos, oímos, concebimos o entendemos, de la manera que sea, permanece tan firme como antes”*. El mundo de Berkeley quiere ser el mundo de siempre, el mundo que experimentamos y en el que nos toca vivir cada día, no arroja por la borda nada de este mundo lo único que niega es *“lo que los filósofos llaman materia o substancia corpórea”*, y negando la materia la humanidad no pierde nada ni aumentan sus sufrimientos. Al negar la materia el mundo objetivo que se logra es que el ateo ya no podrá defender ni justificar su impiedad. Sin duda alguna, las mesas, las casas, las plazas, los jardines con sus plantas, los ríos y las montañas, también existen para Berkeley, en su opinión, lo que no existe es la materia.

4 . David Hume 1711 - 1776

El empirismo de John Locke alcanza su desarrollo más consecuente y extremo con Hume, que se ha convertido en el clásico del empirismo inglés. Nació en Edimburgo (Escocia), y allí estudió jurisprudencia, filosofía, literatura e historia. También él - como Hobbes, Locke y Berkeley- hizo grandes viajes, viviendo en Francia los años 1734-1737 y en Italia en 1748-1749. Ya a sus veintitrés años escribe su primera obra filosófica *Tratado sobre la naturaleza humana* que apareció en tres volúmenes, pero que al comienzo mereció escasa atención. Mejor acogida tuvieron sus *Ensayos de moral y política* (1741-2). De una reelaboración del *Tratado* nacieron los *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (1751), que llegaron a ser la obra capital de Hume. Más tarde se dedica a otros trabajos, especialmente históricos y científico-religiosos. Escribe una historia de Gran Bretaña en seis tomos, y entre otras obras publica también *Historia natural de la religión* y *Diálogos sobre la religión natural*. Ya famoso, Hume de nuevo durante algunos años en Francia (1763-6), tiene una acogida triunfal en París y entra en relación con Rousseau y los enciclopedistas. De vuelta a Inglaterra es nombrado subsecretario de Estado. Se retira luego a su ciudad natal y muere allí en 1776.

4.1. Actitud y propósitos

El escepticismo de Hume es una conclusión lógica de los procedimientos empiristas de Locke y Berkeley. El primero había negado la objetividad de las cualidades secundarias conservando la noción de sustancia como soporte de las primarias. Sin embargo, la realidad quedaba reducida a una colección o asociación de ideas o impresiones, a las cuales el espíritu atribuía un substrato o apoyo desconocido. Cosa parecida ocurrió con la noción de causa, Locke no llegó a negarla pero la reduce a una sucesión de impresiones. Berkeley, por su parte, avanza más y niega no sólo las cualidades secundarias sino también las primarias, y niega

también la sustancia material. Solamente acepta las sustancias espirituales, rechazó la causalidad física, admitiéndola solamente para los espíritus. Hume no tiene más que seguir aplicando el mismo procedimiento empirista, para llegar a la negación de toda sustancia, tanto material como espiritual, y a la de cualquier clase de causalidad.

El propósito fundamental de Hume es aplicar el método experimental de las ciencias naturales (que tanto éxito habían tenido en la época) al estudio de la naturaleza humana y a la moral. Se propone destruir la metafísica falsa y abstrusa y sustituirla por otra práctica, basada en los hechos de la experiencia. Hume piensa que la función que había tenido la "atracción" de Newton en astronomía podría tenerla la "asociación" en psicología para explicar el conocimiento. Su propósito aparece claramente manifiesto en el subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana*: "Intento de introducir en los temas morales el método de raciocinio experimental".

4.2. Nuestro contenido de conciencia

Hume, como Locke y Berkeley, plantea en primer lugar el problema del origen y clasificación de nuestras ideas, pero toma una actitud resueltamente fenomenista, analizando a puertas cerradas el contenido de conciencia, el fenómeno, o lo que aparece en nuestros sentidos y en nuestra mente, en cuanto percepciones, o modificaciones internas del sujeto. No conocemos los objetos exteriores tal como son en sí, sino solamente nuestras percepciones, los hechos de conciencia que experimentamos. "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamaré **impresiones e ideas**". "Podemos llamar impresiones a las percepciones que penetran con más fuerza y violencia; y con este nombre yo comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, cuando hacen su primera aparición en el alma". Las

ideas, por su parte, *“son las débiles imágenes que dejan las impresiones en el pensamiento y en el raciocinio”*. Como se puede ver, entre sentir y pensar, o entre impresiones e ideas, no hay más diferencia que de *“grado de fuerza y vivacidad”* y diferencia de actualidad; las impresiones son sensaciones actuales mientras que las ideas por así decirlo, quedan en la memoria.

Se entiende pues, que si la idea no es más que una impresión desvanecida, es lógico que se afirme que no existen ideas innatas, sino que todas las ideas provienen de las impresiones que son sensaciones. Pero ¿de dónde provienen las impresiones que percibimos en nuestros sentidos? Hume adopta una actitud cerradamente fenomenista. Recibimos las impresiones pero desconocemos sus causas: *“La causa última, es en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con certeza si provienen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si derivan del Autor de nuestro ser”*.

Al igual que los otros empiristas también Hume considera que las ideas pueden ser simples (ya que las impresiones son singulares) o compuestas (complejas). La imaginación tiene el poder de combinar ideas simples entre sí, aunque sin llegar nunca a alterar por completo su semejanza con las impresiones de las que proceden. Las ideas compuestas se forman mediante la agrupación o combinación de ideas simples, pero no de una manera fortuita, arbitraria ni necesaria, sino en virtud de la *“asociación”*, que es una especie de fuerza, algo parecida a la *“atracción”* de Newton, *“que produce en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se manifiesta en formas tan numerosas como variadas”*. La asociación de ideas se rige por tres reglas o principios 1) la semejanza o desemejanza; 2) la contigüidad en el tiempo y en el espacio; 3) la relación de causa y efecto. Así pues, todo nuestro conocimiento es asociación de ideas simples, producto de las sensaciones fuertes (impresiones).

4.3. El nominalismo

Hume reconoce que tenemos en nuestra mente ideas universales, pero lógicamente no acepta un proceso abstractivo como origen de la idea universal, sino que ofrece una explicación nominalista y sensista al igual que Berkeley. Las ideas generales no son más que representaciones particulares, acompañadas de una potencia indefinida de evocación creada por la **costumbre**, y designadas por un nombre común. La idea general es un conjunto de impresiones particulares semejantes, que nuestra mente asocia en una idea confusa, y las recuerda y designa mediante un nombre común. Hume no distingue entre imagen e idea. Toda idea no es más que una imagen particular, pálida, desviada; pero esa imagen particular puede tener una función universal de representación, en virtud de la cual podemos aplicarla a muchos individuos, semejantes, aunque sean distintos. Las ideas universales se forman mediante la ley de asociación, la costumbre y la tendencia evocadora (memoria). Es decir, que, en virtud de la costumbre psicológica de la evocación, empleamos una palabra común, representativa de una imagen particular y concreta, para aplicarla a un conjunto o a una totalidad de individuos semejantes, reales o posibles, aun cuando de hecho no podamos comprobar esa aplicación en todos y cada uno de los casos particulares.

4.4. La negación de la substancia

Hume llega a la negación de toda substancia, tanto la material de Locke como la espiritual de Berkeley. La idea de substancia no es simple sino compleja. Está basada en la relación de identidad objetiva, unida a la estabilidad y permanencia en el tiempo. Nosotros no percibimos directamente las esencias de las cosas sino sus impresiones actuales (figura, color, sabor, olor, etc.) que están más o menos conexas y afectan nuestros sentidos. Estas impresiones son fugaces y pasajeras. Pero la experiencia nos dice que estas se renuevan cuando encontramos objetos semejantes. Esta asociación de ideas, reforzada por la costumbre nos lleva a suponer la existencia de una causa permanente debajo de

esas impresiones, y la atribuimos a una substancia, la cual sería el sujeto que explica la permanencia de esas cualidades a través del tiempo.

Pero semejante concepto de substancia carece de valor real y objetivo, pues cae fuera del campo de nuestra experiencia. Este "sujeto" que permanece debajo de las cualidades (que impresionan nuestros sentidos) no es más que una ficción de nuestra fantasía. La **substancia física** no es más que "una colección estable de ideas simples agrupadas bajo un solo nombre", o "un grupo de propiedades suficientemente estable y permanente a través del tiempo". De una manera semejante Hume niega la existencia de la **substancia espiritual**, que consideramos como ese "algo" que permanece idéntico a través de los cambios y mutaciones. La verdad, según Hume, es que no tenemos intuición de nosotros mismos como de una substancia simple. Solamente percibimos "un conjunto de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con una celeridad inconcebible, y que están en perpetuo flujo y movimiento". Debajo de esta sucesión de impresiones imaginamos una causa permanente que las sustente y unifique a través del tiempo. De aquí deducimos la idea de una identidad personal, es lo que llamamos alma, mismidad o substancia, pero en realidad, de esa "realidad" nosotros no tenemos ni siquiera las más lejana y confusa idea. Ahora bien, si el yo no existe, carece de sentido plantear la cuestión de si es espíritu o materia, o si es mortal o inmortal.

5.5. Crítica a la causalidad

Bien sabemos que en casi toda la filosofía anterior (hasta el racionalismo moderno), el principio de causalidad (causa-efecto: no hay efecto si causa) ha tenido un valor incuestionable no sólo en el orden lógico sino también en el ontológico. Pensemos en cómo Descartes, Locke y Berkeley creían poderse elevar a la afirmación de la existencia de objetos que caen fuera de la experiencia sensible -por ejemplo, la existencia de Dios- mediante la aplicación del principio de causalidad.

Para Hume causa y efecto son dos ideas muy distintas entre sí, en el sentido de que ningún análisis de la idea de causa -por cuidadoso que sea- nos permite descubrir apriori el efecto que de él se deriva: "No es posible que la mente halle nunca el efecto en la supuesta causa, ni siquiera a través de la indagación o el examen más prolijos, puesto que el efecto es completamente distinto a la causa y, por consiguiente jamás puede ser descubierto en ella". Si con una bola de billar golpeo a otra, digo que la primera ha causado el movimiento de la segunda; pero el movimiento de la segunda es un hecho distinto al movimiento de la primera, y no está apriori incluido en ésta. Hay pues que concluir que la experiencia es el fundamento de todas nuestras conclusiones referentes a la causa y el efecto.

El haber experimentado que una cosa determinada siempre ha estado acompañada por otra en calidad de efecto, me permite inferir que otras cosas como aquella habrán de estar acompañadas por efectos análogos. Pero ¿por qué extraigo estas conclusiones y, además las considero necesarias? En el nexa causa-efecto están presentes dos elementos esenciales: a) la contigüidad y la sucesión que son experimentables; b) la conexión necesaria, que no se experimenta (en el sentido de que no es una impresión), sino que únicamente se infiere. Ahora bien, Hume afirma que la inferimos por haber experimentado una conexión continuada, contrayendo así la costumbre de constatar la regularidad de la contigüidad y de la sucesión, hasta el punto de que dada la causa nos resulta natural esperar el efecto. La costumbre o el hábito es pues, el principio en base al cual inferimos el nexa necesario y creemos que a tal causa se sucederá tal efecto. Para Hume, por lo tanto, la clave para solucionar el problema de la causalidad reside en la "creencia", que es un sentimiento. La base de la causalidad deja de ser ontológico-racional para convertirse en emotivo-arracional: se sale de la esfera de lo objetivo para pasar a la de lo subjetivo. El principio de causalidad tiene un valor empírico o psicológico (ideas o impresiones asociadas por el recuerdo), pero no ontológico.

5.6. Moral

Hume conserva la noción corriente de moral, como la ciencia de las reglas que hay que seguir para conseguir el bien y la felicidad, mediante la práctica de la virtud. Pero el fundamento de la moral no puede buscarse en Dios, porque no podemos conocer su existencia. Tampoco en la razón, ni en verdades eternas o en normas universales y necesarias. La razón solamente sirve para apreciar los hechos o las relaciones entre ellos. Su función es conocer pero no obligar. Conoce las normas prácticas de la moral, pero no las establece. *“La razón fría y desinteresada no puede ser motivo de acción; ella no hace más que distinguir el impulso recibido del apetito y de la inclinación”*. La moral no es objeto del entendimiento, sino del sentimiento. El juicio moral se deriva de una acción que excita un sentimiento. Un ser que no sienta no puede ser moral. El criterio para establecer una especie de código moral es la misma naturaleza humana, común a todos los hombres, y la costumbre, que llega a imponer un conjunto de leyes morales equivalentes a las leyes físicas.

Hume también sostiene una moral utilitarista y hasta hedonista. Toda acción humana tiende a la felicidad. Pero no hay cosas buenas o malas en sí mismas. En último término, lo que los hombres llaman bueno o malo no es más que lo útil o lo nocivo. El criterio para distinguir el bien y el mal moral es la utilidad y el gozo o fastidio que nos causa. Sin embargo, Hume no da a ese instinto un sentido egoísta y personal, sino que lo extiende la utilidad general que está fundada en la simpatía o camaradería, que proviene de las manifestaciones de gozo o de dolor de los demás. La aprobación o desaprobación común de los hombres respecto de ciertas acciones es lo que las denomina como virtuosas o viciosas.

