

Últimos títulos publicados:

12. J. W. Rogerson, *Una introducción a la Biblia*
13. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, I*
14. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, II*
15. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, III*
16. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, IV*
17. S. Whitfield, *La vida en la ruta de la seda*
18. J. Freely, *En el serrallo*
19. J. Larner, *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*
20. B. D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*
21. J. Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*
22. L.-J. Calvet, *Historia de la escritura*
23. W. Treadgold, *Breve historia de Bizancio*
24. K. Armstrong, *Una historia de Dios*
25. E. Bresciani, *A orillas del Nilo*
26. G. Chaliand y J.-P. Rageau, *Atlas de los imperios*
27. J.-P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*
28. G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*
29. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. I*
30. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. II*
31. I. Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*
32. P. Burke, *Historia social del conocimiento*
33. G. Leick, *Mesopotamia*
34. J. Sellier, *Atlas de los pueblos del Asia meridional y oriental*
35. D. C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*
36. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I*
37. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, II*
38. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, III*
39. J. M. Bloom y Sh. S. Blair, *Islam*
40. J. Dugast, *La vida cultural en Europa entre los siglos XIX y XX*
41. J. Brotton, *El bazar del Renacimiento*
42. J. Le Goff, *En busca de la Edad Media*
43. Th. Dutour, *La ciudad medieval*
44. D. Buisseret, *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800*
45. F. Seibt, *La fundación de Europa*
46. M. Restall, *Los siete mitos de la conquista española*
47. P. Grimal, *Historia de Roma*
48. J. Sellier, *Atlas de los pueblos de África*
49. J. Le Goff y N. Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*
50. A. Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*

BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL



PAIDÓS

Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *A Brief History of Western Philosophy*

Originalmente publicado en inglés, en 1998, por Blackwell Publishers Ltd., Oxford, RU

This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd., Oxford

Translated by Ediciones Paidós Ibérica SA from the original English language version.

Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with the Ediciones Paidós Ibérica SA and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

Traducción de Miguel Candel

Cubierta de Joan Batallé

Para Norman Kretzmann

BIEN PROPIEDAD EXCLUSIVA DEL GOBIERNO FEDERAL CON
FINES DIDÁCTICOS Y CULTURALES. PROHIBIDA SU VENTA O
REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL CON FINES DE LUCRO, AL QUE
INFRINJA ESTA DISPOSICIÓN SE LE APLICARÁN LAS SANCIONES
PREVISTAS EN LOS ARTÍCULOS 367, 368 BIS, 368 TER Y DEMÁS
APLICABLES DEL CÓDIGO PENAL PARA EL DISTRITO FEDERAL EN
MATERIA COMÚN; Y PARA TODA LA REPÚBLICA EN MATERIA
FEDERAL.

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

© 1998 Anthony Kenny

© 2005 de la traducción, Miguel Candel

© 2005 de todas las ediciones en castellano

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1766-5

Depósito legal: B-29.756/2005

Impreso en Gràfiques 92, S.A.

Avda. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Agradecimientos	15
Prefacio	17
1. La filosofía en su infancia	21
Los milesios	22
Jenófanes	25
Heráclito	27
La Escuela de Parménides	30
Empédocles	37
Los atomistas	40
2. La Atenas de Sócrates	45
El Imperio Ateniense	45
Anaxágoras	47
Los sofistas	48
Sócrates	50
El <i>Eutifrón</i>	53
El <i>Critón</i>	57
El <i>Fedón</i>	58
3. La filosofía de Platón	65
Vida y obras	65
La teoría de las Ideas	67

La <i>República</i>	72
El <i>Teeteto</i> y el <i>Sofista</i>	83
4. El sistema de Aristóteles	91
Discípulo de Platón, maestro de Alejandro	91
La fundación de la lógica	94
La teoría del drama	98
Filosofía moral: virtud y felicidad	100
Filosofía moral: sensatez y sabiduría	105
Política	108
Ciencia y explicación	110
Palabras y cosas	113
Movimiento y cambio	115
Alma, sensibilidad e intelecto	118
Metafísica	121
5. La filosofía griega posterior a Aristóteles	127
La época helenística	127
Epicureísmo	128
Estoicismo	131
Escepticismo	135
Roma y su Imperio	136
Jesús de Nazaret	138
Cristianismo y gnosticismo	141
Neoplatonismo	144
6. La filosofía cristiana primitiva	149
Arrianismo y ortodoxia	149
La teología de la Encarnación	153
La vida de Agustín	155
La Ciudad de Dios y el misterio de la Gracia	159
Boecio y Filópono	163
7. La primera época de la filosofía medieval	169
Juan Escoto	169
Alkindi y Avicena	172
El sistema feudal	174
San Anselmo	176
Abelardo y Eloísa	179
La lógica de Abelardo	181
La ética de Abelardo	183
Averroes	185
Maimónides	187
8. La filosofía del siglo XIII	191

Una época de innovación	191
San Buenaventura	195
La lógica del siglo XIII	197
Vida y obras de Tomás de Aquino	199
La teología natural de Tomás de Aquino	202
Materia, forma, sustancia y accidente	203
Esencia y existencia según Tomás de Aquino	206
La filosofía tomista de la mente	208
La filosofía moral de Tomás de Aquino	210
9. Los filósofos de Oxford	217
La universidad del siglo XIV	217
Duns Escoto	219
La lógica del lenguaje de Ockham	226
La teoría política de Ockham	229
Los calculistas de Oxford	232
Juan Wyclif	234
10. La filosofía del Renacimiento	237
El Renacimiento	237
El libre albedrío: Roma frente a Lovaina	239
El platonismo renacentista	242
Maquiavelo	244
La Utopía de Moro	247
La Reforma	250
La filosofía posterior a la Reforma	254
Bruno y Galileo	257
Francis Bacon	259
11. La época de Descartes	265
Las guerras de religión	265
La vida de Descartes	266
La duda y el <i>cogito</i>	269
La esencia de la mente	272
Dios, mente y cuerpo	274
El mundo material	278
12. La filosofía inglesa del siglo XVII	283
El empirismo de Thomas Hobbes	283
La filosofía política de Hobbes	286
La teoría política de Locke	288
Ideas y cualidades según Locke	291
Sustancias y personas	296
13. La filosofía continental de la época de Luis XIV	303

Blaise Pascal	303
Spinoza y Malebranche	306
Leibniz	312
14. La filosofía británica del siglo XVIII	319
Berkeley	319
Hume y la filosofía de la mente	325
La causalidad según Hume	330
Reid y el sentido común	333
15. La Ilustración	337
Los <i>philosophes</i>	337
Rousseau	339
La Revolución y el Romanticismo	343
16. La filosofía crítica de Kant	347
La revolución copernicana de Kant	347
La estética trascendental	350
La analítica trascendental: la deducción de las categorías	352
La analítica trascendental: el sistema de los principios	356
La dialéctica trascendental: los paralogismos de la razón pura	360
La dialéctica trascendental: las antinomias de la razón pura	362
La dialéctica trascendental: la crítica de la teología natural	365
La filosofía moral de Kant	369
17. Idealismo y materialismo alemán	373
Fichte	373
Hegel	375
Marx y los Jóvenes Hegelianos	380
El capitalismo y sus descontentos	382
18. Los utilitaristas	385
Jeremy Bentham	385
El utilitarismo de John Stuart Mill	391
La lógica de Stuart Mill	392
19. Tres filósofos del siglo XIX	397
Schopenhauer	397
Kierkegaard	405
Nietzsche	408
20. Tres maestros modernos	413
Charles Darwin	413
John Henry Newman	419
Sigmund Freud	424
21. La lógica y los fundamentos de las matemáticas	433
La lógica de Frege	433

El logicismo de Frege	436
La filosofía de la lógica de Frege	439
La paradoja de Russell	440
Russell y la teoría de las descripciones	442
El análisis lógico	445
22. La filosofía de Wittgenstein	449
El <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	449
El positivismo lógico	453
Las <i>Investigaciones filosóficas</i>	455
Epílogo	469
Bibliografía suplementaria recomendada	475
Índice analítico y de nombres	483

Agradecimientos

El autor y los editores agradecen el permiso para reproducir el siguiente material registrado:

T. S. Eliot: por un extracto de la cuarta parte de «The Dry Salvages», de *Four Quartets*, derechos reservados en 1941 por T. S. Eliot y renovados en 1969 por Esme Valerie Eliot; y por un extracto de la segunda parte de «Little Gidding», también de *Four Quartets*, derechos reservados en 1943 por T. S. Eliot y renovados en 1971 por Esme Valerie Eliot, a Harcourt Brace & Co. Y Faber & Faber Ltd. (Reimpreso por Faber en *Collected Poems 1909-1962*, de T. S. Eliot.)

W. B. Yeats: por fragmentos de «Among School Children», en *The Collected Works of W. B. Yeats, Volume I: The Poems*, revisado y editado por Richard J. Finneran, derechos reservados en 1928 por Macmillan Publishing Co., renovados en 1956 por Georgie Yeats, a A. P. Watt Ltd., representante de Michael Yeats, y a Scribner, división de Simon & Shuster.

Los editores piden excusas por cualquier error u omisión en la lista precedente y agradecerían se les comunicara cualquier corrección que hubiera que incorporar a la próxima edición o reimpresión de este libro.

Prefacio

Hace cincuenta y dos años, Bertrand Russell escribió una *Historia de la filosofía occidental* que todavía se pide en las librerías. Cuando se me sugirió que yo podría escribir un equivalente actual, mi primera sensación fue de amilanamiento ante semejante empresa. Russell fue uno de los más grandes filósofos del siglo XX, que además ganó el Premio Nobel de Literatura: ¿cómo podría nadie atreverse a competir con él? Sin embargo, el libro en cuestión no suele considerarse uno de los mejores de Russell, que resulta ostensiblemente injusto con algunos de los mayores filósofos del pasado, como Aristóteles y Kant. Es más, Russell trabajó con supuestos acerca de la filosofía y del método filosófico que muchos filósofos de hoy día pondrían en entredicho. Parece haber, por tanto, margen para un libro que ofrezca un panorama amplio de la historia de la materia desde un punto de vista filosófico contemporáneo.

El libro de Russell, aunque inexacto en los detalles, es entretenido y estimulante y ha despertado en mucha gente el gusto y el entusiasmo por la filosofía. Con este libro pretendo llegar a la misma audiencia que Russell: escribo para el público instruido en general, sin formación filosófica específica, que desea conocer la contribución que la filosofía ha hecho a la cultura en la que vivimos. He tratado de evitar el usar términos filosóficos sin explicarlos cuando aparecen por primera vez. Los diálogos pla-

tónicos son un buen modelo al respecto: Platón logró exponer cuestiones filosóficas sin emplear ningún vocabulario técnico, dado que éstos no existían cuando él escribió. Por ese motivo, entre otros, he tratado algunos de sus diálogos con algún detenimiento en los capítulos segundo y tercero del presente libro.

La cualidad de la escritura de Russell que he puesto más empeño en imitar es la claridad y el vigor de su estilo. (En cierta ocasión escribió que sus modelos para la escritura en prosa eran Baedeker y John Milton.) Un lector novicio en filosofía encontrará seguramente algunas partes de este libro difíciles de seguir. No hay en filosofía calas poco profundas, por lo que todo aprendiz de filósofo ha de nadar para mantener la cabeza fuera del agua. Pero he hecho cuanto he podido para asegurar que el lector no tenga que toparse con dificultades de comprensión que no sean intrínsecas a la materia estudiada.

No es posible explicar por adelantado de qué trata la filosofía. La mejor manera de aprender filosofía es leer las obras de los grandes filósofos. Este libro está pensado para mostrarle al lector qué temas han interesado a los filósofos y qué métodos han empleado éstos para abordarlos. Por sí mismos, los resúmenes de doctrinas filosóficas son de escasa utilidad: es engañar al lector contarle simplemente las conclusiones a las que llega un filósofo sin indicar los métodos por los que llegó a dichas conclusiones. Por esa razón, hago todo lo posible por presentar y examinar críticamente los razonamientos utilizados por los filósofos en apoyo de sus tesis. No creo que sea ninguna falta de respeto entablar una discusión de ese género con las grandes mentes del pasado. Ésa es la manera de tomarse a un filósofo en serio: no repetir como loros su texto, sino luchar con él y aprender de sus puntos fuertes y sus puntos flacos.

La filosofía es a la vez la más estimulante y la más decepcionante de las materias. La filosofía es estimulante porque es la más amplia de todas las disciplinas, aquella que explora los conceptos básicos que recorren todas nuestras formas de hablar y de pensar acerca de cualquier tema. Es más, puede uno dedicarse a ella sin haber recibido ninguna formación ni instrucción especial previa; todo aquel que esté dispuesto a pensar a fondo y seguir coherentemente una cadena de razonamientos puede hacer filosofía. Pero la filosofía es también decepcionante porque, a diferencia de las disciplinas científicas o históricas, no aporta ninguna información nueva sobre la naturaleza ni sobre la sociedad. La filosofía no trata de proporcionar conocimiento, sino sabiduría; y su historia demuestra lo difícil que ha sido, aun para las mentes más poderosas, desarrollar una visión completa y coherente. Puede decirse sin

exagerar que ningún ser humano ha logrado todavía una comprensión completa y coherente ni siquiera del lenguaje que empleamos para pensar nuestras ideas más simples. No es casualidad que el hombre al que muchos consideran el fundador de la filosofía como disciplina explícita, Sócrates, asegurara que la única sabiduría que poseía era el conocimiento de su propia ignorancia.

La filosofía no es ciencia ni religión, aunque históricamente ha estado entrelazada con ambas. He tratado de mostrar cómo, en muchos campos, el pensamiento filosófico surgió de la reflexión religiosa y desembocó en la ciencia empírica. Muchas cuestiones que fueron tratadas por grandes filósofos del pasado no contarían actualmente como filosóficas. En consecuencia, me he centrado en aquellos ámbitos de su actividad que hoy seguirían considerándose filosóficos, como la ética, la metafísica y la filosofía de la mente.

Al igual que Russell, he hecho mi propia selección de los filósofos que había que incluir en la historia, así como del espacio que debía dedicarle a cada uno. Sin embargo, no me he apartado tanto como Russell de las proporciones comúnmente aceptadas en el canon filosófico. Como él, me he ocupado también de algunos no filósofos que han influido en el pensamiento filosófico; ésa es la razón de que Darwin y Freud aparezcan en mi lista de temas. He dedicado un espacio considerable a la filosofía antigua y medieval, aunque no tanto como Russell, que mediado su libro no había pasado de Alcuino y Carlomagno. He concluido la historia con la Segunda Guerra Mundial y no he tratado de cubrir la filosofía continental del siglo XX.

También como Russell, he trazado las grandes líneas del trasfondo social, histórico y religioso de las vidas de los filósofos, con más detenimiento al abordar períodos remotos y muy brevemente a medida que me aproximaba a la época actual.

No he escrito para filósofos profesionales, si bien espero, claro está, que mi exposición les parezca acertada y crean que pueden recomendar mi libro como una lectura básica a sus estudiantes. Para aquellos que estén ya familiarizados con el tema, mi texto llevará las marcas de mi propia formación filosófica, que se inició con la filosofía escolástica de inspiración medieval y prosiguió dentro de la escuela del análisis lingüístico, que ha dominado gran parte del siglo XX en el mundo de habla inglesa.

Mi esperanza al publicar este libro es que sea capaz de transmitir, a los que sienten curiosidad por la filosofía, algo del entusiasmo que es capaz de despertar el tema y los induzca a leer directamente a los grandes pensadores del pasado.

Estoy en deuda con el personal de la editorial Blackwells y con Anthony Grahame, por su ayuda en la preparación del libro; y a los tres evaluadores anónimos que hicieron diversas sugerencias útiles para mejorarlo. Estoy particularmente agradecido a mi esposa, Nancy Kenny, que leyó el libro entero en su versión manuscrita y me tachó muchos pasajes ininteligibles para el profano en filosofía. Estoy seguro de que mis lectores compartirán mi gratitud hacia ella por ahorrarles esfuerzos inútiles.

Enero de 1998

Capítulo 1

La filosofía en su infancia

Los más antiguos filósofos de Occidente fueron griegos: individuos que hablaban dialectos de la lengua griega, que conocían los poemas de Homero y Hesíodo escritos en griego y que habían sido educados en el culto a dioses griegos como Zeus, Apolo y Afrodita. No vivían en la Grecia continental, sino en centros periféricos de la cultura griega, en las costas meridionales de Italia o en la costa occidental de lo que hoy es Turquía. Florecieron en el siglo VI a.C., el siglo que comenzó con la deportación de los judíos a Babilonia por el rey Nabucodonosor y terminó con la fundación de la República romana tras la expulsión de los reyes de la joven ciudad.

Los primitivos filósofos fueron también los científicos primitivos y algunos de ellos fueron además dirigentes religiosos. Al principio, la distinción entre disciplinas como la ciencia, la religión y la filosofía no estaba tan clara como en siglos posteriores. En el siglo VI, en Asia Menor, Grecia e Italia, existía un caldo de cultivo intelectual en el que diversos elementos de todas esas futuras disciplinas fermentaron a la vez. Más adelante, los devotos religiosos, los discípulos filosóficos y los herederos científicos pudieron volver la vista y mirar a aquellos pensadores como sus precursores.

Pitágoras, que era honrado en la Antigüedad como el primero en llevar la filosofía al mundo griego, ilustra en su propia persona las características de ese primer período. Nacido en Samos, frente a la actual costa turca, emigró a Crotona, situada en el extremo meridional de Italia. Pretende ser el creador de la geometría como estudio sistemático. Su nombre se hizo familiar para muchas generaciones de escolares europeos por atribuírsele la primera demostración de que el cuadrado del lado mayor de un triángulo rectángulo tiene una superficie igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados. Pero también fundó una comunidad religiosa dotada de una serie de reglas ascéticas y ceremoniales, la más conocida de las cuales era la prohibición de comer alubias. Enseñó la doctrina de la transmigración de las almas, según la cual los seres humanos tienen almas que son separables de sus cuerpos, y al morir, el alma de cada persona puede trasladarse a otro género de animal. Por tal motivo enseñó a sus discípulos a abstenerse de comer carne; en cierta ocasión, se cuenta, detuvo a un hombre que azotaba a un cachorro, asegurando haber reconocido en sus gemidos la voz de un buen amigo fallecido. Creía que el alma, tras haber pasado sucesivamente por diferentes géneros de animales, podía llegar a reencarnarse como ser humano. Él mismo aseguraba acordarse de haber sido, varios siglos antes, un héroe del sitio de Troya.

La doctrina de la transmigración de las almas recibía en griego el nombre de «metempsicosis». Fausto, en el drama de Christopher Marlowe, tras vender su alma al diablo y a punto de ser arrojado al infierno cristiano, expresa desesperadamente el deseo de que Pitágoras tuviera razón:

¡Ah, ojalá fuera verdad la metempsicosis de Pitágoras!
Esta mi alma me abandonaría volando y yo me convertiría
En una bestia salvaje.

Los discípulos de Pitágoras escribieron biografías de su maestro llenas de hechos maravillosos, llegando a atribuírle el don de la clarividencia y la bilocación y a convertirlo en hijo de Apolo.

LOS MILESIOS

La vida de Pitágoras se pierde en las brumas de la leyenda. Bastante más es lo que sabemos de un grupo de filósofos, prácticamente contemporáneos suyos, que vivieron en la ciudad de Mileto, en Jonia, es decir, la región griega de Asia. El primero de ellos fue Tales, que era lo bastante

viejo como para haber pronosticado un eclipse en 585. Como Pitágoras, era geómetra, si bien se le atribuyen teoremas bastante más simples, tales como el de que un círculo queda dividido en dos partes iguales por su diámetro. Al igual que Pitágoras, combinó la geometría con la religión: cuando descubrió cómo inscribir un triángulo rectángulo en un círculo, sacrificó un buey a los dioses. Pero su geometría tenía una vertiente práctica: logró medir la altura de las pirámides midiendo sus sombras. Se interesó también por la astronomía: descubrió la constelación de la Osa Menor y señaló la posibilidad de su uso en la navegación. Fue, según se dice, el primer griego que fijó la duración del año en 365 días, e hizo estimaciones del tamaño del Sol y de la Luna.

Tales fue quizás el primer filósofo en plantear preguntas acerca de la estructura y naturaleza del cosmos en su conjunto. Sostuvo que la tierra reposa sobre el agua como un tronco que flota en una corriente. (Aristóteles preguntó más tarde: ¿y sobre qué reposa el agua?) Pero la tierra y sus habitantes no reposaban simplemente sobre el agua: en cierto modo, creía Tales, estamos todos hechos de agua. Incluso en la Antigüedad, sólo podía conjeturarse cuál era el fundamento de semejante creencia: ¿era porque todos los animales y plantas necesitan agua o porque todas las semillas son húmedas?

A causa de sus teorías sobre el cosmos, Tales fue calificado por autores posteriores de físico o filósofo de la naturaleza (*physis* es la palabra griega que equivale a «naturaleza»). Aunque era un físico, Tales no era materialista: en otras palabras, no creía que sólo existiera la materia física. Una de las dos citas literales suyas que han llegado a nosotros dice: «Todo está lleno de dioses». Lo que eso quiera decir quizá venga indicado por su afirmación de que el imán, debido a que mueve el hierro, tiene un alma. No creía en la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas, pero sostenía la inmortalidad del alma.

Tales no era un simple teórico. Ejercía como consejero político y militar del rey Cresos de Lidia y le ayudó a vadear un río desviando una corriente. Habiendo previsto una cosecha de aceitunas excepcionalmente buena, tomó en arriendo todos los molinos de aceite e hizo una fortuna. Sin embargo, adquirió la reputación de ausente y distraído, tal como aparece en una carta que un antiguo escritor de ficción hizo pasar como escrita por Pitágoras desde Mileto:

Tales, en su vejez, ha tenido un cruel destino. Salió de noche del patio de su casa acompañado de su criada, como era su costumbre, para contemplar las estrellas y, olvidando dónde estaba, mientras miraba a lo alto, llegó al borde

de un talud muy inclinado y cayó por él. De este modo han perdido los milesios a su astrónomo. Nosotros, sus discípulos, veneremos su memoria y que ésta sea venerada por nuestros hijos y discípulos.

El presunto autor de esta carta era un contemporáneo más joven y discípulo de Tales, llamado **Anaximandro**, un sabio que trazó el primer mapa del mundo y de las estrellas, e inventó un reloj de sol y un reloj de todo tiempo. Enseñó que la Tierra tenía forma cilíndrica, como un tambor de columna. En torno al mundo había una especie de gigantescos neumáticos llenos de fuego; cada «neumático» tenía un agujero por donde podía verse el fuego, y dichos agujeros correspondían al Sol, la Luna y las estrellas. El neumático mayor tenía un tamaño como veintiocho veces la Tierra, y el fuego que se veía a través de su orificio era el Sol. El taponamiento temporal de los agujeros explicaba los eclipses y las fases de la luna. El fuego contenido en esos neumáticos había sido en otro tiempo una gran bola en llamas que envolvía a la joven Tierra y que había ido estallando gradualmente para formar fragmentos que se habían enrollado sobre sí mismos como vainas de corteza. Con el tiempo, los cuerpos celestes volverían a formar el fuego original.

De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer, según la necesidad. Pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo.

La cosmogonía física se mezcla aquí no tanto con la teología como con una gran ética cósmica: los distintos elementos, no menos que los hombres y los dioses, han de atenerse a los límites permanentemente marcados por la naturaleza.

Aunque el fuego desempeñaba un importante papel en la cosmogonía de Anaximandro, sería erróneo pensar que lo consideraba el constituyente último del mundo, como el agua de Tales. El elemento básico de todas las cosas, decía, no podía ser agua ni fuego ni nada por el estilo, de lo contrario acabaría dominando por completo el universo. Había de ser algo que no tuviera ninguna naturaleza definida, a lo que llamó «infinito» o «ilimitado». «El infinito es el primer principio de las cosas existentes: éste es eterno y no envejece y rodea a todos los mundos.»

Anaximandro fue un temprano partidario de la evolución. Los seres humanos que conocemos no pueden haber existido siempre, afirmaba. Otros animales son capaces de cuidar de sí mismos poco después de nacer, mientras que los humanos necesitan un largo período de crianza; si

los humanos hubieran sido originalmente tal como son ahora, no habrían podido sobrevivir. Sostenía que en una época anterior eran animales pisciformes en cuyo interior los embriones humanos se desarrollaban hasta la pubertad antes de salir al exterior. A causa de esta tesis, y aunque por lo demás no era vegetariano, preconizaba abstenerse de comer pescado.

El infinito de Anaximandro era un concepto demasiado sutil para algunos de sus sucesores. Su contemporáneo **Anaxímenes** de Mileto, algo más joven que él, aun estando de acuerdo en que el elemento último no podía ser fuego ni agua, afirmó que era aire, a partir del cual se generaba todo lo demás. En su estado estable, el aire es invisible, pero cuando se mueve y se condensa se convierte primero en viento, luego en nube y luego en agua, y finalmente el agua condensada se vuelve barro y piedra. El aire rarificado se convertía presumiblemente en fuego, completando así la gama de los elementos. En apoyo de su teoría, Anaxímenes apelaba a la experiencia: «El hombre emite lo caliente y lo frío por la boca; el aliento se enfría cuando se comprime y se condensa con los labios, pero cuando se abre la boca el aliento se escapa y se calienta por su rarefacción». De modo que la rarefacción y la condensación pueden generarlo todo a partir del aire. Es ingenuo, pero ingenuamente científico: no es mitología, como las historias clásicas y bíblicas de la inundación y el arco iris.

Anaxímenes fue el primer defensor de la Tierra plana: pensaba que los cuerpos celestes no viajaban por debajo de la Tierra, como sus predecesores habían sostenido, sino que giraban en torno a nuestras cabezas como un gorro de fieltro. Concebía la Luna y el Sol también planos: «El Sol, la Luna y los demás cuerpos celestes, todos de fuego, cabalgan sobre el aire gracias a que son planos».

JENÓFANES

Tales, Anaximandro y Anaxímenes fueron un trío de audaces e ingeniosos especuladores. Sus intereses los consagran como los precursores de los modernos científicos más que de los modernos filósofos. La cosa cambia cuando llegamos a **Jenófanes** de Colofón (cerca de la actual Izmir), que vivió en el siglo V. Sus temas y métodos son inequívocamente los mismos que los filósofos emplearían a lo largo de los siglos. En particular, fue el primer filósofo de la religión, y algunos de los argumentos que propuso merecen todavía el respeto de sus sucesores.

Jenófanes detestaba la religión que aparece en los poemas de Homero y Hesíodo, cuyas historias atribuyen blasfemamente a los dioses robos, engaños, adulterios y toda suerte de comportamientos que, entre los humanos, resultarían vergonzosos y censurables. Poeta él mismo, arremetió contra la teología homérica con versos satíricos actualmente perdidos. No es que él pretendiera poseer una clara visión de la naturaleza de lo divino; por el contrario, escribió: «Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses». Pero él aseguraba conocer el origen de las leyendas sobre los dioses: los seres humanos tienen tendencia a representarlo todo a su imagen y semejanza. Los etíopes, decía, hacen a sus dioses chatos y de piel oscura, mientras los tracios los hacen pelirrojos y con los ojos azules. La creencia de que los dioses tienen algún tipo de forma humana no es sino antropomorfismo infantil. «Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos, y los bueyes, a las de los bueyes, y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo.»

Aunque nadie tendrá nunca una clara visión de Dios, Jenófanes pensaba que, a medida que la ciencia progresara, los mortales podrían llegar a saber más de lo que originalmente les había sido revelado. «Hay un solo dios —escribió—, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento.» Dios no era ni limitado ni infinito, sino simplemente no espacial: lo divino es un viviente que todo él ve, todo él piensa y todo él oye.

En una sociedad que rendía culto a muchos dioses, Jenófanes fue un decidido monoteísta. Sólo había un Dios, razonaba, porque Dios es el más poderoso de los seres, y si hubiera más de uno, entonces todos ellos habrían de repartirse por igual el poder. Dios no puede tener origen, pues lo que llega a la existencia o bien procede de aquello a lo que es semejante o bien de aquello a lo que no es semejante, y ambos miembros de la alternativa conducen al absurdo en el caso de Dios. Dios no es infinito ni finito, ni mudable ni inmutable. Pero aunque Dios es en cierto modo impensable, no por ello carece de pensamiento. Por el contrario, «sin moverse ni esforzarse lo gobierna todo con el solo pensamiento de su mente».

El monoteísmo de Jenófanes es notable no tanto por su originalidad como por su naturaleza filosófica. El profeta hebreo Jeremías y los autores del libro de Isaías habían proclamado ya que sólo había un verdadero Dios. Pero así como éstos adoptaban esa posición basándose en un oráculo divino, Jenófanes ofrecía probar este punto mediante argumentos racionales. Hablando en términos de una distinción que no se establecería

hasta unos cuantos siglos después, Isaías proclamaba una religión revelada, en tanto que Jenófanes era un teólogo natural.

La filosofía de la naturaleza de Jenófanes es menos interesante que su filosofía de la religión. Sus concepciones son variaciones sobre temas ya propuestos por sus predecesores milesios. Tomó como elemento único no el agua ni el aire, sino la tierra. La tierra, pensaba, se extendía bajo nuestros pies hasta el infinito. Sostenía que el Sol se formaba cada día a partir de la reunión de minúsculas chispas. Pero no era el único Sol; en realidad había un número infinito de ellos. La contribución más original de Jenófanes a la ciencia fue llamar la atención sobre la existencia de fósiles: señaló que en Malta se encontrarían impresas en las rocas las formas de todas las criaturas marinas. De aquí extrajo la conclusión de que el mundo recorría un ciclo en el que se alternaban las fases terrestres y las marítimas.

HERÁCLITO

El último y más famoso de estos primitivos filósofos jonios fue **Heráclito**, que vivió a comienzos del siglo V en la gran metrópoli de Éfeso, donde san Pablo habría de predicar, alojarse y ser perseguido. La ciudad, tanto en los días de Heráclito como en los de san Pablo, estaba dominada por un gran templo de la diosa de la fertilidad Artemisa. Heráclito denunció el culto del templo: rezar a estatuas era como susurrar chismorreos en una casa vacía, y ofrecer sacrificios para purificarse uno mismo del pecado era como tratar de limpiarse el barro con barro. Visitaba el templo de vez en cuando, pero sólo para jugar a los dados con los niños que por allí había —mucho mejor compañía que los magistrados, decía—, rehusando participar en la vida política de la ciudad. También en el templo de Artemisa depositó su tratado en tres libros sobre filosofía y política, obra, hoy perdida, de notoria dificultad, tan desconcertante que algunos veían en ella un texto de física, otros un panfleto político. («Lo que entiendo de ella es excelente —dijo más tarde Sócrates—, lo que no entiendo puede ocurrir que sea excelente también; pero sólo un buceador de aguas profundas podría llegar al fondo de lo que dice.»)

En ese libro, Heráclito hablaba de una gran Palabra o Logos que permanece para siempre y con arreglo a la cual se producen todas las cosas. Escribió en forma de paradojas, sosteniendo que el universo es a la vez divisible e indivisible, generado e ingenerado, mortal e inmortal, Palabra y Eternidad, Padre e Hijo, Dios y Justicia. Nada tiene de extraño que todo

el mundo, como él lamentaba, encontrara su Logos francamente incomprendible.

Si Jenófanes, por su estilo de argumentación, se parecía a los modernos filósofos profesionales, Heráclito se aproximaba mucho más a la popular idea moderna del filósofo como gurú. No sentía más que desprecio por sus predecesores filosóficos. Aprender muchas cosas, decía, no le enseña a un hombre a ser sensato, de lo contrario habría enseñado a Hesíodo, a Pitágoras y a Jenófanes. Heráclito no argumentaba, declaraba: era un maestro de los aforismos, de profunda resonancia y oscuro sentido. Su estilo délfico era quizás una imitación del oráculo de Apolo, que, según las propias palabras de Heráclito, «ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales». Entre los dichos más conocidos de Heráclito están los siguientes:

El camino arriba y abajo es uno y el mismo.

Una armonía invisible es más intensa que otra visible.

La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres.

Un alma seca es muy sabia y muy buena.