5.7. Política

Contra Hobbes rechaza el estado natural de guerra de todos contra todos, haciendo notar que esa idea no es original, sino que se encuentra ya en Platón y Cicerón. Rechaza también el contrato social, porque no consta en las historias, las cuales nos cuentan más bien que

las naciones surgieron por la ambición y la fuerza. Tampoco admite que los reyes procedan por derecho divino, porque esto admite consideraciones metafísicas que están fuera de nuestro alcance. La sociedad es el resultado natural de la simpatía que atrae a los hombres para unirse con vistas a su utilidad y al bien común. Esta asociación reclama una organización y una autoridad, con lo cual la sociedad se convierte en una agrupación política. La única justificación de la legitimidad de un poder es el bien común que procura a su pueblo, y la defensa de los bienes indispensables para la vida de una sociedad: propiedad, fidelidad a los contratos, etc. Solamente se le puede deponer si no cumple con estos deberes. La justicia no es una virtud natural, sino artificial, que proviene de la necesidad de disfrutar de paz y de seguridad.

5.8. Religión

Hume no mostró un interés personal por la religión. Desde joven se apartó de las prácticas religiosas, asumiendo una actitud de indiferencia, con ribetes de auténtica aversión. Sin embargo, en cuanto hecho de la naturaleza humana, la religión no podía dejar de convertirse en objeto de sus reflexiones que se pueden resumir en tres aspectos:

- 1) La religión, en primer lugar, no posee un fundamento racional. Las pruebas que aducen los teólogos en favor de la existencia de Dios no tienen ningún valor empírico y por lo tanto deben ser rechazadas. En opinión de Hume lo que más se puede decir de Dios es una cierta analogía con la inteligencia humana, ya que el hombre tiende a concebir a los demás seres conforme a sí mismo.
- 2) La religión ni siquiera posee un fundamento en la moral. Entre religión y ética, según Hume, no existe una verdadera conexión. El fundamento de la ética es el sentimiento, no la religión: *“Escuchad lo que proclaman los hombres: nada hay más seguro que sus dogmas religiosos. Examinad su vida: difícilmente podríais pensar que tengan la más mínima confianza en ellos”*.

3) La religión tiene un fundamento instintivo. La idea de lo divino surge debido al terror a la muerte y a la preocupación por una vida futura. Según Hume, *“las primeras ideas religiosas no nacieron de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino de una preocupación por los acontecimientos de la vida, y de las esperanzas y temores que turban de modo incesante la mente humana”*.

Hume no es ateo por principio y de una manera dogmática, pero se muestra extremadamente ambiguo. Valora de un modo negativo la religión, pero luego dice que un pueblo sin religión en poco difiere de los irracionales: *“La ignorancia es la madre de la devoción; se trata de una máxima proverbial, confirmada por la experiencia de todos. Buscad empero, un pueblo que carezca totalmente de religión: si lo encontráis, tened la certeza de que poco difiere de los irracionales”*.

TERCERA UNIDAD

LA ILUSTRACIÓN

Generalidades

El pensamiento de la Ilustración se puede sintetizar en el siguiente lema: *“Hombre, ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia”* (Kant). Para los ilustrados nuestras mentes sólo pueden liberarse de la servidumbre espiritual si se incrementa nuestro conocimiento; la servidumbre son los prejuicios, los ídolos y los errores de la tradición. La Ilustración se caracteriza por una decidida confianza en la razón humana con el propósito de liberarse de los dogmas metafísicos, de los prejuicios morales, de las supersticiones religiosas, de las relaciones deshumanizadas entre los hombres y de las tiranías políticas. Los ilustrados, pues, se constituyen como en un ejército en lucha contra todos los prejuicios: la verdad no tiene otra fuente que la razón humana.

El siglo XVIII es el período de la Ilustración, llamado también *iluminismo*, de ahí que se le conoce también como el Siglo de las Luces, el siglo de la *“diosa razón”*, se cree en la posibilidad de una civilización y una sociedad perfectas, en el progreso y triunfo de la ciencia que eclipsará a toda la historia del pasado (siglos de las tinieblas).

El siglo XVIII es ciertamente un período de progreso y de profundos cambios:

1. La expansión de la clase burguesa.
2. El progreso extraordinario de la técnica.
3. Los avances de la revolución industrial.
4. El progreso en el campo agronómico.
5. Las actividades manufactureras.
6. El rápido crecimiento de las ciudades y los puertos.
7. El desarrollo del comercio.
8. La caída de las monarquías.
9. El surgimiento de la democracia liberal, etc.

Características de la Ilustración:

La Ilustración consiste en un movimiento filosófico, pedagógico y político que se difunde por toda Europa durante el siglo XVIII cundiendo en las clases cultas, y si bien no hay uniformidad de doctrinas, los une la confianza ilimitada en la razón humana. Los ilustrados se caracterizan por:

1. Defensa del conocimiento científico y la técnica para la transformación del mundo y el progreso.
2. Defensa de la tolerancia ética y religiosa.
3. Defensa de los inalienables derechos naturales del hombre y del ciudadano.
4. Rechazo a los principios metafísicos por no ser controlables fácticamente.
5. Crítica a las supersticiones de las religiones positivas y la defensa del deísmo.
6. Lucha contra los privilegios y la tiranía.

La “razón” de los ilustrados:

La Ilustración es una filosofía optimista, es la filosofía de la burguesía en ascenso; una filosofía que se esfuerza y trabaja por el progreso. *“Algún día todo irá mejor, esta es nuestra esperanza”* (Voltaire), y tal esperanza no podría realizarse si no aportamos nuestro esfuerzo, el desarrollo de la humanidad se estancaría y todo se perdería. La base del desarrollo humano es la *razón*, pero, ¿cuál es la razón de los ilustrados?

Los ilustrados tienen confianza en la razón, en lo cual son herederos de Descartes, de Spinoza o de Leibniz, sin embargo, a diferencia de las

concepciones de éstos, la razón de los ilustrados es la del empirista Locke, que analiza las ideas y las reduce todas a la experiencia. La razón de los ilustrados es limitada, la experiencia es su límite, es controlada por la experiencia.

La razón de los ilustrados es independiente de las verdades reveladas de las religiones y no reconoce las verdades innatas de las filosofías racionalistas, pero no se limita al campo de la naturaleza física sino que consideran que no tienen vedado ningún campo de investigación: la razón hace referencia a la naturaleza y al mismo tiempo al hombre.

En conjunto, la Ilustración no resulta demasiado original en lo que se refiere a sus contenidos que a menudo provienen del siglo anterior; la originalidad de la Ilustración radica en el examen crítico de estos contenidos y en el uso que se propone darles: el mejoramiento del mundo y del hombre que había en este mundo.

La Enciclopedia

La empresa más representativa de la cultura y del espíritu de la ilustración (sobre todo en Francia) está constituida por aquella obra colectiva que es la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. La obra tuvo su origen por idea del librero parisiense Le Breton, que proyectó traducir al francés el Diccionario universal de las artes y de las ciencias del inglés Ephraim Chambers. Este proyecto no se llevó a cabo. Entonces, Denis Diderot cambió el plan de la obra y en unión con Jean d'Alambert se encaminó hacia metas mucho más ambiciosas.

El primer volumen de la Enciclopedia apareció a finales del junio de 1751 y las reacciones no tardaron en producirse sobre todo por parte del jesuita P. Berthier quien vio en la Enciclopedia un arma poderosa contra la tradición. A razón de uno por año fueron apareciendo los volúmenes de la Enciclopedia hasta que en 1757 (séptimo volumen) se suspende por motivos políticos. Solamente hasta 1772 bajo la dirección de Diderot pudo concluirse la impresión del último de los diez volúmenes de la Enciclopedia.

El objetivo de la Enciclopedia está expresado por el mismo d'Alambert en el Discurso preliminar: *"El orden enciclopédico de nuestros conocimientos consiste en reunirlos en el menos espacio posible y hacer que el filósofo asuma - por así decirlo- un punto de vista bastante por encima de este laberinto, de manera que pueda alcanzar en su conjunto las ciencias y las artes principales, contemplar con una sola mirada los objetos de las especulaciones y las operaciones que puede realizar sobre dichos objetos, distinguir las ramas generales de los conocimientos humanos, sus puntos de contacto y de separación, e incluso llegar a vislumbrar los caminos ocultos que las enlazan"*.

Si en lo anterior consiste la finalidad de la Enciclopedia, el principio que la inspira se formula así *"hay que atenerse a los hechos"*. También en el Discurso preliminar sostiene: *"No hay nada más indiscutible que la existencia de nuestras sensaciones; para demostrar que son el principio de todos nuestros conocimientos, es suficiente con demostrar que pueden serlo. En efecto, en buena filosofía toda deducción que parta de los hechos y de verdades bien conocidas es preferible a un discurso que se base en meras hipótesis, aunque sean geniales"*. Como se puede apreciar la Enciclopedia sigue el espíritu del empirismo y se erige como un saber que se opone al sistema de las ideas innatas porque su fundamento reside en el ámbito de las sensaciones.

La Enciclopedia fue un poderoso instrumento de difusión de una cultura renovada y crítica; de una cultura que pretendía romper con el ideal del saber erudito y retórico, y que se abre generosamente a la historia, a la sociedad y al saber técnico-científico. La parte más original de la Enciclopedia es la que concierne a las artes y los oficios. Siguiendo la línea de Bacon, que se proponía superar la verborrea estéril de la vieja filosofía y realizar una unión entre teoría y práctica, la Enciclopedia rescata las artes mecánicas que había sido uno de los rasgos fundamentales de la revolución científica.

El deísmo de los iluminados:

Ligado con la experiencia y contrario a los sistemas metafísicos, el movimiento iluminista consideraba las creencias y dogmas de las religiones positivas como puros mitos o supersticiones, y con frecuencia los ridiculizaban y despreciaban sarcásticamente. La secularización del pensamiento estuvo acompañada de una actitud escéptica e irreverente hacia lo revelado.

El deísmo es la religión de los ilustrados y consiste en un conjunto de verdades racionales y naturales. La razón de los deístas admite:

1. La existencia de Dios.
2. La creación y el gobierno del mundo que parte de Dios.
3. La vida futura en la que recibirán su merecido el bien y el mal.

Si estas son las únicas verdades que racionalmente se pueden alcanzar, entonces los contenidos (dogmas), los ritos, las historias sagradas, las instituciones religiosas, etc., no son más que supersticiones, fruto del miedo y de la ignorancia. Voltaire decía que la tarea de la razón es aclarar las tinieblas de las religiones positivas y poner en evidencia su absurda deshumanización.

Después de Voltaire poco se diferencia entre creencia en Dios y religiones positivas e iglesias, de ahí que generalmente se combaten por igual como obstáculos al conocimiento y al progreso, como instrumentos de opresión y generadores de intolerancia, base de principios éticos erróneos y deshumanizados, y bases de pésimos ordenamientos sociales.

En el seno de la Ilustración existe una tendencia atea y materialista, aunque esté substancialmente impregnada del deísmo, una religiosidad racional natural y laica, con una moral laica: *“por religión natural hay que entender aquellos principios morales que son comunes a todo el género humano”* (Voltaire).

El iluminismo y el derecho natural

Así como se habla de una religión natural y de una moral natural, también los iluministas proponen un Derecho natural o racional. La razón es el fundamento de las normas jurídicas y de las concepciones del Estado, se pretende quitar como fundamento del Derecho y del Estado a la religión o lo sobrenatural.

En general, los ilustrados consideran que las leyes, en su significado más amplio, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas (Montesquieu). Aunque nos hayamos liberado de las cadenas de la religión, debemos estar sujetos a las cadenas de la justicia: las leyes del derecho son objetivas y no modificables. Según Voltaire, a pesar de las diferencias culturales, existen ciertas leyes naturales sobre las cuales los hombres de todas las partes del mundo tienen que estar de acuerdo; en el hombre hay ciertos sentimientos de los que jamás puede renegar, estos son los vínculos eternos y las primeras leyes de la naturaleza humana.

El ideal iusnaturalista de una nueva sociedad basada en la razón, en muchos casos estuvo alentado por los soberanos “ilustrados” aunque seguían siendo absolutistas; pero en general, este ideal fue alentado por la burguesía que, concretamente en Francia desembocaría en la Revolución. Se puede decir que el despotismo ilustrado abre paso a nuevas propuestas políticas de naturaleza liberal y democrática.

Las ideas iusnaturalistas desembocan en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano en 1789, que serán el documento-programa de la Revolución. La Asamblea Constituyente considero como Derechos Naturales de todo hombre los siguientes: La libertad, la igualdad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

La ley es igual para todos y señala límites al poder ejecutivo para proteger la libertad personal, de opinión, de religión y de palabra. La ley es la voluntad general y se elabora con el concurso de los ciudadanos a través de sus representantes. La propiedad es un derecho sagrado e inviolable. Como se puede apreciar, el

nuevo Derecho y la concepción política es eminentemente individualista y liberal.

Si los principios éticos y jurídicos son naturales, también lo serán los principios que rigen la *economía*. El pensamiento liberal se sintetiza en esta expresión: "*Laissez faire, laissez passer*". La propiedad privada y la libre competencia son naturales, y cualquier intervención estatal que tienda a bloquear o a obstaculizar estas leyes será contraria al "orden natural".