Para las almas es muerte convertirse en agua.

Un hombre cuando está ebrio es conducido por un muchacho imberbe.

Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de éstos.

El alma es una araña y el cuerpo su tela.

Esta última observación la explica el propio Heráclito así: igual que una araña, estando en medio de la tela, siente inmediatamente cuándo una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo. Pero si el alma es una solícita araña, es también, según el mismo Heráclito, una chispa de la sustancia ígnea de los astros.

En la cosmología de Heráclito el fuego desempeña el papel del agua en Tales y el del aire en Anaxímenes. El mundo es un fuego siempre ardiente: todas las cosas proceden del fuego y acaban convirtiéndose en fuego: «Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías». Hay un proceso descendente, por el que el fuego se vuelve agua y el agua tierra, y un proceso ascendente, por el que la tierra se vuelve agua, el agua aire y el aire fuego. La muerte de la tierra es convertirse en

agua, la muerte del agua es convertirse en aire y la muerte del aire es convertirse en fuego. Hay un único mundo, el mismo para todos, no hecho por dios ni hombre alguno; siempre ha existido y siempre existirá, aun pasando, con arreglo a ciclos instaurados por el destino, por una fase de ignición, que es la guerra, y una fase de consunción por el fuego, que es la paz.

La visión heraclitea de la transmutación de los elementos en un fuego siempre ardiente ha cautivado la imaginación de los poetas hasta nuestros días. T. S. Eliot, en *Four Quartets*, glosa la afirmación de Heráclito de que el agua era la muerte de la tierra:

There are flood and drouth
Over the eyes and in the mouth,
Dead water and dead sand
Contending for the upper hand.
The parched eviscerate soil
Gapes at the vanity of toil,
Laughs without mirth
This is the death of earth.*

Gerard Manley Hopkins escribió un poema titulado «That Nature is a Heraclitean Fire» (Que la naturaleza es un fuego heracliteo), cargado de imágenes tomadas de Heráclito:

Million fueled, nature's bonfire burns on.
But quench her bonniest, dearest to her, her clearest-selved spark,
Man, how fast his firedint, his mark on mind, is gone!
Both are in an unfathomable, all is in an enormous dark
Drowned. O pity and indignation! Manshape, that shone
Sheer off, dissereral, a star, death blots black out [...]**

Hopkins busca consuelo frente a ese destino en la promesa de la resurrección final: una doctrina cristiana, por supuesto, pero que se en-

* Hay inundación y sequía / sobre los ojos y en la boca, / agua muerta y arena muerta / luchando por prevalecer. / El desecado suelo desviscerado / abre la boca ante la vanidad del trabajo, / ríe sin júbilo. / Esta es la muerte de la Tierra («Little Gidding», en *Poesías reunidas*, 1909-1962, traducción de José M. Valverde, Madrid, Alianza, 1978, pág. 214).

** Alimentada por millones, la hoguera de la naturaleza sigue ardiendo. / Pero apaga su destello máspreciado, hermoso y transparente, / el hombre, ¡cuán aprisa se extingue su llamarada, su impronta en la mente! / Ambas en una insondable, inmensa oscuridad / se sumergen. ¡Oh desgracia indignante! La forma humana, que brilló / rutilante, destacada, como una estrella, la muerte la sume en las tinieblas [...]. (N. del t.)

cuentra anticipada en un pasaje de Heráclito que habla de seres humanos que se alzan para convertirse en guardianes vigilantes de los vivos y los muertos. «El fuego —dice— vendrá a juzgar y condenar todas las cosas.»

En el mundo antiguo, el aspecto de las enseñanzas de Heráclito que más impresionaba a los filósofos no era tanto la visión del mundo a modo de hoguera como el corolario de que todo lo que hay en el mundo se halla en un estado de cambio y flujo constantes. Todo se mueve, decía, y nada permanece; el mundo es como una corriente que fluye. Si nos hallamos en la orilla del río, el agua que vemos a nuestros pies no es nunca la misma en dos momentos distintos, y no podemos poner dos veces los pies en las mismas aguas. Hasta aquí, ningún problema. Pero Heráclito llegó a decir que no podemos entrar dos veces en el mismo río. Esto parece falso, tanto si se toma de manera literal como alegóricamente; pero, como veremos, ese sentimiento tuvo amplia influencia en la filosofía griega posterior.

LA ESCUELA DE PARMÉNIDES

La escena filosófica cambia drásticamente cuando miramos a **Parménides**, que nació en los años finales del siglo VI. Aunque probablemente fuera discípulo de Jenófanes, Parménides pasó la mayor parte de su vida no en Jonia, sino en Italia, en una ciudad llamada Elea, unas setenta millas al sur de Nápoles. Se dice que estableció una excelente serie de leyes en su ciudad, pero nada sabemos de su política ni de su filosofía política. Es el primer filósofo cuyos escritos han llegado a nosotros en cantidad apreciable: escribió un poema filosófico en pesada métrica, del que nos han llegado unos ciento veinte versos. En su escrito no se ocupó de cosmología, como los antiguos milesios, ni de teología, como Jenófanes, sino de un estudio nuevo y universal que trascendía a los otros dos: la disciplina que filósofos posteriores llamaron «ontología». La ontología toma su nombre de una palabra griega cuyo singular es *on* y el plural *onta*: es esa palabra —el participio presente del verbo griego «ser»— la que define el tema tratado por Parménides. Su notable poema puede reivindicar el título de carta fundacional de la ontología.

Para explicar qué es la ontología y de qué trata el poema de Parménides, es necesario entrar en algunos detalles de gramática y traducción. La paciencia del lector con estas sutilezas se verá recompensada, pues entre Parménides y nuestros días la ontología iba a conocer un vasto y exuberante desarrollo, y sólo si captamos con seguridad lo que Parménides

quería decir y lo que no logró decir, podremos hallar despejado el camino que nos llevará a través de siglos de jungla ontológica.

El tema del que se ocupa Parménides es *to on*, que traducido literalmente quiere decir «lo que es». Antes de explicar el verbo, hemos de decir algo acerca del artículo. En español usamos a veces un artículo neutro seguido de un adjetivo para referirnos a una clase de cosas, como cuando decimos «lo importante» para referirnos al conjunto de las cosas que tienen importancia. El giro correspondiente era mucho más frecuente en el griego clásico que en nuestra lengua: los griegos podían usar la expresión «lo caliente» para referirse a cosas que son calientes y «lo frío» para referirse a cosas que son frías. Así, por ejemplo, Anaxímenes decía que el aire se volvía visible gracias a lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo móvil. En lugar de un adjetivo, a continuación de «lo» podemos poner una proposición de relativo, como cuando hablamos, por ejemplo, de «lo que se mueve» en vez de «lo móvil». La construcción paralela, en griego, era muy usual y venía dada por un participio presente, ausente en nuestra lengua, como ocurre con *to on*: «lo que es». Dada esta dificultad de traducción de *to on*, en las lenguas sin participio presente se opta también a menudo por el infinitivo sustantivado («el ser») o por un neologismo acuñado por autores latinos medievales: «el ente».*

Cuando los filósofos escriben tratados sobre «el ser», suelen usar la expresión como un sustantivo verbal: tratan de explicar en qué consiste para una cosa el hecho de *ser*. No es esto, o no principalmente, de lo que trata Parménides: él se interesa por *el ente* como cosa, es decir, todo aquello que está, por así decir, siendo. Para distinguir este sentido de «ser» de su uso como sustantivo verbal, así como para evitar la extrañeza de la expresión literal «el ser» en español, se acostumbra tradicionalmente a dignificar el objeto de estudio de Parménides con una inicial mayúscula. Nosotros seguiremos también esta convención, de modo que «el Ser» significará el conjunto de cosas que están siendo y «el ser» denotará simplemente el hecho designado por el infinitivo.

Muy bien, pero si el Ser es eso, para descifrar de qué está hablando Parménides debemos saber también qué es el ser, o sea, en qué consiste para una cosa el hecho de ser. Podemos entender en qué consiste para una cosa el hecho de ser azul o de ser un cachorro: pero ¿en qué consiste

* Resulta forzoso aquí, para mantener el sentido último del razonamiento del autor, adaptar su texto a las peculiaridades de la lengua de traducción: en inglés sí existe el participio presente (*being*, por ejemplo), que nosotros nos vemos obligados a sustituir por proposiciones de relativo. (*N. del t.*)

para una cosa el hecho, simplemente, de ser y punto? Una posibilidad que surge de inmediato es ésta: el hecho de ser es el hecho de existir o, en otras palabras, ser es existir. En ese caso, Ser es todo lo que existe.

En español, «ser» puede ciertamente significar «existir». Cuando Hamlet se hace la pregunta «¿ser o no ser?», lo que se plantea es si poner o no fin a su existencia. En la Biblia leemos que Raquel lloraba por sus hijos «y no encontraba consuelo porque ellos ya no son». Semejante uso en español es poético y arcaico y no es natural decir, por ejemplo: «El Palacio de Oriente es y la carabela Santa María no es», cuando queremos decir que el edificio en cuestión existe todavía mientras que la nave de Colón ya no existe. En cambio, el enunciado correspondiente sería bastante natural en griego antiguo; y este sentido de «ser» está ciertamente presente en el discurso de Parménides acerca del Ser.

Si ése fuera todo el asunto, podríamos decir simplemente que el Ser es todo lo que existe o, si se prefiere, todo lo que hay o, de nuevo, todo lo que está en su ser. Es éste un enfoque bastante amplio, ciertamente. No puede reprochársele a Parménides, como Hamlet a Horacio, lo siguiente:

There are more things in heaven and earth
Than are dreamt of in your philosophy.*

Pues todo lo que hay en el cielo y la tierra cae bajo la rúbrica del Ser.

Por desgracia para nosotros, sin embargo, las cosas son más complicadas que todo eso. La existencia no es lo único que tiene presente Parménides cuando habla del Ser. Le interesa el verbo «ser» no sólo en la forma que adopta en enunciados como «Troya ya no es», sino tal como aparece en cualquier género de enunciados, por ejemplo: «Penélope es una mujer» o «Aquiles es un héroe» o «Menelao tiene el cabello rubio» o «Telémaco mide seis pies de altura». Así entendido, el Ser no es simplemente lo que existe, sino aquello acerca de lo cual es verdadera cualquier proposición que contenga «es». Igualmente, el hecho de ser no es simplemente el hecho de existir (el hecho de ser y punto), sino el de ser una cosa cualquiera: ser rojo o azul, ser caliente o frío, y así *ad nauseam*. Tomado en este sentido, el Ser es un ámbito mucho más difícil de abarcar.

Tras este largo preámbulo estamos en condiciones de examinar algunos de los versos del misterioso poema de Parménides.

* Hay más cosas en el cielo y la tierra / de las que sueña tu filosofía. (*N. del t.*)

Lo que se puede decir y pensar ha de ser Ser; pues puede serlo, mientras que la nada no puede ser.

El primer verso subraya la vasta extensión del Ser: si puedes llamar Argos a un perro o puedes pensar en la Luna, entonces Argos y la Luna han de ser, han de contar como partes del Ser. Pero ¿por qué nos dice el segundo verso que la nada no puede ser? Porque una cosa que puede ser algo ha de ser esto o aquello, no puede ser simplemente nada.

Parménides introduce, en correspondencia con el Ser, la noción de No-ser.

Nunca prevalecerá esto: que el No-ser es;
Desembaraza tu mente de cualquier pensamiento como ése.

Si el Ser es aquello de lo que tal o cual cosa, la que sea, es verdadera, entonces el No-ser es aquello de lo que nada es verdadero, en absoluto. Lo cual, sin duda, es un absurdo. No sólo no puede existir, sino que ni siquiera puede pensarse.

No podrías captar el No-ser —no es factible—
Ni mentarlo; ser pensado y ser son lo mismo.

Dada su definición de «ser» y «No-ser», Parménides tiene seguramente razón en este punto. Si digo que estoy pensando en algo y me preguntan en qué clase de cosa estoy pensando, cualquiera se sentiría perplejo si yo dijera que no es ninguna clase de cosa. Si se me pregunta entonces a qué se parece y yo digo que no se parece a nada en absoluto, mi interlocutor quedará totalmente desconcertado. «¿Puedes decirme algo acerca de ello?», podría preguntarme. Si digo que no, podrá concluir con toda razón que yo no estoy pensando realmente en nada o que no estoy pensando en absoluto. En ese sentido, es verdad que ser pensado y ser son una misma cosa.

Hasta aquí podemos estar de acuerdo con Parménides, pero cabe señalar que hay una importante diferencia entre decir

El No-ser no se puede pensar

y decir

Lo que no existe no se puede pensar.

La primera frase es verdadera, en el sentido arriba explicado; la segunda es falsa. Si fuera verdadera, podríamos probar que las cosas existen simplemente por el hecho de pensarlas; pero mientras que los leones y los unicornios pueden pensarse, los leones existen y los unicornios no. Dados los giros de su lenguaje, es difícil estar seguro de si Parménides pensaba que los dos enunciados eran equivalentes. Algunos de sus seguidores lo han acusado de semejante confusión; otros parecen haberla hecho suya.

Hemos convenido con Parménides en rechazar el No-ser. Pero es más difícil seguir a Parménides en algunas de las conclusiones que él extrae de la inconcebibilidad del No-ser y la universalidad del Ser. Así es como él procede:

Una vía queda, marcada con muchísimos signos:
Que el Ser es ingénito y nunca muere;
Firme, inmovible y completo.
No fue jamás ni será, pues ahora es todo de una vez,
Uno y continuo. Pues ¿cómo podría nacer
O a partir de qué se habría desarrollado? ¿Del No-ser? No,
Eso no puede decirse ni pensarse; no podemos
Llegar al extremo de negar que sea. ¿Qué necesidad habría hecho,
Antes o después, nacer al Ser del No-ser?
De modo que es necesario que sea del todo o que no sea.
Tampoco del No-ser permitirá creencia alguna
Que nazca algo distinto...

«Nada puede venir de nada» es un principio que ha sido aceptado por muchos pensadores bastante menos intrépidos que Parménides. Pero no son muchos los que han sacado la conclusión de que el Ser no tiene principio ni fin ni está sujeto al cambio temporal. Para ver por qué Parménides sacó esa conclusión, hemos de suponer que él pensaba que «ser agua» o «ser aire» guardaba con «ser» la misma relación que «correr rápidamente» o «correr lentamente» con «correr». El que primero corre rápidamente y luego lo hace lentamente sigue corriendo todo el tiempo; de manera semejante, para Parménides, aquello que primero es agua y luego es aire sigue siendo. Cuando el agua de una olla hierve por completo, eso puede ser, en palabras de Heráclito, la muerte del agua y el nacimiento del aire; pero, para Parménides, no es la muerte ni el nacimiento del Ser. Por más cambios que se produzcan, no son cambios de ser a no ser; son cambios dentro del Ser, no cambios del Ser.

El Ser ha de ser eterno; en efecto, no podía proceder del No-ser ni convertirse nunca en No-ser, pues no hay tal cosa. Si el Ser pudiera —per

impossibile— surgir a partir de nada, ¿qué es lo que lo haría surgir en un determinado momento y no en otro? De hecho, ¿qué es lo que diferencia el pasado del presente y del futuro? Si no es ningún género de ser, entonces el tiempo es irreal; si es algún género de ser, entonces todo tiempo es parte del Ser, y pasado, presente y futuro son un solo Ser.

Con argumentos similares, Parménides trata de mostrar que el Ser es indiviso e ilimitado. ¿Qué podría separar al Ser del Ser? ¿El No-ser? En tal caso, la división es irreal. ¿El Ser? En ese caso no hay tal división, sino un Ser continuo. ¿Qué podría poner límites al Ser? El No-ser no puede hacer nada a cosa alguna; y si imaginamos que el Ser está limitado por el Ser, entonces el Ser no ha alcanzado todavía sus límites.

Pensar una cosa es pensar que es.
Fuera del Ser, cualquier cosa que se exprese
No alcanza al pensamiento. Nada es ni será
Fuera de los límites del Ser, pues el Destino lo ató
Para que sea un todo inmóvil. Por ello es sólo un nombre
Todo aquello que los mortales han establecido creyéndolo verdadero:
Nacimiento y destrucción, ser y no ser,
Cambiar de lugar y mudar de color resplandeciente.

El poema de Parménides se divide en dos partes: la Vía de la Verdad y la Vía de la Apariencia. La Vía de la Verdad contiene la doctrina del Ser que acabamos de examinar; la Vía de la Apariencia explora el mundo de los sentidos, el mundo del cambio y el color, el mundo de los nombres vacíos. No hace falta que perdamos tiempo con la Vía de la Apariencia, pues lo que Parménides nos dice de ella no difiere mucho de las especulaciones cosmológicas de los pensadores jonios. Fue su Vía de la Verdad la que estableció un programa que durante mucho tiempo resultaría válido para la filosofía posterior.

El problema que se les planteaba a los filósofos posteriores era el siguiente: el sentido común sugiere que el mundo contiene cosas duraderas, tales como montañas rocosas, y cosas en constante cambio, como las rápidas corrientes. Por un lado Heráclito había proclamado que, en un nivel fundamental, aun las cosas más sólidas se hallaban en flujo permanente; por otro lado, Parménides había sostenido que incluso lo en apariencia más efímero es, en un nivel fundamental, estático e inmutable. ¿Es posible refutar la doctrina de Heráclito o la de Parménides? ¿Hay algún modo de reconciliarlas? Para Platón y sus sucesores, ésa era una de las tareas principales que se le imponían a la filosofía.

Meliso, discípulo de Parménides, que floreció en torno al año 441, vertió en prosa asequible las ideas que Parménides había expuesto en opacos versos. De esas ideas extrajo dos consecuencias particularmente chocantes. Una era que el dolor no era real, pues entrañaba una deficiencia del ser. La otra era que no existía el espacio vacío: en efecto, tal cosa habría de ser un No-ser. En consecuencia, el movimiento era imposible, pues los cuerpos que ocupan el espacio no tienen sitio libre al que desplazarse.

Zenón, un amigo de Parménides, unos veinticinco años más joven que él, desarrolló una ingeniosa serie de paradojas concebidas para demostrar sin lugar a dudas que el movimiento era inconcebible. La más conocida de dichas paradojas pretende probar que un móvil rápido nunca puede atrapar a un móvil lento. Supongamos que Aquiles, veloz corredor, compite en una carrera de unas cien yardas con una tortuga que sólo puede correr a una velocidad cuatro veces menor, y le da a la tortuga una ventaja de unas cuarenta yardas. Para cuando Aquiles ha recorrido las cuarenta yardas, la tortuga está todavía por delante, a diez yardas. Para cuando Aquiles ha corrido esas diez yardas, la tortuga está por delante a dos yardas y media. Cada vez que Aquiles salva el intervalo, la tortuga establece uno nuevo, aunque más corto, por delante de él; de modo que, según parece, Aquiles nunca puede alcanzarla. Otro argumento, más simple, trataba de probar que nadie podía correr de un extremo al otro de un estadio, porque para llegar al final debía recorrer antes la mitad de la distancia, para recorrer ésta debía antes recorrer su mitad, y así *ad infinitum*.

Estos y otros argumentos de Zenón presuponen que las distancias son infinitamente divisibles. Dichos supuestos fueron puestos en entredicho por algunos pensadores posteriores y aceptados por otros. Aristóteles, que nos ha conservado las paradojas, logró desentrañar algunas de las ambigüedades que encierran. No obstante, durante muchos siglos, las paradojas siguieron sin recibir soluciones satisfactorias tanto para los filósofos como para los matemáticos.

Platón nos cuenta que Parménides, cuando era un anciano canoso de 65 años, viajó con Zenón desde Elea hasta Atenas para asistir a un festival, y allí se encontró con el joven Sócrates. Dicho encuentro debió de tener lugar hacia el 450 a.C. Algunos estudiosos piensan que esa historia es una invención dramática; pero si el encuentro tuvo lugar, constituyó un espléndido acto inaugural de la edad de oro de la filosofía griega en Atenas. En breve volveremos a la filosofía ateniense, pero entretanto queda por estudiar otro pensador italiano, Empédocles de Acragas, y dos físicos jonios más, Leucipo y Demócrito.

EMPÉDOCLES

Empédocles floreció a mediados del siglo V y fue ciudadano de la población situada en la costa meridional de Sicilia que hoy se llama Agrigento. Se sabe que se dedicó activamente a la política como ardiente demócrata, y que se le llegó a ofrecer, pero lo rechazó, el trono real de su ciudad. En una época posterior de su vida fue desterrado y practicó la filosofía en el exilio. Gozó de renombre como médico, pero según los biógrafos antiguos curaba tanto por medio de la magia como por medio de medicamentos, llegando a resucitar a una mujer que llevaba treinta días muerta. En sus últimos años, según nos cuentan, llegó a creer que era un dios y encontró la muerte al precipitarse al interior del volcán Etna para dejar probada su divinidad.

Tanto si Empédocles era un taumaturgo como si no, mereció su reputación de filósofo original e imaginativo. Escribió dos poemas, más largos que el de Parménides y más fluidos, si bien más repetitivos. Uno de ellos versaba sobre ciencia, el otro sobre religión. Del primero, *Sobre la naturaleza*, poseemos unos cuatrocientos versos de un total de dos mil que tenía el original; del segundo, *Purificaciones*, sólo han sobrevivido algunos fragmentos menores.

La filosofía de la naturaleza de Empédocles puede considerarse una síntesis del pensamiento de los filósofos jonios. Como hemos visto, cada uno de ellos había elegido una sustancia como materia básica del universo: para Tales era el agua; para Anaxímenes, el aire; para Jenófanes, la tierra; para Heráclito, el fuego. Para Empédocles, esas cuatro sustancias por igual constituían los elementos básicos («raíces», en sus propias palabras) del universo. Dichos elementos han existido siempre, creía Empédocles, pero se mezclan unos con otros en diversas proporciones para producir la fábrica del mundo.

De estos cuatro surgió todo lo que fue, es y será;
Brotaron árboles, hombres, mujeres,
Fieras, grandes aves y peces que viven en el agua,
Y también los dioses de larga vida, los más honrados.
Sólo estos cuatro existen, pero, penetrándose mutuamente,
Asumen formas diferentes: tanto los cambia la mezcla.

La mutua penetración y mezcla de los elementos, en el sistema de Empédocles, viene causada por dos fuerzas: Amor y Discordia. El Amor combina los elementos para formar una unidad a partir de la multiplici-

dad de las cosas, mientras que la Discordia las obliga a separarse, de manera que surgen muchas cosas a partir de una sola. La historia es un ciclo en el que unas veces domina el Amor y otras veces la Discordia. Bajo la influencia del Amor, los elementos se unen para formar una esfera homogénea y espléndida; luego, bajo la influencia de la Discordia, se separan para dar lugar a seres de diferentes géneros. Todos los seres compuestos, como los animales, pájaros y peces, son criaturas temporales que vienen y van; sólo los elementos son perennes y sólo el ciclo cósmico continúa por siempre.

Las exposiciones que hace Empédocles de su cosmología unas veces son prosaicas y otras veces poéticas. La fuerza cósmica del Amor se personifica a veces en la alegre diosa Afrodita, y el primitivo estadio del desarrollo cósmico se identifica con una edad dorada presidida por el reinado de dicha diosa. El elemento ígneo recibe a veces el nombre de Hefesto, el dios de la fragua. Pero a pesar de su envoltura simbólica y mítica, el sistema de Empédocles merece ser tomado en serio como un ejercicio científico.

Nosotros estamos acostumbrados a pensar en lo sólido, lo líquido y lo gaseoso como tres estados fundamentales de la materia. No era irracional concebir el fuego, y en particular el fuego del Sol, como un cuarto estado de la materia tan importante como cualquier otro. De hecho, se puede decir que, en el siglo XX, la aparición de la disciplina conocida como física del plasma, que estudia las propiedades de la materia a la temperatura del Sol, ha restaurado el cuarto elemento hasta ponerlo en pie de igualdad con los otros tres. En el Amor y la Discordia pueden reconocerse los equivalentes antiguos de las fuerzas de atracción y repulsión, que han desempeñado un importante papel en el desarrollo de la teoría física a lo largo de los siglos.

Empédocles sabía que la Luna brilla con luz reflejada; sin embargo, creía que otro tanto era válido para el Sol. Sabía que los eclipses de Sol eran producidos por la interposición de la Luna. Sabía que las plantas se reproducen sexualmente y tenía una elaborada teoría que relacionaba la respiración con el movimiento de la sangre dentro del cuerpo. Presentó una tosca variante de la teoría de la evolución. En una fase primitiva del mundo, sostenía, el azar disponía la materia hasta formar miembros y órganos aislados: brazos sin hombros, ojos fuera de sus cuencas, cabezas sin cuello. Dichas partes orgánicas, como piezas de «Lego», se unían, también por azar, para formar organismos, muchos de los cuales eran monstruosidades tales como bueyes con cabeza humana y humanos con cabeza de buey. La mayoría de esos organismos fortuitos eran frágiles o

estériles; sólo las estructuras mejor adaptadas sobrevivían hasta convertirse en las especies animales y humana que conocemos.

Incluso los dioses, como hemos visto, eran producto de los elementos empedocleos. *A fortiori*, el alma humana era un compuesto material de tierra, aire, fuego y agua. Cada elemento, y por supuesto las fuerzas del Amor y la Discordia, tenía su papel en el funcionamiento de nuestros sentidos, con arreglo al principio de que lo igual es percibido por lo igual.

Pues por la tierra vemos la tierra, por el agua el agua,
Por el aire el aire del cielo, por el fuego el fuego de la llama,
El amor por el amor e igualmente la discordia por la discordia.

El pensamiento, de alguna extraña manera, se identifica con el movimiento de la sangre en torno al corazón: ésta es una sutil mezcla de todos los elementos, lo que explica la naturaleza omniabarcadora del pensamiento.

El poema religioso de Empédocles *Purificaciones* deja claro que aceptaba la doctrina pitagórica de la metempsicosis, la transmigración de las almas. La Discordia castiga a los pecadores encerrando sus almas en diferentes géneros de criaturas terrestres o acuáticas. Empédocles decía a sus seguidores que se abstuvieran de comer seres vivos, pues los cuerpos de los animales que comemos son los lugares de residencia de las almas castigadas. No está claro si, para evitar ese riesgo, bastaría con ser vegetariano, pues según su concepción un alma humana podría migrar a una planta. El mejor destino para un humano, decía, era convertirse en un león si la muerte lo trocaba en animal, y en un laurel si se convertía en planta. Lo mejor de todo era convertirse en un dios: quienes más probabilidades tenían de reunir las condiciones para semejante ennoblecimiento eran los adivinos, los poetas y los médicos.

Empédocles, que pertenecía a esas tres categorías, aseguraba haber experimentado la metempsicosis en su propio ser.

Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha, un arbusto,
un pájaro y un mudo pez de mar.

Nuestra existencia presente puede ser desdichada y nuestras perspectivas inmediatas tras la muerte pueden ser desoladoras, pero tras el castigo de nuestros pecados mediante la reencarnación, podemos confiar en obtener el eterno descanso sentados a la mesa de los inmortales, libres de toda fatiga y sufrimiento. Eso es sin duda lo que ansiaba lograr Empédocles cuando se arrojó al cráter del Etna.

LOS ATOMISTAS

Demócrito fue el primer filósofo importante que nació en la Grecia continental: procedía de Abdera, situada en la punta nororiental del país. Era discípulo de un tal Leucipo, del que bien poco se sabe. En la Antigüedad suele mencionarse a los dos filósofos conjuntamente, y el atomismo que les dio fama fue probablemente una invención de Leucipo. Cuenta Aristóteles que Leucipo trataba de conciliar los datos de los sentidos con el monismo eleático, es decir, la teoría de que sólo hay un Ser perenne e inmutable.

Leucipo creía tener una teoría que concordaba con la sensación y no suponía el nacer y el perecer ni el movimiento y la multiplicidad. Hasta ese punto cedía ante las apariencias, pero estaba de acuerdo con los monistas en que no podía haber movimiento sin el vacío y que el vacío era No-ser y no una parte del Ser, pues el Ser era lo absolutamente lleno. Pero no había simplemente un Ser, sino muchos, infinitos en número e invisibles a causa de lo diminuto de su masa.

Sin embargo, lo que sobrevive de lo dicho literalmente por Leucipo es sólo un renglón, y para conocer en detalle el contenido de la teoría atómica hemos de basarnos en las enseñanzas de su discípulo. Demócrito era un erudito y un prolífico escritor, autor de cerca de ochenta tratados sobre temas tan variados como la poesía y la armonía o la táctica militar y la teología babilónica. Pero se le recuerda sobre todo por su filosofía natural. Se le atribuye la afirmación de que prefería dar con una simple explicación científica a ser el rey de los persas. Pero al mismo tiempo era modesto en sus aspiraciones científicas: «No intentes saberlo todo —advertía—, o acabarás no sabiendo nada».

La tesis fundamental del atomismo de Demócrito afirma que la materia no es infinitamente divisible. Según el atomismo, si tomamos un pedazo de cualquier clase de material y lo dividimos todo lo que podamos, habremos de detenernos en un punto en el que obtendremos unos minúsculos cuerpos indivisibles. El argumento por el que se llega a esta conclusión parece haber sido filosófico más que experimental. Si la materia fuera divisible al infinito, podríamos suponer que dicha división ha llegado al final, pues si de verdad la materia es tan absolutamente divisible, no habrá nada incoherente en tal suposición. ¿Qué tamaño tendrían los fragmentos resultantes? Si tuvieran alguna extensión, en virtud de la hipótesis de la infinita divisibilidad sería posible seguir dividiéndolos; por tan-

to, deberán ser fragmentos sin extensión, como los puntos geométricos. Ahora bien, todo lo que puede dividirse puede volver a juntarse: si asestamos un tronco reduciéndolo a virutas, podemos juntar las virutas hasta obtener una masa del mismo tamaño que el tronco. Pero si los fragmentos no tienen magnitud alguna, ¿cómo podrán, al juntarse, recomponer el pedazo extenso de materia del que hemos partido? La materia no puede estar formada por simples puntos geométricos, ni siquiera por un número infinito de ellos; por tanto, hemos de concluir que la divisibilidad tiene un límite, y los fragmentos más pequeños posibles deben ser cuerpos que tengan tamaño y forma.

Esos cuerpos son lo que Demócrito llamó «átomos» («átomo» es precisamente la palabra griega que equivale a «indivisible»). Creía que eran demasiado pequeños para ser detectados por los sentidos, y que son infinitos en número y se presentan en muchas formas diferentes. Están, como las motas de polvo que se observan en un rayo de Sol, dispersos en un espacio infinito al que llamó «el vacío». Han existido siempre y se hallan en continuo movimiento. Chocan entre sí y se unen unos con otros; unos son cóncavos; otros, convexos; unos son como ganchos, y otros como anillas. Los objetos de tamaño intermedio que nos resultan familiares son complejos de átomos reunidos de ese modo por puro azar, y las diferencias entre diversos géneros de sustancias se deben a las diferencias entre sus respectivos átomos. Los átomos, decía, se diferenciaban por la forma (como la letra A difiere de la N), por el orden (como AN difiere de NA) y por la orientación (como la N difiere de la Z).

Los críticos de Demócrito en la Antigüedad objetaban que, aunque lo explicaba todo a partir del movimiento de los átomos, no daba ninguna explicación de ese movimiento mismo. Otros, saliendo en su defensa, sostenían que el movimiento lo producía una fuerza de atracción que hacía que cada átomo buscara otros átomos semejantes a él. Pero una atracción sin explicar no parece mucho mejor que un movimiento sin explicar. Es más, si una fuerza de atracción hubiera estado actuando durante un tiempo infinito sin ninguna fuerza de sentido contrario (como, por ejemplo, la Discordia de Empédocles), el mundo estaría ahora formado por agrupaciones de átomos uniformes; lo cual es muy diferente de los agregados aleatorios con los que Demócrito identificaba los seres animados e inanimados que nos resultan familiares.

Para Demócrito, los átomos y el vacío son las dos únicas realidades: todo lo demás es apariencia. Cuando los átomos se acercan, chocan o se traban entre sí, los agregados resultantes parecen agua, fuego, plantas o seres humanos, pero lo único que existe realmente son los átomos y el va-

cío subyacente. Son meras apariencias, en particular, las cualidades percibidas por los sentidos. La sentencia de Demócrito más citada era:

Por convención dulce y por convención amargo; por convención cálido, por convención frío, por convención de color: en realidad, átomos y vacío.