Principales representantes:

Inglaterra:

Edward Herbert de Cherbury (1581-1648)
John Toland (1670-1722)
Anthony Collins (1676-1729)
Matthew Tindal (1656-1733)
Henry St. John (1678-1751)
Anthony Ashley Cooper (1671-1713)
David Hume (1711-1776)

Francia:

Francois Marie Voltaire (1694-1778)
Julien de Lemattre (1709-1751)
Paul Heni von Holbach (1723-1789)
Denis Diderot (1713-1784)
Jean le Rond d'Alembert (1717-1784)
Jean Jaques Rousseau (1713-1778)
Charles Louis de Secondat (Montesquieu) (1689-1755)

Alemania

Christian Wolff (1679-1754)
Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)
Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

Italia

Ludovico Antonio Muratori (1672-1750)
Pietro Verri (1728-1797)
Alessandro Verri (1741-1816)
Cesare Beccaria (1738-1794)
Antonio Genovesi (1713-1769)

CUARTA UNIDAD

IMMANUEL KANT

Fundación de la filosofía trascendental

1. Vida y obras

Kant nació en Königsberg en 1724, en el seno de una modesta familia de origen escocés. La familia, muy numerosa, pasó por duras pruebas: seis de los hijos murieron muy jóvenes. Kant recuerda con gratitud a sus padres considerándolos como modelos de honradez y probidad, y reconoce haber recibido una educación excelente.

Su madre, Regina Reuter, es la que más permanece en el recuerdo de Kant, ella colocó en el espíritu de su hijo "*las semillas del bien*" y las hizo crecer; además, en los paseos por el campo, hizo nacer en él un profundo sentimiento ante la belleza de la naturaleza; finalmente alentó de diversas maneras su amor por el conocimiento. Sin embargo la influencia de su madre se dejó sentir sobre todo en su educación religiosa. Ella no sólo educó a su hijo en el rigorismo propio de pietismo (una corriente radical del protestantismo), sino que deseó que su educación escolar tuviera ese mismo sello, para lo cual matriculó a Immanuel en el *Collegium Fridericianum*, que se caracterizaba por la gran severidad tanto en los contenidos como en los métodos. Este gran rigorismo marcaría profundamente la vida de Kant y se reflejará sobre todo en sus escritos morales.

Aprendió muy bien el latín y tuvo dificultades con el griego. No leyó a los grandes clásicos griegos de la literatura y la filosofía, lo cual repercutirá en su filosofía. En 1740 se matriculó en la universidad de su ciudad natal donde asistió a cursos de ciencia y de filosofía culminando estudios en 1747. El período entre 1747 y 1754 fue muy duro, Kant trabajó como preceptor para ganarse la vida, la pobreza tuvo que ser muy grande ya que el Estado sufragó los funerales de sus padres. No obstante en esta situación Kant estudió muchísimo, poniéndose al tanto de toda publicación de ciencia y de filosofía.

En 1755 obtuvo el doctorado y la habilitación como profesor encargado de curso en la universidad de Königsberg. Así enseñó hasta 1770, año en que consiguió la cátedra universitaria con su tesis *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Antes, en 1758 se había presentado a un concurso, en el que no logró vencer.

Los años que transcurren entre 1770 y 1781 constituyen el momento decisivo para la formación del sistema kantiano. Después de una larga meditación surgió la *Crítica de la razón pura*, 1781, a la que siguieron las otras grandes obras en las que figura el pensamiento maduro de Kant, en especial las otras dos Críticas: *Crítica*

de la Razón práctica, en 1788, y la Crítica del Juicio, en 1790.

Los últimos años de la vida de Kant se vieron perturbados por dos acontecimientos. En 1794 a Kant se le intimó a que no insistiera sobre las ideas que había expresado acerca de la religión en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Kant obedeció. No se retractó de sus ideas, pero se calló, afirmando que tal era su deber de súbdito y argumentando que -si bien es cierto que nunca hay que decir una mentira- no menos cierto es que no siempre hay que proclamar abiertamente la verdad. En otro acontecimiento de mucho más alcance histórico y filosófico es la interpretación espiritualista que el idealista Fichte estaba haciendo de la filosofía kantiana. Kant luchó durante algún tiempo contra esta interpretación idealista, pero

después, comprendiendo que era imposible de detener se encerró en un hermético silencio.

Los años de la vejez fueron los más desdichados. Kant se vio afectado la ceguera, perdió la memoria y la lucidez intelectual. Su vida se extinguió en 1804, reducido a un espectro de sí mismo.

Los rasgos más importantes de su personalidad se nos muestran en esta descripción de sus costumbres: Nunca se alejó de los alrededores de Königsberg; fue prusianamente metódico, muy escrupuloso y fiel a sus costumbres hasta el extremo. Se levantaba todas las mañanas a la misma hora (a las cinco) y siempre efectuaba a la misma hora de la tarde su paseo, con exactitud cronométrica. Fue siempre extremadamente puntual en sus clases y cumplió siempre todos sus deberes.

2. Itinerario espiritual precrítico

Kant luchó durante toda su vida para dar un fundamento científico a la metafísica y concibe toda su obra crítica con este objetivo, aunque sus resultados hayan llevado a otros puertos. Kant fue un gran admirador de la ciencia física y consideraba que con Newton esta ciencia ya había llegado a su madurez. Ahora Kant aspiraba a replantear a fondo la metafísica y reestructurarla en su método con el objeto de conseguir el rigor y la concreción de resultados que ya había logrado la física.

Entre 1746 y 1762 Kant escribe obras de física y metafísica en las que recoge la admiración por la ciencia física y trata de corregir las ideas metafísicas de los filósofos modernos. Entre estas obras se destacan: *Historia natural universal y teoría del cielo* (1755), *De igne* (1755), *Principiorum primorum metaphysicæ nova delucidatio* (1755), *Los terremotos y Teoría de los vientos* (1756), *Monadología física* (1756), *Sobre el optimismo* (1759).

En 1762 se produce un giro bastante acusado en la línea evolutiva del pensamiento kantiano, tal

vez causado por la lectura de Hume, quien - como afirma el mismo Kant- tuvo el mérito de despertarle de su "sueño dogmático" a través de su crítica radical a los principios de la metafísica. En las obras *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (1762), *Único argumento posible para demostrar la existencia de Dios* (1763) y *Ensayo para introducir en metafísica el concepto de magnitudes negativas* (1763), Kant asume la posición de que la metafísica debe incorporar verdades procedentes de la geometría y declara que la metafísica es una especie de "abismo sin fondo" y un "océano que no tiene ni orillas ni faros", así mismo, refuta las pruebas tradicionales para demostrar la existencia de Dios. Todo esto aparecerá en la Crítica de la razón pura.

En 1764 Kant escribe la *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* y las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*; en estas obras refuerza la idea de que la metafísica debe obtener la claridad de resultados de las ciencias físicas, pero además aparece la separación de la ética de la metafísica

y proclama que la facultad del conocimiento teórico de la verdad no se identifica con la facultad mediante la cual captamos el bien: éste se capta a través de un sentimiento moral. Así se va configurando la línea de pensamiento que llevará a la Crítica de la razón práctica y a la Crítica del juicio.

En 1766 Kant publica *Los sueños de un visionario esclarecidos mediante los sueños de un metafísico*. En esta obra Kant compara a los metafísicos dogmáticos con los *sueños racionales* de los visionarios que son privados e incommunicables. En cambio, afirma que la ciencia newtoniana es objetiva y pública, es decir, común a todos. Kant insiste aquí en que la ética no tiene necesidad de la metafísica, porque puede fundamentarse en la fe moral (el sentimiento moral). A esta altura, Kant parece considerar que la metafísica ya no es una ciencia del noúmeno, sino una ciencia de los "límites de la razón". A pesar de esto es en esta obra antimetafísica en donde aparece la famosa confesión kantiana: "*La metafísica, de la que tengo el sino de estar enamorado...*"

Kant afirma que en 1769 recibió la "*gran iluminación*" que consistió en el desvelamiento de una perspectiva revolucionaria, lo que él denominará "*revolución copernicana*" que le permitirá superar el racionalismo y el empirismo, el dogmatismo y el escepticismo, y abrirá una nueva era en la filosofía. Esta revolución, empero, implicaba un radical replanteamiento de todos los problemas que hasta entonces había investigado Kant. En 1770 Kant escribe su memoria *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, en esta obra ya aparece la nueva perspectiva del pensamiento kantiano. Kant, en primer lugar, se propuso esclarecer la

diferencia que existe entre el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible:

Conocimiento sensible: está constituido por la receptividad el sujeto, que en cierto modo se ve afectado por la presencia del objeto. Este conocimiento me presenta las cosas *utti apparent* y no *sicut sunt*, es decir, las cosas como se le aparecen al sujeto y no como son en sí, y por esto me presenta fenómenos (del griego *phainesthai*).

Conocimiento inteligible: es la facultad de representar aquellos aspectos de las cosas que, por su misma naturaleza, no se puede captar mediante los sentidos. Las cosas tal como son captadas por el intelecto, constituyen los *noúmenos* (del griego *noein*, que quiere decir pensar) y me brindan las cosas *sicut sunt*. "Posibilidad, existencia, necesidad" y otros semejantes son conceptos propios del intelecto, los cuales -obviamente- no proceden de los sentidos. La metafísica se basa en estos conceptos.

Kant considera que el conocimiento sensible es *intuitivo* en cuanto que es un conocimiento inmediato y todo conocimiento sensible, toda representación sensible está determinada espacial y temporalmente, pero ¿qué son el tiempo y el espacio?. Según Kant, no son propiedades de las cosas, como se pensaba, no son realidades ontológicas, ni relaciones entre las cosas, sino que son las formas de la sensibilidad, es decir, están estructuralmente en el sujeto y a través de ellos el sujeto capta las cosas. No se trata pues de que el sujeto se adecue al objeto cuando lo conoce, sino al revés: el objeto es el que se adecua al sujeto. Esta es la gran iluminación, la gran revolución copernicana que Kant despliega en la *Crítica de la razón pura*.

3. Crítica de la Razón pura

3.1. El problema crítico: *La síntesis a priori*

Kant descubre que la naturaleza del conocimiento científico (el conocimiento verdadero) consiste en ser una *síntesis a priori*, y

por lo tanto todo consiste en descubrir cuál es el fundamento que hace posible esta síntesis a priori. Por consiguiente, si se consigue establecer cuál es la naturaleza de la síntesis a priori, podrá solucionarse con facilidad el problema acerca de

cómo y por qué son posibles las ciencias matemático-geométricas y la ciencia física, y se podrá decidir si es posible o no una metafísica como ciencia, y en el caso de que no sea posible, por qué la razón humana se siente irresistiblemente atraída por las cuestiones metafísicas. Dada la importancia que tiene la cuestión de la síntesis a priori para comprender toda la filosofía kantiana, vamos a profundizar en ella:

El conocimiento científico consta fundamentalmente de proposiciones o de **juicios universales y necesarios**, y además, **incrementa de manera continuada el conocer**. Entonces, ¿qué tipos de juicios utiliza la ciencia? Para responder este interrogante hay que examinar la teoría de los juicios, comprobar cuántos y cuáles son.

Un juicio consiste en la conexión entre dos conceptos, uno de los cuales (A) sirve de sujeto, y el otro (B), de predicado.

1. Juicios analíticos: estos juicios se dan cuando el predicado está contenido en el concepto que actúa como sujeto, y por lo tanto se puede hallar por un simple análisis del sujeto. V.g. "Todo cuerpo es extenso". El concepto de extensión es sinónimo de corporeidad. El juicio analítico es un juicio que formulamos *a priori*, sin necesidad de apelar a la experiencia, ya que con él expresamos de un modo distinto el mismo concepto que expresamos mediante el sujeto. Por consiguiente es *universal y necesario*, pero no amplía el conocer. El juicio propio de la ciencia no puede ser el juicio analítico a priori ya que no amplía el conocer.

2. Juicios sintéticos: se dan cuando el concepto que actúa como predicado no está contenido en el que actúa como sujeto, pero de todas maneras puede convenirle. El predicado añade al sujeto algo que no se puede establecer por mero análisis. V.gr. "Todo cuerpo es pesado", el concepto de pesado no se obtiene por un mero análisis del concepto de cuerpo. El juicio sintético siempre amplía el conocer, en la medida en que siempre dice algo nuevo del sujeto. Generalmente los juicios sintéticos

proceden de la experiencia. Pero la ciencia no puede basarse tampoco en los juicios sintéticos ya que al ser todos ellos experimentales son todos *a posteriori*, y por lo tanto, no pueden ser universales y necesarios.

3. Juicios sintéticos a priori: es obvio, por lo tanto, que la ciencia se basa en un tercer tipo de juicios: en aquella clase de juicios en los que el carácter a priori (la universalidad y necesidad) se unifica con la fecundidad de la síntesis (el progreso en el conocimiento). Estos juicios son la síntesis a priori. Kant se halla por completo convencido de ello. Presenta como ejemplo de juicios sintéticos a priori todas las operaciones aritméticas. El juicio $5 + 7 = 12$ no es analítico sino sintético: cuando contamos recurrimos a los dedos de la mano, es decir, a la intuición, y gracias a ésta vemos nacer (sintéticamente) el nuevo número correspondiente a la suma.

Llegamos así al punto más importante: una vez establecido que el saber científico está constituido por juicios sintéticos a priori, si descubrimos cuál es el fundamento de la síntesis a priori podremos resolver -según Kant- todos los problemas concernientes al conocimiento humano, su alcance, sus ámbitos legítimos, sus fronteras, su horizonte. Es esto precisamente lo que se propone hacer mediante su *Crítica*.

3.2. La revolución copernicana

Kant precisa cómo la matemática, la geometría y las ciencias físicas habían avanzado y se habían afirmado como ciencias verdaderas, en cambio la metafísica siempre ha caminado en tinieblas. Hasta aquel momento se había intentado explicar el conocimiento suponiendo que era el sujeto el que debía girar alrededor el objeto; empero, puesto que así quedaban sin explicación muchas cosas, Kant invirtió los papeles y supuso que el objeto era el que debía girar en torno al sujeto (recordemos que Copérnico había llevado una revolución análoga respecto de la tierra y los planetas). Así pues con su *revolución copernicana* Kant considera que no es el sujeto el que, al conocer, descubre las leyes del objeto sino al revés, el objeto es el que se adapta -cuando es conocido- a las leyes del

sujeto que le recibe desde el punto de vista cognoscitivo.

Kant supone, con su revolución, que nuestra intuición sensible no es la que debe regularse según la naturaleza de los objetos, sino que los objetos han de regularse de acuerdo con la naturaleza de nuestra facultad intuitiva. De manera análoga, supone que no es el intelecto el que debe regularse a los objetos para extraer los conceptos, sino al revés: los objetos, en cuanto son pensados, deben ajustarse a los conceptos del intelecto y concordar con ellos. En conclusión: *“a priori sólo conocemos de las cosas aquello que nosotros mismos hemos colocado en ellas”*.

De esta manera se pone en claro cuál es, para Kant, el fundamento de los juicios sintéticos a priori: es el sujeto mismo que siente y que piensa, o mejor dicho, el sujeto con las leyes de su sensibilidad y de su intelecto, como veremos en el análisis de la *Crítica*, pero antes precisemos el significado del término *trascendental*, que es tan utilizado por Kant: *“Llamo trascendental a todo conocimiento que tiene relación no con objetos, sino con nuestro modo de conocer los objetos, en la medida en que debe ser posible a priori”*. Los modos de conocer a priori del sujeto son la sensibilidad y el intelecto. En cuanto tales dichas estructuras son a priori, porque son algo propio del sujeto y no del objeto; no obstante, son estructuras que representan las condiciones sin las cuales no es posible ninguna experiencia de ningún objetos. El *trascendental*, pues, es la condición de la cognoscibilidad de los objetos (la condición de la intuibilidad y de la pensabilidad de los objetos). El trascendental que en la metafísica clásica correspondía al objeto (condiciones del ser en cuanto ser) se desplaza ahora al objeto. En conclusión, *trascendental* es aquello que el sujeto pone en las cosas en el acto mismo de conocerlas.

3.3. Estética trascendental

Kant llama *estética* a la doctrina acerca de los sentidos y de la sensibilidad (conocimiento sensitivo), no en el sentido en el que hoy se utiliza la palabra, sino en su significado

etimológico: *aisthesis*, en griego, significa *sensación* y *percepción sensorial*. Kant sostiene: *“Llamo estética trascendental a una ciencia que versa sobre todos los principios a priori de la sensibilidad”*, donde se entiende por *“principios a priori”* las estructuras o el modo de funcionar la sensibilidad.

Para comprender la estética trascendental y toda la *Crítica*, es necesario hacer algunas precisiones de términos sobre los que el mismo Kant llama la atención:

1. La **sensación**: es una pura modificación o afección que el sujeto recibe pasivamente por obra del objeto. V.gr. cuando sentimos calor o frío, vemos el rojo o el verde, saboreamos algo, etc.)
2. La **sensibilidad** es la facultad que tenemos de recibir sensaciones, es decir, la facultad mediante la cual somos susceptibles de ser modificados por los objetos.
3. La **intuición** es el conocimiento inmediato de los objetos. Según Kant, el hombre está dotado de un solo tipo de intuición: la que es propia de la sensibilidad. El intelecto humano no intuye, sino que cuando piensa se refiere siempre a los datos que le suministra la sensibilidad.
4. El **fenómeno** es el objeto de la intuición sensible, y significa *aparición* o *manifestación*. Mediante el conocimiento sensible no captamos el objetos tal como es en sí, sino tal como se nos aparece. En el fenómeno Kant distingue una *materia* y una *forma*, la materia es dada por las sensaciones o modificaciones aisladas que el objetos produce en nosotros, como tal, sólo puede ser a posteriori. En cambio la forma no viene de las sensaciones y de la experiencia sino del sujeto, y es aquello por lo cual los múltiples datos sensibles son *“ordenados en determinadas relaciones”*. Es decir, la forma es el modo de funcionar de la sensibilidad y por lo tanto es a priori en el hombre.
5. Kant llama **intuición empírica** a aquel conocimiento (sensible) en el que están presentes de manera concreta las sensaciones, e **intuición pura** a la forma de

la sensibilidad considerada con exclusión de la materia (prescindiendo de las sensaciones concretas).

6. Las intuiciones puras o **formas de la sensibilidad** son sólo dos: **el tiempo y el espacio**. Se hace evidente entonces que para Kant el espacio y el tiempo ya no son determinaciones ontológicas o estructuras de los objetos, sino que se convierten en modos y funciones propias del sujeto. Por consiguiente es obvio que no debemos salir de nosotros mismos para conocer las formas sensibles de los fenómenos (espacio y tiempo), porque las tenemos a priori en nosotros mismos.

El espacio, para Kant, es la forma (el modo de funcionar) de los sentidos externos, en cambio, el tiempo es la forma de los sentidos internos. El espacio pues, abarca todas las cosas que pueden aparecer exteriormente, y el tiempo todas las que pueden aparecer interiormente. De esta manera Kant pone en tela de juicio con gran vigor las pretensiones del espacio y del tiempo que aspiran a convertirse en realidades absolutas. Niega que puedan darse *“también con independencia de la forma de nuestra intuición sensible”*. Niega, por último, que puedan *“ser algo absolutamente inherente a las cosas como condiciones o cualidades de éstas”*.

Otros seres racionales, diferentes a los hombres, podrían captar las cosas de una manera no espacial y no temporal; nosotros captamos las cosas según una determinación espacial y temporal sólo porque nuestra sensibilidad está configurada de este modo (tenemos una sensibilidad que funciona así).

Conclusión de la estética: Por nuestras intuiciones (que son siempre sensibles) no conocemos más que las cosas tal como se nos aparecen (fenómenos). Los objetos tal como son en sí, sólo pueden ser captados por la intuición propia de un intelecto originario (Dios) en el acto mismo en que los configura. Por tanto, nuestra intuición -precisamente en la medida en que no es originaria- es sensible, no produce sus propios contenidos, sino que depende de la existencia de objetos que actúan sobre el sujeto,

modificándolo a través de las sensaciones. Por consiguiente, la forma del conocimiento sensible (espacialidad y temporalidad) depende de nosotros (a priori), mientras que su contenido no depende de nosotros, sino que nos es dado (a posteriori).

Como se puede apreciar, se despeja la incógnita de como son posibles los juicios sintéticos a priori, el mismo Kant lo afirma: *“Ya tenemos uno de los elementos necesarios para solucionar el problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”*. Este elemento consiste, precisamente en las intuiciones puras a priori, el espacio y el tiempo. Realizamos juicios sintéticos a priori basándonos en nuestras intuiciones. Sin embargo, concluye Kant, *“dichos juicios, por esta razón, no van más allá de los objetos de los sentidos [dado que la intuición del hombre siempre es sensible], y únicamente pueden aplicarse a los objetos de una experiencia posible”*, pero no a los objetos en sí, es decir, que las ciencias como las matemáticas y la geometría tienen valor universal y necesario en virtud de los juicios sintéticos a priori pero este valor queda reducida al ámbito de lo fenoménico, no alcanza lo nouménico (lo verdaderamente metafísico).

3.4. La analítica trascendental

Además de la sensibilidad como fuente del conocimiento se encuentra el intelecto. Si la estética era el estudio de la sensibilidad, la analítica es el estudio de la facultad intelectual. Mediante la sensibilidad los objetos nos son dados y mediante el intelecto son pensados. Dice Kant: *“ninguna de estas dos facultades debe anteponerse a la otra. Sin sensibilidad, no se nos daría ningún objeto, y sin intelecto, no podría pensarse ninguno...estas dos facultades no pueden intercambiar funciones, el intelecto no puede intuir nada y los sentimientos nada pueden pensar, el conocimiento sólo puede surgir de su unión. Pero esto no quiere decir que no podamos separarlas, por ello distinguimos entre la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general -la estética- y la ciencia del intelecto en general, la lógica”*.

3.4.1. La lógica kantiana y sus divisiones

Queda claro pues, que según Kant, la lógica es la ciencia del intelecto en general y se divide en: lógica general y lógica trascendental.

- Lógica general o formal: prescinde de los contenidos y se limita a estudiar las leyes y los principios en general del pensamiento, sin los cuales no existiría la utilización del intelecto. Esta es la misma lógica aristotélica, la cual, según Kant, nació casi perfecta y ha sido corregida sólo en detalles.
- Lógica trascendental: es la que no prescinde de los contenidos, pero, ¿cuáles son los contenidos de la lógica trascendental? Al igual que en la estética Kant distinguió entre intuiciones empíricas e intuiciones puras, aquí distingue entre **conceptos empíricos**, que son aquellos que contienen elementos sensibles, y **conceptos puros**, que son aquellos que no están mezclados con ninguna sensación. Lógicamente, prescindiendo de todo contenido empírico el intelecto no tendrá como conceptos puros más que los del tiempo y el espacio, intuiciones puras. La lógica trascendental pues, estudia el origen de los conceptos y se ocupa específicamente de aquellos conceptos que no provienen de los objetos, sino que provienen a priori del intelecto, y que sin embargo se refieren a priori a los objetos mismos.

A continuación, Kant divide la lógica trascendental en **analítica** y **dialéctica**. Más adelante hablaremos de la dialéctica trascendental. Por lo que concierne a la analítica, el término es de origen aristotélico, procede del griego *analyo* (análisis), que quiere decir “*disolver una cosa en sus elementos constitutivos*”. En su nuevo sentido, la analítica trascendental se dedica a disolver el conocimiento intelectual en sus elementos esenciales, descomponiendo incluso la facultad intelectual misma para buscar en ella los conceptos a priori y estudiar su utilización de

modo sistemático. Kant lo expresa así: “*Entiendo por analítica de los conceptos no el análisis de ellos o el procedimiento de descomponer, en su contenido, los conceptos que se presentan, y ponerlos en claro; sino la descomposición, que aún pocas veces se ha intentado, de la facultad intelectual misma, para investigar la posibilidad de los conceptos a priori, gracias al hecho de irlos a buscar únicamente en el intelecto, que es su lugar de origen, y de analizar su utilización pura en general; ya que éste es el deber propio de una filosofía trascendental*”.

3.4.2. Las categorías y su deducción

Ya sabemos que únicamente la sensibilidad es intuitiva, el intelecto, en cambio, es discursivo. Por eso, los conceptos del intelecto no son intuiciones, sino funciones. La función propia de los conceptos consiste en unificar, en ordenar algo múltiple bajo una representación común. Por lo tanto, el intelecto es la facultad de juzgar, porque unificar bajo una representación común algo múltiple es juzgar. Los diversos modos en que el intelecto unifica y sintetiza son los conceptos puros del intelecto, o categorías.

Kant utiliza el término “categoría” de origen aristotélico pero rectifica su significado de acuerdo a la revolución copernicana. Para Aristóteles, las categorías son *leges entis*; para Kant, se convierten en *leges mentis*. En lugar de modos del ser, se convierten en modos de funcionar el pensamiento. Los conceptos puros kantianos o categorías no son contenidos, sino formas sintetizadoras. ¿Cuántas son las categorías?

Puesto que pensar es juzgar, entonces tendrá que haber tantas formas del pensamiento puro (categorías) como formas de juicio haya. Ahora bien, la lógica formal, que según Kant, es perfecta, llegó a distinguir entre doce formas de juicio. Por lo tanto, doce habrán de ser las categorías correspondientes. La siguientes es la tabla de juicios y sus categorías correspondientes.

TABLA DE LOS JUICIOS	TABLA DE LAS CATEGORÍAS
I. Cantidad	
1. Universales 2. Particulares 3. Singulares	1. Unidad 2. Pluralidad 3. Totalidad
II. Cualidad	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitos	1. Realidad 2. Negación 3. Limitación
III. Relación	
1. Categóricos 2. Hipotéticos 3. Disyuntivos	1. De inherencia y subsistencia 2. De causalidad y dependencia 3. De reciprocidad
IV. Modalidad	
1. Problemáticos 2. Asertóricos 3. Apodícticos	1. Posibilidad-imposibilidad 2. Existencia-inexistencia 3. Necesidad-contingencia

¿Cuál es el valor de las categorías, para qué sirven? ¿Si son facultades a priori, cuál es su relación con los objetos? La solución que Kant encuentra a estas preguntas es semejante a la que ya había dado para justificar la validez objetiva del espacio y el tiempo, que son las dos formas a priori de la sensibilidad. Al igual que las cosas, para ser conocidas de modo sensible, deben someterse a las formas de la sensibilidad, para ser pensadas deben someterse a las leyes del intelecto y del pensamiento. El sujeto, al captar sensiblemente las cosas, las espacializa y las temporaliza. Del mismo modo, al pensarlas, las ordena y las determina conceptualmente según los modos que son propios del pensamiento. Los conceptos puros, o categorías son, pues, las únicas condiciones en que es posible pensar algo en cuanto objeto de experiencia.