Cuando decía que las cualidades sensibles son «por convención», nos cuentan los comentaristas antiguos, quería decir que las cualidades eran relativas a nosotros y no pertenecían a la naturaleza de las cosas mismas. Por naturaleza nada es blanco o negro, amarillo o rojo, amargo o dulce.

Demócrito explicó en detalle cómo los diferentes sabores son resultado de diferentes tipos de átomos. Los sabores picantes son producidos por átomos pequeños, finos, angulosos y dentados. Los sabores dulces, en cambio, son el resultado de átomos mayores y más redondeados. Si una cosa sabe salada, ello se debe a que sus átomos son grandes, rugosos, dentados y angulosos.

No sólo los sabores y los olores, sino también los colores, los sonidos y las cualidades sentidas se pueden explicar, análogamente, por las propiedades y relaciones de los átomos subyacentes. El conocimiento que nos brindan todos esos sentidos —gusto, olfato, vista, oído y tacto— es oscuro. El auténtico conocimiento es completamente diferente, prerrogativa de aquellos que dominan la teoría de los átomos y el vacío.

Demócrito escribió tanto sobre ética como sobre física: las sentencias suyas que han llegado hasta nosotros dan la impresión de que, como moralista, su obra era más edificante que inspirada. La siguiente observación, atinada pero sin garra, podrían suscribirla muchos otros autores:

Conténtate con lo que tienes y no malgastes el tiempo soñando con adquirir cosas que provoquen envidia y admiración; observa la vida de los que son pobres y necesitados, de manera que lo que tienes parezca grande y envidiable.

Un hombre a quien le toca un buen yerno, decía, gana un hijo, mientras que el que tiene la suerte contraria pierde una hija —observación que ha sido citada de manera inconsciente y a menudo maliciosa por muchos oradores de banquetes de bodas—. También muchos reformadores políticos se han hecho eco de su apreciación de que es mejor ser pobre en una democracia que próspero en una dictadura.

Las sentencias de Demócrito que se han conservado no llegan a constituir un sistema ético y no parecen tener conexión alguna con la teoría

atómica que sustenta su filosofía. No obstante, algunos de sus *dicta*, aunque puedan parecer parcos y banales, bastarían, de ser verdad, para subvertir sistemas enteros de filosofía moral. Por ejemplo:

El bueno no sólo se abstiene de hacer el mal, sino que ni siquiera lo desea

choca con la extendida opinión de que la virtud alcanza su cima cuando triunfa en su lucha con la pasión. Igualmente:

Es mejor ser víctima de malas acciones que infligirlas

no puede compadecerse con la opinión utilitarista, ampliamente difundida en el mundo moderno, de que la moral sólo debe tomar en consideración las consecuencias de un acto, no la identidad del agente.

En la baja Antigüedad, así como en el Renacimiento, Demócrito era conocido como el filósofo risueño, mientras a Heráclito se le conocía como el filósofo gimiente. Ninguna de ambas descripciones parece tener una base demasiado firme. No obstante, hay algunas observaciones atribuidas a Demócrito que respaldan su apuesta por la vida alegre, especialmente ésta:

Una vida sin festejos es como un camino sin posadas.

Capítulo 2

La Atenas de Sócrates

EL IMPERIO ATENIENSE

Los días más gloriosos de la antigua Grecia tuvieron lugar en el siglo V a.C., durante cincuenta años de paz entre dos períodos de guerra. El siglo comenzó con las guerras entre Grecia y Persia y acabó con una guerra entre las ciudades-Estado de la propia Grecia. En el período intermedio floreció la gran civilización de la ciudad de Atenas.

Jonia, donde habían florecido los filósofos más antiguos, había estado bajo dominio persa desde mediados del siglo VI. En el 499, los griegos de Jonia se rebelaron contra el rey de Persia, Darío. Tras aplastar el levantamiento, Darío invadió Grecia para castigar a los que habían ayudado a los rebeldes desde el continente. Una fuerza formada básicamente por atenienses derrotó al ejército invasor en Maratón en el 490. El hijo de Darío, Jerjes, lanzó una expedición más masiva en el 484, derrotó a una valerosa tropa de espartanos en las Termópilas y obligó a los atenienses a evacuar su ciudad. Pero su flota fue derrotada por la armada de una coalición griega cerca de la isla costera de Salamina, y una victoria terrestre de los griegos en Platea en el 479 puso fin a la invasión.

Después de estas invasiones, Atenas asumió el caudillaje de los aliados griegos. Fueron los atenienses quienes liberaron a los griegos de Jo-

nia y fue Atenas, apoyada por las contribuciones de otras ciudades, quien controlaba la armada que mantenía la libertad del mar Jónico y el Egeo. Lo que había empezado como federación creció hasta convertirse en un Imperio Ateniense.

Internamente, Atenas era una democracia, el primer ejemplo auténtico de esa forma política. «Democracia» es el equivalente griego de «gobierno del pueblo», y la democracia ateniense era una forma muy acabada de dicho gobierno. Atenas no era como una democracia moderna, en que los ciudadanos eligen representantes para formar un gobierno. En lugar de ello, cada ciudadano tenía derecho a participar personalmente en el gobierno asistiendo a una asamblea general donde podía escuchar los discursos de los dirigentes políticos y dar luego su voto. Para ver lo que esto significaría actualmente, podemos imaginar a los miembros del equipo de gobierno y a los de la oposición hablando en televisión durante dos horas, tras lo cual se presenta una moción y se decide sobre la base de los votos emitidos por los espectadores apretando un botón del «sí» o del «no» en el aparato de televisión. Para hacer el paralelismo más exacto, habría que añadir que sólo pudieran apretar el botón los ciudadanos varones mayores de 20 años, no así las mujeres, los niños, los esclavos ni los extranjeros.

El cuerpo judicial y el legislativo de Atenas se nombraban por sorteo de entre los miembros de la asamblea mayores de 30 años; las leyes las aprobaba un grupo especial de 1.000 ciudadanos nombrados por un período de un solo día, y los juicios más importantes se celebraban ante un jurado de 501 miembros. Incluso los magistrados —los ejecutivos encargados de llevar a cabo las decisiones de gobierno, tanto en los asuntos judiciales como en los financieros o en los militares— se nombraban en gran parte por sorteo; sólo un centenar, aproximadamente, eran cargos electos.

Nunca antes ni después la gente corriente de un Estado ha participado tan activa y plenamente en su gobierno. Es importante recordarlo al leer lo que los filósofos griegos tienen que decir sobre los méritos y deméritos de las instituciones democráticas. Los atenienses hacían remontar su Constitución a las reformas de Clístenes, en el 508 a.C., año que suele tomarse como fecha de nacimiento de la democracia.

La democracia ateniense no era incompatible con una dirección aristocrática, y durante su época imperial Atenas, por elección popular, fue gobernada por Pericles, sobrino nieto de Clístenes. Pericles puso en marcha un ambicioso programa de reconstrucción de los templos de la ciudad que habían sido destruidos por Jerjes. Hasta nuestros días, visitantes

de todo el mundo acuden a contemplar las ruinas de los edificios que hizo erigir sobre la Acrópolis, la ciudadela de Atenas. Las esculturas con las que se decoraron esos templos están entre los tesoros más preciados de los museos en los que hoy día se hallan dispersas. El Partenón, el templo de la diosa virgen Atenea, era un obsequio de acción de gracias por las victorias en la guerra contra los persas. Los mármoles de Elgin, hoy en el Museo Británico, a donde fueron llevados por lord Elgin en 1803, representan un gran festival ateniense, las fiestas Panateneas, como las que Parménides y Zenón vieron en los años en que daban comienzo las obras de construcción. Culminado el programa de Pericles, Atenas poseía una arquitectura y una escultura sin rival en todo el mundo.

Atenas tenía también la primacía en el teatro y la literatura. Esquilo, que había combatido en las guerras contra los persas, fue el primer gran autor de tragedias: llevó a la escena a los héroes y heroínas de la épica homérica, y su recreación del retorno y asesinato de Agamenón todavía nos fascina y nos horroriza. Esquilo representó también las más recientes catástrofes que habían afligido al rey Jerjes. Dramaturgos más jóvenes, como el piadoso y conservador Sófocles y el más radical y escéptico Eurípides, sentaron las bases clásicas del drama trágico. Las obras de Sófocles sobre el rey Edipo, asesino de su padre y marido de su madre, así como el retrato trazado por Eurípides de la infanticida Medea, no sólo figuran aún en el repertorio teatral contemporáneo, sino que todavía tocan perturbadoramente las fibras de nuestra psique. También la historiografía rigurosa comenzó en ese siglo, con las crónicas de Heródoto acerca de las guerras persas, escritas en los primeros años del siglo, y el relato de Tucídides sobre la guerra entre los griegos cuando el siglo tocaba a su fin.

ANAXÁGORAS

También la filosofía llegó a Atenas en la época de Pericles. **Anaxágoras** de Clazomene (cerca de la actual Izmir) nació hacia el año 500 a.C., por lo que era unos cuarenta años mayor que Demócrito. Llegó a Atenas al acabar las guerras persas y se hizo amigo y colaborador de Pericles. Escribió un libro de filosofía natural al estilo de sus predecesores jonios, reconociendo una deuda especial con Anaxímenes; fue el primer tratado de ese género, según se dice, que contenía diagramas.

La explicación que da Anaxágoras del origen del mundo es sorprendentemente parecida a un modelo muy popular en nuestros días. Al comienzo, decía, «todas las cosas estaban juntas» formando una unidad in-

finitamente compleja de partes infinitamente pequeñas, carente de toda cualidad perceptible. Esta masa primigenia comenzó a girar, expandiéndose a medida que lo hacía y proyectando hacia fuera aire y éter y, en último término, las estrellas, el Sol y la Luna. En el curso de la rotación, lo denso se separó de lo enrarecido, y otro tanto hizo lo cálido de lo frío, lo brillante de lo oscuro y lo seco de lo húmedo. Así se crearon las sustancias determinadas que forman nuestro mundo, con lo denso, lo húmedo, lo frío y lo oscuro concentrándose en el lugar que ocupa la Tierra, y lo enrarecido, lo cálido, lo seco y lo brillante desplazándose hacia las regiones más externas del éter.

En cierto modo, sin embargo, sostenía Anaxágoras que «Tal como las cosas estaban el comienzo, así también ahora siguen unidas»: es decir, en cada cosa particular hay una porción de todas las demás; en lo negro hay algo de blanca y algo de levedad en todo lo pesado. Esto se veía con toda claridad en el caso del semen, que debe contener cabello, uñas, músculos, huesos y muchas cosas más. La expansión del universo, según Anaxágoras, ha proseguido hasta nuestros días y continuará en el futuro, y quizás esté ahora mismo generando mundos habitados distintos del nuestro.

El movimiento que genera el desarrollo del universo es desencadenado por la Mente. La Mente es algo completamente distinto de la materia cuya evolución ella preside. Es infinita y está separada, sin participar en modo alguno en la mezcla general de los elementos; si lo hiciera, se vería arrastrada al proceso evolutivo y no podría controlarlo.

En la década del 430, cuando la popularidad de Pericles empezó a menguar, su protegido Anaxágoras se convirtió en blanco de diversos ataques. Había dicho que el Sol era un amasijo de fuego, de un tamaño algo mayor que el Peloponeso. Esto se consideró incompatible con el culto al Sol como divinidad y constituyó la base de una acusación de impiedad. Anaxágoras huyó a Lámpsaco, en el Helesponto, y vivió allí en un honorable exilio hasta su muerte en el año 428.

LOS SOFISTAS

Anaxágoras, durante el gobierno de Pericles, no tuvo rival entre los filósofos de Atenas. Pero durante ese mismo período la ciudad recibió visitas de diversos maestros itinerantes que dejaron tras ellos una reputación no inferior a la de aquél. Estos maestros o asesores peripatéticos recibieron el nombre de sofistas: a cambio de unos emolumentos, estaban

dispuestos a enseñar muchas y variadas habilidades y a actuar como consejeros sobre diversos temas.

Como no existía en Atenas un sistema público de enseñanza superior, quedaba en manos de los sofistas la instrucción de aquellos jóvenes que se podían permitir pagar sus servicios de enseñanza de las artes y los conocimientos que iban a necesitar en su vida adulta. Dada la importancia de la argumentación pública en la asamblea y ante los tribunales, la habilidad retórica era muy apreciada y los sofistas estaban muy solicitados como instructores y consejeros a la hora de presentar un caso de la manera más favorable posible. Sus críticos aducían que, al estar más interesados por la persuasión que por la búsqueda de la verdad, los sofistas no eran verdaderos filósofos. No obstante, los mejores de ellos eran muy capaces de hacer valer sus posiciones en la discusión filosófica.

El más famoso de los sofistas fue **Protágoras** de Abdera, que visitó Atenas en varias ocasiones a mediados del siglo V y recibió de Pericles el encargo de redactar una Constitución para una colonia ateniense. Casi todo lo que conocemos de Protágoras nos ha llegado a través de los escritos de Platón, que criticaba a los sofistas y los veía como una influencia perniciosa para la juventud, al promover el escepticismo, el relativismo y el cinismo. No obstante, Platón tomaba a Protágoras muy en serio y se esforzó por dar respuestas a sus argumentos.

Protágoras era agnóstico en materia de religión. «Respecto de los dioses —decía—, no puedo estar seguro de si existen o no ni de qué aspecto tienen; pues son muchos los obstáculos que se interponen en nuestro conocimiento de ellos, como la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana.» Protágoras era más un humanista que un teísta. He aquí su más famosa sentencia: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son».

Según la interpretación más probable, esto último quiere decir que todo aquello que una persona concibe o percibe como verdadero *es* verdadero para esa persona. Esto suprime la verdad objetiva: nada puede ser verdadero absolutamente, sino sólo en relación con un determinado individuo. Cuando varias personas tienen creencias diferentes, no hay ningún sentido en el cual una tenga razón y otra esté equivocada. Demócrito, así como Platón más adelante, objetaron que la doctrina de Protágoras se autodestruía. Pues si todas las creencias son verdaderas, entonces una de las creencias verdaderas es que no toda creencia es verdadera.

Otro sofista, **Gorgias** de Leontinos, había sido discípulo de Empédocles. Era ante todo un maestro de retórica, cuyos ensayos sobre la elegancia del estilo tuvieron gran influencia en la historia de la oratoria griega.

Pero también era un filósofo, de tendencia aún más escéptica que la de Protágoras. Se dice que había sostenido que nada hay, que, aunque lo hubiera, no podría conocerse y que, aunque pudiera conocerse, no podría comunicarse de una persona a otra.

En la época en que Gorgias visitó Atenas, en el año 427, había comenzado una guerra entre Atenas y Esparta conocida como guerra del Peloponeso. Poco después del estallido de la contienda murió Pericles y las sucesivas campañas acabaron una y otra vez mal para Atenas. Las derrotas y las epidemias embrutecieron a los atenienses, que se volvieron crueles y despiadados en la lucha. Perdieron todo derecho a arrogarse grandeza moral alguna cuando en el 416 ocuparon la isla de Melos, mataron a los varones adultos y esclavizaron a las mujeres y los niños. Las últimas tragedias de Eurípides y algunas de las comedias de su contemporáneo Aristófanes manifestaban una elocuente protesta contra la conducción de la guerra por los atenienses. Ésta concluyó con una aplastante derrota naval en Egospótamos en el año 405. El Imperio Ateniense se derrumbó y la hegemonía de Grecia pasó a Esparta. Pero los días gloriosos de la filosofía ateniense estaban todavía por llegar.

SÓCRATES

Entre quienes sirvieron en la infantería pesada ateniense estaba un tal **Sócrates**, hijo de Sofronisco, que tenía 38 años al empezar la guerra. Participó en tres de las batallas más importantes de los primeros años de guerra y se ganó la reputación de valiente. De regreso en Atenas en el año 406, ocupaba un cargo en la asamblea cuando un grupo de generales fue juzgado por abandonar los cuerpos de los caídos en la batalla de Arginusas. Era ilegal juzgar a los generales colectivamente en lugar de hacerlo individualmente, pero Sócrates fue el único en votar en contra del procedimiento y los generales fueron ejecutados.

Al acabar la guerra en el 404, los espartanos reemplazaron la democracia ateniense por una oligarquía conocida como los Treinta Tiranos, que instauraron un reino de terror. A Sócrates se le ordenó arrestar a un hombre inocente, pero él desobedeció la orden. Pronto pagaría el precio de su rectitud, que le había granjeado la impopularidad tanto de los demócratas como de los aristócratas.

La importancia de Sócrates en la historia de la filosofía es tal que todos los filósofos que hemos estudiado hasta ahora suelen agruparse por los historiadores bajo el epígrafe de «presocráticos». Sin embargo, Só-

crates no dejó ninguna obra escrita, y los detalles de su vida, aparte de los acontecimientos más dramáticos, permanecen en la oscuridad, como objeto de controversia entre los estudiosos. No le faltaron biógrafos y, de hecho, muchos de sus contemporáneos y sucesores escribieron diálogos en los que Sócrates llevaba la voz cantante. La dificultad estriba en separar los hechos sobrios de la ficción laudatoria. Todos sus biógrafos nos cuentan que era descuidado y feo, panzudo y chato, pero el acuerdo sobre su persona no va mucho más allá. Los dos autores cuyas obras sobreviven intactas, el historiador militar Jenofonte y el filósofo idealista Platón, trazan retratos de Sócrates que difieren tanto como el retrato de Jesús que hace san Marcos difiere del que hace san Juan.

En vida, Sócrates fue objeto de mofa por parte del comediógrafo Aristófanes, que lo representó como un excéntrico torpe y corrupto, absorto en curiosidades científicas con la cabeza literalmente en las nubes. Pero más que un filósofo de la naturaleza, Sócrates parece haber sido un sofista de un género poco corriente. Al igual que los sofistas, pasaba gran parte de su tiempo dedicado a la discusión y el debate con jóvenes acomodados (algunos de los cuales ocuparon puestos de poder cuando la oligarquía reemplazó a la democracia). Pero a diferencia de otros, no cobraba por ello y su método de enseñanza no consistía en instruir sino en preguntar; decía que él sacaba a la luz, como una partera, los pensamientos que sus jóvenes discípulos concebían. A diferencia de los sofistas, no pretendía estar en posesión de ningún conocimiento ni habilidad técnica especial.

En la Grecia clásica se prestaba gran atención a los oráculos pronunciados en nombre del dios Apolo por la sacerdotisa del santuario de Delfos cuando ésta entraba en trance. Cuando se le preguntó si había alguien más sabio que Sócrates, la sacerdotisa de turno respondió que no lo había. Sócrates confesó sentirse perplejo ante este oráculo y preguntó, uno tras otro, a políticos, poetas y expertos que pretendían estar en posesión de diversos géneros de sabiduría. Ninguno de ellos fue capaz de defender su reputación ante las preguntas de Sócrates, por lo que éste llegó a la conclusión de que el oráculo tenía razón en el sentido de que sólo él se daba cuenta de que su sabiduría no valía nada.

Es en cuestiones de moral donde resultaba más importante tratar de conseguir auténtico conocimiento y poner en evidencia las falsas pretensiones. En efecto, según Sócrates, conocimiento moral y virtud eran una misma cosa. Cualquiera que supiera realmente qué era lo correcto, no podía obrar mal; si alguien hacía algo que estaba mal, sólo podía ser porque no sabía qué era lo correcto. Nadie hace el mal intencionadamente, pues

todos desean llevar una buena vida y ser así felices. Los que actúan mal sin intención de hacerlo necesitan instrucción, no castigo. Los historiadores llaman a este notable conjunto de doctrinas «la paradoja socrática».

Sócrates no pretendía poseer él mismo el grado de sabiduría que le preservaría de obrar mal. En vez de eso, decía que confiaba en una voz divina interior, que intervendría en el momento en que estuviera a punto de dar un mal paso.

Especialistas que discrepan sobre el contenido de las enseñanzas de Sócrates concuerdan en cómo murió. Los enemigos que se había creado con su probidad política y con su deambular desinflando reputaciones se conjuraron para presentar contra él, a sus 70 años, una serie de cargos capitales, acusándolo de impiedad, de la introducción de dioses extraños y de la corrupción de jóvenes atenienses. Platón, que estuvo presente en su juicio, escribió tras la muerte de Sócrates una versión escenificada de su discurso de descargo, o *Apología*.

Su acusador, Meleto, asegura que corrompe a la juventud. ¿Quiénes son entonces las personas que mejoran a la juventud? En su respuesta, Meleto da a entender que son, en primer lugar, los jueces, luego los miembros del consejo legislativo, a continuación los miembros de la asamblea y, finalmente, cada uno de los atenienses excepto Sócrates. ¡Qué extraordinaria suerte para los jóvenes de la ciudad! Sócrates sigue y pregunta si es mejor vivir entre hombres buenos que entre hombres malos. Todo el mundo preferiría, como es obvio, vivir entre hombres buenos, pues los malos, con toda probabilidad, causarían algún daño; si es así, él mismo no puede tener ningún motivo para corromper a los jóvenes intencionadamente y, si lo está haciendo sin darse cuenta, debe ser educado más que procesado.

Sócrates vuelve a la acusación de impiedad. ¿Lo están acusando de ateísmo o de introducir dioses ajenos? Ambos cargos son contradictorios entre sí, y, de hecho, Meleto parece estar confundiendo con Anaxágoras, que dijo que el Sol estaba hecho de piedra y la Luna de tierra. En cuanto a la acusación de ateísmo, Sócrates puede responder que su misión como filósofo le fue encomendada por el dios mismo, y su campaña para denunciar la falsa sabiduría la emprendió para obedecer al oráculo de Delfos. Lo que sí sería una tracción al dios sería abandonar su puesto por temor a la muerte. Si se le dijera que podía quedar libre a condición de abandonar su investigación filosófica, respondería: «Atenienses, os honro y os aprecio; pero debo obedecer al dios antes que a vosotros, y mientras me quede vida y vigor no cejaré nunca en la práctica y la enseñanza de la filosofía».

Sócrates concluye su defensa aludiendo a la presencia en el tribunal de muchos de sus discípulos y de los familiares de éstos, ninguno de los cuales había sido llamado a testificar para la acusación. Él renuncia a hacer como otros y presentar ante el tribunal a sus hijos llorosos como objetos de compasión: de los jueces espera justicia y no gracia.

El veredicto condenó a Sócrates por una escasa mayoría de los 501 jueces. La acusación pedía la pena de muerte; el acusado tenía la oportunidad de proponer una sentencia alternativa. Sócrates consideró la posibilidad de solicitar una pensión honorable, pero se mostró dispuesto a pagar una multa moderada, demasiado elevada para sus propios recursos, pero que Platón y sus amigos estaban dispuestos a pagar por él. Los jueces estimaron la multa excesivamente baja y aprobaron la condena a muerte.

En su discurso posterior a la sentencia, Sócrates dijo a los jueces que no le habría resultado difícil montar una defensa que le garantizara la absolución, pero el tipo de tácticas necesarias para ello le habrían llevado a rebajarse. «Lo difícil, amigos míos, no es evitar la muerte, sino evitar la iniquidad, pues ésta corre más aprisa que la muerte.» Sócrates, viejo y lento, había sido alcanzado por el corredor más lento; sus ágiles acusadores, por el más rápido. Durante el juicio, la voz divina no le había hablado ni una sola vez para retenerle, por lo que estaba contento de encaminarse a su muerte.

¿Es la muerte dormir sin soñar? Semejante manera de dormir es más venturosa que la mayoría de las noches y los días aun del más afortunado de los mortales. ¿Es la muerte un viaje a otro mundo? ¡Qué espléndida oportunidad encontrarse con los gloriosos difuntos y conversar con Hesíodo y Homero! «Desde luego, si eso es verdad, quiero morir una y otra vez.» Son tantas las preguntas que él quisiera hacer a los grandes hombres y mujeres del pasado... Y en el otro mundo nadie será condenado por hacer preguntas. «Ha llegado la hora de la partida y cada uno de nosotros va a seguir su camino: yo para morir, vosotros para vivir. Sólo la divinidad sabe cuál es mejor.»

EL EUTIFRÓN

Después del juicio descrito en la *Apología* pasó un tiempo antes de que se ejecutara la sentencia de muerte. Se había enviado un barco sagrado en viaje ceremonial a la isla de Delos y, hasta que no regresara a Atenas, quitar la vida a cualquier ser humano era tabú. Platón ha representa-

do esos días que mediaron entre la condena y la ejecución en un par de diálogos inolvidables, el *Critón* y el *Fedón*. Nadie sabe en qué medida lo narrado en esos diálogos es historia o invención, pero el retrato que pintan ha encendido la imaginación de muchas personas que han vivido siglos y milenios después de la muerte de Sócrates.

Antes de examinar esas obras, hemos de dirigir nuestra atención a un breve diálogo, el *Eutifrón*, que Platón sitúa inmediatamente antes del juicio. Aunque ficticio en los detalles, da probablemente una imagen fiel de los métodos realmente empleados por Sócrates en la discusión y el examen mutuo.

Sócrates, que espera su juicio fuera del edificio del tribunal, se encuentra con el joven Eutifrón de Naxos, que ha llegado para presentar una acusación privada. El padre de Eutifrón había apresado a un labrador que había matado a un sirviente en un altercado; mientras enviaba a pedir en Atenas un dictamen de la autoridad acerca del castigo que merecía, lo había atado y arrojado a una zanja, donde el granjero murió a consecuencia del hambre y la exposición a las inclemencias del tiempo. El hijo había venido ahora a Atenas a iniciar contra su padre un proceso por asesinato.

Es obvio que Platón plantea intencionadamente un caso difícil: ¿mató realmente el padre al labrador? Si lo hizo, ¿es realmente asesinato matar a un asesino? Suponiendo que lo sea, ¿es el hijo un acusador adecuado de su padre? Pero Eutifrón no alberga dudas y entiende su actuación como el cumplimiento de un deber religioso. El caso proporciona el marco para una discusión entre Sócrates y Eutifrón sobre la relación entre religión y moral. La naturaleza de la religiosidad, de la piedad, es tema de vivo interés para Sócrates, que está a punto él mismo de ir a juicio acusado de impiedad. De modo que pide a Eutifrón que le diga cuál es la naturaleza de la piedad y de la impiedad.

La piedad, responde Eutifrón, es hacer como yo, perseguir el delito; y si piensas que yo no debo llevar a mi padre a juicio, recuerda que el supremo dios, Zeus, castigó a su propio padre, Cronos. Sócrates manifiesta cierto disgusto ante esas historias de conflictos entre dioses y se entretiene un tiempo en asegurarse de si Eutifrón las cree realmente. Pero su verdadera dificultad con la concepción que tiene Eutifrón de la religiosidad o la piedad es que se limita a dar un ejemplo y no nos dice cuál es la norma con arreglo a la cual deben las acciones juzgarse piadosas o impías. Eutifrón se aviene a dar una definición: la piedad es lo que los dioses aprecian y la impiedad lo que los dioses detestan.

Sócrates señala que, dadas las historias de peleas entre los dioses, puede no ser fácil llegar a un consenso sobre lo que los dioses aprecian; si

una misma cosa es apreciada por unos dioses y detestada por otros, resultará que es a la vez piadosa e impía. Tal puede ser el caso de la propia acción de Eutifrón de procesar a su padre. Pero dejemos esto y corrija-mos la definición de manera que diga: lo que todos los dioses aprecian es piadoso y lo que todos los dioses detestan es impío. Surge entonces una nueva pregunta: ¿aprecian los dioses lo que es piadoso porque es piadoso o es piadoso porque los dioses lo aprecian?

Para lograr que Eutifrón capte el sentido de esa pregunta, Sócrates presenta una serie de ejemplos que tienen que ver con aspectos de la gramática griega. Su planteamiento podría formularse en español diciendo que, en un asunto criminal, «el acusado» se llama así porque hay alguien que lo acusa; no es que la gente lo acuse porque es el acusado. Análogamente en este caso, ¿se llama piadoso a alguien porque los dioses lo aprecian? Una vez que comprende la pregunta, Eutifrón responde negativamente: es todo lo contrario; los dioses aprecian lo que es piadoso porque es piadoso.

Sócrates propone entonces astutamente utilizar «grato a los dioses» como fórmula abreviada de «lo que es apreciado por los dioses». Como quiera que Eutifrón sostiene que lo piadoso y lo grato a los dioses son lo mismo, podemos poner «grato a los dioses» en lugar de «piadoso» dentro de la tesis de Eutifrón de que lo que es piadoso es apreciado por los dioses porque es piadoso. Obtenemos entonces:

a) Lo grato a los dioses es apreciado por los dioses porque les es grato.

Por otro lado parece claro que:

b) Lo grato a los dioses es tal porque es apreciado por los dioses,

pues «grato a los dioses» se ha introducido precisamente como sinónimo de «apreciado por los dioses». Sócrates sostiene que ha hecho incurrir a Eutifrón en contradicción y le insta a retirar su afirmación de que lo grato a los dioses y lo piadoso son cosas idénticas.

Eutifrón concede en el diálogo que sus definiciones no han dado el resultado por él apetecido. Bien podemos pensar, sin embargo, que podía haber mantenido su posición señalando que Sócrates usaba de manera equívoca la conjunción «porque», al emplearla en dos sentidos diferentes. Si decimos que lo grato a los dioses es tal porque es apreciado por los dioses, estamos hablando de la expresión «grato a los dioses»; el «porque» alude a la estipulación que hacemos de su significado. Si decimos

que los dioses aprecian lo piadoso porque es piadoso, «porque» indica el motivo del aprecio de los dioses y ya no estamos hablando de los significados de las palabras. En realidad, una vez que nos damos cuenta de la equivocidad de «porque», deja de haber conflicto entre a) y b). El asunto puede expresarse en español señalando que tan verdad es que

c) un juez es juez porque juzga

(tal es el motivo de que se le llame juez); como que

d) un juez juzga porque es juez

(lo hace porque es su tarea).

De modo que Eutifrón no debería haber quedado fuera de juego tan fácilmente. Con todo, aun cuando se convenciera a Sócrates de que no había contradicción en decir que lo piadoso es apreciado por los dioses porque es piadoso, podría todavía decir, como hace en el diálogo, que aun cuando ello es así, ser apreciado por los dioses es algo que le ocurre accidentalmente al que es piadoso: no nos dice cuál es la naturaleza esencial de lo piadoso en sí mismo.

En lugar de lo grato a los dioses, ¿deberemos identificar lo piadoso con la justicia? Sócrates y Eutifrón están de acuerdo en que la piedad parece ser sólo una parte de la justicia, y Eutifrón sugiere que es justicia al servicio de los dioses más que justicia al servicio de los hombres. Sócrates se agarra a la palabra «servicio». Cuando cuidamos caballos, perros o bueyes, les prestamos diversos servicios que mejoran su condición. ¿Podemos servir a los dioses de igual manera? ¿Podemos hacerlos de algún modo mejores de lo que son? Eutifrón señala que los sirvientes no necesariamente tratan de mejorar la condición de sus amos al servirles, sino simplemente asistirles en sus tareas. ¿Cuál es entonces, pregunta Sócrates, la tarea de los dioses para la que podemos ofrecer nuestros servicios? Eutifrón es incapaz de responder y se repliega tras una definición de piedad como servicio a los dioses en forma de plegaria y sacrificio.

Así pues, dice Sócrates, la piedad consiste en dar cosas a los dioses con la esperanza de obtener de ellos algo a cambio; una especie de comercio. Pero un comerciante sólo puede esperar cerrar un trato ofreciéndole a su cliente algo que éste necesita o desea; por tanto hemos de preguntarnos qué bien esperan obtener los dioses de nuestros dones. Eutifrón no puede responder sino retrocediendo a su anterior afirmación de que la

piedad es algo que los dioses aprecian. Rehúsa continuar con la discusión y se apresura a seguir con la tarea que se ha impuesto.

El *Eutifrón* nos da probablemente una visión realista de las virtudes y los defectos del método socrático de discusión. También nos permite, tanto si era ésa la intención de Platón como si no, comprender por qué las personas religiosas de Atenas podían considerar de buena fe a Sócrates como un peligro para la juventud y un foco de impiedad.