3.4.3. El “yo pienso” o apercepción trascendental

La última meta de la revolución copernicana consiste en determinar que *el fundamento del objeto está en el sujeto*. La unidad del objeto de experiencia está constituido por la unidad sintética del sujeto. El concepto de objeto se había concebido tradicionalmente como aquello que está enfrente y se opone al sujeto. Para Kant, por lo contrario, supone estructuralmente al sujeto. El orden y la regularidad de los objetos

de la naturaleza es el orden que el sujeto, al pensar, introduce en la naturaleza. Se entiende pues, por qué Kant introduce la figura teórica de la *“apercepción trascendental”* como momento culminante de la analítica de los conceptos.

Puesto que hay doce categorías (doce formas de hacer síntesis el pensamiento), es obvio, que aquellas suponen una unidad originaria y suprema, a la que todo debe dirigirse. Tal unidad suprema es la unidad de la conciencia o de la autoconciencia, que Kant llama *“yo pienso”*, el cual debe estar en condiciones de acompañar todas las representaciones permaneciendo idéntico, o de otro modo no podría tener conciencia de él o sería como si no la tuviese. El punto focal en el que se unifica todo lo múltiple es la representación del *yo pienso*, que obviamente no es el *“yo”* individual de un sujeto empírico, sino la estructura del pensar común a todos los sujetos empíricos (aquello por lo cual cada sujeto empírico es un sujeto pensante y consciente). Este planteamiento es importante ya que le abre las puertas al idealismo.

Llegamos así a la respuesta definitiva del problema: *“¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Son posibles porque poseemos las formas puras de la intuición del espacio y del tiempo a priori, y además porque nuestro pensamiento es actividad unificadora y sintetizadora, que se manifiesta a través de las*

categorías y culmina en la apercepción originaria, que es el principio de la unidad sintética originaria, la forma misma del intelecto”.

3.4.4. El esquematismo trascendental

Ya se ha dicho repetidas veces que las intuiciones son sólo sensibles y que el intelecto no intuye. Por lo tanto las intuiciones y los conceptos son heterogéneos entre sí. De aquí surge un problema que Kant plantea en estos términos: *“¿Cómo es posible que las intuiciones queden subsumidas bajo los conceptos, y por lo tanto las categorías se apliquen a los fenómenos? Hace falta pues, un tercer término que sea homogéneo con la categoría por un lado, y con el fenómeno por el otro y que posibilite la aplicación de aquélla a este. Dicha representación intermediaria debe ser pura (sin nada empírico) y, por un lado, intelectual, y por el otro, sensible”.*

Kant llama *“esquema trascendental”* a este intermediario, y *“esquematismo trascendental”* al modo en el que el intelecto se conduce a través de estos esquemas. ¿Qué es, entonces, dicho esquema?

El espacio es la forma de la intuición de todos los fenómenos externos, mientras que el tiempo es la forma de la intuición de todos los fenómenos internos. Sin embargo, los fenómenos externos - una vez que son aprendidos- se convierten en internos al sujeto, de manera que el tiempo puede considerarse como aquella forma de la intuición que conecta todas las representaciones sensibles. Por esto, el tiempo -como condición de todas las representaciones sensibles- es homogéneo con respecto a los fenómenos, y no se puede dar ninguna representación empírica si no es a través de él. En cuanto forma -es decir, regla de la sensibilidad- es apriori, puro y general, y como tal, es homogéneo a las categorías. En consecuencia, el tiempo llega también a ser *“la única condición general según la cual puede aplicarse a un objeto la categoría”*. El esquema trascendental se convierte en una determinación a priori del tiempo, de modo que

todas las categorías se le pueden aplicar con comodidad.

Aclaraciones: No resulta muy clara ciertamente el concepto de esquema, por eso, mediante algunos ejemplos que el mismo Kant ofrece, se puede aclarar sobre todo respecto de la noción de imagen: cinco puntos en fila son una imagen del número cinco. Pero si considero los cinco puntos (añadiéndole otros) como una metódica ejemplificación que sirve para representar una multiplicidad (un número cualquiera), entonces ya no tengo una simple imagen, sino una imagen que indica un método para representarme el concepto de número, y por lo tanto tengo un esquema. De manera análoga, cuando dibujo un triángulo, tengo una imagen; pero cuando considero aquella figura como una ejemplificación de la regla del intelecto que sirve para realizar el concepto de triángulo en general, entonces tengo un esquema. Un ejemplo más sencillo: cuando me represento un perro, tengo una simple imagen; pero si a ésta le quito algunas de sus peculiaridades y la considero como representación de un cuadrúpedo en general, entonces tendré un esquema. Estos son ejemplos de esquemas en general, pero, ¿los esquemas trascendentales?

Los esquemas trascendentales tendrán que ser tantos como las categorías. Ejemplos: el esquema de la categoría de la substancia es la permanencia en el tiempo (sin este permanecer en el tiempo el concepto de substancia no se aplicaría a los fenómenos). Es esquema de la categoría de la causa y el efecto es la sucesión temporal de lo múltiple. El esquema de la acción recíproca es la simultaneidad temporal. Es esquema de la categoría de la realidad es la existencia en un tiempo determinado. El esquema de la categoría de necesidad es la existencia de un objeto en todos los tiempos, y así sucesivamente.

Es posible que se piense que todo esto no es más que una maraña de conceptos obstruosos y complicados. Sin embargo, tienen sus raíces en la ciencia de aquella época, en particular en la mecánica y especialmente en la dinámica. En dinámica, los conceptos de materia, fuerza o

acción recíproca están estrechamente vinculados con el tiempo, que actúa casi como soporte suyo. Vemos así cómo el sistema kantiano se sitúa cada vez más entre aquel amor a la metafísica y la admiración por la ciencia, que fue su supuesto de base.

En la última parte de la analítica Kant intenta aislar y justificar todos los principios sobre los que se basa la ciencia de la naturaleza entendida como “conexión necesaria de fenómenos”. Evidentemente, si la naturaleza es el orden y la conexión de fenómenos, puede ser conocida a priori de un modo universal y necesario, en la medida en que dicho orden y dicha conexión proceden, en último término, del sujeto. Kant denomina “metafísica de la naturaleza” al estudio del conjunto de principios que constituyen las condiciones de la ciencia de la naturaleza; pero es evidente que dicha metafísica constituye una epistemología de la ciencia galileano-newtoniana, que se mantiene de forma programática dentro de la perspectiva fenoménica y, excluye de manera tajante la accesibilidad cognoscitiva del noúmeno (lo verdaderamente metafísico).

Conclusión de la analítica: La conclusión es muy clara: el conocimiento científico es universal y necesario, pero es fenoménico. Nuestro conocimiento nunca puede franquear los límites de la sensibilidad, porque sólo de ésta puede recibir su contenido. Sin embargo, el fenómeno es un ámbito restringido, que está completamente rodeado por un ámbito mucho más vasto, que se nos escapa. En efecto, si el fenómeno es la cosa tal como se nos aparece, es evidente que presupone la cosa tal como es en sí (noúmeno). Kant nunca pensó, ni siquiera remotamente, en reducir toda la realidad a fenómeno y negar la existencia de una realidad metafenoménica. Es más, sin el supuesto de la “cosa en sí”, la filosofía trascendental no sería válida y el kantismo se hundiría.

El hombre no puede conocer positivamente el noúmeno, porque una intuición intelectual se halla “totalmente fuera de nuestra facultad cognoscitiva”. La intuición intelectual sólo es propia de un intelecto superior al humano. El

concepto de noúmeno es un *concepto problemático* en el sentido de que no contiene contradicción, y por lo tanto lo podemos pensar como tal, pero no podemos conocerlos efectivamente. Aún así el hombre tiende estructuralmente hacia lo metafísico, no se contenta con lo fenoménico, es esto precisamente lo que analiza Kant en la dialéctica.

3.5. La dialéctica trascendental

La palabra dialéctica fue acuñada por los pensadores antiguos y ha asumido diversos significados tanto negativos como positivos. Kant sigue la línea negativa y así lo expone al iniciar la Dialéctica: “por variado que resulte el significado que los antiguos atribuyeron a esta denominación...a pesar de todo se puede deducir con seguridad que para ellos la dialéctica no era más que la lógica de la apariencia. Era el arte sofístico de dar a la propia ignorancia un aspecto de verdad, imitando el método de pensar con fundamento...” Sin embargo, cuando Kant habla de *Dialéctica trascendental*, aunque conserva la connotación negativa, también utiliza el término con un sentido nuevo de acuerdo a su revolución copernicana.

Según Kant, cuando el hombre con su razón intenta ir más allá de la experiencia, cae de modo inexorable en una serie de errores y de ilusiones, que no son casuales sino que poseen un carácter necesario. Estos errores en los que cae la razón no son voluntarios sino involuntarios, y por lo tanto son ilusiones estructurales. La *Dialéctica trascendental* constituirá la crítica a tales ilusiones. Así lo precisa Kant: “Se llama dialéctica trascendental, no porque sea un arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia (arte muy corriente que da origen a distintos embustes metafísicos), sino en cuanto crítica del intelecto y de la razón con respecto a su utilización más allá de lo físico, para desvelar la falaz apariencia de sus infundadas presunciones y reducir sus pretensiones de descubrimiento y ampliación de conocimientos, que se ilusiona en conseguir gracias a los principios trascendentales...”.

En conclusión podemos resumir en los siguientes puntos el pensamiento de Kant sobre este tema:

1) El pensamiento humano se limita desde el punto de vista cognoscitivo al horizonte de la experiencia. 2) Sin embargo, posee una tendencia natural e irrefrenable a ir más allá de la experiencia, que responde a una necesidad específica del espíritu y a una exigencia que forma parte de la naturaleza misma del hombre en cuanto hombre. 3) Apenas se aventura el hombre fuera del marco de la experiencia posible, el espíritu humano cae fatalmente en el error. 4) Estas ilusiones y estos errores en los que cae el espíritu humano cuando va más allá de la experiencia tienen una lógica específica (son errores que no pueden no ser cometidos). 5) La última parte de la *Crítica de la razón pura* estudia con exactitud cuántos y cuáles son estos errores y las razones por las que son cometidos, con el objeto de disciplinar la razón en sus excesos. 6) Kant denominó *Dialéctica* a estos errores y estas ilusiones de la razón y también al estudio crítico de dichos errores.

3.5.1. La razón en sentido específico y las ideas de razón.

El término “razón” posee en Kant a) un significado general, que indica la facultad cognoscitiva en general, y b) un significado específico y técnico, que es el que estudia en la dialéctica. ¿Qué es la razón en sentido específico?

El intelecto puede hacer uso de las categorías aplicándolos a los datos de la sensibilidad (manteniéndose en el marco de la experiencia), pero también puede ir más allá de la experiencia posible, esto no es una curiosidad frívola de la razón, ni algo ilícito, sino algo estructural e imposible de eliminar. Por lo tanto Kant define la razón como “*facultad de lo incondicionado*” como aquella facultad que impulsa sin pausa al hombre más allá de lo finito, para que busque los fundamentos supremos y últimos. En suma: la razón es la facultad de la metafísica, que está destinada a ser siempre una pura exigencia de lo absoluto, pero que está incapacitada para alcanzar cognoscitivamente lo absoluto en sí. Hegel afirma: “*Sólo Kant puso en evidencia con precisión la distinción entre intelecto y razón,*

estableciendo que el intelecto tiene por objeto lo finito y lo condicionado, mientras que la razón, en cambio, versa sobre lo infinito y lo incondicionado”.

Así como Kant dedujo la tabla de las 12 categorías a partir de la tabla de los juicios, también deduce de la tabla de los silogismos (la razón para Kant es la facultad de silogizar) los conceptos puros de la razón a los que llama “*ideas*”. Hay tres tipos de silogismos: a) categórico, b) hipotético y c) disyuntivo. Por consiguiente habrá tres ideas: a) psicológica (alma), b) cosmológica (mundo) y c) teológica (Dios). Kant afirma que las tres ideas se deducen de los tres tipos de silogismo, pero de hecho las tres no son más que el objeto específico de las tres partes tradicionales de la metafísica. Vemos pues, que la sensibilidad posee dos formas o estructuras a priori, el espacio y el tiempo; el intelecto posee doce, las categorías; y la razón tiene tres, que son las ideas, de estas, pues, se ocupa la dialéctica trascendental.

3.5.2. La psicología racional (idea de alma)

La primera de las tres ideas de la razón (el primer incondicionado) es el alma. La psicología racional se propone encontrar aquel principio incondicionado (metaempírico y trascendente), aquel sujeto absoluto del que procederían todos los fenómenos psíquicos internos. Sin embargo la ilusión trascendental en la que cae la razón al tratar de construir la metafísica es el hecho de partir del “*yo pienso*”, y de la autoconciencia, es decir, de la unidad sintética de la apercepción, y se la transforma en unidad ontológica substancial (el alma). Como es obvio, la substancia -que es una categoría- puede aplicarse a los datos de la intuición, pero no al *yo pienso*, que es pura actividad formal de la que dependen las categorías; es sujeto, y no objeto de las categorías.

En resumen, somos conscientes de nosotros mismos en cuanto seres pensantes (el “yo pienso” sólo me da la conciencia del pensamiento), pero no conocemos el substrato nouménico de nuestro “Yo”. Nos conocemos

sólo como fenómenos (espacial y temporalmente determinados, y más tarde, determinados de acuerdo con las categorías), pero se nos escapa el sustrato ontológico que constituye a cada uno de nosotros (el alma, o “yo” metafísico).

3.5.3. La cosmología racional (idea de mundo)

La segunda idea de la razón es el mundo, que no se entiende como simple conjunto de fenómenos regulados por leyes, sino como totalidad ontológica contemplada en sus causas nouméticas últimas, es decir, como un todo metafísico. Los errores en los que cae la razón al querer pasar de lo fenoménico a lo noumético son una serie de *antinomias* (conflictos de leyes) en las cuales se oponen recíprocamente tesis y antítesis. Tanto unas como otras son defendibles desde el punto de vista de la pura razón, y

además la experiencia no puede confirmar ni desmentir unas ni otras.

La cosmología racional tiene cuatro caras o, mejor dicho, considera lo absoluto cosmológico desde cuatro perspectivas (los cuatro grupos de categorías), que dan origen a los cuatro problemas siguientes: 1) ¿Hay que pensar metafísicamente el mundo como algo finito o infinito? (Cantidad); 2) ¿se puede reducir a partes simples e indivisibles, o no? (Cualidad); 3) ¿Sus causas últimas son todas de tipo mecanicista, y por lo tanto necesarias, o en él también hay causas libres? (Relación); 4) ¿Supone el mundo una causa última, incondicionada y absolutamente necesaria, o no? (Modalidad). Las respuestas a estos interrogantes en sentido afirmativo o negativo constituyen las antinomias que, expuestas sinópticamente quedarían así:

Tesis	Antítesis
<i>Primera antinomia</i>	
El mundo tiene un comienzo, y además, por lo que respecta al espacio, está encerrado dentro de unos límites.	El mundo no tiene un comienzo ni unos límites espaciales, sino que es infinito, tanto espacial como temporalmente.
<i>Segunda antinomia</i>	
Toda substancia compuesta que se encuentre en el mundo consta de partes simples, y en ninguna parte existe más que lo simple, o lo compuesto de partes simples.	Ninguna cosa compuesta que se encuentre en el mundo consta de partes simples; en él no existe nada, en ningún lugar, que sea simple.
<i>Tercera antinomia</i>	
La causalidad según las leyes de la naturaleza no es lo único que puede originar todos los fenómenos del mundo; para explicarlos es necesario admitir también una causalidad libre.	No existe ninguna libertad, sino que en el mundo todo ocurre únicamente según las leyes de la naturaleza.
<i>Cuarta antinomia</i>	
En el mundo existe algo que -como parte suya o como su causa- es un ser absolutamente necesario.	En ningún lugar existe un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera de él, que sea causa de éste.

Kant efectúa una serie de observaciones interesantes a propósito de estas antinomias, las más importantes son estas: 1) Las dos primeras antinomias son llamadas *matemáticas* porque hacen referencia a la totalidad cosmológica desde un punto de vista cuantitativo y cualitativo; la tercera y la cuarta reciben el nombre de

dinámicas porque implican el movimiento lógico de elevarse, de condición en condición, hasta un término último e incondicionado. 2) Las proposiciones que expresan las cuatro tesis son las características del *racionalismo dogmático*, mientras que las posturas expresadas por las cuatro antítesis son típicas del *empirismo inglés*.

3) Las tesis consideradas en sí mismas, poseen una ventaja práctica (porque son provechosas para la ética y la religión), son más populares (en la medida en que reflejan las opiniones de la mayoría) y poseen más interés especulativo (porque satisfacen mejor las exigencias de la razón). Las antítesis, en cambio, sintonizan con la actitud y el espíritu científicos.

Las antinomias constituyen pues, ilusiones por haber franqueado los límites de la experiencia, las antinomias se superan únicamente *“cuando se demuestra que es algo meramente dialéctico, es un conflicto de apariencias que nace de lo siguiente: se ha aplicado la idea de la totalidad absoluta, que sólo tiene valor como condición de las cosas en sí, a los fenómenos, los cuales sólo existen en la representación...”*.

3.5.4. La teología racional (idea de Dios)

La tercera idea de la razón es Dios (la idea de un incondicionado supremo, de un ser absolutamente incondicionado y al mismo tiempo condición de todas las cosas). En este caso, más que de una idea, se trata de un ideal, dice Kant, o más bien, del ideal por excelencia de la razón. Dios es el ideal porque es modelo de todas las cosas, las cuales en cuanto copias permanecen infinitamente alejadas de él, como lo derivado de aquello que es originario. Dios es el ser del que dependen todos los seres, la perfección absoluta.

Sin embargo, esta idea o ideal que nos formamos mediante la razón nos deja *“en una ignorancia total sobre la existencia de un ser con una preeminencia tan excepcional”*. Esto da pie a las pruebas o vías para demostrar la existencia de Dios, que la metafísica ha venido elaborando desde la antigüedad. Según Kant, estas vías no son más que tres y todas están viciadas ya que son los errores o ilusiones de la razón al querer avanzar hacia lo incondicionado:

1. La prueba *ontológica a priori* (cfr. San Anselmo de Aosta, René Descartes), que parte del puro concepto de Dios como absoluta perfección y luego deduce su existencia, ya que de no existir sería contrario a su absoluta

perfección. Kant señala que este argumento cae en el error de substituir el predicado lógico por el real. La razón no sólo llega hasta el concepto de ente máximamente perfecto, sino que es algo necesario para ella. Sin embargo, de dicho concepto o idea no se puede deducir la existencia real, porque la proposición que afirma la existencia de una cosa no es analítica, sino sintética. La existencia de una cosa no es un concepto que se añade al concepto de aquella cosa, sino la posición real de la cosa. La existencia de los objetos que pertenecen a la esfera sensible nos es dada por la experiencia, *“pero en los objetos del pensamiento puro no hay ningún medio para conocer su existencia, ya que habría que conocerlo íntegramente a priori”*, para ello, empero, habríamos de poseer una intuición intelectual que no poseemos.

2. La prueba *cosmológica*, que parte de la experiencia e infiere a Dios como causa suya. Kant la resume así: *“Si existe algo, debe existir también un ser absolutamente necesario. Existo yo mismo por lo menos, en consecuencia, existe un ser absolutamente necesario...La prueba parte en sentido propio de la experiencia; por eso, no se configura completamente a priori, u ontológicamente; y como el objeto de toda experiencia posible es el mundo, a esta prueba se la llama cosmológica”*. En esta prueba kant encuentra un cúmulo de errores trascendentales, pero se destacan dos: en primer lugar, el principio que lleva a inferir que lo contingente posee un causa *“sólo se aplica al mundo sensible, pero fuera de éste carece de sentido”*, porque el principio de causa-efecto sobre el que se basa la experiencia sólo puede dar una proposición sintética dentro del ámbito de la experiencia. La inferencia de algo no contingente representa, por lo tanto, una aplicación de la categoría fuera de su ámbito correcto. En segundo lugar Kant señala que la prueba cosmológica termina replanteando el forma camuflada el argumento ontológico, ya que una vez que partiendo de la experiencia se ha llegado al ser necesario como condición de lo contingente, queda por demostrar precisamente su existencia real que no se obtiene de modo analítico, porque la existencia de una posición, y el juicio de existencia es sintético a priori. Esto

significa que, para captar la existencia de Dios, debemos intuirlo intelectualmente.

3. La prueba *fisicoteológica* que parte de la variedad, el orden, la finalidad y la belleza del mundo, y se remonta hasta Dios, considerándolo como ser último y supremo, por encima de toda perfección posible, y considerado como causa. Kant le hace una crítica análoga a la prueba cosmológica, aunque Kant siente más simpatía por esta última prueba y afirma que “*podría en el mejor de los casos demostrar la existencia de un arquitecto del mundo, que estaría siempre muy limitado por la capacidad de la materia elaborada por él pero no la existencia de un creador del mundo, a cuya idea se someta todo*”. Para demostrarlo, la prueba fisicoteológica “*salta hasta la prueba cosmológica*”, la cual a su vez “*no es más que una prueba ontológica disfrazada*”.

3.5.5. El uso normativo de las ideas de razón

De la *Crítica de la razón pura* aparecen como evidentes las siguientes conclusiones. Se hace imposible una metafísica como ciencia, porque la síntesis a priori metafísica supondría un intelecto intuitivo, diferente al humano. La dialéctica pone de manifiesto las ilusiones o errores en los que cae la razón cuando pretende elaborar una metafísica. Entonces cabe preguntarnos: ¿las ideas en cuanto tales (alma, mundo, Dios) tienen algún valor, no serán ellas también ilusiones trascendentales? Kant responde de modo resuelto y categórico que no son en absoluto

ilusiones. Sólo por su mal uso se convierten en dialécticas. Las ideas en cuanto estructuras de la razón no pueden ser engaños e ilusiones. Las ideas tienen un uso normativo; son esquemas que sirven para ordenar la experiencia y para otorgarle la máxima unidad posible, se aplican como reglas para sistematizar de manera orgánica los fenómenos: a) *como si* todos los fenómenos que afectan al hombre dependieran de un único principio (alma); b) *como si* todos los fenómenos de la naturaleza dependieran unitariamente de principios inteligibles (mundo); c) *como si* la totalidad de las cosas dependiera de una inteligencia suprema (Dios).

Las ideas, por tanto, sirven como principios heurísticos: no ensanchan nuestro conocimiento acerca de los fenómenos, sino que se limitan a unificar el conocimiento, regulándolo de manera constitutiva. Dicha unidad es la unidad del sistema, una unidad que sirve para estimular y fortalecer el intelecto, y alentar la búsqueda que se dirige hacia lo infinito. En esto consiste el uso positivo de la razón y de sus ideas.

La *Crítica de la razón pura* concluye reiterando el principio según el cual los límites de la experiencia posible son infranqueables, desde el punto de vista científico. Al mismo tiempo, pone en evidencia con toda claridad la no contradictoriedad del noumenon y, por lo tanto, su pensabilidad y posibilidad, aunque no su cognoscibilidad. Pero ¿no habrá otra vía de acceso al noumenon que no sea la ciencia? Kant afirma que tal vía existe, esta senda es la ética. De ella se ocupa la *Crítica de la Razón Práctica*.

4. Crítica de la Razón Práctica

4.1. Concepto de Razón Práctica

La razón humana no es únicamente razón teórica, capaz de conocer, sino también razón práctica, capaz de determinar la voluntad y la acción moral. De este último aspecto se ocupa la *Crítica de la Razón práctica*. El objetivo de esta obra no es criticar la razón pura práctica de la misma forma que se hizo con la razón pura

teórica ya que aquella no corre el riesgo de ésta, de irse más allá de los límites de la experiencia y más allá de lo que es lícito. Por consiguiente, basta con demostrar que existe una razón pura práctica que por sí sola (sin intervención de motivos que dependa de los impulsos y de la sensibilidad, es decir, de la experiencia) puede mover y determinar la voluntad, para eliminar cualquier problema posterior que haga

referencia a su legitimidad y sus pretensiones. Será pues criticada no la razón pura práctica, sino la razón práctica en general, y de modo especial la razón práctica empíricamente condicionada, que pretenda determinar por sí sola la voluntad.

En resumen: la situación de la *Crítica de la Razón práctica* es exactamente inversa a la de la *Crítica de la Razón pura*. En la razón práctica las pretensiones de ir más allá de los propios límites legítimos se dan en la razón práctica empírica (ligada a la experiencia), que aspira a determinar por sí sola la voluntad; en cambio, en la razón teórica las pretensiones de la razón consistían en dejar de lado la experiencia y alcanzar por sí sola el objeto. En la *Crítica de la Razón pura* Kant se había dedicado a limitar la razón cognoscitiva a la esfera de la experiencia, mientras que en la *Crítica de la Razón práctica* (lo mismo ocurrirá en la *Crítica del Juicio*) se ocupará exactamente de lo contrario. Por consiguiente, aquella esfera nouménica que resultaba inaccesible desde el punto de vista teórico, se convierte en accesible prácticamente. El ser humano, en la medida en que está dotado de voluntad pura, se transformará en causa nouménica. El imperativo moral se convertirá en una síntesis a priori que no está fundada ni en la intuición sensible ni en la experiencia, es decir, es de carácter nouménico, lo que implicará consecuencias de enorme importancia.

4.2. La ley moral como imperativo categórico

Hay que mostrar, pues, que existe una razón pura práctica: la razón es suficiente por sí sola (sin la ayuda de los impulsos de la sensibilidad) para mover la voluntad. Sólo en este caso, afirma Kant, pueden existir principios morales válidos para todos los hombres sin excepción, es decir, leyes morales que tengan un valor universal. Para comprender mejor el pensamiento moral de Kant conviene hacer una serie de distinciones importantes:

Principios prácticos: son las reglas generales, aquellas determinaciones generales de la voluntad de las que dependen numerosas reglas

prácticas particulares. Por ejemplo: “*cuida tu salud*” es un principio general que implica otros particulares como: “*haz deporte*”, “*aliméntate bien*”, “*evita los desórdenes*”, etc. Kant divide los principios prácticos en dos grandes grupos:

Máximas: son principios prácticos que sólo se aplican a los sujetos individuales que se las proponen a sí mismos, pero no a todos los hombres, y por lo tanto, son subjetivas. Por ejemplo, el principio “*véngate de todas las ofensas que recibas*” es una máxima ya que no es válida para todos sino para quien la sostiene.