EL CRITÓN

El *Critón* es un diálogo mucho más fácil de leer. Sócrates se halla ahora en la cárcel, esperando la ejecución de su sentencia. Varios de sus amigos, encabezados por Critón, han concebido un plan para facilitarle la evasión y la huida a Tesalia. El plan tenía muchas probabilidades de éxito, pero Sócrates no quiso saber nada de él. Sólo valía la pena luchar por la vida si ésta era una buena vida. Aun cuando se le hubiera tratado injustamente, él no debía devolver mal por mal. Pero lo cierto es que ha sido condenado en un proceso justo y debe obedecer la ley.

Sócrates imagina a las leyes de Atenas dirigiéndose a él en persona. «¿No te hemos dado nosotras la existencia? Gracias a nosotras tu padre esposó a tu madre y te engendró.» También ordenamos a tu padre que te educara en cuerpo y alma. «¿Acaso un filósofo como tú no se da cuenta de que nuestra ciudad es más preciosa, soberana y sagrada que la madre, el padre o cualquier antepasado? [...] Habiéndote traído al mundo, alimentado y educado, y habiéndote dado a ti como a cualquier otro ciudadano parte en cada uno de los bienes que dispensamos, proclamamos la libertad de todo ateniense para que, una vez ha entrado en posesión de sus derechos cívicos y se ha familiarizado con la vida pública y con nosotras, las leyes, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya donde quiera.»

Al permanecer en Atenas durante toda su larga vida, Sócrates ha sellado un contrato implícito por el que ha de hacer lo que mandan las leyes. Al rehusar en su juicio aceptar el exilio en lugar de la muerte, ha renovado ese compromiso. ¿Va ahora, a los 70 años, a dar la espalda a los pactos establecidos y escapar? «No pienses primero en la vida y en los hijos y después en la justicia, sino en la justicia primero; pues si abandonas la ciudad, devolviendo mal por mal y rompiendo los contratos que has firmado con nosotros tus hermanos, las leyes no te acogerán amistosamente en el mundo inferior.» Critón no sabe qué responder y Sócrates concluye: «Hagamos la voluntad del dios y sigamos el camino que nos señala.»

EL FEDÓN

El diálogo con el que Platón concluye su relato de los últimos días de Sócrates se titula *Fedón*, por el nombre del narrador, un ciudadano de Elea, la ciudad de Parménides, que afirma haber estado presente, junto con Simias y Cebes, en la muerte de Sócrates. El drama comienza cuando llega la noticia de que el barco sagrado ha regresado de Delos, lo que pone fin al aplazamiento de la ejecución. Se le retiran las cadenas a Sócrates y se le permite recibir una última visita de su gimiente esposa Jantipa, que lleva en brazos al hijo menor. Cuando ésta se marcha, el grupo se entrega a un debate sobre la muerte y la inmortalidad.

Un verdadero filósofo, sostiene Sócrates, no tendrá miedo alguno a la muerte, pero tampoco se quitará la vida, aun cuando morir parezca preferible a seguir viviendo. Pertenece a la grey de dios y no hemos de quitarnos la vida si él no nos llama. ¿Por qué, entonces, preguntan Simias y Cebes, está Sócrates tan dispuesto a ir a la muerte?

En su respuesta, Sócrates parte de la concepción del ser humano como un alma prisionera del cuerpo. Los verdaderos filósofos no se preocupan de los placeres corporales como la comida, la bebida y el intercambio sexual, y ven el cuerpo más como un obstáculo que como una ayuda en la búsqueda del conocimiento científico. «Se piensa mejor cuando la mente se recoge en sí misma y ninguna de esas cosas la turba —ni sonidos ni visiones ni dolor ni placer alguno—, cuando se desentiende del cuerpo y tiene que ver con él lo menos posible.» Así, los filósofos, en su búsqueda de la verdad, tratan continuamente de tener sus almas desapegadas de sus cuerpos. Pero la muerte es la completa separación de alma y cuerpo: por consiguiente, un verdadero filósofo pasa toda su vida suspirando por la muerte.

El hambre, la enfermedad, el placer y el miedo obstaculizan el estudio de la filosofía. El cuerpo es el culpable de las luchas intestinas y las guerras, pues las exigencias del cuerpo necesitan riqueza para su satisfacción, y todas las guerras tienen por causa el amor a la riqueza. Incluso en tiempo de paz, el cuerpo es una fuente inagotable de tumulto y confusión. «Si tuviéramos un conocimiento perfecto de todo, deberíamos librarnos del cuerpo; el alma debe contemplar las cosas por sí mismas: entonces alcanzaremos aquello que deseamos y de lo que decimos que somos amantes: la sabiduría; no mientras vivimos, sino, tal como demuestra el argumento, sólo después de la muerte.» Un verdadero amante de la sabiduría, por consiguiente, dejará esta vida con alegría.

Hasta este momento, justo es decirlo, Sócrates ha estado predicando más que argumentando. Cebes lo obliga a esto último al decir que la ma-

yoría de la gente rechazará la premisa de que el alma puede sobrevivir al cuerpo. Creen más bien que el día de la muerte el alma se extingue, desvaneciéndose en la nada como una bocanada de humo. «Sin duda hace falta una poderosa prueba para demostrar que cuando un hombre está muerto su alma existe todavía y tiene alguna dosis de vigor o inteligencia.» De modo que Sócrates procede a ofrecer un conjunto de pruebas de la inmortalidad.

En primer lugar, el argumento de los opuestos. Si dos cosas son opuestas, cada una de ellas obtiene su ser de la otra. Si uno se va a dormir, debe haber estado despierto. Si uno se despierta, debe haber estado dormido. Y aún, si A se hace mayor que B, entonces A tiene que haber sido menor que B. Si A se vuelve mejor que B, es que A tiene que haber sido peor que B. Estos opuestos, pues, *mayor y menor* además de *mejor y peor*, exactamente igual que *dormido y despierto*, surgen uno del otro. Ahora bien, la muerte y la vida son opuestos, y lo mismo debe ser el caso aquí. Está bastante claro que los que mueren son los que han estado viviendo; ¿no hemos de concluir entonces que después del morir viene el vivir? Puesto que la vida tras la muerte no puede verse, hemos de concluir que las almas viven en otro mundo situado debajo de éste, quizás esperando volver a la Tierra en algún momento ulterior.

El segundo argumento se propone probar la existencia de un alma incorpórea no después, sino antes de su existencia en el cuerpo. La prueba se desarrolla en dos etapas: primero, Sócrates trata de mostrar que conocer es recordar; en segundo lugar, insiste en que el recuerdo implica la preexistencia.

La primera etapa del argumento se desarrolla del siguiente modo. Nosotros vemos continuamente cosas que son más o menos del mismo tamaño. Pero nunca vemos dos piedras o dos bloques de madera o cualesquiera otras cosas materiales que sean exactamente iguales entre sí. Por tanto, nuestra idea de la igualdad absoluta no puede proceder de la experiencia. Las cosas aproximadamente iguales que vemos simplemente nos recuerdan la igualdad absoluta, como un retrato nos recuerda a un amante ausente.

La segunda etapa procede así. Si nos acordamos de algo, hemos de estar familiarizados con ello desde antes. Por tanto, si nos acordamos de la igualdad absoluta, es que hemos debido encontrarla con anterioridad. Pero eso no ha ocurrido en nuestra vida presente con nuestros sentidos ordinarios de la vista y el tacto. De modo que hemos tenido que descubrir la igualdad absoluta, meramente con nuestro intelecto, en una vida anterior a nuestro nacimiento, salvo que imaginemos que —cosa harto im-

probable— el conocimiento de la igualdad se nos infundió en el momento de nacer. Si el argumento es válido para la idea de igualdad absoluta, ha de serlo también para otras ideas semejantes, tales como la bondad absoluta y la belleza absoluta.

Sócrates admite que este segundo argumento, aunque tenga éxito en probar que el alma existe antes del nacimiento, no por ello demostrará su supervivencia tras la muerte, a no ser que se refuerce con el primer argumento. En consecuencia, ofrece un tercer argumento, basado en los conceptos de corruptibilidad e incorruptibilidad.

Si algo puede corromperse y desintegrarse, como el cuerpo al morir, quiere decirse que es compuesto y mudable. Pero los objetos que tienen que ver con el alma, tales como la absoluta igualdad y la absoluta belleza, son inmutables, a diferencia de las bellezas que vemos con los ojos del cuerpo, que se ajan y estropean. El mundo visible está cambiando continuamente; sólo lo que es invisible permanece inalterado. El alma invisible sufre cambios únicamente cuando se ve arrastrada, a través de los sentidos corporales, hacia el mundo del flujo constante.

Dentro de ese mundo, el alma se siente azorada como una persona ebria, pero cuando vuelve a sí misma, pasa al mundo de la pureza, la eternidad y la inmortalidad. En ese mundo se encuentra como en su casa. «El alma es a semejanza de la divinidad, inmortal, racional, uniforme, incorruptible e inmutable, y el cuerpo es a semejanza de lo humano, mortal, irracional, multiforme, corruptible y mudable.» Por eso, concluye Sócrates, el cuerpo está destinado a la corrupción, mientras que el alma es totalmente incorruptible. Aun cuando los cuerpos momificados en Egipto pueden sobrevivir durante muchos años, ha de ser del todo improbable que el alma se corrompa y desaparezca en el momento de la muerte.

El alma del verdadero filósofo partirá hacia un mundo invisible de beatitud. Pero las almas impuras, que en vida estuvieron atadas al cuerpo por lazos de placer y dolor y se hallan todavía presas de las preocupaciones corporales en el momento de la muerte, no se volverán totalmente inmateriales, sino que merodearán en torno a la tumba como sombras fantasmales hasta que entren en la prisión de un nuevo cuerpo, quizá de un lascivo asno, un cruel lobo o, en el mejor de los casos, una sociable e industriosa abeja.

Simias ataca entonces la base del argumento de Sócrates ofreciendo una sutil concepción diferente del alma. Consideremos, dice, una lira hecha de madera y cuerdas. La lira puede estar afinada o desafinada, según la tensión de las cuerdas. Un cuerpo humano vivo puede compararse con una lira afinada. Supongamos que alguien afirmara que, aunque las cuer-

das y la madera son groseros materiales compuestos, estar afinado es algo invisible e incorpóreo. ¿No sería una locura asegurar que dicha afinación puede sobrevivir al despedazamiento de la lira y a la rotura de sus cuerdas? Por supuesto; y hemos de concluir que cuando las cuerdas del cuerpo se desentonan debido a las heridas o la enfermedad, el alma tiene que perecer como la afinación de una lira quebrada.

Cebes también necesita que le convenzan de que el alma es inmortal, pero su crítica de Sócrates es menos radical que la de Simias. Está dispuesto a acordar que el alma es más poderosa que el cuerpo y no tiene por qué agotarse cuando el cuerpo se agota. En el normal transcurso de la vida, el cuerpo sufre un continuo desgaste y desgarramiento y precisa ser restaurado constantemente por el alma. Pero ¿acaso no puede el alma misma llegar también a morir dentro del cuerpo, igual que el tejedor que ha hecho y llevado muchas prendas de vestir durante su vida puede morir de forma que le sobreviva la última de esas prendas? Incluso en la hipótesis de la transmigración, un alma podría pasar de un cuerpo a otro y, sin embargo, no ser imperecedera, sino acabar encontrando la muerte. De modo, concluye Simias, que «quien se muestra confiado en relación con la muerte puede que tenga una confianza insensata, a no ser que pueda probar que el alma es completamente inmortal e imperecedera».

En respuesta a Simias, Sócrates vuelve de entrada al argumento del recuerdo que exigía la preexistencia del alma. Éste es bastante incomprendible si tener alma no es más que tener el cuerpo afinado; una lira ha de existir antes de que se la pueda afinar. Y lo que es más importante, la afinación admite grados: una lira puede estar más o menos afinada. Pero las almas no admiten grados; ningún alma puede ser más o menos alma que otra. Se podría decir que un alma virtuosa es un alma en armonía consigo misma: pero, si es así, tendría que ser la afinación de una afinación. Una vez más, es la tensión de las cuerdas la que hace que la lira esté afinada, pero en el caso humano la relación es totalmente inversa: es el alma la que mantiene el cuerpo ordenado. Ante esta batería de argumentos, Simias reconoce su derrota.

Antes de responder a Cebes, Sócrates hace un extenso relato de su propia historia intelectual hasta llegar a su aceptación de la existencia de ideas absolutas, tales como la belleza y la bondad absolutas. Sólo por su participación de la belleza misma puede una cosa ser bella. Otro tanto ocurre con lo alto y lo bajo: un hombre alto es alto gracias a la altura, y un hombre bajo es bajo debido a la bajura. Un hombre puede crecer o encojer y, desde luego, si se hace más alto, tiene que haber sido más bajo, tal como se acordó más arriba; pero aunque primero es bajo y luego alto, su

corta estatura no puede nunca convertirse en altura, ni su altura en corta estatura. Ello es así incluso en el caso de una persona como Simias, que resulta ser más alto que Sócrates y más bajo que Fedro.

La pertinencia de estas observaciones para la inmortalidad tarda un tiempo en quedar clara. Sócrates prosigue con una distinción entre lo que los filósofos posteriores llamarán propiedades contingentes y propiedades necesarias de las cosas. Los seres humanos pueden ser o no altos, pero el número tres no puede ser sino impar y la nieve no puede ser sino fría: estas últimas propiedades son necesarias y no meramente contingentes. Ahora bien, exactamente igual que la frialdad no se puede volver calor, así también la nieve, que es necesariamente fría, debe apartarse o perecer ante la proximidad del calor; no puede permanecer y convertirse en nieve caliente. Sócrates generaliza: no sólo los opuestos no admitirán sus opuestos, sino que nada que necesariamente aporte un opuesto admitirá el opuesto de aquel que aporta.

Sócrates extrae entonces su moraleja. El alma aporta vida, igual que la nieve aporta frío. Ahora bien, la muerte es lo opuesto de la vida, de modo que el alma no puede admitir la muerte, en igual medida que la nieve no puede admitir el calor. Pero lo que no puede admitir la muerte es inmortal, por lo que el alma es inmortal. Ahora bien, existe una diferencia entre el alma y la nieve: cuando llega el calor, la nieve simplemente perece. En cambio, como lo que es inmortal es también imperecedero, el alma, ante la proximidad de la muerte, no perece, sino que se retira a otro mundo.

No queda nada claro en qué medida es esto una respuesta a la afirmación de Cebes de que el alma podría ser capaz de sobrevivir a una o más muertes sin necesidad de ser perenne e imperecedera. Pero en el diálogo la conclusión de Sócrates de que el alma es inmortal e imperecedera y existirá en otro mundo es acogida con entusiasmo, y el auditorio se acomoda para escuchar cómo Sócrates narra una serie de mitos acerca de las andanzas del alma por el mundo subterráneo.

Una vez concluida la narración, Critón pregunta a Sócrates si tiene alguna última voluntad y de qué manera quiere que lo entierren. Se le dice que tenga presente el mensaje del diálogo: sólo enterrarán el cuerpo de Sócrates, no a Sócrates mismo, que irá a gozar con los bienaventurados. Sócrates toma su último baño y dice adiós a las mujeres y a los niños de su familia. El verdugo llega con la copa del veneno, cicuta, que se utilizaba para ejecutar a los condenados a muerte en Atenas. Tras una broma dirigida al verdugo, Sócrates apura la copa y se apresta serenamente a morir a medida que sus miembros van perdiendo gradualmente la sensibilidad.

Sus últimas palabras son chocantes: «Critón, le debo un gallo a Asclepio; acuérdate de pagar la deuda». Asclepio era el dios de la curación. Quizás esas palabras significan que la vida corporal es una enfermedad y la muerte es su curación.

El *Fedón* es una obra maestra: es una de las piezas más refinadas que sobreviven de la prosa griega, e incluso en traducción conmueve y hechiza al lector. Dos preguntas se plantean: ¿qué nos dice acerca de Sócrates? ¿Qué nos dice acerca de la inmortalidad del alma?

Los especialistas suelen aceptar el marco narrativo proporcionado por el encarcelamiento y la muerte de Sócrates como auténtico, y es ciertamente el relato que hace Platón de esas últimas horas lo que ha cautivado la imaginación de escritores y artistas a lo largo de los siglos. Pero algunos de los parlamentos en que se propone la inmortalidad del alma están expresados en un lenguaje más propio del sistema filosófico de Platón que de las técnicas de examen crítico del Sócrates histórico. La confianza en la supervivencia manifestada en el *Fedón* contrasta fuertemente con el agnosticismo atribuido a Sócrates en la propia *Apología* de Platón.

Los argumentos en favor de la inmortalidad, separados de la trama de antiguos mitos en que van entretejidos, es poco probable que convengan a un lector moderno. Pero aun en la Antigüedad los contraargumentos acudirían con presteza a la mente. ¿Es verdad que los opuestos proceden siempre de los opuestos? ¿No demostró Parménides que el Ser no podía venir del No-ser? Y aun cuando los opuestos vengan de los opuestos, ¿debe el ciclo continuar para siempre? Aun si el sueño ha de seguir a la vigilia, ¿acaso no puede una última vigilia ir seguida de un sueño perpetuo? Y por muy verdadero que sea que el alma no puede tolerar la muerte, ¿por qué ha de retirarse a otro lugar cuando muere el cuerpo, en lugar de perecer como la nieve derretida?

Los temas más interesantes del diálogo son el argumento de la reminiscencia y la crítica de la idea de que el alma es una armonía del cuerpo. Ambos temas tienen una larga historia por delante. Pero el primero se estudiará mejor cuando hayamos examinado el lugar que ocupa en el sistema desarrollado de Platón, y el segundo se valora mejor cuando se estudia la concepción del alma expuesta por el sucesor de Platón, Aristóteles.

En las obras de los filósofos de todas las épocas, el nombre de Sócrates aparece en no pocas páginas. Lo más frecuente, sin embargo, es que no se refiera al ateniense que bebió la cicuta. Se usaba comúnmente como nombre ficticio en la formalización de argumentos; sirva de ejemplo el silogismo:

Todos los hombres son mortales
Sócrates es un hombre
Luego Sócrates es mortal.

En la Edad Media, especialmente, dicho nombre lo usaban a diario autores que sabían muy poco de la historia que se cuenta en la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*. De ese modo, así como de otros más solemnes, la mortalidad y muerte de Sócrates ha sido un eco repetido en toda la literatura filosófica occidental.

Capítulo 3

La filosofía de Platón

VIDA Y OBRAS

Platón nació en el seno de una familia rica, en los últimos días del Imperio Ateniense. Al terminar la guerra del Peloponeso en el 405, tenía poco más de 20 años, edad suficiente para haber participado en ella, como hicieron ciertamente sus hermanos. Sus tíos Critias y Cármides fueron dos de los Treinta Tiranos. La ejecución de Sócrates en el 399 bajo una democracia restaurada hizo que Platón desconfiara para siempre de los demagogos y le repugnara hacer carrera política en Atenas.

A la edad de 40 años, Platón viajó a Sicilia y estableció fuertes lazos con Dión, cuñado del monarca reinante, Dionisio I. Cuando regresó a Atenas fundó una escuela, la Academia, en un bosquecillo de su propiedad que se encontraba situado junto a su casa. Dicha escuela seguía el modelo de las comunidades pitagóricas de Italia y estaba formada por pensadores de parecidas ideas interesados en las matemáticas, la metafísica, la moral y la mística. A la edad de 60 años, Platón fue invitado nuevamente a Sicilia como consejero del sobrino de Dión, que acababa de ascender al trono con el nombre de Dionisio II. Su carrera como consejero real no tuvo éxito, ni desde el punto de vista político ni desde el filosófico, y en el año 360 volvió a casa. Murió apaciblemente durante la cele-

bración de unas nupcias en Atenas, siendo él mismo soltero, a los 81 años de edad (347).

Aparte de esos pocos datos, adornados por autores de obras de ficción de la baja Antigüedad, es poco lo que sabemos de la vida de Platón. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, Platón legó abundantes escritos filosóficos, todos los cuales han llegado hasta nosotros. Pero dichas obras tienen forma dialogal, y el propio Platón no aparece nunca en ellas como interlocutor. Por ello es difícil estar seguro de cuál de las diversas y a menudo opuestas posiciones filosóficas defendidas por los personajes de los diálogos son aquellas que suscribe el propio Platón. Cuando tratamos de descubrir su propio punto de vista, es poca la certeza que podemos lograr, pero los comentaristas han llegado a un cierto consenso sobre las líneas generales a lo largo de las cuales se desarrolla su pensamiento.

Los diálogos de Platón se dividen en tres grupos. Los del primero, que se considera el de redacción más antigua, se conocen como diálogos «socráticos», porque en cada uno de ellos aparece Sócrates en su función histórica de interrogador y refutador de las pretensiones espurias de conocimiento. El *Eutifrón* ilustra la pauta común a la mayoría de estos diálogos: un individuo, normalmente el que da título al diálogo, sostiene ser conocedor de una determinada arte, virtud o excelencia, y la interrogación de Sócrates pone en evidencia que el pretendido conocimiento no es más que un prejuicio. De esta manera se trata el tema del coraje en el *Laques*, la templanza en el *Cármides*, la amistad en el *Lisis*, la belleza en el *Hippias mayor* y la declamación poética en el *Ión*, así como la piedad se trataba en el *Eutifrón*. El *Hippias menor*, otro diálogo de este período, aborda el tema socrático del mal causado intencionadamente o sin intención.

En el grupo central de diálogos, que datan de la época de madurez de Platón, Sócrates vuelve a ser la figura principal, pero ya no se trata de un fiscal que desenmascara los prejuicios que se presentan como conocimiento. Aparece, en cambio, como un maestro por derecho propio que expone ideas filosóficas muy elaboradas. Los diálogos son más largos, y su contenido, más difícil de dominar. Ya hemos visto un diálogo de ese grupo: el *Fedón*. Otros de la misma categoría son el *Gorgias*, el *Protágoras*, el *Menón*, el *Simposio*, el *Fedro* y el más conocido de todos: la *República*. La mayoría de ellos tienen en común su preocupación por la famosa «teoría de las Ideas», que explicaremos en breve.

En el grupo final de diálogos, el papel de Sócrates disminuye; en ocasiones es sólo una figura menor, y en otras no aparece en absoluto. Un puente entre los diálogos medios y los de vejez lo proporciona el *Teeteto*, que persigue una definición del conocimiento: Sócrates aparece todavía

en su papel familiar de partero del pensamiento. En el *Parménides*, Sócrates aparece como un joven lleno de reverencia ante el viejo Parménides mientras se presenta toda una serie de complicados argumentos contra la teoría de las Ideas. En el *Filebo*, cuyo tema es el placer, Sócrates ostenta una vez más el papel principal; en el *Sofista*, sobre el Ser y el No-ser, y en el *Político*, acerca de la mejor forma de gobierno, Sócrates está presente, pero no toma parte efectiva en la discusión. En el último y más extenso del grupo, *Las leyes*, que traza con todo detalle una Constitución para un Estado imaginario, Sócrates no aparece en absoluto.

Los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre cómo hay que interpretar el talante distante y crítico con que se aborda en esos diálogos la teoría de las Ideas. ¿Se consideran convincentes los argumentos contra ella y quiere eso decir que Platón abandonó dicha teoría hacia la mitad de su vida? ¿O bien pensaba que aquellos argumentos eran meros sofismas y los dejó como ejercicio para que los lectores averiguaran cómo refutarlos? La incertidumbre se complica aquí con la existencia de otro diálogo, el *Timeo*, que expone su cosmología y que, hasta el Renacimiento, fue el mejor conocido de sus diálogos. En él, la teoría de las Ideas aparece indiscutida en todo su esplendor original; la cuestión es si dicho diálogo pertenece al período medio o al período tardío de la vida de Platón. La evolución filosófica de Platón es más fácil de entender si colocamos el *Timeo* junto a diálogos como la *República*, pero si comparamos los diálogos sobre la base del estilo, el *Timeo* parece tener más semejanza con el grupo al que pertenece el *Sofista*. La cuestión de la datación sigue sin resolverse y seguirá siendo objeto de debate entre los estudiosos.

Pero echemos un vistazo más de cerca a la teoría de las Ideas que sirve de armazón de los diálogos medios y constituye la manzana de la discordia de los diálogos tardíos. Hemos topado ya brevemente con ella, cuando Sócrates hablaba de la belleza absoluta y de la absoluta bondad en el *Fedón*. Pero en su momento he tratado de exponer los argumentos de dicho diálogo todo lo que he podido sin entrar en la teoría de las Ideas. Es hora de colmar esa laguna.

LA TEORÍA DE LAS IDEAS

La teoría de Platón surge como sigue. Sócrates, Simias y Cebes reciben todos por igual la denominación de «hombres»; tienen en común el hecho de ser todos ellos hombres. Ahora bien, cuando decimos: «Simias es un hombre», ¿se refiere la palabra «hombre» a algo, de la misma ma-

nera que la palabra «Simias» se refiere al individuo Simias? Si es así, ¿a qué se refiere? ¿Se trata de aquello mismo a lo que se refiere la palabra «hombre» en «Cebes es un hombre»? La respuesta de Platón es que sí: en cada caso en que aparece esa expresión se refiere a lo mismo, a saber, a lo que hace que Simias, Cebes y Sócrates sean todos hombres. Esto lo indica Platón de diversas maneras, con expresiones griegas que corresponden, por ejemplo, a «el hombre mismo» o «aquello que es precisamente hombre». Como quiera que, al llamar hombre a Sócrates, Platón quería decir, no que era varón, sino que era humano, aquello común designado por «hombre» podría llamarse —por analogía con el uso platónico en otros casos— «humanidad». Pero su designación más conocida es «la Idea (o Forma) de Hombre».

Generalizando, pues, en todos aquellos casos en que A, B y C son F, Platón parece decir que remiten a una única Idea de F. A veces enuncia el principio de manera universal; otras veces, en casos particulares, vacila en aplicarlo. En diversos lugares enumera Ideas de muchos tipos diferentes, tales como la Idea de Bien, la Idea de Mal, la Idea de Círculo, la Idea de Ser, la Idea de Mismo. Y mientras mantuvo la teoría, parece que Platón continuó creyendo en las Ideas de Bien, de Belleza y de Ser. Pero parece no haber estado muy seguro acerca de si había una Idea de Barro.

Si buscamos en los textos platónicos, encontraremos una serie de tesis sobre las Ideas y sus relaciones con las cosas ordinarias del mundo.

1. Cuando varias cosas son F, ello se debe a que imitan o participan de la Idea única de F.
2. Ninguna Idea es imitadora o participadora de sí misma.
3. a) La Idea de F es F.
b) La Idea de F no es nada más que F.
4. Sólo la Idea de F es real, verdadera y completamente F.
5. Las Ideas no están en el espacio ni en el tiempo, no tienen partes y no cambian, y tampoco son perceptibles por los sentidos.

Las tesis 1, 2 y 3 componen una tríada contradictoria. La dificultad a la que abocan la planteó por primera vez el propio Platón en el *Parménides*. Supongamos que tenemos una serie de individuos cada uno de los cuales es F. Entonces, por 1, hay una Idea de F. Ésta, por 3, es ella misma F. Pero ahora la Idea de F y las cosas que originalmente eran F constituyen una nueva colección de cosas F. De nuevo por 1, ello debe ser porque participan de una Idea de F. Pero, por 2, esta última no puede ser la Idea postulada inicialmente. Por tanto, debe haber otra nueva Idea de F; pero

ésta, a su vez, en virtud de 3, será también F; y así hasta el infinito. Por consiguiente, en contra de 1, no habrá una única Idea de F, sino infinitas ideas de F.

El problema puede ilustrarse sustituyendo F por «Hombre» en el esquema argumental precedente. Si hay una serie de hombres, entonces, por 1, debe haber una Idea de Hombre que corresponda a ese conjunto. Pero, en virtud de 2, ésta no puede ser la Idea que ya conocemos; debe, por tanto, ser una nueva Idea. Pero ésta, a su vez, será otro hombre; y así hasta el infinito; no podemos detenernos en una o dos Ideas de Hombre. Aristóteles llamaría esta refutación de la teoría de las Ideas «el argumento del Tercer Hombre». Platón nunca llegó a resolver el problema; y, como ya se ha dicho, es objeto de controversia entre los estudiosos si finalmente se limitó a quitar importancia a la objeción o bien abandonó toda o parte de la teoría de las Ideas.

El problema al que la teoría de Platón da una solución inadecuada recibe a veces el nombre de «problema de los universales». En los estudios modernos del problema cabe distinguir cuatro nociones que guardan cierta semejanza con las Ideas de Platón.

a) *Universales concretos*. En una proposición como «el agua es fluida», algunos filósofos tratan la palabra «agua» como el nombre de un objeto singular pero disperso, a saber, la parte acuosa del mundo, formada por charcos, ríos, lagos, etc. Este universal concreto tendría una cierta semejanza con las Ideas de Platón. Explicaría la preferencia de Platón (no siempre compartida por sus comentaristas) por referirse a sus Ideas mediante una expresión concreta (por ejemplo: «lo bello») en vez de emplear un término abstracto («belleza»). Ello daría un sentido claro a su teoría de que los particulares participan de las Ideas: esta botella concreta de agua forma parte, literalmente, de toda el agua que hay en el mundo. Se puede demostrar así fácilmente que las tesis 2, 3a y 4 son verdaderas. No obstante, es muy poco verosímil que un universal concreto coincida con la Idea platónica en relación con 3b y con 5: el agua del universo puede localizarse y sufrir cambios cuantitativos y de distribución, puede verse y tocarse, y tiene muchas otras propiedades aparte de la de ser agua.

b) *Paradigmas*. Más de una vez se ha sugerido que las formas platónicas podrían considerarse paradigmas o normas: la relación entre individuos e Ideas podría concebirse como similar a la existente entre objetos concretos de un metro de longitud y el metro patrón que se conserva en París, con arreglo al cual se definió hace tiempo la longitud de un me-

tro. Esto pone bien en evidencia el aspecto de imitación y semejanza presente en la teoría de Platón: tener una longitud de un metro es, justamente, tener una longitud parecida al metro patrón; y si dos cosas tienen cada una un metro de largo, eso es gracias a su común semejanza con el paradigma. Al igual que un universal concreto, un paradigma corresponde a aquellos aspectos de las Ideas de Platón que las hacen parecer entidades sustanciales; al igual que un universal concreto, carece de las propiedades en virtud de las cuales las Ideas platónicas trascienden el mundo sensible. El metro patrón no se halla en el cielo, sino en París, y no es objeto de una visión intelectual, sino de la mirada de los ojos que hay en nuestra cabeza.

c) *Atributos y propiedades.* Los lógicos hablan a veces de atributos como la «humanidad» o de propiedades como la de ser «divisible por siete». Estas entidades abstractas poseen los aspectos más trascendentales de las Ideas de Platón; la humanidad no crece ni muere como los seres humanos y la divisibilidad por siete no hay manera de verla o asirla en parte alguna. Podríamos decir que todos los hombres son humanos por compartir una humanidad común; esa humanidad, diríamos, es el atributo al que corresponde el predicado «... es un hombre» en las proposiciones «Pedro es un hombre» y «Juan es un hombre». Pero si concebimos así las Ideas platónicas como atributos, es muy difícil ver cómo Platón pudo haber llegado a pensar que la humanidad misma, y sólo ella, era realmente un ser humano. ¿No está claro que la humanidad es una abstracción y que sólo un individuo concreto puede ser un ser humano?

d) *Clases.* Los atributos sirven como principios con arreglo a los cuales es posible reunir los objetos en clases: los objetos que poseen el atributo de la humanidad, por ejemplo, pueden agruparse en la clase de los seres humanos. En cierto modo, las clases parecen más próximas que los atributos a las Ideas platónicas: la participación en una Idea puede entenderse sin demasiada dificultad como la pertenencia a una clase. Las clases, como los atributos y a diferencia de los paradigmas y los universales concretos, se parecen a las Ideas en sus propiedades abstractas. No obstante, hay una importante diferencia entre los atributos y las clases.² Dos clases con los mismos miembros (con la misma *extensión*, como dicen a veces los filósofos) son idénticas entre sí, mientras que el atributo A no tiene por qué ser idéntico al atributo B, por más que todos los que poseen A, y sólo ellos, posean también B. Ser humano, por ejemplo, no es el mismo atributo que ser bípedo implume, aunque la clase de los bípedos implumes puede muy bien ser la misma clase de los seres humanos. Los filósofos expresan esta diferencia diciendo que las clases son *extensionales*,

mientras que los atributos no lo son. No está claro si las Ideas de Platón son extensionales como las clases o no extensionales como los atributos. La dificultad de identificar las Ideas con las clases surge en relación con las tesis 2 y 3. La clase de los hombres no es un hombre y no podemos decir en general que la clase de los F es F; ciertas clases son miembros de sí mismas y otras no lo son. Surge aquí una serie de problemas que sólo se pusieron de manifiesto al cabo de más de dos mil años.

Conceptos tales como el de *atributo* y *clase* son descendientes más o menos perfeccionados de la noción platónica; ninguno de ellos, sin embargo, hace justicia a las muchas facetas que poseen sus «Ideas». Si uno quiere ver cómo las tesis 1 a 5 pudieron parecerle plausibles a Platón, es mejor no recurrir a ningún concepto técnico de los lógicos modernos, sino a alguna noción más inmediata. Pensemos, por ejemplo, los puntos cardinales, norte, sur, oeste y este. Tomemos, por ejemplo, la noción del este, pero no como podría uno tratar de explicarla a partir de nociones abstractas como la «dirección este», sino tal como podría uno concebirla mediante una reflexión ingenua sobre las diversas expresiones que usamos para hablar del este. Son muchos los lugares que están al este de donde vivimos: Belgrado, Varsovia, Hong Kong... Todo lo que está en esa dirección está en el este; es más, forma parte del este (participación) o, si se prefiere, está más o menos en la misma dirección que el este (imitación). Y en virtud de estar en el este, o en virtud de hallarse en la misma dirección que ese punto de la brújula, todo lo que está al este de donde nos encontramos es este (tesis 1). Ahora bien, el este no puede identificarse sin más con ninguno de los lugares que se hallan al este de nosotros: es puro provincianismo pensar que «el este» significa lugares como, por ejemplo, la India, pues desde otros puntos de vista, por ejemplo desde Pekín, la India forma parte del oeste (tesis 2). El este mismo, por supuesto, se halla al este de donde estamos (para ir hacia el este hay que caminar en dirección este) y el este no es nada más que este; podemos decir: «El este es rojo», pero lo que queremos decir es que la parte este del cielo es roja (tesis 3). Sólo el este es este sin matices: el Sol está unas veces al este y otras al oeste, la India está al este de Irán pero al oeste de Vietnam, mientras que en todo tiempo y lugar el este es este (tesis 4). Más aún, el este no puede identificarse con ningún punto del espacio ni evoluciona en el tiempo ni puede verse, tocarse o partirse (tesis 5).

No estoy sugiriendo, desde luego, que los puntos cardinales proporcionen una interpretación de las Ideas platónicas que verifique de la tesis 1 a la 5 sin excepción. Ninguna interpretación podría lograrlo, pues las

tesis no son todas compatibles entre sí. Digo simplemente que esta interpretación hará que las tesis resulten *prima facie* plausibles en un grado que las interpretaciones previamente consideradas no pueden alcanzar. Universales concretos, paradigmas, atributos y clases plantean todos problemas por sí mismos, tal como los filósofos han descubierto mucho después de Platón, y aunque no podemos volver a las soluciones propuestas por Platón, todavía hemos de resolver muchos de los problemas que él planteó en este ámbito.

LA REPÚBLICA

Platón se basó en la teoría de las Ideas no sólo en la esfera de la lógica y la metafísica, sino también en la teoría del conocimiento y en la fundamentación de la moral. Para comprobar los muchos usos diferentes que dio a la teoría en sus años de madurez, lo mejor es examinar con detalle su diálogo más largo y famoso: la *República*.

El objetivo declarado del diálogo es encontrar una definición de la justicia, y la tesis propuesta es que la justicia es la salud del alma. Pero para llegar a esta conclusión hay que dar un largo rodeo y, cuando se llega a ella, se la puede interpretar de muchas maneras diferentes.

El libro I del diálogo ofrece una serie de definiciones posibles que son, una tras otra, desmontadas por Sócrates tal como éste hacía en los diálogos primeros. De hecho, puede que ese libro hubiera existido independientemente como un diálogo completo en sí mismo. Pero también sirve para ilustrar la estructura esencial de la *República* en su conjunto, estructura que viene dictada por un método al que Platón concedía gran importancia y al que dio el nombre de «dialéctica».

Un dialéctico opera de la manera siguiente. Toma una hipótesis, un supuesto discutible, y trata de demostrar que conduce a una contradicción: en la terminología técnica griega, presenta un *élenchos*. Si el *élenchos* tiene éxito y se llega a una contradicción, la hipótesis queda refutada; el dialéctico pone entonces a prueba las demás premisas empleadas para obtener la contradicción, sometiéndolas sucesivamente al *élenchos* hasta alcanzar una premisa indiscutible.

✦ Todo esto puede comprobarse en el libro primero de la *República*. El primer *élenchos* es muy breve. Céfalo, un viejo amigo de Sócrates, presenta la hipótesis de que la justicia es decir la verdad y devolver lo que uno ha recibido prestado. Sócrates pregunta entonces: ¿es justo devolver un arma a un amigo enloquecido? Céfalo concede que no lo es, y Sócrates

concluye: «La justicia no puede definirse como decir la verdad y devolver lo que uno ha recibido prestado». Céfalo se retira entonces de la discusión y sale a hacer un sacrificio.

En nuestra búsqueda de la definición de justicia, debemos examinar a continuación las otras premisas empleadas para refutar a Céfalo. La razón por la que es injusto devolver un alma a un hombre enloquecido es que no puede ser justo hacer daño a un amigo. Entonces Polemarco, hijo de Céfalo y continuador de su argumentación, defiende la hipótesis de que la justicia consiste en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. La refutación de esta tesis lleva más tiempo, pero finalmente Polemarco concede que no es justo perjudicar a ningún ser humano. La premisa clave necesaria para este *élenchos* es que la justicia es una excelencia humana o virtud. Es absurdo, insiste Sócrates, pensar que un hombre justo pueda ejercitar su excelencia haciendo a otros menos excelentes.

Polemarco queda fuera de combate en la discusión, pues acepta sin rechistar la premisa de que la justicia es una excelencia humana, pero allí está al acecho Trasímaco, ansioso de echar por tierra esta hipótesis. La justicia no es una virtud o excelencia, dice, sino debilidad y estupidez, pues a nadie le interesa poseerla. Por el contrario, la justicia es simplemente lo que conviene a aquellos que detentan el poder en la ciudad; la ley y la moral no son sino sistemas concebidos para la protección de sus intereses. Sócrates necesita veinte páginas y complejas maniobras envolventes para dar jaque mate a Trasímaco; pero en cualquier caso, al final del libro primero, se llega a la conclusión de que el hombre justo llevará una vida mejor que el injusto, por lo que la justicia redundará en provecho de quien la posee. Trasímaco se ve forzado a aceptarlo a través de una serie de concesiones que hace a Sócrates. Por ejemplo, conviene en que los dioses son justos y que la virtud o excelencia humana lo hace a uno feliz. Esta y otras premisas requieren el apoyo de argumentos; todas ellas pueden ser puestas en duda y la mayoría de ellas lo son en otros lugares de la *República*, del libro segundo en adelante.

Dos personajes que han seguido hasta ese momento el debate en silencio son los hermanos de Platón: Glaucón y Adimanto. Glaucón interviene para sostener que, aunque la justicia no puede ser un mal en sí misma, tal como Trasímaco ha afirmado, no es tampoco algo que tenga valor por sí mismo, sino algo que se elige para evitar el mal. Para impedir que otros los opriman, los seres humanos menos fuertes establecen pactos entre ellos a fin de no sufrir injusticia ni cometerla. La gente preferiría con mucho actuar injustamente si pudiera hacerlo con impunidad (la impunidad que podría lograr un hombre, por ejemplo, si pudiera volverse in-

visible, de modo que sus fechorías pasaran inadvertidas). Adimanto apoya a su hermano, diciendo que, entre los humanos, la recompensa por la justicia es la que se obtiene por parecer justo más que por serlo realmente, y de cara a los dioses puede comprarse el levantamiento de los castigos por las acciones injustas mediante la oración y el sacrificio. Si Sócrates quiere derrotar efectivamente a Trasímaco, debe mostrar que, independientemente de su prestigio y de las sanciones, la justicia es en sí misma preferible a la injusticia tanto como la vista a la ceguera y la salud a la enfermedad.

Como respuesta, Sócrates se desvía de la consideración de la justicia en el individuo a la consideración de la justicia en la ciudad-Estado. En ésta, dice, la naturaleza de la justicia aparecerá escrita en mayúsculas y será más fácil de leer. El objetivo de vivir en ciudades es permitir que personas con distintas habilidades satisfagan recíprocamente sus necesidades. Idealmente, si la gente se contentara con la satisfacción de sus necesidades básicas, bastaría una comunidad muy simple. Pero los ciudadanos pretenden más que la mera subsistencia, y esto exige una estructura más complicada que comprenda, entre otras cosas, un ejército profesional bien preparado.

Sócrates describe una ciudad en la que hay tres clases. Aquellos soldados mejor dotados para mandar se eligen en un proceso de selección para formar la clase superior, llamada de los «guardianes»; los demás soldados reciben la consideración de auxiliares; y el resto de los ciudadanos pertenece a la clase de los labradores y artesanos. La aceptación por los gobernados de la autoridad de los que mandan deberá lograrse mediante la propagación de una «noble falsedad», un mito según el cual los miembros de cada clase tienen diferentes tipos de metal en sus almas: oro, plata y bronce, respectivamente. La pertenencia a una clase la confiere por lo general el nacimiento, pero queda cierto margen para el paso, por promoción o por degradación, de una clase a otra.

Los gobernantes y los auxiliares han de recibir una refinada educación literaria (basada en una versión censurada de los poemas homéricos), musical (en la que sólo se permitirán los ritmos edificantes y marciales) y gimnástica (recibida en común por ambos sexos). Tanto las mujeres como los hombres serán gobernantes y soldados, pero los miembros de esas clases no están autorizados a contraer matrimonio. Las mujeres se tendrán en común y todo contacto sexual será público. La procreación ha de estar estrictamente reglamentada a fin de que la población se mantenga estable y sana. Los niños se educarán en guarderías públicas sin contacto con sus padres. Guardianes y auxiliares tendrán prohibida la propiedad

privada y el contacto con los metales preciosos; vivirán en común como los soldados en campaña y recibirán gratuitamente una cantidad suficiente, pero modesta, de provisiones.

La vida de estos gobernantes puede que no resulte atractiva, admite Sócrates, pero la felicidad de la ciudad es más importante que la felicidad de una clase. Para que la ciudad sea feliz ha de ser virtuosa, y las virtudes de la ciudad dependen de las virtudes de las clases que la componen.

Cuatro virtudes destacan sobre las demás: sabiduría, valor, templanza y justicia. La sabiduría de la ciudad es la sabiduría de sus gobernantes, el valor de la ciudad es el valor de sus soldados, y la templanza de la ciudad consiste en la sumisión de los artesanos ante los gobernantes. ¿Dónde está, entonces, la justicia? Ésta radica en el principio de la división del trabajo de la que brotó la ciudad-Estado: cada ciudadano y cada clase han de dedicarse a aquello para lo que están más capacitados. La justicia consiste en hacer cada uno lo que le toca u ocuparse de sus propios asuntos: es la armonía entre las clases.

El Estado que imagina Sócrates es de un totalitarismo implacable, carente de vida privada, lleno de engaño, en flagrante conflicto con los derechos humanos más fundamentales. Si Platón pretendía que la descripción que hace se tomara como un proyecto de organización política real, merece sin duda todos los improperios que han descargado sobre él conservadores y liberales, derecha e izquierda por igual. Pero hay que recordar que el propósito explícito de esta especulación constitucional era arrojar luz sobre la naturaleza de la justicia en el alma; y eso es lo que Sócrates trata de hacer a continuación.

Propone la existencia en el alma de tres elementos que corresponden a las tres clases del imaginario Estado. «¿Es verdad —pregunta— que adquirimos el conocimiento con una parte, sentimos indignación con otra y aún con otra más deseamos los placeres de la comida, el sexo, etc.? ¿O bien es el alma entera la que actúa en cada impulso y en todas esas formas de comportamiento?» Para zanjar la cuestión acude a los fenómenos de conflicto mental. Un hombre puede tener sed y, sin embargo, no querer beber; lo que empuja a una acción debe ser distinto de aquello que la frena; por tanto, ha de haber una parte del alma que reflexione y otra que sea el vehículo del hambre, la sed y el deseo sexual. Esos dos elementos pueden llamarse razón y apetito, respectivamente. Ahora bien, la ira no puede atribuirse a ninguno de esos dos elementos, pues la ira se halla en conflicto con el apetito (uno puede, por ejemplo, sentir repugnancia de sus propios deseos perversos) y puede estar divorciada de la razón (los niños tienen rabietas antes de llegar al uso de razón). Por consiguiente, hemos

de postular un tercer elemento en el alma, el coraje, junto a la razón y el apetito.

Esta división se basa en dos premisas: el principio de no contrariedad y la identificación de las partes del alma por sus deseos. Si X e Y son relaciones contrarias, nada puede estar sin más en la relación X y en la relación Y respecto de la misma cosa; el deseo y la aversión son relaciones contrarias. Los deseos del apetito están bastante claros, y los deseos del coraje son luchar y castigar, pero hasta aquí no se nos ha dicho nada de los deseos de la razón. Pues bien, el hombre cuya razón lucha con la sed es sin duda alguien que está sometido a la prescripción facultativa de no beber; en tal caso el oponente del apetito será el deseo racional de conservar la salud.

La tesis de Sócrates es que la justicia en el individuo es armonía, y la injusticia discordancia, entre esas tres partes del alma. La justicia en el Estado significaba que cada uno de los tres estamentos hacía lo que constituía sus tareas propias. «De igual manera, cada uno de nosotros será una persona justa, que cumple su función propia, sólo si las distintas partes de nuestra naturaleza desempeñan la suya.» La razón ha de mandar, el coraje bien encauzado ha de ser su aliado y ambos han de gobernar a los insaciables apetitos e impedir que traspasen sus límites. Al igual que la justicia, las otras tres virtudes cardinales se refieren a los elementos psíquicos: el valor estará situado en el coraje, la templanza residirá en la unanimidad de los tres elementos y la sabiduría estará en «aquella pequeña parte que gobierna [...] por poseer el conocimiento de lo que es bueno para cada uno de los tres elementos y para todos ellos en común».

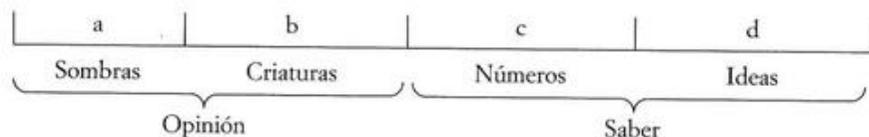
La justicia en el alma es un requisito previo incluso para los proyectos del hombre avaricioso y ambicioso, la obtención de riquezas y la actividad política. La injusticia es una especie de contienda civil entre los elementos del alma cuando unos usurpan las funciones propias de los otros. «La justicia se instaura en el alma, como la salud en el cuerpo, sometiendo los elementos correspondientes a sus relaciones de control y subordinación, mientras que la injusticia es como la enfermedad y significa la subversión de este orden natural.» Puesto que la virtud es la salud del alma, es absurdo preguntar si es más provechoso vivir justamente o actuar mal. Ni toda la riqueza y el poder del mundo pueden hacer que valga la pena seguir viviendo cuando la constitución corporal se desmorona; ¿acaso la vida merece vivirse cuando el principio mismo que la sustenta se descompone y corrompe?

En este punto nos hallamos al final del cuarto de los diez libros de la *República*, y el proceso dialéctico ha discurrido a lo largo de varias etapas.

Una de las hipótesis esgrimidas contra Trasímaco era que es función del alma deliberar, regir y velar por la persona. Una vez que el alma se ha dividido en razón, apetito y coraje, se abandona esa primera hipótesis: las funciones en ella presentadas no pertenecen al alma en su totalidad, sino sólo a la razón. Hay otra hipótesis que se emplea para establecer la tricotomía: el principio de no contrariedad. Éste, como luego se ve, no es un principio que se pueda aplicar en el mundo que nos rodea. En este mundo, todo lo que se mueve es también, en ciertos aspectos, estacionario; todo lo que es bello es también en cierto modo feo. Sólo la Idea de Belleza no crece ni decrece, no es bella en una parte y fea en otra, ni bella en un momento y fea en otro, ni bella en relación con una cosa y fea en relación con otra. Todas las entidades terrenas, incluida el alma tripartita, están penetradas por la ubicuidad de la contrariedad. La teoría del alma tripartita es sólo una aproximación a la verdad, pues no menciona para nada las Ideas.

En la *República*, las ideas aparecen por primera vez en el libro quinto, donde se emplean como fundamento de una distinción entre dos potencias o estados mentales: el saber y la opinión. Los gobernantes de un Estado ideal deben recibir una educación que les proporcione el verdadero saber; y el saber tiene que ver con las Ideas, pues solamente ellas *son* (es decir, para todo F, sólo la Idea de F es completamente y sin matices F). La opinión, por su parte, tiene que ver con los objetos corrientes, que son a la par que no son (es decir, para todo F, cualquier objeto del mundo que sea F será también, en un aspecto u otro, no F).

Esas potencias se subdividen a su vez, con ayuda de un diagrama en forma de línea (véase pág. 78), en el libro sexto: la opinión comprende dos elementos: a) la imaginación, cuyos objetos son «sombras y reflejos», y b) la creencia, cuyos objetos son «las criaturas vivientes que nos rodean y las obras de la naturaleza o de la mano del hombre». El saber, a su vez, presenta también dos formas. El saber por excelencia es d) la intelección filosófica, cuyo método es la dialéctica y cuyo objeto es el reino de las Ideas. Pero el saber comprende también c) la investigación matemática, cuyo método es hipotético y cuyos objetos son entidades abstractas como los números y las figuras geométricas. Los objetos de las matemáticas, no menos que las Ideas, son eternos e inmutables: como todos los objetos del saber, pertenecen al mundo del ser, no al del devenir. Pero tienen en común con los objetos terrenales que no son únicos, sino múltiples, pues los círculos de los geómetras, a diferencia del Círculo ideal, pueden intersectarse unos con otros, y los doses de los matemáticos, a diferencia del uno y la Idea del Dos, pueden sumarse para dar cuatro.



La dialéctica filosófica es superior al razonamiento matemático, según Platón, porque capta firmemente la relación entre hipótesis y verdad. Los matemáticos tratan las hipótesis como axiomas, a partir de los cuales extraen conclusiones y que no se sienten obligados a justificar. El dialéctico, por el contrario, aunque parte igualmente de hipótesis, no las trata como axiomas evidentes por sí mismos; no desciende inmediatamente de ellas a la obtención de conclusiones, sino que primero asciende de las hipótesis a un principio no hipotético. Las hipótesis, tal como sugiere el término griego, son cosas «tendidas» como una escala, por las que la dialéctica se eleva a algo que ya no es hipotético. El camino ascendente de la dialéctica se describe como un proceso de «eliminación de presupuestos (supresión del carácter hipotético de las hipótesis) y de ascensión hasta el primer principio de todo a fin de confirmar lo anterior». En las partes primeras de la *República* hemos visto cómo se desmontan las hipótesis, bien abandonándolas, bien dándoles un fundamento más sólido. En los libros centrales de la *República* se nos dice que las hipótesis se fundan en la teoría de las Ideas y que el principio no hipotético al que asciende el dialéctico es la Idea del Bien.

Todo esto queda aclarado por la alegoría de la caverna, que Platón utiliza como una ilustración complementaria de la presentación abstracta del diagrama de la línea. Imaginemos un grupo de presos encadenados en una caverna de espaldas a la entrada y frente a las sombras de unas estatuas proyectadas por el fuego sobre la pared del fondo de la caverna. La formación en las artes liberales de la aritmética, la geometría, la astronomía y la armonía liberará a los presos de sus cadenas y los conducirá más allá de las estatuas y del fuego que constituyen el mundo de sombras del devenir, a la luz del día, propia del mundo del ser. El curso completo de esta formación, la conversión a partir de las sombras, está destinado a la parte más noble del alma, es decir, la razón; y las cadenas de las que el discípulo debe ser liberado para que pueda empezar el ascenso son los deseos y placeres del apetito. Los presos han recibido ya formación en gimnasia y música con arreglo al programa de los libros segundo y tercero. Para emprender el camino de salida de la caverna es preciso estar ya sano de cuerpo y de alma.

El cuarto segmento del diagrama de la línea son las cuatro etapas de la educación del filósofo. Platón caracteriza de manera más completa esas

etapas en relación con el curso de matemáticas. Si un niño lee una historia acerca de un matemático, ello es un ejercicio de imaginación. Si alguien usa la aritmética para contar los soldados de un ejército o cualquier otro conjunto de objetos concretos, tendrá lo que Platón llama creencia matemática. El estudio maduro de aritmética llevará al discípulo completamente fuera del mundo del devenir y le enseñará a estudiar los números abstractos, que pueden ser multiplicados pero no pueden cambiar. Por último, la dialéctica, interrogando las hipótesis de la aritmética (investigando, como diríamos nosotros, los fundamentos de las matemáticas), le brindará una verdadera comprensión del número, al introducirle en las Ideas, representadas por los hombres, los árboles y los astros de la alegoría de la caverna.

La *República* se ocupa más de la formación moral que de la formación matemática, pero ocurre que ésta sigue un camino paralelo. La imaginación en moral consiste en los dichos de los poetas y los trágicos. Si el discípulo ha sido educado en la literatura expurgada que preconiza Platón, habrá visto triunfar la justicia y habrá aprendido que los dioses son inmutables, buenos y veraces. Más adelante, los verá como una representación simbólica de la Idea eterna del Bien, fuente de verdad y conocimiento. La primera etapa de la educación moral lo hará competente en la justicia humana que opera en los tribunales. Ello le proporcionará creencias verdaderas acerca de lo que está bien y lo que está mal, pero será tarea del dialéctico enseñarle la verdadera naturaleza de la justicia y mostrar su participación en la Idea del Bien al final del camino ascendente de la dialéctica. Toda Idea, para Platón, depende jerárquicamente de la Idea del Bien: pues la Idea de X es la perfecta X y cada Idea participa de la Idea de perfección o bondad. En la alegoría de la caverna es la Idea del Bien la que corresponde al Sol que todo lo ilumina.

Un filósofo que haya contemplado la Idea será capaz sin duda de reemplazar la definición hipotética de justicia como salud psíquica por una definición mejor que mostrará sin lugar a dudas su modo de participación en la bondad. Pero Sócrates se muestra incapaz de llevar a cabo esta tarea: sus ojos están cegados por el sol dialéctico y sólo puede hablar en metáforas, sin ser capaz de dar siquiera una explicación provisional de la bondad. Una vez hemos visto claro en la *República*, la dialéctica inicia su camino descendente. Volvemos a los temas de los libros anteriores: la historia natural del Estado, las divisiones del alma, la felicidad del justo, las deficiencias de la poesía, pero estudiados ahora a la luz de la teoría de las Ideas. El hombre justo es más feliz que el injusto, no sólo porque su alma está de acuerdo consigo misma, sino porque es más agradable llenar el alma de co-

nocimiento que saciar los deseos del apetito. La razón no es ya la facultad que se cuida de la persona, sino una facultad afín al mundo inmutable e inmortal de la verdad. Y los poetas resultan insatisfactorios no sólo porque —como insistía Sócrates al censurar sus obras para la educación de los guardianes— difunden historias poco edificantes y son indulgentes con gustos depravados, sino porque operan a triple distancia de la realidad de las Ideas. En efecto, las cosas del mundo que los poetas y pintores copian son ya ellas mismas meras copias de las Ideas: una pintura que represente un lecho es una copia de una copia del Lecho Ideal.

La descripción de la educación de los filósofos en los libros centrales de la *República* estaba pensada para establecer las características del gobernante ideal, el rey filósofo. La mejor constitución, sostiene Sócrates, es la que se rige por la sabiduría así adquirida: puede ser un régimen monárquico o aristocrático, pues no importa si la sabiduría se encarna en uno o en más gobernantes. Pero hay cuatro tipos inferiores de constitución: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Y a cada uno de esos tipos degradados de constitución del Estado le corresponde un tipo degradado de carácter en el alma.

Pero si hay tres partes en el alma, ¿por qué hay cuatro virtudes cardinales y cinco caracteres diferentes como otras tantas constituciones? La segunda parte de esta pregunta es más fácil de responder que la primera. Hay cinco constituciones y cuatro virtudes porque cada constitución se convierte en la siguiente mediante la degradación de una de las virtudes; y hacen falta cuatro pasos para llegar de la primera constitución a la quinta. Cuando los gobernantes dejan de ser hombres sabios, la aristocracia da paso a la timocracia. Los gobernantes oligárquicos se diferencian de los timócratas en que les falta el coraje y las virtudes militares. La democracia surge cuando se abandona incluso la reducida templanza de los oligarcas. Para Platón, todo alejamiento de la aristocracia es un alejamiento de la justicia, pero es el paso de la democracia a la tiranía lo que marca la entronización de la injusticia hecha carne. Así, el Estado aristocrático se adorna con la presencia de todas las virtudes; el Estado timocrático, por la ausencia de sabiduría; el Estado oligárquico, por la disminución del coraje; el Estado democrático, por el desprecio de la templanza, y el Estado tiránico, por la subversión de la justicia.

Pero ¿cómo se relacionan esos vicios y esas constituciones con las partes del alma? El esquema está ingeniosamente trazado. En la constitución ideal, los gobernantes del Estado se ven a su vez regidos por la razón; en el Estado timocrático, los gobernantes están a su vez gobernados por el coraje; y en el Estado oligárquico, el apetito está entronizado en las

almas de los gobernantes. Pero he aquí que ahora, en la tercera parte del alma tripartita, surge una nueva tripartición. Los deseos corporales que constituyen el apetito se dividen en necesarios, no necesarios y desordenados. El deseo de pan y carne es un deseo necesario; el deseo de lujo es un deseo no necesario. En cuanto a los deseos desordenados, son aquellos deseos no necesarios de tal grado de impiedad, perversión y falta de pudor que normalmente sólo encuentran su expresión en sueños. La diferencia entre las constituciones oligárquicas, democráticas y tiránicas estriba en los diferentes tipos de deseos que dominan a los gobernantes de cada Estado. Los escasos gobernantes del Estado oligárquico son gobernados a su vez por unos pocos deseos necesarios; cada miembro de la multitud dominante en la democracia está dominado por una multitud de deseos no necesarios; el único señor del Estado tiránico está dominado a su vez por una única pasión desordenada.

Sócrates hace nuevamente uso de la teoría tripartita del alma para probar el superior grado de felicidad del hombre justo. Los hombres pueden clasificarse en avariciosos, ambiciosos o estudiosos según que el elemento dominante en su alma sea el apetito, el coraje o la razón. Cada tipo de hombre pretenderá que su propia vida es la mejor: el hombre avaricioso elogiará la vida dedicada a los negocios; el hombre ambicioso elogiará la carrera política; y el estudioso, el saber, el conocimiento y la vida dedicada al estudio. Es éste, el filósofo, aquel cuyo juicio resulta preferible: aventaja a los otros en experiencia, inteligencia y raciocinio. Además, los objetos a los que el filósofo dedica su vida son tan reales en comparación con los que persiguen los demás, que los placeres de éstos parecen ilusorios. Obedecer a la razón no es sólo el camino más virtuoso para los demás elementos del alma, sino también el más placentero.

En el libro X, Platón describe una vez más la anatomía del alma. Establece un contraste entre dos elementos dentro de la facultad de razonar del alma tripartita. Hay un elemento en el alma que se deja confundir por unos palos rectos que parecen torcidos dentro del agua, y otro elemento que mide, cuenta y pesa. Platón emplea esta distinción para lanzar un ataque contra el teatro y la literatura. En las acciones representadas en el drama existe un conflicto interno en el ser humano análogo al conflicto entre las opiniones contrarias inducidas por las impresiones visuales. En la tragedia, este conflicto se da entre una parte del alma proclive a la lamentación y nuestra parte mejor, que está dispuesta a respetar la ley y dice que debemos sobrellevar con paciencia los infortunios. En la comedia, este elemento noble ha de luchar con otro elemento que es un impulso instintivo a actuar de manera bufonesca.

La noción platónica de justicia como salud psíquica hace su aparición final en una nueva prueba de la inmortalidad del alma con la que concluye la *República*. Todas las cosas son destruidas por sus enfermedades características: los ojos por la oftalmía y el hierro por la herrumbre. Ahora bien, el vicio es la enfermedad característica del alma; sin embargo, el vicio no destruye el alma de la misma manera que la enfermedad destruye el cuerpo. Pero si el alma no perece a causa de su propia enfermedad, difícilmente será destruida por enfermedades de cualquier otro tipo —ciertamente, no por las enfermedades del cuerpo— y, por tanto, ha de ser inmortal.

El principio de que la justicia es la salud del alma se desgaja finalmente de la teoría tripartita del alma en la cual se apoyaba. Una entidad compuesta inestable como el alma tríplice, dice Sócrates, difícilmente podría ser perdurable. El alma en su auténtica naturaleza es algo mucho más precioso en lo que la justicia ha de distinguirse con mucha mayor facilidad. El alma en su forma tripartita es más un monstruo que su yo natural, como la estatua de una diosa marina cubierta de moluscos. Si pudiéramos fijar la vista en el amor del alma por la sabiduría y en su pasión por lo divino y perdurable, veríamos cuán diferente sería, una vez liberada de la tarea de perseguir la felicidad terrena.

Al definir la justicia como la salud del alma, Platón logró tres cosas. Primero, se proveyó de una fácil respuesta a la pregunta: «¿Qué es lo justo?». Todo el mundo quiere estar sano, por lo que, si la justicia es salud, todo el mundo debe realmente querer ser justo. Si alguien no quiere actuar con justicia, ello sólo puede ser porque no comprende la naturaleza de la justicia y la injusticia y le falta visión de su propia condición. Así, la doctrina de que la justicia es salud mental se compagina perfectamente con las tesis socráticas de que nadie obra mal voluntariamente y de que el vicio es fundamentalmente ignorancia. En segundo lugar, si la injusticia es una enfermedad, ha de ser posible erradicarla aplicando la ciencia médica. De modo que Platón puede presentar el estricto programa de formación y el sistema educativo de la *República* como el mejor tratamiento preventivo contra la epidemia del vicio. En tercer lugar, si todo hombre vicioso es realmente un hombre enfermo, el filósofo virtuoso puede reclamar para sí el tipo de control que un médico ejerce sobre sus pacientes. Tratar la injusticia como una enfermedad mental es asimilar el vicio a la locura; y muy al principio de la *República* se establece que los locos no tienen derechos, no pueden reclamar sus propiedades y no tienen derecho a que se les diga la verdad. Pero, claro está, a juicio de Platón todo aquel que no alcanza el nivel de filósofo rey está más o menos loco: por

ello los guardianes del Estado totalitario están autorizados a usar la «medicina de la falsedad» con sus súbditos. La tesis de que los locos han de ser refrenados resulta fatal cuando se combina con la creencia de que todo el mundo está loco excepto yo y quizá tú.

Que la justicia es la salud del alma es el tema que da unidad a la *República*; pero como ya hemos visto, Platón recorre a lo largo del diálogo la filosofía de la mente, la filosofía moral, la filosofía de la educación, la estética, la teoría del conocimiento y la metafísica. En todos esos campos se hace valer la teoría de las Ideas. Nos queda ahora examinar algunos de los escritos posteriores de Platón en los que su filosofía no descansa ya sobre esa teoría.