Imperativos: son principios prácticos objetivos, válidos para todos. Los imperativos son mandatos o deberes, reglas que expresan la necesidad objetiva de la acción, lo cual significa que “*si la razón determinase por completo la voluntad, la acción sucedería inevitablemente de acuerdo con dicha regla*”. Por su parte, los imperativos pueden ser de dos clases:

Imperativos hipotéticos: cuando determinan la voluntad sólo en el caso de que ésta quiera alcanzar determinados objetivos. Ejemplo: “*si quieres aprobar el curso de Filosofía Moderna, debes estudiar*”, “*si quieres ser campeón, debes entrenar*”. Son válidos sólo con la condición de que se quiera alcanzar algún objetivo. Su necesidad está condicionada por eso generalmente se expresan con la fórmula “*si quieres...*” Generalmente estos imperativos se configuran como *reglas de habilidad* (cuando se persigue un fin concreto) o *consejos de prudencia* (cuando se persigue una meta general).

Imperativo categórico: se da cuando se determina la voluntad no en vista de obtener un efecto determinado que se desee, sino simplemente como voluntad, prescindiendo de los efectos que pueda lograr. El imperativo categórico no dice, “*si quieres...debes*”, sino “*debes porque debes*”, “*debes, sin más*”. Los imperativos categóricos -y sólo ellos- son leyes prácticas que resultan válidas incondicionalmente para el ser racional.

En conclusión: sólo los imperativos son leyes morales. Éstas son universales y necesarias, pero no de la misma forma que las leyes naturales. Las leyes naturales no pueden no cumplirse, mientras que las leyes morales pueden no cumplirse, porque la voluntad humana no sólo está sujeta a la razón, sino también a las inclinaciones sensibles. En consecuencia, puede desobedecer, y precisamente por esto las leyes morales reciben el nombre de *imperativos* o *deberes*. La necesidad de una ley física consiste en la inevitabilidad de su realización, mientras que la necesidad de la ley moral consiste en ser válida para todos los seres racionales sin excepción. Ahora veamos cuál es la esencia del imperativo categórico, cuál es su mejor formulación y cuál es su fundamento.

4.3 Esencia del Imperativo categórico

El imperativo categórico -la ley moral- no puede consistir en mandar determinadas cosas, por nobles y elevadas que sean. Esto significa que la ley moral no depende del contenido. Kant llama "*ley material*" a aquella que depende del contenido. Si subordinamos la ley moral a su contenido, caeremos, según Kant, en el empirismo y en el utilitarismo, ya que la voluntad estaría determinada por los contenidos, según que éstos la complazcan o no.

¿De qué dependerá entonces, la ley moral? Si se prescinde del contenido entonces no queda sino la forma. La esencia del imperativo, pues, consiste en que tenga validez en virtud de su forma de ley, gracias a su racionalidad. La ley moral lo es en la medida en que prescribe que yo la respete en cuanto ley (*debes porque debes*), y es tal porque posee una validez universal, sin excepciones.

Con su formalismo moral, Kant se limita a trasladar a su propio lenguaje filosófico es principio evangélico según el cual no es moral lo que se hace, sino la intención con que se hace. Aquello que en la moral evangélica constituye la buena voluntad como esencia de la moral, en Kant es la adecuación de la voluntad a la forma de la ley.

La moralidad no depende, en última instancia, de las cosas que queremos, sino del principio por el cual las queremos. El objeto de la voluntad es moralmente bueno en la medida en que lo quiero para un principio bueno, mientras que no se puede afirmar lo contrario: que un principio sea bueno en la medida en que prescribe un objeto bueno.

Podemos resumir todo lo que hemos dicho, en estos términos: la esencia del imperativo categórico consiste en ordenarme cómo debo querer aquello que quiero y no lo que debo querer. Por lo tanto, la moralidad no consistirá en lo que se hace, sino en cómo se hace lo que se haga.

4.4. Formulación del Imperativo categórico

Tal como plantea Kant las condiciones del Imperativo, éste no puede ser sino uno, y su formulación más adecuada es la siguiente: "*Actúa de modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal*". Es decir, que tu máxima (subjetiva) se convierta en ley universal (objetiva). Dicha fórmula pone en evidencia la pura forma de la ley moral, que es la universalidad (la validez, sin excepciones).

4.5. La libertad: fundamento de la ley moral

El imperativo categórico es una proposición que determina (mueve) la voluntad a priori, objetivamente. Esto significa que la razón pura es en sí misma práctica, porque determina la voluntad sin que intervengan otros factores: es suficiente con la pura forma de la ley.

La existencia de la ley moral (imperativo categórico) no necesita ser justificada o demostrada. Kant afirma que se impone a la conciencia como un hecho de la razón; y este hecho sólo se puede explicar si se admite la libertad. Por lo tanto, la conciencia de este hecho (ley moral) no procede de algo previo, como por ejemplo de la conciencia de la libertad, sino al revés, adquirimos conciencia de la libertad precisamente porque antes que nada

tenemos conciencia del deber. En tales circunstancias, dice Kant, nos hallamos frente a un hecho absolutamente único. El imperativo, que me ordena querer de acuerdo con la pura forma de la ley, en substancia me ordena la libertad. Pero no se trata de un juicio analítico, sino sintético a priori, porque me dice algo nuevo. Y me dice algo nuevo no en una dimensión fenoménica, sino metafenómica: el darse del deber me comunica *eo ipso* que soy libre (o de otro modo el deber no tendría sentido) y por lo tanto me indica la dimensión no fenoménica de la libertad, aunque sin hacer que lo la capte cognoscitivamente en su esencia.

El motivo por el que Kant, después de haber llegado a admitir un caso de juicio sintético a priori no fenoménico, no extrajo las debidas consecuencias a nivel metafísico, depende únicamente del arraigado prejuicio cientifista que le llevaba a admitir como conocimiento *pleno iure* sólo al de tipo matemático geométrico y galileano-newtoniano. Sólo si se tiene en cuenta esto, se comprenderá por qué Kant dice que no conocemos la esencia de la libertad, y que para conocerla hemos de tener una intuición intelectual (ya que la libertad es un noúmeno).

A pesar de esto, Kant nos ofrece una definición formal de libertad: ésta es la independencia (de la voluntad) con respecto a la ley natural de los fenómenos, es decir, con respecto al mecanismo causal. La libertad es el rasgo propio de aquella voluntad que puede ser determinada por la pura forma de la ley, sin necesidad de contenido. Según Kant, esta libertad que no explica nada en el mundo de los fenómenos y que en la dialéctica de la *Razón pura* da origen a una antinomia insoluble, en la esfera moral lo explica todo. Justamente por esto, tomamos conciencia de ella por la vía moral.

En conclusión: conocemos primero la ley moral (el deber) en cuanto "*hecho de la razón*" y después inferimos de ella la libertad, como su fundamento y condición. Lo dicho se resume en la siguiente fórmula: "*debes, en consecuencia, puedes*".

4.6. La autonomía moral

Autonomía moral significa que la voluntad es capaz de determinarse por sí sola, autodeterminarse, darse a sí misma su propia ley. Lo contrario a la autonomía moral es la heteronomía moral y se da cuando la voluntad depende o es determinada por algo distinto de sí misma.

Libertad, autonomía y formalismo están indisolublemente ligados. Esto no significa, por supuesto, que la voluntad al autodeterminarse no se plantee contenidos, y que la forma de la ley moral no posea una materia, sino que quiere decir que ésta no puede ser nunca el motivo y la condición determinante. Todas las morales que se fundamentan sobre contenidos comprometen la autonomía de la voluntad, implican que ésta se subordina a las cosas y, por lo tanto, a las leyes de la naturaleza. En consecuencia comportan una heteronomía de la voluntad. En la práctica, todas las morales de los filósofos anteriores a Kant, de acuerdo con este nuevo criterio, resultan heterónomas y, por lo tanto, falaces.

En particular, hay que señalar que toda ética que se base en la búsqueda de la felicidad es heterónoma, porque introduce fines materiales, con toda una serie de consecuencias negativas. La búsqueda de la felicidad contamina la pureza de la intención y de la voluntad, en la medida en que se interesa por determinados fines, con lo cual la condiciona. La búsqueda de la felicidad da lugar a imperativos hipotéticos y no a imperativos categóricos. La moral evangélica, al contrario, no es heterónoma ya que proclama la pureza del principio moral (la pureza de la intención es igual a la pureza de la voluntad). No debemos actuar para conseguir la felicidad, sino que debemos actuar únicamente por puro deber. Sin embargo, al actuar por puro deber, el hombre se vuelve "*digno de felicidad*".

4.7. El bien moral y el tipo de juicio

Todas las éticas prekantianas se dedicaban a determinar qué era el bien y el mal moral, y como consecuencia deducían la ley moral, que

prescribe obrar el bien y evitar el mal. Kant, como consecuencia de su formalismo, invierte por completo los términos de la cuestión: *“El concepto de los bueno y lo malo no deben ser determinados antes de la ley moral, sino únicamente después de ésta”*. Esto significa que *“no es el concepto del bien como objeto el que hace posible y determina la ley moral, sino al revés, la ley moral la que determina primero el concepto de bien, para que éste merezca de manera absoluta dicho nombre”*. En suma: la ley moral define y otorga el ser al bien moral y no a la inversa.

Cabe preguntar lo siguiente: ¿cómo se podrá pasar desde este riguroso formalismo hasta el actuar concreto? ¿Cómo puede pasarse desde el imperativo categórico, que únicamente prescribe una forma, a los casos y los contenidos particulares? Como se puede apreciar, es un problema análogo al que surgió en la *Crítica de la Razón pura* a propósito de la necesidad de hallar un puente entre los conceptos puros y los datos sensibles; aquí se trata de mediar entre lo suprasensible (la ley y el bien morales) y la acción sensible.

Para responder al problema Kant utiliza el concepto de *“naturaleza”*, entendida como conjunto de leyes que se cumplen necesariamente (sin ninguna excepción). Imaginemos, dice Kant, que la naturaleza es tipo de la ley moral. Tomemos ahora la acción concreta que nos disponemos a realizar y supongamos que la máxima en la que se inspira tiene que convertirse en ley necesaria de una naturaleza en la que nosotros mismos estuviésemos obligados a vivir. Este esquema nos revela de inmediato si nuestra acción es objetiva (moral) o no lo es: en efecto, si resulta que nos sentimos contentos de vivir en este supuesto mundo, en el que nuestra máxima se ha convertido en ley necesaria (que no nos exceptúa a nosotros), quiere decir que aquélla era algo conforme con el deber; en caso contrario no lo era. Ejemplo: Si uno miente para evitar un daño, en seguida se da cuenta si su comportamiento es o no moral, transformando

su máxima (me es lícito mentir para evitar daños) en ley de una naturaleza de la cual uno mismo tiene que formar parte necesariamente. En un mundo en el que todos dijeren necesariamente mentiras sería imposible vivir (y precisamente aquel que miente sería el primero que no querría vivir allí). ¿Se podría vivir en un mundo en el que todos asesinasen necesariamente, o todos robasen necesariamente?

Conclusión: elevando la máxima (subjetiva) a lo universal, estoy en condiciones de reconocer si es moral o no. Se trata de un modo complejo, refinado e ingenioso de manifestar aquel mismo principio que, con una extremada sencillez, proclama el Evangelio: *“no hagas a los demás lo que no quisieras que te hagan a ti”*.

4.8. El rigorismo moral kantiano

Por todo lo que hemos visto, es evidente que según Kant no basta con que una acción se haga de acuerdo con la ley, en conformidad con la ley. En este caso la acción podría ser meramente legal pero no moral. Para ser moral, la voluntad que está a la base de la acción debe estar inmediatamente determinada por la sola ley y no *“a través de la mediación del sentimiento, cualquiera que sea su especie”*. Toda intervención de móviles voluntarios distintos a la simple ley moral son causa de hipocresía. Si hago caridad por un pobre por puro deber, realizo una acción moral; si la hago por compasión o para mostrarme generoso, hago una acción simplemente legal, e incluso, hipócrita.

Como es obvio, el hombre en cuanto ser sensible no puede prescindir de los sentimientos y las emociones; pero cuando estos irrumpen en la acción moral, la contaminan. Kant concede en su ética derecho de ciudadanía a un solo sentimiento: el de respeto. Se trata, sin embargo, de un sentimiento suscitado por la propia ley moral, y por lo tanto es un sentimiento diferente a los demás. La ley moral, enfrentándose a las inclinaciones y a las pasiones, se impone a ellas, abate su soberbia y las humilla: esto suscita en la sensibilidad

humana el respeto ante tanta potencia de la ley moral. Evidentemente, el respeto se refiere siempre y de manera exclusiva a personas y nunca a cosas. Las cosas inanimadas y los animales pueden suscitar amor, temor, terror, etc., pero nunca respeto. Lo mismo se aplica al hombre entendido como cosa, es decir, en su aspecto fenoménico: podemos amar, odiar o incluso admirar a una gran inteligencia o a un poderoso, pero el respeto es otra cosa, y nace únicamente frente al hombre que encarna la ley moral.

4.9. Los postulados de la razón práctica

Aquel mundo inteligible y nouménico que huía ante la razón pura, y que sólo se le presentaba como exigencia ideal (las ideas de la razón), se vuelve accesible por la vía práctica. La libertad, la inmortalidad del alma y Dios, dejan de ser simples ideas (exigencias estructurales de la razón) para convertirse en postulados.