EL TEETETO Y EL SOFISTA

El *Teeteto* empieza al modo de un diálogo de juventud. La pregunta que se plantea es: «¿Qué es el saber?», y Sócrates se ofrece a actuar de partera para ayudar al joven y brillante matemático Teeteto a dar a luz la respuesta. Lo que primero se sugiere es que el saber consiste en cosas como la geometría y la construcción en madera. Lo que Sócrates busca es aquello que tienen en común todos esos diferentes géneros de saber.

La segunda propuesta de Teeteto es que el saber es percepción: saber algo es encontrarlo con los sentidos. Sócrates observa que los sentidos de personas diferentes se ven afectados de maneras diferentes: el mismo viento puede ser sentido por una persona como cálido y por otra como gélido. «Se siente frío» significa «parece frío», de modo que percibir es lo mismo que parecerle a uno algo. Sólo puede conocerse lo verdadero, de manera que, si saber es percibir, habremos de aceptar la doctrina de Protágoras de que todo lo que parece es verdadero o, al menos, que lo que le parece a una determinada persona es verdadero para ella.

Detrás de Protágoras se halla Heráclito. Es verdad que todo lo que hay en el mundo está sometido a constante cambio, por lo que los colores que vemos y las cualidades que sentimos no pueden ser realidades objetivas y estables. Por el contrario, cada una de ellas es el fruto del fugaz encuentro entre uno de nuestros sentidos y algún objeto transitoriamente correspondiente a aquél dentro del flujo universal. Cuando un ojo, por ejemplo, entra en contacto con el correspondiente objeto visible, el ojo comienza a ver blancura y el objeto comienza a parecer blanco. La blancura misma se genera merced al contacto íntimo entre esos progenitores: el ojo y el objeto. El ojo y su objeto, en no menor medida que la blancura

que engendran, también están inmersos ellos mismos en el flujo universal; no se hallan inmóviles, pero su movimiento es lento en comparación con la rapidez con que van y vienen las impresiones de los sentidos. La visión que el ojo tiene del objeto blanco y la blancura del objeto mismo son dos gemelos que nacen y mueren juntos. Algo parecido puede decirse de los demás sentidos: y así podemos ver, al menos en el reino de la sensación, por qué Protágoras había de decir que todo lo que parece es; porque la existencia de una cualidad y su apariencia al sentido adecuado son mutuamente inseparables.

Pero la vida no es sólo sensación. Tenemos sueños en los que poseemos alas y volamos; los locos sufren alucinaciones en las que se creen dioses. ¿Es seguro que se trata de apariencias que no concuerdan con la realidad? La mitad de nuestra vida la pasamos durmiendo; por consiguiente, ¿cómo puede cualquiera de nosotros decir que lo que en cada momento le parece es verdadero?

En su respuesta, Protágoras puede apelar de nuevo a Heráclito. Supongamos que Sócrates cae enfermo y el vino dulce empieza a saberle agrio. Según la explicación anterior, lo agrio es el fruto de dos progenitores, el vino y quien lo degusta. Pero Sócrates enfermo es un degustador diferente de Sócrates sano y, con un progenitor diferente, el fruto es, naturalmente, diferente. Como, por otro lado, todo el que percibe está constantemente cambiando, cada percepción es una experiencia única e irrepetible. No puede ser verdad que el vino sea agrio, pero es verdad que lo es para Sócrates. Nadie más se encuentra en posición de corregir al enfermo Sócrates sobre este punto, y también aquí queda Protágoras vindicado: todo aquello que me parece *a mí* es verdad *para mí*. Teeteto puede seguir sosteniendo que la percepción es el saber.

Pero ¿es percepción todo saber? Saber una lengua, por ejemplo, es algo más que simplemente oír los sonidos pronunciados, cosa que podemos hacer con una lengua que no conocemos. Es verdad, por supuesto, que a veces adquiero algún conocimiento —por ejemplo, que el Partenón está sobre la Acrópolis— al verlo con mis propios ojos. Pero también después de cerrar los ojos o alejarme sigo sabiendo que el Partenón está sobre la Acrópolis. De modo que la memoria proporciona un ejemplo de saber sin percepción. Pero quizá Teeteto no esté todavía batido: Protágoras podría acudir en su ayuda replicando que es posible saber y no saber algo al mismo tiempo, del mismo modo que, si te pones la mano sobre uno de los dos ojos, puedes a la vez ver y no ver la misma cosa.

Sócrates parece forzado a recurrir a una respuesta *ad hominem*. ¿Cómo puede Protágoras pretender que es un maestro y cobrar honorarios, si na-

die está en mejor posición que cualquier otro en relación con el saber, puesto que lo que a cada uno le parece es verdad para él? Protágoras replicará que, aunque no es posible enseñar a nadie a renunciar a falsas ideas en favor de ideas verdaderas, un maestro puede hacer que alguien renuncie a los malos pensamientos en favor de los buenos. Pues si bien todas las apariencias son igualmente verdaderas, no todas las apariencias son igualmente buenas. Un sofista como Protágoras puede poner a un discípulo en mejor estado, igual que un médico podría curar a Sócrates de la enfermedad que afecta a su paladar, de forma que el vino volviera nuevamente a parecerle dulce.

En respuesta a esto, Sócrates recurre al argumento de Demócrito para demostrar que la doctrina de Protágoras se refuta a sí misma. A todos los hombres les parece que unos hombres saben más que otros acerca de diversos asuntos que requieren técnica y experiencia práctica; si es así, esto debe ser verdad para todos los hombres. A la mayoría le parece que la tesis de Protágoras es falsa; si es así, su tesis ha de ser más falsa que verdadera, dado que los que no creen en ella superan a los que creen. La teoría de Protágoras puede parecer sólida cuando se la aplica a la percepción sensorial, pero es muy poco plausible si se la aplica al diagnóstico médico o a la predicción política. Cada individuo puede ser la medida de lo que *es*, pero incluso en el caso de las sensaciones, no es la medida de lo que *será*: un médico sabe mejor que un paciente si sentirá calor, y un vinatero sabrá mejor que un simple bebedor si un vino se volverá dulce o seco.

Pero incluso en su reducto más fuerte, en el reino de la sensación, arguye Sócrates, la tesis de Protágoras es vulnerable, pues depende de la tesis del flujo universal, que es en sí misma incoherente. Según los heraclitianos, todo está cambiando continuamente, tanto respecto al movimiento local (el desplazamiento de un lugar a otro) como a la alteración cualitativa (por ejemplo, el paso de blanco a negro). Ahora bien, si algo está parado, podremos describir cómo cambia de cualidad, y si tenemos un retazo de color constante, podremos describir cómo se mueve de un lugar a otro. Pero si ambos tipos de cambio tienen lugar al mismo tiempo, nos quedamos sin poder decir nada; no podemos decir *qué* se está moviendo ni *qué* se está alterando. La propia percepción sensorial estará sometida al flujo: un episodio de visión se convertirá al instante en un episodio de ausencia de visión; el oír y el no oír se seguirán uno a otro incesantemente. Resulta que, en contra de lo que suponemos que es el saber, si éste se identifica con la percepción, el saber no será saber en mayor medida que no-saber.

Sócrates entra finalmente a matar mediante el examen de los órganos corporales de los sentidos: los ojos y los oídos, los canales a través de los cuales vemos los colores y oímos los sonidos. Los objetos de un sentido no pueden percibirse con otro sentido distinto: no podemos oír colores ni ver sonidos. Pero en tal caso, la idea de que un sonido y un color no son el uno lo mismo que el otro, sino dos cosas distintas, no puede ser el producto de la vista ni del oído. Teeteto ha de admitir que no hay órganos que perciban la identidad y la diferencia, ni la unidad y la multiplicidad; es la mente misma la que contempla los términos comunes que se aplican a todas las cosas. Pero la verdad acerca de las propiedades corpóreas más tangibles sólo puede alcanzarse mediante el uso de esos términos comunes, que no pertenecen a los sentidos, sino a la mente. El saber no reside en las impresiones sensoriales, sino en la reflexión de la mente sobre ellas.

Finalmente, Teeteto abandona la tesis de que el saber es percepción: propone en lugar de ello que consiste en los juicios de la mente que reflexiona. Sócrates, por supuesto, aprueba este cambio. Cuando la mente piensa, dice, es como si hablara consigo misma, haciéndose preguntas y respondiéndolas, diciendo sí o no. Cuando concluye su discusión interna consigo misma y se queda en silencio con su respuesta es cuando se da el juicio.

El saber no puede identificarse sin más con el juicio, porque existe tanto el juicio falso como el juicio verdadero: ¿cómo puedo formular el juicio de que $A = B$ si no sé qué es A y qué es B y, si lo sé, cómo puedo hacer un juicio erróneo? La posibilidad del juicio falso parece amenazarnos con obligarnos a admitir que uno puede saber y no saber la misma cosa al mismo tiempo.

Supongamos, sugiere ahora Sócrates, que la mente es una tablilla cubierta de cera. Cuando queremos confiar algo a la memoria, estampamos una impresión o una idea en dicha tablilla, y mientras dura la marca nos acordamos. El juicio falso puede darse del siguiente modo: Sócrates conoce a Teeteto y a su tutor Teodoro y tiene imágenes de cada uno de ellos estampadas en la tablilla de su memoria; pero al ver a Teeteto a lo lejos, en lugar de asociarlo con su imagen propia, lo asocia por error con la imagen de Teodoro. Cuanto menos se distinguen las imágenes en la cera, más posibilidades habrá de cometer errores como ése. El juicio falso, por tanto, se produce mediante una asociación equivocada entre percepción y pensamiento.

Pero ¿no hay casos en que hacemos juicios falsos sin que medie percepción alguna, por ejemplo cuando nos equivocamos al hacer una suma aritmética? Para tener en cuenta esos casos, Sócrates dice que es posible

poseer un conocimiento sin tenerlo presente en un determinado momento, exactamente igual que puede uno poseer un abrigo sin llevarlo puesto. Pensemos ahora en la mente no como una tablilla de cera, sino como una pajarera. Nacemos con una mente que es como una jaula vacía; a medida que aprendemos cosas nuevas, capturamos nuevos pájaros, y saber algo es tener al pájaro correspondiente en nuestra colección. Pero si uno quiere hacer uso de un conocimiento, ha de capturar al pájaro adecuado y tenerlo en la mano antes de permitirle marcharse otra vez. De este modo podemos explicar los errores en aritmética: uno que no sepa aritmética no tiene pájaro alguno en su pajarera. Una persona que juzga que $7 + 5 = 11$ tiene a todos los pájaros correctos revoloteando alrededor, pero captura al pájaro número 11 en lugar del número 12.

Tanto si estos símiles son suficientes para aclarar la naturaleza del juicio falso como si no, existe una dificultad, señala Sócrates, con la tesis de que el saber es un juicio verdadero. Si un hábil abogado convence a un jurado de que emita un determinado veredicto, aunque el veredicto sea conforme a los hechos, los miembros del jurado no tienen el conocimiento que tendría un testigo ocular. Teeteto modifica entonces su definición en el sentido de que el saber es un juicio o una creencia que no sólo es verdadera, sino también articulada.

Sócrates explora entonces tres maneras diferentes en las que se podría decir de una creencia que es articulada. Es por completo evidente que uno tiene una creencia articulada si puede expresarla con palabras; pero cualquiera que tenga una creencia y no sea sordo ni esté aturdido es capaz de hacerlo, de modo que ello difícilmente puede señalar la diferencia entre la creencia verdadera y el saber.

La segunda manera es una que Sócrates se toma muy en serio: tener una creencia articulada acerca de un objeto es ser capaz de brindar un análisis del mismo. El conocimiento de una cosa se obtiene reduciéndola a sus elementos. Pero en ese caso no puede haber conocimiento alguno de ninguno de los elementos últimos inanalizables. Los elementos que componen las sustancias del mundo son como las letras que forman las palabras de un lenguaje, y analizar una sustancia puede compararse al deletreo de una palabra. Pero así como uno puede deletrear «Sócrates», no puede deletrear la letra «S». Así como una letra no se puede deletrear, los elementos del mundo tampoco se pueden analizar y por consiguiente no se pueden conocer. Pero si los elementos no pueden conocerse, ¿cómo es posible conocer los compuestos de ellos? Es más, aunque el conocimiento de los elementos puede ser necesario para tener conocimiento de los compuestos, no es suficiente; un niño podría cono-

cer todas las letras y sin embargo no ser capaz de deletrearlas coherentemente.

Según la tercera interpretación, uno tiene una creencia articulada acerca de un objeto si puede formular una descripción que sea verdadera exclusivamente de dicho objeto. Así, por ejemplo, el Sol puede describirse como el más brillante de los cuerpos celestes. Pero según esta opinión, ¿cómo puede tener uno alguna idea de algo sin tener una creencia articulada sobre ello? No puedo estar pensando realmente en Teeteto si lo único que puedo decir al describirlo son cosas que él tiene en común con otros, como que tiene una nariz, dos ojos y una boca.

Sócrates concluye, un tanto precipitadamente, que la tercera definición del saber dada por Teeteto no es mejor que las dos precedentes. El diálogo acaba en la perplejidad, como los diálogos socráticos del primer período de Platón. Pero, de hecho, es mucho lo que ha logrado. La explicación que da de la naturaleza de la percepción sensible, modificada por Aristóteles, se hizo canónica hasta finales de la Edad Media. La definición del saber como creencia verdadera articulada, interpretada en el sentido de creencia verdadera justificada, todavía la aceptaban muchos filósofos de nuestro siglo. Pero lo que Platón consideraba probablemente el mayor logro del diálogo era el remedio que aportaba para el escepticismo de Heráclito, al mostrar que la doctrina del flujo universal era autorrefutatoria.

En el *Teeteto*, Sócrates se muestra demasiado reverente como para enroscar en la argumentación al filósofo que se sitúa en el extremo opuesto a Heráclito, el venerable Parménides. Esta tarea la emprende Platón en el *Sofista*. En dicho diálogo, aunque reaparecen Teeteto y Sócrates, el interlocutor principal no es Sócrates, sino un extranjero procedente de la ciudad de Elea. El propósito evidente del diálogo es brindar una definición del sofista. La definición se aborda siguiendo el método, popular en nuestros días, del juego de las veinte preguntas. En dicho juego, el que pregunta divide el mundo en dos partes: el mundo animado y el mundo inanimado; si el objeto buscado es animado, el mundo animado se divide entonces en otras dos partes: plantas y animales; y así, mediante sucesivas dicotomías, el objeto queda inequívocamente identificado. Mediante métodos similares, el extranjero define primero el arte de pescar con caña y luego, repetidamente, el arte del sofista. La caracterización de la sofística con la que concluye el diálogo es ésta: «La imitación propia de la técnica de la contradicción, en la parte irónica de la formación de opiniones, del género simulativo de la técnica —no divina, sino humana— de hacer imágenes, dentro de la producción, limitada a la fabricación de ilusiones en los discursos».

Esto es una broma, por supuesto. La tarea seria del diálogo se realiza en el proceso que lleva hasta aquí. Hay una línea de pensamiento que se formula así: la sofística va ligada a la falsedad, pero ¿cómo es posible hablar de la falsedad sin chocar con el venerado Parménides? Decir lo que es falso es decir lo que no es: ¿equivale eso a enunciar el No-ser? Eso sería un sinsentido, por las razones dadas por Parménides. ¿Habremos, pues, de ser más cautos y sostener que decir lo que es falso es decir que no es lo que es, o que es lo que no es? ¿Eludiré eso la censura de Parménides?

Hemos de desarmar a Parménides obligándole a admitir que lo que no es, en cierto aspecto, es y que lo que es, en cierto modo, no es. El movimiento, por ejemplo, no es reposo, pero eso no significa que el movimiento no sea nada en absoluto. Hay muchas cosas que ni siquiera el Ser es: por ejemplo, el Ser no es movimiento y el Ser no es reposo. Cuando hablamos de lo que no es, no hablamos del No-ser, lo contrario del Ser; hablamos simplemente de algo que es diferente de alguna de las cosas existentes. Lo no bello difiere de lo bello y lo injusto difiere de lo justo; pero lo no bello y lo injusto no son menos reales que lo bello y lo justo. Si agrupamos todas las cosas que son no-algo, obtenemos la categoría del No-ser, y ésta es exactamente tan real como la categoría del Ser. De este modo hemos derribado la cárcel en la que Parménides nos había confinado.

Estamos ahora en condiciones de dar una explicación de la falsedad en el pensamiento y en las palabras. El problema estribaba en que no era posible pensar ni decir lo que no era, pues el No-ser era un sinsentido. Pero ahora que hemos descubierto que no-ser es perfectamente real, podemos servirnos de ello para explicar los pensamientos y las proposiciones falsos.

Una proposición típica consta de un nombre y de un verbo, y dice algo acerca de algo. «Teeteto está sentado» y «Teeteto vuela» son ambas proposiciones acerca de Teeteto, pero una de ellas es verdadera y la otra, falsa. Dicen cosas diferentes acerca de Teeteto, y la verdadera dice acerca de él algo que se encuentra entre las cosas que él es, mientras la falsa dice acerca de él algo que forma parte de las cosas que él no es. Volar no es No-ser: es algo que es —y bastantes cosas, por cierto—, pero algo diferente de las cosas que Teeteto es, las cosas que verdaderamente pueden decirse de Teeteto.

Esta concepción de la falsedad de una proposición falsa puede hacerse aplicable también a los pensamientos y juicios falsos, pues pensar es la silenciosa expresión de la mente hacia su interior y el juicio es el equiva-

lente mental de la afirmación y la negación. Cuando hablamos de «parecer» y de «apariencia» nos referimos al juicio producido por la operación de los sentidos, y el mismo tratamiento es válido también aquí.

La línea de pensamiento que hemos seguido no es más que una de las posibles en la espesa telaraña de argumentaciones con que el Extranjero de Elea intenta atrapar a los monistas de su ciudad natal. El *Teeteto* y el *Sofista* combinados le permiten a Platón seguir una vía intermedia entre las opuestas y esterilizadoras filosofías de Heráclito y de Parménides. Pero lo notable del *Sofista* es que, entre los filósofos criticados como inadecuados, están unos llamados «amigos de las formas». Éstos se describen de tal manera que no deja lugar a dudas de que son partidarios de la teoría de las Ideas del propio Platón. El Extranjero dice que el verdadero filósofo

debe negarse a aceptar, tanto de los defensores de una única forma como de los defensores de muchas de ellas, la doctrina de que toda realidad es inmutable, y debe hacer oídos sordos al otro bando, que presenta la realidad como sometida a constante cambio. Al igual que un niño que desea conservar su pastel a la vez que comérselo, debe decir que el Ser, la suma de todas las cosas, es a la vez ambas cosas: todo aquello que es inmutable y todo lo que está sometido a cambio.

En este pasaje, Heráclito representa a los partidarios del cambio y Parménides es el campeón de la Forma única. El partidario de la multiplicidad de Formas no es otro que Platón mismo en su juventud. Tal como hemos dicho, no sabemos con certeza si en su última etapa Platón mantuvo o abandonó su creencia en las Ideas. Pero es difícil encontrar ningún otro filósofo en la historia del tema que haya presentado con pacífica claridad y elocuencia argumentos tan poderosos contra sus propias teorías más queridas.

Capítulo 4

El sistema de Aristóteles

DISCÍPULO DE PLATÓN, MAESTRO DE ALEJANDRO

Aristóteles no era ateniense; nació, quince años después de la muerte de Sócrates, en Estagira, en el reino de Macedonia, situado al norte de Grecia. Hijo de un médico de la corte, emigró a Atenas en el año 367 a la edad de 17 años e ingresó en la Academia de Platón, donde permaneció veinte años. Muchos de los diálogos tardíos de Platón datan de ese período, y algunos de los argumentos que contienen puede que reflejen las contribuciones de Aristóteles al debate. Mediante un halagador anacronismo, Platón introduce un personaje llamado «Aristóteles» en el *Parménides* (cuya acción dramática se sitúa hacia el 450), que es el diálogo más crítico con la teoría de las Ideas. Probablemente, algunas de las obras del propio Aristóteles sobre lógica y dialéctica, como los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*, pertenecen a este período.

Mientras Aristóteles estaba en la Academia, Macedonia pasó, de ser una inestable provincia fronteriza, a convertirse en la mayor potencia de Grecia. El rey Filipo II, que accedió al trono en el 359, hizo la guerra a una serie de potencias hostiles, entre ellas Atenas. Los atenienses, pese a los marciales discursos patrióticos del orador Demóstenes (las «Filípicas»), defendieron sus intereses sin mucha convicción y, tras una cadena

de humillantes concesiones, permitieron que Filipo se convirtiera, en el 338, en dueño del mundo griego.

Los tiempos eran difíciles para un macedonio residente en Atenas, y en el 347, cuando murió Platón y su sobrino Espeusipo se convirtió en director de la Academia, Aristóteles se trasladó a Assos, en la costa noroccidental de lo que hoy es Turquía. La ciudad estaba gobernada por Hermias, antiguo discípulo de la Academia, que había invitado ya a varios académicos a formar allí una nueva escuela filosófica. Aristóteles se convirtió en íntimo amigo de Hermias y se casó con su hija adoptiva Pitias, de la que tuvo dos hijos. Durante este período llevó a cabo una extensa investigación científica, particularmente en biología marina. Consignó sus resultados en un libro cuyo título puede inducir a error: *Historia de los animales*. Contiene observaciones detalladas y generalmente exactas de la anatomía, la dieta y los sistemas reproductores de los mamíferos, las aves, los reptiles, los peces y los crustáceos; observaciones prácticamente sin precedentes y que no fueron superadas hasta el siglo XVII.

Aristóteles permaneció en Assos hasta la muerte de Hermias, ejecutado en el 341 por el rey de Persia, al que había sido entregado merced a una traición. Aristóteles honró su memoria en una *Oda a la virtud*, que es su único poema conservado. Tras la muerte de Hermias, fue invitado por Filipo II a la capital de Macedonia para ejercer de tutor de su hijo, el futuro Alejandro Magno, quien le sucedió en el trono en el año 336. Disponemos de poca información segura sobre la relación de Aristóteles con su distinguido discípulo, quien en el plazo de diez años se convirtió en dueño de un imperio que se extendía desde el Danubio hasta el Indo y comprendía igualmente Libia y Egipto. Las fuentes antiguas nos dicen que, durante sus primeras campañas, Alejandro organizó un equipo de investigadores auxiliares que enviaban a su tutor especímenes biológicos procedentes de todos los rincones de Grecia y de Asia Menor; pero podemos saber por los escritos del propio Aristóteles que la relación entre ambos se enfrió notablemente a medida que crecía la megalomanía del monarca conquistador hasta el punto de proclamarse a sí mismo divino.

Mientras Alejandro conquistaba Asia, Aristóteles estaba de regreso en Atenas, donde estableció su propia escuela en el Liceo, un terreno lindante con la ciudad. En dicho lugar creó una importante biblioteca y reunió a su alrededor a un grupo de brillantes investigadores. El Liceo no era un club privado como la Academia; muchas de sus sesiones eran abiertas al público en general, sin cobro de tarifa alguna.

Aristóteles reconoció siempre su gran deuda con Platón, a quien tras su muerte describió como el mejor y el más feliz de los mortales, «a quien

los malos no tienen derecho siquiera a elogiar». Sus principales escritos filosóficos muestran la influencia de su maestro prácticamente en cada página. Pero no fue un discípulo acrítico, y algunos en la Antigüedad lo llamaron «potro descastado» por haber coceado a su madre.

Desde el Renacimiento se ha instaurado la tradición de considerar la Academia y el Liceo los dos polos opuestos de la filosofía. Platón, según esta tradición, era idealista. Así, en la *Escuela de Atenas*, de Rafael, Platón, vestido con los colores de los elementos volátiles, aire y fuego, señala con el dedo hacia arriba; Aristóteles, en cambio, vestido de azul marino y verde terrestre, tiene sus pies firmemente asentados en el suelo. «Todo hombre nace aristotélico o platónico —dijo S. T. Coleridge—. Hay dos clases de hombres, al margen de las cuales es prácticamente imposible concebir una tercera.» En nuestra época, W. B. Yeats señaló el contraste:

Plato thought nature but a spume that plays
Upon a ghostly paradigm of things;
Solider Aristotle played the taws
Upon the bottom of a king of kings.*

En realidad, como veremos, Aristóteles tomó gran parte de su programa filosófico de Platón, y sus enseñanzas son más a menudo una variante que una refutación de las doctrinas de Platón. Los modernos historiadores de las Ideas han sido menos perspicaces que los numerosos comentaristas de la baja Antigüedad, que consideraron su deber establecer una concordancia armoniosa entre los dos mayores filósofos del mundo antiguo.

Alejandro Magno murió en el 323. La democrática Atenas se regocijó por ello y, una vez más, se convirtió en un hogar incómodo incluso para un macedonio antiimperialista. Diciendo que no deseaba que la ciudad que había ejecutado a Sócrates «pecara por segunda vez contra la filosofía», Aristóteles escapó a Calcis, en una isla griega cercana, donde murió un año más tarde que Alejandro.

Aristóteles legó sus papeles a Teofrasto, sucesor suyo a la cabeza del Liceo. Era un legado enorme, tanto en volumen como en amplitud, que comprendía escritos sobre historia de los regímenes políticos y sobre la historia de los juegos deportivos y el teatro, así como obras de botánica,

* Platón no vio en la naturaleza sino una espuma que juguetea / sobre el vagoroso paradigma de las cosas; / Aristóteles, más sólido, jugaba a las canicas / sobre el asiento de un rey de reyes. (N. del t.)

zoología, biología, psicología, química, meteorología, astronomía y cosmología, y tratados más estrictamente filosóficos sobre lógica, metafísica, ética, estética, teoría política, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia e historia de las ideas.

Pasaron algunos siglos antes de que esas obras fueran convenientemente catalogadas, y se calcula que las cuatro quintas partes de todo lo que escribió se ha perdido. Lo que resta consta aproximadamente de un millón de palabras, el doble del corpus platónico. La mayor parte de este material parece hallarse en forma de guiones de clase, a veces en más de una versión. El estilo de Aristóteles era objeto de admiración en el mundo antiguo, pero los escritos conservados, aunque rebosantes de ideas y llenos de energía, carecen de la elegancia necesaria para hacer agradable la lectura. Lo que nos han transmitido los siglos son telegramas, más que epístolas de Aristóteles.

LA FUNDACIÓN DE LA LÓGICA

Muchas de las ciencias a las que contribuyó Aristóteles son disciplinas fundadas por él mismo. Lo reivindica explícitamente en un único caso: el de la lógica. Al final de una de sus obras lógicas escribió:

Sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar [la lógica] no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo.

Las principales investigaciones lógicas de Aristóteles versaban sobre las relaciones entre oraciones para formar enunciados. ¿Cuáles de ellas son contradictorias o no contradictorias entre sí? Cuando tenemos uno o varios enunciados verdaderos, ¿qué otras verdades pueden inferirse de ellos mediante el solo razonamiento? Estas preguntas obtienen respuesta en los *Analíticos anteriores*.

A diferencia de Platón, Aristóteles no toma una simple oración de nombre y verbo, por ejemplo: «Teeteto está sentado» como el elemento básico de la estructura lógica. Le interesa mucho más clasificar las proposiciones que comienzan por «todo», «ninguno» y «alguno» y estudiar las inferencias existentes entre ellas. Consideremos las dos inferencias siguientes:

- 1) Todos los griegos son europeos
Algunos griegos son varones
Por consiguiente, algunos europeos son varones.

y

- 2) Todas las vacas son mamíferos
Algunos mamíferos son cuadrúpedos
Por consiguiente, todas las vacas son cuadrúpedos.

Estas dos inferencias tienen muchas cosas en común. Ambas extraen una conclusión a partir de un par de premisas. En cada una de las inferencias, una palabra clave que aparece como sujeto de la conclusión aparece también en una de las premisas, y otra palabra clave que aparece como predicado gramatical de la conclusión aparece en la otra premisa. Aristóteles dedicó mucha atención a las inferencias que exhiben este rasgo, inferencias llamadas hoy «silogismos» a partir de la palabra griega usada para designarlos. La rama de la lógica que estudia la validez de las inferencias de este género, y que fue inaugurada por Aristóteles, se llama «silogística».

Una inferencia válida es aquella que está construida de tal forma que nunca, a partir de premisas verdaderas, permitirá obtener una conclusión falsa. De las dos inferencias expuestas más arriba, la primera es válida y la segunda no. Es cierto que, en ambos casos, tanto la conclusión como las premisas son verdaderas. No se puede recusar la segunda inferencia por el hecho de que las proposiciones que la forman sean falsas. Lo que uno puede recusar es el «por consiguiente»: la conclusión puede ser verdadera, pero no se sigue de las premisas.

Podemos evidenciar esto construyendo una inferencia paralela que lleve de premisas verdaderas a una conclusión falsa. Por ejemplo:

- 3) Todas las ballenas son mamíferos
Algunos mamíferos son animales terrestres
Por consiguiente, todas las ballenas son animales terrestres.

La inferencia es de la misma forma que la inferencia 2, tal como puede verse mostrando su estructura mediante símbolos literales.

- 4) Todos los A son B
Algunos B son C
Por consiguiente, todos los A son C.

Puesto que la inferencia 3 lleva de premisas verdaderas a una conclusión falsa, podemos ver que el esquema argumental 4 no merece crédito. Por tanto, la inferencia 2, por más que su conclusión, de hecho, es verdadera, no es una inferencia válida.

La lógica nunca podría haber ido más allá de sus primeros pasos sin el uso de esquemas literales, cuyo uso es algo que hoy se da por supuesto, pero fue Aristóteles quien primero empezó a usarlos, y su invención fue tan importante para la lógica como la invención del álgebra lo fue para las matemáticas.

Una manera de definir la lógica consiste en decir que es la disciplina que separa las buenas inferencias de las malas. Aristóteles examina todas las formas posibles de inferencia silogística y establece una serie de principios que permiten distinguir los buenos silogismos de los malos. Empieza por clasificar las oraciones o proposiciones de las premisas. Las que empiezan por «todos» son proposiciones universales; las que empiezan por «algunos» son proposiciones particulares. Las que contienen un «no» son proposiciones negativas; otras son afirmativas. Aristóteles usa entonces estas clasificaciones para elaborar reglas de valoración de las inferencias. Por ejemplo, para que un silogismo sea válido, al menos una de sus premisas ha de ser afirmativa y al menos una debe ser universal, y si una cualquiera de las premisas es negativa, la conclusión también debe serlo. Las reglas de Aristóteles, en su totalidad, son suficientes para validar los silogismos correctos y eliminar los no válidos. Son suficientes, por ejemplo, para aceptar la inferencia 1 y rechazar la inferencia 2.

Aristóteles creía que su silogística bastaba para tratar toda inferencia válida posible. Semejante suposición era errónea; en realidad, el sistema, aunque completo en sí mismo, era sólo un fragmento de lógica. Tenía dos puntos flacos: en primer lugar, no se ocupaba de inferencias que no dependen de palabras como «todos» y «algunos», que se adjuntan a nombres, sino de palabras como «si» y «entonces», que unen oraciones. Hasta unos siglos más tarde no hubo nadie que formalizara esquemas de inferencia tales como «Si no es de día, es de noche; ahora bien, no es de día; por consiguiente es de noche». En segundo lugar, incluso dentro de su propio campo, la lógica de Aristóteles no podía manejar inferencias en que las palabras del tipo «todos» o «algunos» (o «cada uno» y «cualquiera») aparecieran no en el lugar del sujeto, sino en algún punto del predicado gramatical. Las reglas de la silogística aristotélica no permitirían determinar, por ejemplo, la validez de inferencias que contuvieran premisas como «cada escolar sabe algunas fechas» o «algunas personas odian a to-

dos los policías. Hasta pasados veintidós siglos después de la muerte de Aristóteles no se colmó esa laguna.

La lógica se utiliza en todas las diversas ciencias estudiadas por Aristóteles; quizás haya que decir que no es tanto una ciencia ella misma como un instrumento o herramienta de las ciencias. Tal era la opinión que tenían sobre las obras lógicas de Aristóteles sus sucesores, que dieron a aquéllas el nombre de «Órganon», palabra griega para herramienta.

Los *Analíticos posteriores* nos explican cómo funciona la lógica en las ciencias. Quienes hayan estudiado geometría euclidiana en la escuela recordarán cómo muchas verdades geométricas o teoremas se derivaban mediante razonamientos deductivos a partir de un pequeño conjunto inicial de otras verdades llamadas axiomas. Aunque Euclides no nació hasta que Aristóteles tenía una edad avanzada, este método axiomático resultaba familiar para los geómetras, y Aristóteles creía que era susceptible de una amplia aplicación. La lógica proporcionaba las reglas para la derivación de teoremas a partir de axiomas, y cada ciencia había de tener su propio conjunto de axiomas. Las ciencias podían ordenarse jerárquicamente, de manera que las ciencias de rango inferior podían tratar como axiomas proposiciones que podían ser teoremas en otras ciencias de rango superior.

Si tomamos la palabra «ciencia» en un sentido lato, dice Aristóteles, existen tres géneros de ciencias: productivas, prácticas y teóricas. Las ciencias productivas comprenden la ingeniería y la arquitectura, y también disciplinas como la retórica y la poética, cuyos productos son menos concretos. Las ciencias prácticas son aquellas que guían la conducta, particularmente la ética y la política. Las ciencias teóricas son aquellas que no dan lugar a ningún producto ni tienen ningún fin práctico, sino que persiguen la verdad por sí misma.

La ciencia teórica, a su vez, es triple. Aristóteles designa las tres divisiones como «física», «matemática» y «teología», pero en esta división sólo la matemática es lo que parece ser. Por «física» entiende la filosofía natural o el estudio de la naturaleza (*physis*); ésta comprende, además de las disciplinas que nosotros consideraríamos hoy parte de la física, la química y la biología, así como la psicología animal y humana. La «teología» es, para Aristóteles, el estudio de entidades situadas por encima de los seres humanos y superiores a ellos, es decir, los cielos estrellados, y todas aquellas divinidades que pueda haber en el cielo. «Metafísica» no es un nombre que aparezca en Aristóteles; de hecho, la palabra significa simplemente «después de la física» y se acuñó para referirse a aquellas obras que se catalogaron a continuación de la *Física*. Pero gran parte de lo que

Aristóteles escribió se calificaría hoy día con toda naturalidad de metafísica; y él tenía su propio nombre para la disciplina, como veremos más adelante.

LA TEORÍA DEL DRAMA

En el ámbito de las ciencias productivas, Aristóteles escribió dos obras: la *Retórica* y la *Poética*, destinadas a servir a los abogados y a los dramaturgos en sus tareas respectivas. La *Retórica* ha interesado a los filósofos modernos sobre todo por el detallado y perspicaz examen, en el segundo libro, de las emociones humanas sobre las que ha de actuar el orador. La *Poética* ha interesado, a lo largo de la historia, a una audiencia mucho más amplia. Sólo ha sobrevivido su primer libro, donde se trata la poesía épica y la tragedia. El segundo libro, sobre la comedia, se ha perdido. Umberto Eco, en *El nombre de la rosa*, tejió una ficción dramática en torno a su imaginaria supervivencia y posterior destrucción en una abadía medieval.

El libro I principalmente de la naturaleza del drama trágico. Seis cosas son necesarias, según Aristóteles, para una tragedia: trama, personajes, lenguaje, pensamiento, espectáculo y música. Dichos elementos aparecen enumerados en orden de importancia. Las melodías cantadas por los coros en un drama griego y el montaje de la escena por el director no son, en su opinión, más que accesorios placenteros: lo que es realmente grande en la tragedia puede apreciarse escuchando una lectura sin adornos del texto tanto como contemplando la representación sobre el escenario. Pensamiento y lenguaje son más importantes: son los pensamientos expresados por los personajes los que despiertan la emoción en el oyente y, para que así sea, deben ser presentados de manera convincente por los actores. Pero son los personajes y la trama los que evidencian realmente el genio de un poeta trágico.

El personaje principal o héroe trágico no ha de ser ni sumamente bueno ni extremadamente malvado: debe ser una persona de rango básicamente buena pero que sufre a causa de un grave error. Cada una de las *dramatis personae* debe poseer algún rasgo bueno y todas deben actuar con coherencia. Lo que hacen debe residir en su carácter y lo que les ocurre debe ser el resultado necesario o probable de su comportamiento.

El más importante de los seis elementos, según Aristóteles, es la trama: los personajes se introducen en función de ésta, no al revés. La trama debe ser una historia completa con un claro comienzo, punto medio y final; ha

de ser lo bastante breve y simple para que el espectador retenga todos sus detalles. La tragedia ha de tener unidad. No es una hábil concatenación de episodios conectados sólo por la presencia de un héroe común; por el contrario, debe haber una única acción significativa en torno a la cual gire toda la trama. Normalmente, la historia se irá complicando hasta llegar a un punto de inflexión, que Aristóteles llama «vuelco» o «peripecia» (*peripeteia*). Éste es el momento en que el héroe aparentemente afortunado cae víctima de la desgracia, acaso por medio de una «revelación» (*anagnórisis*), es decir, el descubrimiento de algún dato crucial pero desconocido hasta ese momento. Tras el vuelco sobreviene el desenlace, en el que las complicaciones previamente introducidas se resuelven gradualmente.

Aristóteles dice que la historia ha de suscitar sentimientos de piedad y temor: éste es todo el sentido de la tragedia. Es más probable que lo logre si muestra a las personas como víctimas del odio y el crimen cuando lo lógico sería esperar que fueran amadas y apreciadas. Ésa es la razón de que muchas tragedias traten de rencillas en el seno de una misma familia.

Todas estas observaciones se ilustran mediante referencias constantes a dramas griegos reales; el más citado es la tragedia de Sófocles titulada *Edipo rey*. Edipo, al comienzo de la obra, goza de reputación y prosperidad, pero adolece fatalmente del defecto de la impetuosidad, que le ha llevado a matar a un extraño en una riña y a casarse con una mujer sin averiguar lo suficiente sobre sus orígenes. La «revelación» de que el hombre asesinado era su padre y la mujer su madre lo lleva a que su fortuna dé un «vuelco», al ser desterrado de su reino y quitarse él mismo la vista de vergüenza y remordimiento.

¿Por qué debemos tratar de suscitar piedad y temor, de los que se nos dice que constituyen el propósito de la tragedia? «A fin de purificar nuestras emociones», es la respuesta de Aristóteles. No se sabe a ciencia cierta qué quiso decir con ello, pero su significado más probable es que la contemplación de la tragedia nos ayuda a relativizar nuestras propias penas y preocupaciones. La exposición que hace Aristóteles de la tragedia le permite responder a la queja platónica de que los artistas, poetas y dramaturgos eran simples imitadores de la vida cotidiana, que a su vez no era sino una imitación del mundo real de las Ideas. La tragedia, dice Aristóteles, está de hecho más cerca del ideal que la historia. Gran parte de lo que le ocurre a la gente en su vida ordinaria es mero accidente: sólo en la ficción podemos ver la impronta del carácter y la acción sobre sus consecuencias naturales. «De ahí que la poesía sea más filosófica y más importante que la historia; pues la poesía nos habla de lo universal, mientras que la historia nos habla de lo individual.»

FILOSOFÍA MORAL: VIRTUD Y FELICIDAD

La contribución aristotélica a las ciencias prácticas se plasmó en sus escritos sobre filosofía moral y sobre teoría política. Poseemos su filosofía moral en tres versiones diferentes, dos de ellas constituidas por sus propias notas de clase y la tercera, probablemente, por apuntes de sus clases tomados por un discípulo. La datación de los dos tratados auténticos, la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea*, es objeto de controversia; la mayoría de los estudiosos, sin ninguna razón de peso, consideran la *Ética eudemia* una obra juvenil y de inferior valor. Hay mucho mayor consenso acerca de que la tercera obra, la *Gran ética*, no fue escrita por el propio Aristóteles. Independientemente de sus méritos intrínsecos, la *Ética eudemia* nunca ha sido analizada más que por un puñado de estudiosos; es la *Ética nicomáquea* la que, desde el comienzo de la era cristiana, ha sido considerada la *Ética* de Aristóteles y es en ella en la que basaré mi exposición de su filosofía moral.

Puesto que la ética es una ciencia práctica, el tratado versa sobre la naturaleza y el objeto de la acción humana. Cuando preguntamos por la causa y el motivo de cualquier acto humano, se nos puede decir que se ha de llevar a cabo con vistas a otra cosa distinta; podemos preguntar a su vez la causa y el motivo de esa otra cosa, pero tarde o temprano llegamos a un punto en que no existe ya respuesta a la pregunta. Ésa es la meta o el fin de una acción, y el mérito de ese fin de la acción es lo que hace meritorias las acciones que conducen a él. El mejor de todos los bienes humanos sería uno que apareciera en el origen de toda cadena de razonamiento práctico: tal sería un bien absoluto, un bien independiente del que dependería a su vez la bondad de todo otro bien humano, tal como la bondad de los medicamentos o los regímenes que sanan dependen de la bondad de la salud misma. Es ese supremo bien el objeto de la ciencia ética, que es la suprema ciencia práctica.

La *Ética nicomáquea* cubre en gran medida el mismo campo que la *República* de Platón; exagerando un poco, podríamos decir que la filosofía moral de Aristóteles es la filosofía moral de Platón despojada de la teoría de las Ideas. Justo al principio, Aristóteles explica por qué el supremo bien del que trata la ética no puede identificarse con la Idea del Bien. Platón era su amigo, dice, pero mayor amiga es la verdad, y la verdad le obliga a brindar no menos de ocho argumentos para mostrar la incoherencia de esta parte de la teoría de las Ideas. La mayoría de los argumentos son de un gran tecnicismo y llevan el marchamo de los debates internos que tenían lugar en la Academia: pero quizás el decisivo es que la ética es una

ciencia práctica acerca de lo que está en manos del hombre lograr, mientras que una idea del Bien perdurable e inmutable sólo podría revestir interés teórico.

Aristóteles está de acuerdo, sin embargo, con la afirmación central de la *República* de que existe una íntima conexión entre vivir virtuosamente y vivir felizmente, y que la moral es para el alma lo que la salud es para el cuerpo. En efecto, es precisamente la felicidad (*eudaimonía*) lo que pone, en lugar de la Idea de Bien, como el supremo bien del que se ocupa la ética. ¿Qué es, entonces, la felicidad? Para elucidarlo hemos de considerar la función o actividad característica (*ergon*) del hombre. El hombre ha de tener una función, pues los distintos tipos particulares de hombres (por ejemplo, los escultores) la tienen, así como también las diversas partes y órganos del ser humano. ¿Cuál es esa función? No la vida, al menos la vida de crecimiento y nutrición, pues ésta es compartida por las plantas, ni la vida de los sentidos, pues ésta es compartida por los animales. Debe ser una vida de razón dedicada a la acción: la actividad del alma en conformidad con la razón. Así, el bien humano será el buen funcionamiento humano: es decir, en palabras de Aristóteles, «la actividad del alma con arreglo a la virtud y, si hay varias virtudes, con arreglo a la mejor y más perfecta».

Pues bien, ¿cuántas virtudes hay y cuál es la mejor de ellas? Aristóteles empieza a responder a la primera pregunta al final del libro primero de la *Ética nicomáquea*; tarda nueve libros más en responder a la segunda. Como Platón, Aristóteles empieza por analizar la estructura del alma y ofrece su propia división en tres elementos: un elemento vegetativo, un elemento apetitivo y un elemento racional. El elemento vegetativo es responsable de la nutrición y el crecimiento; resulta irrelevante para la ética. El segundo elemento en el alma es uno que, a diferencia de la parte vegetativa, está bajo el control de la razón. Es la parte del alma que da lugar al deseo y la pasión, y corresponde al apetito y el coraje del alma tripartita platónica. Esta parte del alma tiene sus propias virtudes: las virtudes morales, como el valor, la templanza y la generosidad. La parte racional del alma, que luego se subdividirá a su vez, es la sede de las virtudes intelectuales, como la sensatez y la sabiduría.

Los libros II a V de la *Ética* se ocupan de las virtudes morales, primero en general y luego una por una. Las virtudes morales no son innatas, ni las transmite simplemente el maestro al discípulo; se adquieren mediante la práctica y se pierden por falta de ésta. Una virtud moral, dice Aristóteles, no es una facultad (como la inteligencia o la memoria) ni una pasión (como un arrebatado de cólera o un sentimiento de piedad). Ni la

simple posesión de facultades ni la mera irrupción de pasiones hace a las personas buenas o malas, dignas de encomio o de censura. Lo que hace de alguien una buena persona es el estado habitual de su alma o, como decimos más llanamente, el estado de su carácter.

Una virtud moral es un estado del carácter que hace que una persona elija bien y actúe bien. Elegir bien estriba en elegir una buena forma de vida; actuar bien consiste en evitar el exceso y el defecto en tipos particulares de acción. Para ser virtuoso, uno ha de evitar, por ejemplo, comer y beber demasiado; también hay que evitar comer y beber demasiado poco. En la relación con los demás, puede uno errar hablando demasiado o no hablando apenas; siendo demasiado solemne o demasiado frívolo; siendo excesivamente confiado o no confiando lo bastante.

La virtud, dice Aristóteles, elige el término medio o la zona intermedia entre el exceso y el defecto: el hombre virtuoso come y bebe la cantidad justa, habla lo justo, etc. Tal es la célebre doctrina aristotélica del término medio. Se la ridiculiza a veces porque a menudo se la entiende mal. Bien entendida, es una pieza magistral de análisis conceptual.

Aristóteles no elogia la dorada mediocridad ni nos anima a permanecer en el centro del rebaño. Lo que constituye la porción correcta de algo, dice expresamente, puede variar de persona a persona, del mismo modo que la cantidad justa de alimento para un campeón olímpico difiere de la cantidad justa para un atleta novel. La doctrina del término medio no se entiende como una receta para vivir correctamente: hemos de encontrar por nosotros mismos cuál es la cantidad correcta en cada caso. Pero eso lo logramos aprendiendo a evitar el exceso y el defecto; del mismo modo que actualmente aprendemos a conducir un automóvil por el lado adecuado de la carretera, dominando nuestras desviaciones iniciales hacia los márgenes o hacia el tráfico de sentido contrario. Una vez hemos aprendido, por el medio que sea, cuál es la cantidad adecuada de algún tipo de acción —bien sea la duración correcta de un discurso de sobremesa, bien la proporción correcta de los propios ingresos que hay que destinar a beneficencia—, entonces, dice Aristóteles, tenemos «la prescripción correcta» (*orthós logos*) en nuestra mente. La virtud es el estado que nos permite actuar de conformidad con la prescripción correcta.

La virtud no sólo tiene que ver con las acciones, sino también con las pasiones. Podemos tener temores excesivos, como también temer menos de la cuenta; podemos estar excesivamente preocupados por las relaciones sexuales o insuficientemente interesados en ellas. La persona virtuosa es impávida cuando corresponde y temerosa cuando corresponde, y no

es lúbrica ni frígida. La virtud tiene que ver con el término medio de la pasión tanto como con el término medio de la acción.

Las virtudes, además de tener que ver con el término medio de la acción y de la pasión, son ellas mismas términos medios, en el sentido de que ocupan una zona intermedia entre dos vicios de signo opuesto. Así, la generosidad es un término medio entre la prodigalidad y la mezquindad; el valor es un término medio entre la cobardía y la temeridad. Pero las virtudes no admiten un término medio de la manera en que lo admiten las acciones: no puede haber un exceso de virtud. Si decimos en serio que alguien es excesivamente generoso, queremos decir que ha traspasado el límite entre la virtud de la generosidad y el vicio de la prodigalidad. El alcalde que dijo que hacía todo lo posible por seguir la estrecha senda que media entre la parcialidad y la imparcialidad había interpretado mal la doctrina de Aristóteles.

Aunque todas las virtudes morales son términos medios y versan sobre éstos, no todas las acciones y pasiones son, según Aristóteles, el tipo de cosas que pueden tener un término medio. Da como ejemplos de acciones excluidas totalmente el asesinato y el adulterio: nunca podríamos quejarnos con justicia de que alguien hubiera cometido demasiados pocos asesinatos, y no existe nada que podamos considerar un adulterio cometido con la persona correcta en el momento correcto y de la manera correcta. Entre las pasiones excluidas enumera la envidia y el desprecio: *cualquier* cantidad de dichos sentimientos es excesiva.

Hay a quien le choca a veces la concepción aristotélica de la virtud como término medio y la considera un conjunto de perogrulladas carentes de significado moral. Sin embargo, su doctrina lo pone en conflicto con varios sistemas morales de gran influencia. Hoy día, por ejemplo, mucha gente acepta un punto de vista utilitarista según el cual no hay ningún tipo de acción que quede excluido de antemano; la moralidad de dicha acción se habrá de juzgar en función de sus consecuencias. Estas personas se opondrían a las exclusiones que hace Aristóteles de la aplicación del término medio; para ellas puede haber, en las circunstancias apropiadas, una dosis adecuada de adulterio o asesinato. Por otro lado, algunos sistemas religiosos ascéticos han excluido grupos enteros de acciones a los que Aristóteles aplicaba la regla del término medio: para esos sistemas, cualquier goce de la relación sexual o cualquier ingestión de carne son incorrectos y no puede haber ninguna cantidad correcta de ese tipo de acciones. Podríamos decir que desde el punto de vista de Aristóteles, los utilitaristas pecan por exceso en la aplicación de la doctrina del término medio: la aplican a demasiados tipos de acciones. Los ascéticos, por el

contrario, pecan por defecto en su aplicación; la aplican a un número excesivamente corto de acciones.

En el hecho de no ser innatas ni completamente enseñables, sino adquiridas mediante un cierto tipo de adiestramiento, y en cuanto que tienen que ver con un cierto término medio en la acción, las virtudes morales se parecen a habilidades tales como tocar el arpa o practicar la medicina. Sócrates y Platón hacían reiteradamente hincapié en esas similitudes. De manera excesiva, en opinión de Aristóteles, por lo que éste se esfuerza en destacar las diferencias entre habilidades y virtudes. Si alguien toca bien el arpa o realiza una cura con éxito, no varía la valoración de su habilidad en función del motivo por el que ha actuado. Pero para que alguien sea considerado virtuoso no basta realizar acciones objetivamente irreprochables; deben llevarse a cabo por el motivo correcto (lo que, para Aristóteles, significa que deben brotar de la elección de un modo de vida apropiado). Por esa razón, la virtud tiene una conexión mucho más estrecha que la habilidad con el placer que produce la acción: una persona virtuosa, creía Aristóteles, debe disfrutar al hacer lo correcto y cumplir con el deber a regañadientes no es un acto auténticamente virtuoso. Además, una habilidad puede ejercitarse tanto en acciones malas como en acciones buenas. Un jugador de tenis puede cometer una doble falta adrede, quizá para evitarle una derrota demasiado humillante a su adversario, y esa doble falta puede ser una muestra de su habilidad en no menor medida que un tanto directo de saque. En cambio, nadie puede ejercer la virtud de la honradez realizando de vez en cuando hábiles estafas.

Aristóteles trata muchas virtudes particulares en detalle, definiendo su campo de actuación y mostrando cómo se ajustan a la teoría del término medio. En el libro III trata extensamente del valor y la templanza, las virtudes propias de las partes del alma que Platón llamaba coraje y apetito. Se ocupa también de los vicios que flanquean dichas virtudes: cobardía y temeridad, por un lado, y desenfreno e insensibilidad ante los placeres corporales, por otro. El libro IV ofrece un tratamiento más breve de una larga serie de virtudes: generosidad, munificencia, grandeza de ánimo, sana ambición, mansedumbre, sociabilidad, falta de doblez, agudeza de ingenio.

Los tipos de carácter en los que piensa Aristóteles se describen con maestría y riqueza de detalles, pero sus descripciones reflejan las costumbres e instituciones sociales de su época, y no todas sus virtudes predilectas aparecerían hoy día en la lista que cada uno de nosotros haría de los diez rasgos de carácter más valiosos o atractivos. Por ejemplo, ha sido

tanto motivo de entusiasmo como de rechazo su retrato del hombre que posee grandeza de ánimo, que es muy consciente de su valía, que siempre exige el reconocimiento de sus méritos pero es demasiado orgulloso como para aceptar regalos, que es poco propenso al elogio y muy dado al desdén y que siempre habla con voz profunda y camina con aire majestuoso. La contribución de Aristóteles a la filosofía moral en este punto no estriba en los rasgos concretos de carácter que él elogia, sino más bien en su aportación de una estructura conceptual en la que pueden insertarse con notable facilidad las virtudes de las épocas y sociedades más diversas.

La concisa caracterización aristotélica de la virtud moral es que se trata de un estado del carácter manifestado en la elección, que estriba en el justo término medio y está determinado por la prescripción que una persona sensata realizaría. Para completar su concepción necesita decir qué es la sensatez y cómo una persona sensata realiza sus prescripciones. Eso es lo que hace en el libro VI, donde trata las virtudes intelectuales.

FILOSOFÍA MORAL: SENSATEZ Y SABIDURÍA

La sensatez es una virtud práctica que tiene que ver con aquello que es bueno para los seres humanos. La sensatez se manifiesta en el razonamiento práctico: razonamiento que parte de una concepción o esquema general del bienestar humano, considera las circunstancias de los casos particulares que requieren una decisión y concluye con una prescripción para la acción. Aristóteles aborda el razonamiento práctico de la persona sensata basándose en el modelo del razonamiento profesional de un médico, que comienza con su conocimiento del arte médica, lo aplica a la condición del paciente concreto y a continuación hace, literalmente, una prescripción.

La sensatez, pues, es un requisito previo esencial para el ejercicio de la virtud moral; sin ella, la persona mejor intencionada puede actuar mal. Pero también la virtud moral es necesaria, a su vez, para poseer la sensatez; en efecto, sólo la persona virtuosa posee la concepción adecuada del bienestar humano que constituye la primera premisa del razonamiento práctico: la maldad nos pervierte y nos engaña acerca de los fundamentos últimos de la acción. De modo que la sensatez es imposible sin la virtud moral.

La sensatez y la virtud moral son, ambas, características adquiridas que se desarrollan sobre la base de cualidades naturales preexistentes. Por un lado, la sensatez exige inteligencia innata, pero la inteligencia pue-

de utilizarse con fines malos tanto como con fines buenos, y sólo la virtud moral asegurará que prevalezcan los fines buenos. Por otro lado, los niños, ya en edad temprana, pueden tener un cierto sentido de lo que está bien y sentirse empujados a realizar acciones valerosas o generosas; pero esas buenas tendencias, privadas de sensatez, pueden ser realmente nocivas, como la fuerza de un ciego. Sólo la sensatez convertirá esas inclinaciones virtuosas naturales en auténticas virtudes morales. Por consiguiente, para la virtud real y la acción virtuosa, la virtud moral y la sensatez deben ir de la mano.

Si queremos adquirir la virtud para llegar a ser sensatos y no podemos llegar a ser sensatos sin la virtud, ¿cómo podemos llegar a adquirir la virtud o la sensatez? ¿No estamos atrapados en un círculo vicioso? La dificultad no es tal. Es como si alguien alegara la dificultad de contraer matrimonio. ¿Cómo puede uno llegar a marido? Para ser marido hace falta tener una esposa, ¡pero una mujer no puede ser una esposa si no tiene un marido! Así como una misma unión convierte simultáneamente a un hombre en marido y a una mujer en esposa, así también el desposorio de la sensatez y la virtud convierte la inteligencia en sensatez y lo que era simple virtud natural en virtud propiamente dicha.

Tanto en Aristóteles como en Platón, la sensatez es una virtud de la parte racional del alma, pero, también igual que Platón, Aristóteles divide la parte racional del alma en otras dos. La sensatez (*phronesis*) es la virtud de la parte inferior, la deliberativa; la virtud de la parte superior, o científica, del alma es la sabiduría (*sophía*), que consiste en la intuición de los axiomas y el conocimiento de los teoremas de la ciencia.

La doctrina de Aristóteles de que el dominio de una ciencia es una virtud intelectual pone en evidencia el hecho de que la palabra griega que empleaba para virtud, *areté*, tiene un alcance más amplio que nuestro vocablo. «Virtud» es una traducción bastante adecuada cuando se trata de la virtud moral, pero la palabra griega en realidad significa simplemente «buena calidad», «excelencia», y tiene un alcance mucho más amplio, de modo que podemos hablar de la *areté* de un cuchillo o de un caballo. No obstante, seguiré utilizando la traducción tradicional y hablando de virtudes intelectuales. Lo que todas las virtudes intelectuales tienen en común —ya sean deliberativas, como la sensatez, o teóricas, como las ciencias— es que guardan relación con la verdad. Poseer una virtud intelectual es hallarse en posesión segura de la verdad acerca de algún campo de conocimiento.

Hasta el libro X de la *Ética nicomáquea* no se acaba de anudar la relación entre sensatez y sabiduría. En los libros que median, Aristóteles exa-

mina otras características y relaciones humanas que no son virtudes ni vicios, pero están estrechamente relacionadas con ellos. Entre el vicio de la intemperancia y la virtud de la templanza, por ejemplo, hay dos estados y caracteres intermedios: el hombre continente, que ejerce el autocontrol en la persecución de los placeres corporales, pero que lo hace con desgana; y el hombre incontinente, que persigue placeres que no debiera, pero sólo por falta de voluntad, no siguiendo, como el intemperante, una trayectoria sistemática de desenfreno. Estrechamente unidas a las virtudes y los vicios están también las amistades, buenas y malas. Bajo esta rúbrica, Aristóteles incluye una amplia gama de relaciones humanas que van de la sociedad de negocios al matrimonio. La conexión que él les ve con la virtud es que sólo las personas virtuosas pueden tener la amistad más auténtica y profunda.

En el libro X Aristóteles da por fin una respuesta, largamente diferida, a la pregunta sobre la naturaleza de la felicidad. La felicidad, según se nos decía al comienzo del tratado, es la actividad del alma de conformidad con la virtud, y si hay varias virtudes, con la mejor y más perfecta. Ahora sabemos que hay virtudes morales e intelectuales y que las segundas son superiores; y entre las virtudes intelectuales, la sabiduría es superior a la sensatez. La felicidad suprema, por tanto, es la actividad conforme a la sabiduría; se puede hallar en la ciencia y en la filosofía. La felicidad no es exactamente lo mismo que la persecución de la ciencia y la filosofía, pero está estrechamente relacionada con ella: se nos dice que la sabiduría se relaciona con la filosofía como el conocer es al buscar. La felicidad, pues, de una manera que queda un tanto oscura, ha de identificarse con el goce de los frutos de la indagación filosófica.

Para mucha gente esto parece una tesis extraña, perversa incluso. Pero no es tan extraña como parece, pues la palabra griega para felicidad, *eudaimonía*, no significa exactamente lo mismo que su equivalente en nuestra lengua, igual que *areté* no significaba exactamente lo mismo que virtud. Quizás «una vida digna de vivirse» sea la expresión más aproximada en lenguas modernas. Aun así, se hace difícil aceptar la tesis aristotélica de que la vida del filósofo es la única que merece realmente la pena, y esto es así tanto si uno encuentra la afirmación atrayente como si la encuentra arrogante. El propio Aristóteles parece haber tenido dudas sobre ella. En otros pasos de la *Ética nicomáquea* dice que hay otro género de felicidad que consiste en el ejercicio del buen sentido y de las virtudes morales. En la *Ética eudemia*, su ideal de vida consiste en el ejercicio de todas las virtudes, tanto intelectuales como morales, pero inclu-

so allí, la contemplación filosófica ocupa una posición dominante en la vida de la persona feliz y da la pauta para el ejercicio de las virtudes morales.

Aquella elección o posesión de bienes naturales (salud y vigor, riqueza, amigos, etc.) que conduzca a la contemplación de Dios es la mejor: tal es el criterio más ajustado. Pero cualquier pauta de vida que, por exceso o por defecto, estorbe el servicio y la contemplación de Dios es mala.

Ambas éticas aristotélicas terminan con este tono de exaltación. La contemplación encomiada por la *Ética nicomáquea* se describe como una actividad sobrehumana de una parte divina que hay en nosotros. La última palabra de Aristóteles es que, a pesar de ser mortales, debemos hacernos inmortales en la medida de lo posible.

POLÍTICA

Cuando pasamos de la *Ética* a su secuela, la *Política*, aterrizamos bruscamente. «El hombre es un animal político», se nos dice: los humanos son criaturas de carne y hueso que se codean unas con otras en ciudades y comunidades. Las comunidades más primitivas son las familias formadas por hombres y mujeres, amos y esclavos; éstas se combinan para formar una comunidad más compleja, más desarrollada, pero no menos natural, el Estado (*polis*). Un Estado es una sociedad de humanos que comparten una misma percepción de lo que está bien y lo que está mal, lo justo y lo injusto: su propósito es proporcionar una vida buena y feliz a sus ciudadanos. El Estado ideal no ha de tener más de cien mil ciudadanos, lo bastante pequeño como para que se conozcan todos entre sí y participen ejerciendo funciones judiciales y políticas. Todo muy diferente del Imperio de Alejandro.

En la *Política*, como en la *Ética*, Aristóteles se vio a sí mismo como corrector de las extravagancias de la *República*. Así, tal como en el sistema ético de Aristóteles no hay una Idea del Bien, tampoco hay filósofos reyes en su mundo político. Defiende la propiedad privada y ataca las propuestas de abolir la familia y dar a las mujeres una participación en el gobierno idéntica a la de los hombres. El error de Platón radica, según él, en tratar de hacer el Estado demasiado uniforme. La diversidad de los diferentes géneros de ciudadanos es esencial para un Estado, y la vida de una ciudad no ha de ser como la vida cuartelaria.

No obstante, cuando Aristóteles ofrece sus propias opiniones sobre las constituciones políticas, hace abundante uso de las propuestas platónicas. Hay tres formas tolerables de constitución, que él denomina monarquía, aristocracia y república; y las tres tienen sus homólogas degeneradas e intolerables, a saber: tiranía, oligarquía y democracia. Si una comunidad tiene en su seno a un individuo o a una familia de una excelencia muy superior a cualquier otra, la monarquía es el mejor sistema. Pero circunstancia tan afortunada es forzosamente rara, y Aristóteles se abstiene con toda intención de decir que eso ocurría en el caso de la familia real de Macedonia. En la práctica prefería una especie de democracia constitucional: en efecto, lo que él llama «república» es un Estado en el que ricos y pobres se respetan recíprocamente sus derechos y en el que los ciudadanos más preparados gobiernan con el consentimiento de todos los demás. El Estado que él llama «democracia» es uno en el que gobierna una turba anárquica.

Dos elementos de la doctrina política de Aristóteles influyeron especialmente en las instituciones políticas de los siglos posteriores: su justificación de la esclavitud y su condena de la usura.

Un esclavo, según Aristóteles, es alguien que por naturaleza no se pertenece a sí mismo sino a otra persona. A quienes dicen que la esclavitud atenta contra la naturaleza les responde que unos hombres son por naturaleza libres y otros son por naturaleza esclavos, y que para estos últimos la esclavitud es conveniente y correcta. Concede, no obstante, que hay una esclavitud antinatural: los vencedores de una guerra injusta, por ejemplo, no tienen ningún derecho a tomar esclavos entre los vencidos. Pero algunos hombres son tan inferiores y brutales que es mejor para ellos estar bajo el dominio de un amo benévolo que ser libres.

Cuando Aristóteles escribía, la esclavitud era prácticamente universal, y su aprobación del sistema queda atemperada por su observación de que los esclavos son instrumentos vivos y que si los instrumentos no vivos pudieran cumplir sus funciones, no habría necesidad alguna de esclavitud.

Si cada instrumento pudiera realizar su propia tarea, obedeciendo o anticipándose a la voluntad de otros, como las estatuas de Dédalo [...] si, de igual modo, la lanzadera pudiera tejer y el plectro tocar la lira, los capataces no querrían sirvientes ni los amos, esclavos.

Si Aristóteles estuviera vivo hoy, en la era de la automatización, no hay razón alguna para creer que defendería la esclavitud.

Las observaciones de Aristóteles acerca de la usura fueron breves pero muy influyentes. La riqueza, dice, puede hacerse labrando o comerciando; lo primero es más natural y más honorable. Pero la manera más antinatural y odiosa de ganar dinero es cargando intereses sobre un préstamo

pues el dinero se creó para utilizarlo en el intercambio, no para aumentar mediante el interés. Y este término, interés (*tokos*), que significa «nacimiento de dinero a partir del dinero», se aplica a la creación de dinero porque el vástago se asemeja al progenitor. Ésta es la razón de que, de todos los modos de conseguir riqueza, éste sea el más antinatural.