Los postulados *“no son dogmas teóricos, sino supuestos, con una perspectiva necesariamente práctica; por tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero conceden una realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general, y autorizan conceptos de los que en otro caso no se podría llegar siquiera a afirmar su posibilidad”*. La fuerza de los postulados reside en el hecho de que nos vemos obligados a admitirlos para poder explicar la ley moral y su ejercicio, y como ésta es un hecho innegable, también resulta innegable la realidad de aquellos, y por esto dice Kant que los postulados *“conceden una realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa”*. Los postulados son tres:

1) **La libertad:** ya se ha comprobado como la libertad es condición del imperativo y cómo se deduce de este. Kant afirma que la categoría de -causa y efecto- es aplicable de por sí tanto al mundo fenoménico (causa mecanicista) como nouménico (causa libre). La aplicación de la causalidad al noumeno es imposible teóricamente, pero es posible aplicarla en el campo moral a la voluntad pura y, por lo tanto, es posible concebir la voluntad pura como causa libre. De este modo, el hombre se descubre

como perteneciente a dos mundos: por un lado, como fenómeno se reconoce en cuanto determinado y sujeto a la causalidad mecánica; por el otro, en cambio, se descubre como ser inteligible y libre, en virtud de la ley moral. Nada impide pues, que en el hombre una misma acción pueda ser producida por una causa libre, nouménica, y que se despliegue de acuerdo con las leyes de la necesidad en una dimensión fenoménica.

2) **La existencia de Dios:** La virtud, que es el ejercicio y la actualización del deber, es un bien supremo. Sin embargo, no es el bien en su totalidad e integridad. Éste sólo lo es la virtud a la que también se añade aquella felicidad que le corresponde por su misma naturaleza de virtud. La virtud, junto con la felicidad que le corresponde, constituye el bien sumo. Pero la búsqueda de la felicidad jamás engendra virtud; tampoco la búsqueda de la virtud, da origen por sí misma a la felicidad. Por lo menos, esto no es lo que ocurre en este mundo, que no está regido por leyes morales sino mecánicas. Sin embargo, la búsqueda de la virtud convierte a las personas en dignas de felicidad, y resulta absurdo ser digno de felicidad y no ser felices. Este absurdo se supera postulando un mundo inteligible y un Dios, omnisciente y omnipotente, que adecue la felicidad a los méritos y al grado de virtud. En síntesis: la ley moral me manda que sea virtuoso; esto me vuelve digno de felicidad; por lo tanto, es lícito postular la existencia de un Dios que otorgue en otro mundo aquella felicidad que le corresponde al mérito y que no se consigue en este mundo. Sin tal postulado se daría una situación absurda, contraria a la razón.

3) **La inmortalidad del alma:** el sumo bien exige la *“perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral”*. Esto es, precisamente, lo que ordena el imperativo. Tal perfecta adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad. Ahora bien, dado que a) ésta se no exige categóricamente y b) nadie en este mundo la puede actualizar, *“sólo podrá hallarse en un proceso hasta el infinito”*, en un progreso que cada vez se acerque más a aquella *“completa adecuación”*. *“Pero tal progreso infinito sólo es posible si se presupone una existencia y una*

personalidad del ser razonable que también perduren hasta lo infinito: y esto se denomina inmortalidad del alma". Para Kant, pues, la inmortalidad y la otra vida son un aproximarse cada vez más a la santidad, un continuo incremento en la dimensión de la santidad.

Vemos pues, como la razón práctica ha colmado las exigencias de la razón pura que eran ideas, y les ha dado una realidad moral. Por lo tanto no queda yuxtapuesta a la razón pura, sino sobrepuesta a ella, o mejor aún, supraordinada. La razón práctica tiene supremacía sobre la razón pura ya que en últimas todo interés es práctico.

5. Crítica del Juicio

5.1. Postura de la tercera crítica

La "Crítica de la Razón pura" se ocupó de la facultad teórica, es decir, del aspecto cognoscitivo de la razón humana. La "Crítica de la Razón práctica", por su parte, se dedicó al ámbito de la libertad. Según Kant, la razón pura no puede en absoluto representarse sus objetos como cosas en sí, sino sólo como fenómenos; en cambio, la razón práctica puede representarse sus propios objetos como cosas en sí (suprasensibles), pero no las puede conocer teóricamente. A las cosas en sí y a los noúmenos sólo los podemos otorgar una realidad práctica.

Es evidente que esta fisura entre fenómeno y noúmeno tenía que atormentar a Kant, sobre todo porque a) ya en la primera *Crítica* había aceptado que la cosa en sí es el substrato nouménico del fenómeno (pensable pero no cognoscible); b) en la segunda *Crítica* había afirmado la accesibilidad por vía práctico-moral al mundo de las cosas en sí y de los noúmenos. En la *Crítica del juicio* se propone llevar a cabo una mediación entre ambos mundos y aprehender de algún modo su unidad, aunque reitera con firmeza que esta mediación no podrá asumir un carácter cognoscitivo y teórico: "...tiene que haber un fundamento de la unidad entre lo suprasensible que sirve de fundamento a la naturaleza y lo que el concepto de libertad contiene prácticamente..." Este fundamento es una tercera facultad que Kant caracteriza como algo intermedio entre el intelecto (facultad cognoscitiva) y la razón (facultad práctica), y que denomina "facultad del juicio" que se manifiesta

como algo estrechamente vinculado con el sentimiento puro.

5.2. Juicio determinante y juicio reflexivo

El juicio en general, según Kant, es la facultad de pensar lo particular como contenido dentro de lo universal. Se dan dos casos posibles de juicios:

Juicio determinante: cuando tanto lo particular como lo universal son ya dados. Todos los juicios de la *Crítica de la Razón pura* son determinantes, porque están dados tanto lo particular (la multiplicidad sensible) como lo universal (las categorías y principios apriori). Kant llama *determinante* a este juicio porque determina teóricamente el objeto (lo constituye como tal objeto).

Juicio reflexivo: se da cuando sólo está dado lo particular pero hay que buscar lo universal, y sea el juicio quien lo debe hallar. Se llama *reflexivo* porque el universal que hay que hallar no es una ley a priori de intelecto, sino que -dice Kant- procede de un "principio de la reflexión sobre objetos para los cuales nos falta objetivamente una ley. Para Kant, "reflexión" tiene un sentido técnico y significa comparar y conjugar entre sí representaciones, poniéndolas en relación con nuestras facultades cognoscitivas. Este principio universal de la reflexión difiere del universal del intelecto y es análogo al de las ideas de la razón: consiste en la idea de finalidad.

En el juicio determinante los datos particulares los proporciona la sensibilidad y son informados por las categorías. En el juicio reflexivo los datos

están constituidos por objetos ya determinados por el juicio determinante. El juicio reflexivo reflexiona sobre estos objetos ya determinados para hallar y descubrir el acuerdo que existe entre ello y con el sujeto (con sus facultades cognitivas y con sus exigencias morales, sobre todo con la libertad). Mediante el juicio reflexivo captamos las cosas en su armonía recíproca y también en armonía con nosotros. Si hay armonía hay finalidad. Es precisamente la idea de finalidad el universal que busca el juicio reflexivo.

De este modo, el concepto de fin -que había sido excluido por la *Razón pura*- vuelve a la filosofía kantiana pero no como un concepto teórico, sino como algo enraizado en una necesidad y en un aspecto estructural del sujeto. Aun dentro de estos límites, el juicio reflexivo *“proporciona el concepto intermedio entre el concepto de naturaleza y el de libertad”*. La naturaleza concebida de manera finalista viene a coincidir con la finalidad moral, porque la finalidad hace que la naturaleza pierda su rigidez mecanicista, y posibilita su acuerdo con la libertad. Podemos hallar el finalismo en la naturaleza de dos maneras diferentes aunque unidas entre sí: a) reflexionando sobre la belleza o b) reflexionando sobre el ordenamiento de la naturaleza. De aquí surgen dos tipos de juicio reflexivo: el juicio estético y el juicio teleológico.

5.3. El juicio estético: lo bello y lo sublime

La existencia de los juicios estéticos es un dato de hecho, es evidente por sí mismo. La existencia del juicio estético plantea dos problemas: 1) ¿qué es estrictamente lo bello tal como se manifiesta en dicho juicio?; 2) ¿cuál es el fundamento que posibilita dicho juicio?

1) Lo bello, según Kant, no puede ser una propiedad objetiva de las cosas (lo bello ontológico), sino algo que hace de la relación entre objeto y sujeto. Más exactamente, es aquella propiedad que nace de la relación entre los objetos contemplados y nuestro sentimiento de placer, que nosotros atribuimos a los objetos mismos. La imagen del objeto referida al sentimiento de placer, medida por éste y

valorada con arreglo a él, da lugar al juicio de gusto. Este juicio no es cognoscitivo, porque el sentimiento no es un concepto, y por lo tanto, los juicios de gusto no son juicios teóricos. En consecuencia, bello es lo que agrada de acuerdo con el juicio de gusto.

2) El fundamento del juicio estético es el *“libre juego y la armonía de nuestras facultades espirituales”* (la armonía entre la representación y nuestro intelecto, entre la fantasía y el intelecto), que el objeto produce en el sujeto. *“Este juicio puramente subjetivo (estético) del objeto, o de la representación con la que nos es dado, precede al placer que provoca el objeto y es el fundamento de este placer por la armonía de las facultades de conocer”*.

Lo sublime es afín a lo bello, porque también agrada por sí mismo y presupone asimismo un juicio de reflexión. La diferencia reside en que lo bello se refiere a la forma del objeto (limitación y determinación) mientras que lo sublime se refiere a lo que carece de forma y, en cuanto tal, implica la representación de lo ilimitado. Además, lo bello provoca un placer positivo, mientras que lo sublime provoca un placer negativo: *“lo sublime no puede unirse a lo atractivo; y como el ánimo no se ve implemente atraído por el objeto, sino atraído y rechazado alternativamente, el placer de lo sublime no es una alegría positiva, sino una perpetua estupefacción y consideración, por lo que merece ser llamado un placer negativo”*. Al representarse lo sublime, el ánimo tiende a verse conmovido, mientras que al representarse lo bello *“goza de una contemplación serena”*.

Lo sublime no está en las cosas, sino en el hombre. Lo sublime es de dos clases: matemático y dinámico; lo sublime matemático procede de lo infinitamente grande, y lo sublime dinámico, de lo infinitamente poderoso. El hombre, por un lado, se sorprende como un ser pequeño y se siente apabullado, pero por el otro, descubre que es superior a aquello inmensamente grande o poderoso de carácter físico (océano, cielo, terremotos, volcanes, etc.) en la medida en que lleva en sí las ideas de la razón, que son ideas de la totalidad absoluta, las

cuales están por encima de aquello que a primera vista parecía estar por encima del hombre.

5.4. El juicio teleológico: conclusiones

La finalidad del juicio estético es una finalidad para el sujeto. El objeto parece hecho a propósito para el sujeto, para poner en movimiento armónicamente sus facultades. En cambio, en el juicio teleológico se considera la finalidad de la naturaleza. Esta es la parte más controvertida de la tercera *Crítica* porque muchas consideraciones llevarían a que Kant extrajese conclusiones metafísicas, a lo que siempre se niega, debido que los prejuicios que le acompañan desde la primera *Crítica*. Las conclusiones de Kant son las siguientes:

No sabemos cómo es en sí -considerada nouménicamente- la naturaleza, porque sólo la conocemos fenoménicamente. Sin embargo, no podemos dejar de considerarla organizada de acuerdo con un fin, puesto que en nosotros existe una tendencia irrefrenable a considerarla de este modo. Kant llega a admitir que algunos productos de la naturaleza física (los organismos) no pueden explicarse según leyes puramente mecánicas, y exigen “una ley de causalidad por completo distinta”, la causalidad finalista. Sin embargo, la extensión del finalismo a toda la naturaleza no es posible desde el punto de vista cognoscitivo (Cfr. *Crítica de la Razón pura*). Kant pues, forzando bastante las cosas, atribuye la

solución al juicio teleológico entendido como simple juicio reflexivo.

Sin embargo, Kant reconoce expresamente que la consideración teleológica posee un uso normativo y también heurístico, que se aplica “para investigar las leyes particulares de la naturaleza”. La conclusión a que llega la *Crítica del juicio* es que, desde la perspectiva del juicio reflexivo, la realización del fin moral del hombre es el objetivo de la naturaleza, y que “según los principios de la razón existen suficientes motivos...para que el juicio reflexivo no sólo considere al hombre como fin de la naturaleza, al igual que todos los seres organizados, sino como objetivo último de ésta sobre la tierra, de modo que en relación con él todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines”. Sin el hombre, el mundo sería un desierto vacío, y únicamente la buena voluntad constituye un objetivo último.

Para Kant, el hombre que en la *Razón pura* se había revelado como un ser fenoménico, finito, pero dotado (en cuanto razón) de una apertura estructural hacia lo infinito (las ideas) y de una irreprimible necesidad de tal infinito, en la *Razón práctica* también se revela como efectivamente consagrado al infinito (digno de felicidad). El destino del hombre, por lo tanto, es lo infinito. A través, de esta postura se trasciende el horizonte de la ilustración y se llega hasta el umbral del romanticismo, que -tanto es su poesía como en su filosofía- manifestará una evidente tendencia hacia lo infinito.