Las palabras de Aristóteles fueron una de las razones esgrimidas para la prohibición, en toda la cristiandad medieval, del cargo de intereses aunque fuera a un tipo modesto. Esas mismas son las palabras que están detrás del reproche lanzado por Antonio al prestamista Shylock en *El mercader de Venecia*:

When did friendship take
A breed for barren metal of his friend?*

CIENCIA Y EXPLICACIÓN

Volvamos ahora a la obra de Aristóteles en el campo de las ciencias teóricas. Hizo contribuciones a muchas ciencias, pero retrospectivamente podemos ver que su contribución fue desigual. Su química y su física fueron mucho menos impresionantes que sus investigaciones en el campo de la biología. Por ejemplo, debido en parte a la carencia de relojes precisos y de cualquier clase de termómetro, no fue consciente de la importancia de medir la velocidad y la temperatura. Así pues, mientras sus escritos de zoología le parecieron todavía impresionantes a Darwin, su física ya estaba obsoleta en el siglo VI de nuestra era.

En obras tales como *Acerca de la generación y la corrupción* y *Acerca del cielo* Aristóteles legó a sus sucesores una imagen del mundo que comprendía muchos rasgos heredados de sus predecesores presocráticos. Hizo suyos los cuatro elementos de Empédocles: tierra, agua, aire y fuego, cada uno de ellos caracterizado por la posesión de un único par de las cualida-

* ¿Cuándo la amistad le sacó / a un amigo una cría del estéril metal? (Versión de Pablo Ingberg, Buenos Aires, Losada, 2004.) (*N. del t.*)

des primarias de calor, frío, humedad y sequedad. Cada elemento tenía su lugar natural en un cosmos ordenado, al que tendía mediante su propio movimiento característico: así los sólidos térreos caían mientras el fuego se alzaba cada vez más alto. Cada uno de esos movimientos era natural para su elemento correspondiente; otros movimientos eran también posibles, pero resultaban «violentos». (Conservamos un residuo de la distinción de Aristóteles cuando contraponemos la muerte natural a la muerte violenta.) La Tierra estaba en el centro del universo: en torno a ella, una serie de esferas concéntricas cristalinas transportaban la Luna, el Sol y los planetas en su viaje a través del cielo. Más hacia el exterior, otra esfera transportaba las estrellas fijas. Los cuerpos celestes no contenían los cuatro elementos terrestres, sino que estaban hechos de un quinto elemento o quintaesencia. Tenían alma, a la par que cuerpo: divinos intelectos vivos que viajaban a través del cielo. Dichos intelectos eran motores que estaban a su vez en movimiento, y detrás de ellos, sostenía Aristóteles, había de haber una fuente de movimiento que no estuviera a su vez moviéndose. Ésta era la divinidad última, inmutable, que movía a todos los demás seres «como objeto de amor» (el amor que, según las palabras finales del *Paradiso* de Dante, movía el Sol y las estrellas fijas).

Aún hoy lo mejor de la obra científica de Aristóteles reviste un interés meramente histórico, y en lugar de reproducir sus teorías con detalle, describiré la noción común de ciencia que subyace a sus investigaciones en diversos campos. La concepción aristotélica de la ciencia puede resumirse diciendo que es empírica, explicativa y teleológica.

La ciencia empieza por la observación. En el curso de nuestras vidas descubrimos cosas mediante los sentidos, las recordamos, acumulamos una experiencia. Nuestros conceptos se extraen de nuestra experiencia y, en la ciencia, la observación tiene prioridad sobre la teoría. Aunque una ciencia madura puede ser expuesta y transmitida a los demás de la forma axiomática que se describe en los *Analíticos posteriores*, queda claro a partir de las obras concretas de Aristóteles que el orden del descubrimiento es diferente del orden de exposición.

Si la ciencia comienza con la percepción sensible, termina con el conocimiento intelectual, en el que Aristóteles ve un especial carácter de necesidad. Las verdades necesarias son, por ejemplo, las verdades inmutables de la aritmética: dos más dos suman cuatro, siempre lo han sumado y siempre lo sumarán. Se contraponen a las verdades contingentes, tales como la de que los griegos ganaron una gran batalla naval junto a Salamina, algo que podría haber sucedido de manera distinta. Parece extraño que se diga, como hace Aristóteles, que lo que se conoce haya de ser ne-

cesario: ¿acaso no podemos tener conocimiento de hechos contingentes de experiencia, como que Sócrates bebió cicuta? Algunos han pensado que Aristóteles incurría en una falacia al inferir, a partir de la verdad:

Necesariamente, si p es conocida, p es verdadera

que:

Si p es conocida, p es necesariamente verdadera

Lo cual no es en absoluto lo mismo. (Es una verdad necesaria que si yo sé que hay una mosca en mi sopa, entonces hay una mosca en mi sopa. Pero aun cuando yo sepa que hay una mosca en mi sopa, no es ninguna verdad necesaria que haya una mosca en mi sopa: bien puedo yo pescarla y retirarla.) Pero quizás Aristóteles estaba definiendo la palabra griega para «conocimiento» de tal manera que quedaba restringida al conocimiento científico. Esto es mucho más plausible, especialmente si reparamos en que, para Aristóteles, las verdades necesarias no quedan circunscritas a las verdades de la lógica y las matemáticas, sino que comprenden todas las proposiciones que son universalmente verdaderas, o incluso las «verdaderas en su mayor parte». Pero sigue en pie la consecuencia, que Aristóteles aceptaría, de que la historia, por tratar de acontecimientos individuales, no puede ser una ciencia.

La ciencia, pues, es empírica: es también explicativa, en el sentido de que es la búsqueda de las causas. En un léxico filosófico incluido en su *Metafísica*, Aristóteles distingue cuatro tipos de causas o explicaciones. En primer lugar, dice, está aquello de lo cual y a partir de lo cual una cosa está hecha, como el bronce de una estatua y las letras de una sílaba. Es la llamada causa material. En segundo lugar, dice, está la forma y la estructura de una cosa, que puede expresarse en su definición: su ejemplo es que la proporción entre las longitudes de dos cuerdas de una lira es la causa de que una sea la octava de la otra. El tercer tipo de causa es el origen de un cambio o de un estado de reposo: da como ejemplos una persona que llega a una decisión y un padre que engendra un hijo, y en general todo lo que produce o modifica algo. El cuarto y último tipo de causa es el fin o meta, aquello con vistas a lo cual se hace algo; es el tipo de explicación que damos si alguien nos pregunta por qué estamos paseando, y nosotros respondemos: «Para conservar la salud».

El cuarto tipo de causa (la «causa final») desempeña un papel muy importante en la ciencia aristotélica. No sólo pregunta por las causas fi-

nales de las acciones humanas, sino también del comportamiento de los animales («¿Por qué tejen telas las arañas?») y de sus rasgos estructurales («¿Por qué los patos tienen pies palmeados?»). Hay causas finales también para las actividades de las plantas (como el crecimiento de las raíces hacia abajo) e incluso para los elementos inanimados (como el empuje ascendente de la llama). Las explicaciones de este género se llaman «teleológicas», de la palabra griega *telos*, que significa el fin o la causa final. Cuando Aristóteles busca explicaciones teleológicas no atribuye intenciones a los objetos inconscientes o inanimados ni está pensando en términos de un Gran Organizador. Por el contrario, hace hincapié en la *función* de diversas actividades y estructuras. Una vez más, su inspiración era mejor en el ámbito de las ciencias de la vida que en el de la química y la física. Incluso los biólogos posdarwinianos andan siempre a la búsqueda de la función, pero nadie después de Newton ha buscado una explicación teleológica del movimiento de los cuerpos inanimados.

PALABRAS Y COSAS

A diferencia de su trabajo en el campo de las ciencias empíricas, hay aspectos de la filosofía teórica de Aristóteles que aún tienen mucho que enseñarnos. En particular, dice cosas del mayor interés sobre la naturaleza del lenguaje y de la realidad y sobre la relación entre aquél y ésta.

En sus *Categorías*, Aristóteles elaboró una lista de los diferentes tipos de cosas que pueden decirse de un individuo. Contiene diez elementos: sustancia, cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, posición, hábito, actividad y pasividad. Tendría sentido decir de Sócrates, por ejemplo, que es un ser humano (sustancia), de cinco pies de alto (cantidad), con talento (calidad), mayor que Platón (relación), habitante de Atenas (lugar), del siglo V a.C. (tiempo), sentado (posición), cubierto con una capa (hábito), cortando una pieza de tela (actividad), muerto por un veneno (pasividad). Ésta no era simplemente una clasificación de predicados lingüísticos: cada tipo irreductiblemente diferente de predicado, creía Aristóteles, correspondía a un tipo de realidad irreductiblemente diferente. En «Sócrates es un hombre», por ejemplo, la palabra «hombre» correspondía a una sustancia, a saber, Sócrates. En «Sócrates fue envenenado», la palabra «envenenado» correspondía a una realidad llamada pasividad, a saber, el envenenamiento de Sócrates. Aristóteles creía seguramente que toda posible entidad, con independencia de cómo se la clasificara inicialmente, se acabaría viendo que pertenecía a una y sólo una de las diez ca-

tegorías. Así, Sócrates es un hombre, un animal, un ser vivo y, en último término, una sustancia; el asesinato cometido por Egisto es un asesinato, un homicidio, una muerte y, en último término, una actividad.

La categoría de sustancia tenía una importancia primordial. Las sustancias son, por ejemplo, mujeres, leones y repollos, cosas que pueden existir independientemente unas de otras y pueden identificarse como individuos de una cierta clase; una sustancia es, según la familiar expresión de Aristóteles, «esto un tal o cual»: este gato o esta zanahoria. Las cosas correspondientes a otras categorías (que los sucesores de Aristóteles llamarían «accidentes») no son separables; un tamaño, por ejemplo, es siempre el tamaño *de algo*. Los elementos pertenecientes a las categorías «accidentales» existen sólo como propiedades o modificaciones de las sustancias.

Las categorías de Aristóteles no parecen exhaustivas y unas son claramente más importantes que otras. Pero aun cuando las aceptemos como una clasificación posible de predicados, ¿es correcto considerar los predicados como si *correspondieran a algo*? Si «Sócrates corre» es verdadera, ¿«corre» debe corresponder a una entidad de alguna clase, de la misma manera que «Sócrates» corresponde a Sócrates? Aun cuando respondamos afirmativamente, está claro que dicha entidad no puede ser el *significado* de la palabra «corre». Pues «Sócrates corre» tiene sentido aunque sea falso; de modo que «corre» tiene sentido aquí aun cuando no exista nada como el correr de Sócrates a lo cual corresponda la palabra.

Si tomamos una oración como «Sócrates es blanco», podemos, siguiendo a Aristóteles, pensar en «blanco» como correspondiente a la blancura de Sócrates. Si es así, ¿a qué corresponde el «es»? Varias respuestas parecen posibles para esta pregunta. 1) Podemos decir que no corresponde a nada, sino que simplemente marca la conexión entre sujeto y predicado. 2) Podemos decir que significa existencia, en el sentido de que, si Sócrates es blanco, ha de existir algo —quizás el blanco Sócrates, acaso la blancura de Sócrates— que no existe si Sócrates no es blanco. 3) Podemos decir que corresponde a *ser*, donde «ser» se ha de entender como un nombre verbal del tipo «correr». Si decimos esto, parece que hemos de añadir que hay varios tipos de ser: el ser denotado por «es» en el predicado sustancial «... es un caballo» es un ser sustancial, mientras que el ser denotado por «es» en el predicado accidental «... es blanco» es un ser accidental. En diferentes lugares, Aristóteles parece inclinarse ora por una, ora por otra de estas interpretaciones. Su favorita es seguramente la tercera. En los pasajes en que así lo manifiesta, obtiene de ello la consecuencia de que «ser» es un verbo de múltiples significados, un término homónimo con más de un sentido (igual que «sano» tiene sentidos

diferentes, pero relacionados, cuando hablamos de una persona sana, una complexión sana o un clima sano).

Decíamos antes que en «Sócrates es un hombre», «hombre» era un predicado perteneciente a la categoría de sustancia que correspondía a la sustancia Sócrates. Pero no es éste el único análisis que hace Aristóteles de semejante proposición. A veces parece que «hombre» corresponde más bien a la humanidad que Sócrates posee. En tales contextos, Aristóteles distingue dos sentidos de «sustancia». Un este tal o cual, es decir: este hombre Sócrates es una sustancia primaria; la humanidad que él posee es una sustancia secundaria. Cuando se expresa en estos términos, Aristóteles suele esforzarse por evitar el platonismo acerca de los universales. La humanidad que Sócrates posee es una humanidad individual, la humanidad propia de Sócrates; no se trata de una humanidad universal de la que participen todos los hombres.

MOVIMIENTO Y CAMBIO

Una de las razones por las que Aristóteles rechazaba la teoría de las Ideas era que, al igual que la metafísica eleática, negaba radicalmente la realidad del cambio. En su *Física* y en su *Metafísica* Aristóteles ofreció una teoría de la naturaleza del cambio destinada a aceptar y conjurar el desafío de Parménides y Platón. Se trataba de la doctrina de la potencialidad y la actualidad.

Si consideramos cualquier sustancia, como pueda ser un trozo de madera, vemos que hay varias cosas que son verdaderas acerca de dicha sustancia en un momento determinado y otras que pueden llegar a ser verdaderas en algún otro momento. Así, por ejemplo, la madera, aunque *es fría*, *puede* calentarse y convertirse en ceniza. Aristóteles llamaba «actualidades» a aquellas cosas que una sustancia es, y «potencialidades» a aquellas que puede ser. El paso de frío a caliente es un cambio accidental que la sustancia puede sufrir sin dejar de ser la sustancia que es; el paso de madera a ceniza es un cambio sustancial, el paso de ser una sustancia de una clase a serlo de una clase diferente. En español podemos decir, muy aproximadamente, que los predicados que contienen el verbo «poder» o una palabra terminada en un sufijo modal del tipo «-able» o «-ible» significan potencialidades; los predicados que no contienen esas palabras significan actualidades. La potencialidad, a diferencia de la actualidad, es la capacidad de sufrir un cambio de algún tipo, bien bajo la acción propia, bien bajo la acción de otros agentes.

Las actualidades que aparecen en los cambios se llaman «formas», mientras que «materia» se usa como término técnico para aquello que tiene la capacidad de sufrir un cambio sustancial. En la vida cotidiana estamos familiarizados con la idea de que un mismo pedazo de materia puede ser primero una clase de cosa y luego otra diferente. Una botella donde haya un litro de crema de leche puede acabar conteniendo, después de agitarla, mantequilla en lugar de crema. La masa que sale de la botella es la misma que habíamos metido en ella: no le hemos añadido ni quitado nada. Pero lo que sale es diferente en género de lo que entra. De casos como éste es de donde procede la noción aristotélica de cambio sustancial.

El cambio sustancial tiene lugar cuando una sustancia de un determinado género se convierte en una sustancia de otro género distinto. A la masa que permanece a través del cambio, Aristóteles le dio el nombre de *materia*. La materia adopta primero una forma y luego otra: primero es crema de leche y luego es mantequilla. Una cosa puede cambiar sin dejar de pertenecer al mismo género natural, en virtud de un cambio que no caiga dentro de la categoría de sustancia, pero sí dentro de una de las nueve categorías restantes: así, un ser humano puede crecer, aprender, sonrojarse y ser derrotado sin dejar de ser humano. Cuando una sustancia experimenta un cambio accidental, hay siempre una forma que permanece a través del cambio, a saber, su forma sustancial. Un hombre puede ser primero P y luego Q, pero el predicado «... es un hombre» sigue siendo verdadero acerca de él. ¿Qué ocurre con el cambio sustancial? Cuando un fragmento de materia es primeramente A y luego B, ¿ha de haber al menos un predicado perteneciente a la categoría de sustancia, «... es C», que sea verdadero acerca de la materia todo el tiempo? En muchos casos, sin duda, existe dicho predicado: cuando el cobre y el estaño se convierten en bronce, la materia cambiante sigue siendo metal todo el tiempo. Sin embargo, no parece necesario que tenga que darse en todos los casos semejante predicado; parece lógicamente concebible que haya de haber una masa que es primero A y luego B sin que haya ningún predicado sustancial que sea verdadero acerca de ella todo el tiempo. En cualquier caso, Aristóteles lo creyó así, y a la masa que es primero una cosa y luego otra sin ser todo el tiempo nada determinado la llamó «materia prima».

La forma hace que las cosas pertenezcan a un cierto género; es la materia la que, según Aristóteles, hace de ellas individuos de tal género. Tal como lo expresan los filósofos, la materia es el principio de individuación en las cosas materiales. Esto significa, por ejemplo, que dos guisan-

tes del mismo tamaño y la misma forma, por muy iguales que sean, por muchas propiedades o formas que tengan en común, son dos guisantes y no un guisante porque son dos pedazos diferentes de materia.

No hay que pensar que materia y forma son partes de cuerpos, elementos de los cuales éstos están hechos o piezas en las que pueden descomponerse. La materia prima no podría existir sin la forma: no tiene por qué adoptar ninguna forma en particular, pero ha de adoptar una forma u otra. Las formas de los cuerpos mudables son todas ellas formas de cuerpos particulares; es inconcebible que haya forma alguna que no sea la forma de algún cuerpo. Salvo que recaigamos en el platonismo, frecuentemente rechazado de manera explícita por Aristóteles, hemos de aceptar que las formas son lógicamente incapaces de existir sin los cuerpos de los que son formas. Las formas, ciertamente, no existen ni se generan por sí mismas al modo como existen y se generan las sustancias. Las formas, a diferencia de los cuerpos, no están hechas de nada, y para una forma de A, existir es simplemente que haya alguna sustancia que sea A; para la *caballeidad*, existir es simplemente el hecho de que haya caballos.

La doctrina de la materia y la forma es una formulación filosófica de ciertos conceptos que empleamos en nuestras descripciones y manipulaciones cotidianas de sustancias materiales. Aun cuando concedamos que la formulación es filosóficamente correcta, queda todavía en pie la cuestión de si los conceptos que trata de clarificar tienen algún papel que desempeñar en una explicación científica del universo. Es bien sabido que lo que en la cocina se presenta como un cambio sustancial de entidades macroscópicas puede presentarse en el laboratorio como un cambio accidental de entidades microscópicas. Queda como cuestión opinable si una noción como la de materia prima tiene alguna aplicación en física en un nivel fundamental, por ejemplo cuando hablamos de transiciones entre materia y energía.

La forma es un género particular de actualidad, y la materia es un género particular de potencialidad. Aristóteles creía que su distinción entre actualidad y potencialidad brindaba una alternativa a la drástica dicotomía del Ser frente al No-ser, en la que se había basado el rechazo parmenídeo del cambio. Puesto que la materia subyace y sobrevive a todo cambio, ya sea sustancial o accidental, no hay ya lugar a que el Ser proceda del No-ser ni a que algo proceda de nada. Pero una consecuencia de la doctrina de Aristóteles era que la materia no podía tener un comienzo. En siglos posteriores, esto planteó un problema a los aristotélicos cristianos que creían en la creación del mundo material a partir de la nada.

ALMA, SENSIBILIDAD E INTELLECTO

Una de las aplicaciones más interesantes de la doctrina aristotélica de la materia y la forma se encuentra en su psicología, que hay que buscar en su tratado *Acerca del alma*. Para Aristóteles, no son sólo los seres humanos quienes tienen un alma o *psyché*; todos los seres vivos tienen una, de las margaritas y los moluscos para arriba. Un alma es simplemente un principio de vida: es la fuente de las actividades características de los seres vivos. Diferentes seres vivos tienen capacidades diferentes: las plantas pueden crecer y reproducirse, pero no pueden moverse ni sentir; los animales perciben y sienten placer y dolor; algunos, aunque no todos, pueden desplazarse de un sitio a otro; algunos animales muy especiales, es decir, los seres humanos, pueden también pensar y comprender. Esas diferentes actividades sirven para distinguir diferentes géneros de alma, de los que aquéllas son expresión. La definición más general que da Aristóteles del alma es que es la forma de un cuerpo orgánico.

En tanto que forma, un alma es una actualidad de un género determinado. Aristóteles introduce en este punto una distinción entre dos tipos de actualidad. Alguien que no sepa nada de griego se encuentra en un estado de mera potencialidad con relación al uso del griego. Aprender griego es dar un paso más allá de la potencialidad en dirección a la actualidad. En cambio, uno que haya aprendido griego, pero que en cierto momento no está haciendo uso de ese conocimiento, se encuentra en un estado tanto de actualidad como de potencialidad: actualidad en comparación con la situación inicial de ignorancia, potencialidad en comparación con alguien que esté efectivamente hablando griego. Al simple hecho de saber griego Aristóteles lo llamaba «primera actualidad»; al hecho de hablar griego en un momento dado lo llamaba «segunda actualidad». Emplea esta distinción en su exposición de la naturaleza del alma: el alma es la primera actualidad de un cuerpo orgánico. Las operaciones vitales reales de las criaturas vivientes son actualidades secundarias.

Un alma aristotélica no es, como tal, un espíritu. No es, desde luego, un objeto tangible, pero ello se debe a que es (como todas las primeras actualidades) una potencialidad. El conocimiento de la lengua griega tampoco es un objeto tangible, pero no es nada fantasmal. Si hay almas que sean capaces, en todo o en parte, de existir sin un cuerpo —idea que Aristóteles tenía dificultades para aceptar—, la existencia descorporeizada es posible, no porque se trate de almas, sino porque son almas de un género particular con actividades vitales muy notables.

Aristóteles da explicaciones inequívocamente biológicas de las actividades de nutrición, crecimiento y reproducción que son comunes a todos los seres vivos. La cosa se complica más, a la par que se vuelve más interesante, cuando se pone a explicar la percepción sensible (característica de los animales superiores) y la actividad intelectual (característica de los seres humanos).

En su explicación de la percepción sensorial, Aristóteles adapta la exposición que de ella se hace en el *Teeteto* de Platón, según la cual la sensación es el resultado del encuentro entre una facultad sensorial (como la visión, por ejemplo) y un objeto sensible (como un objeto visible). Con la diferencia, empero, de que mientras, según Platón, la visión de un objeto blanco por el ojo y la blancura del objeto mismo son dos gemelos nacidos del mismo contacto, para Aristóteles ver y ser visto son la misma cosa. Defiende la siguiente tesis general: una facultad sensorial en actualidad es idéntica a un objeto sensible en actualidad.

Esta tesis a primera vista oscura es, sin embargo, otra aplicación de la teoría aristotélica de la actualidad y la potencialidad. Ilustremos su significado con el ejemplo del gusto. La dulzura de un terrón de azúcar, algo que puede saborearse, es un objeto sensible, y mi sentido del gusto, mi capacidad de saborear cosas, es una facultad sensitiva. La operación de mi sentido del gusto sobre el objeto sensible es lo mismo que la acción del objeto sensible sobre mi sentido. Es decir, el sabor dulce del azúcar es exactamente el mismo hecho que mi saborear la dulzura del azúcar. El azúcar mismo es siempre actualmente dulce, pero hasta que el azúcar no llega a la boca, su dulzura no tiene actualmente, sino sólo potencialmente, sabor dulce. (Ser dulce es una primera actualidad; saber dulce, una segunda actualidad.)

El sentido del gusto no es sino la capacidad de hacer cosas tales como saborear la dulzura de los objetos dulces. La propiedad sensorial de la dulzura no es sino la capacidad de saber dulce a alguien con el gusto adecuado. Así pues, Aristóteles tiene razón cuando dice que la propiedad en acto es exactamente lo mismo que la facultad en acto. Por supuesto, la capacidad de saborear y la de ser saboreado son dos cosas muy diferentes, una situada en el que saborea y la otra en el azúcar.

Esta concepción de la percepción sensible es superior a la platónica, pues nos permite decir que las cosas del mundo tienen realmente cualidades sensibles, aun cuando no sean sentidas. Cosas que no se miran poseen realmente colores, cosas que no se olfatean tienen realmente un olor acre, sonidos que no se oyen pueden realmente ser ensordecedores. Aristóteles puede decir esto porque su análisis de la actualidad y la potencia-

lidad le permite explicar que las cualidades sensibles son realmente capacidades de un cierto tipo.

Aristóteles recurre también a esta teoría suya cuando trata de las capacidades racionales e intelectuales del alma humana. Establece una distinción entre potencias naturales, como la potencia del fuego de quemar, y potencias racionales, como la capacidad de hablar griego. Si todas las condiciones necesarias para el ejercicio de una potencia natural están presentes, sostiene, la potencia se ejerce necesariamente. Si echamos al fuego madera lo bastante seca, el fuego la quemará; el hecho no admite dos resultados alternativos. En cambio, las potencias racionales son esencialmente, según Aristóteles, potencias de doble sentido, potencias que pueden ejercerse a voluntad. Un médico que posea la capacidad de curar puede negarse a ejercerla si su paciente no es lo bastante rico; puede incluso ejercer su habilidad médica para envenenar en vez de curar. La teoría aristotélica de las potencias racionales sería utilizada por muchos de sus sucesores para dar razón del libre albedrío humano.

Las enseñanzas aristotélicas relativas a las potencias intelectuales del alma son oscilantes. Unas veces el intelecto parece ser una parte del alma, y puesto que el alma es la forma del cuerpo, el intelecto, así concebido, perecerá con el cuerpo. Otras veces sostiene que, puesto que el intelecto es capaz de captar verdades necesarias y eternas, él mismo debe, por afinidad, ser independiente e indestructible. En un momento dado sugiere que la capacidad de pensar es algo de naturaleza divina que le sobreviene al cuerpo desde fuera; y en un pasaje desconcertante, que ha sido objeto de debate durante siglos, parece dividir el intelecto en dos facultades, perecedera una e imperecedera la otra.

El entendimiento, tal como lo hemos descrito, es lo que es en virtud de llegar a ser todas las cosas, pero hay otro que es lo que es por hacer todas las cosas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal entendimiento es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es esencialmente acto. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno.

El rasgo del intelecto humano que tentaba a veces a Aristóteles a concebirlo como incorpóreo y divino era su capacidad de cultivar la filosofía y especialmente la metafísica. Debemos, pues, explicar finalmente cómo veía la naturaleza de esta sublime disciplina.

METAFÍSICA

«Hay una disciplina —dice Aristóteles en el libro IV de su *Metafísica*—, que teoriza acerca del Ser en cuanto ser y acerca de lo que le corresponde por sí mismo.» Esta disciplina recibe el nombre de «filosofía primera», a la que en otros lugares describe como el conocimiento de los primeros principios y las causas supremas. Otras ciencias, dice, se ocupan de un tipo particular de ser, mientras que la ciencia del filósofo trata del Ser universalmente y no parcialmente. Sin embargo, en otros lugares, Aristóteles parece restringir el objeto de la filosofía primera a un género particular de ser, la sustancia divina, independiente e inmutable. Hay tres filosofías teóricas, dice en un pasaje: matemáticas, física y teología; y la primera, o más noble, es la teología. La teología es la mejor de las ciencias teóricas porque versa sobre el más noble entre los seres; es anterior y más universal que la física o filosofía natural.

Las dos series de definiciones consideradas hasta aquí tratan de la filosofía primera como si versara sobre el Ser o los seres; se habla también de ella como la ciencia de la sustancia o de las sustancias. En un lugar nos dice Aristóteles que la vieja pregunta «¿qué es el Ser?», equivale a la pregunta «¿qué es la sustancia?». Por tanto, la filosofía primera puede denominarse «teoría de la sustancia primera y universal».

¿Son todas estas definiciones del objeto de la filosofía equivalentes, o al menos compatibles entre sí? Algunos historiadores, considerándolas incompatibles, han atribuido los diferentes tipos de definición a diferentes períodos de la vida de Aristóteles. Pero haciendo un esfuerzo podemos comprobar que es posible conciliar entre sí esas definiciones.

Antes de preguntarnos qué es el Ser en cuanto ser, hemos de dejar en claro qué es el Ser. Aristóteles utiliza la expresión griega *to on* del mismo modo que Parménides: el Ser es lo que cualquier cosa es. Siempre que Aristóteles explica los sentidos de «*to on*», lo hace explicando el sentido de «*einai*», el verbo «ser». El Ser, en su sentido más lato, es todo lo que puede aparecer, en cualquier proposición verdadera, seguido por la palabra «es». Según esta concepción, una ciencia del ser se parecería menos a una ciencia de lo existente que a una ciencia de la predicación verdadera.

Todas las categorías, nos dice Aristóteles, significan el ser, puesto que cualquier verbo puede ser reemplazado por un predicado que contenga el verbo «ser»: «Sócrates corre», por ejemplo, puede sustituirse por «Sócrates es un corredor». Y todo ser en cualquier categoría distinta de la sustancia es una propiedad o modificación de la sustancia. Esto significa que siempre que tenemos una oración de sujeto y verbo en la que el suje-

to no es un término de sustancia, podemos convertirla en otra oración de sujeto y verbo en la que el sujeto denota una sustancia: una sustancia primaria, como un hombre particular o un repollo particular.

Con Aristóteles, al igual que con Parménides, es un error identificar simplemente el ser con la existencia. Cuando examina los sentidos de «ser» y «es» en el léxico filosófico que aparece en su *Metafísica*, Aristóteles no menciona siquiera la existencia como uno de los sentidos del verbo «ser», uso que hay que distinguir del uso del verbo con un complemento para formar un predicado, como en la frase «ser un filósofo». Esto resulta sorprendente, pues él mismo parece haber hecho la distinción en obras anteriores. En las *Refutaciones sofísticas*, para desmontar el sofisma de que todo lo que es pensado debe existir para poder ser pensado, Aristóteles distingue entre «ser F», donde el verbo va seguido de un predicado (por ejemplo, «ser pensado») y «ser» sin más. Hace algo parecido en relación con el ser F de aquello que ha dejado de ser sin más: por ejemplo, de «Homero es un poeta» no se sigue que es sin más (existe).

Quizá sea un error buscar en Aristóteles un tratamiento único de la existencia. Cuando los filósofos plantean problemas acerca de qué cosas existen realmente y qué cosas no, pueden estar pensando en tres oposiciones diferentes: la oposición entre lo abstracto y lo concreto (por ejemplo: la sabiduría frente a Sócrates), la oposición entre la ficción y el hecho (por ejemplo: Pegaso frente a Bucéfalo) y la oposición entre lo que sobrevive y lo que ha desaparecido (por ejemplo: la gran pirámide frente al coloso de Rodas). En diferentes lugares, Aristóteles trata esos tres problemas. Trata el problema de la abstracción cuando estudia los accidentes: todos ellos son modificaciones de la sustancia. Cualquier enunciado acerca de abstracciones (como colores, acciones, cambios) debe poder reducirse a enunciados acerca de sustancias primarias concretas. Se ocupa del problema de la ficción introduciendo un sentido de «es» por el cual significa «es verdadero»: una ficción *es* un pensamiento auténtico, pero *no es*, a saber, no es verdadera. El problema relativo a lo que sobrevive y lo que ha desaparecido, los problemas relativos a cosas que llegan a existir y luego dejan de hacerlo, se resuelven mediante la aplicación de la doctrina de la materia y la forma. Existir, en ese sentido, es ser una materia con una cierta forma, ser una cosa de un cierto género: Sócrates deja de existir si deja de ser un ser humano. Ser, para Aristóteles, incluye cualquier cosa que exista de cualquiera de esos modos.

Si eso es el Ser, ¿qué es, entonces, el Ser en cuanto Ser? La respuesta es que no hay tal. Ciertamente, podemos estudiar el Ser en cuanto ser e investigar las causas del Ser en cuanto ser. Pero eso es emprender un tipo

especial de estudio, investigar un tipo especial de causa. No es estudiar un tipo especial de Ser ni investigar las causas de un tipo especial de Ser. Aristóteles insistió más de una vez en que «A en cuanto F es G» debe entenderse como consistente en un sujeto «A» y un predicado «es G en cuanto F». No hay que verlo como si consistiera en un predicado «es G» unido a un sujeto «A en cuanto F». Un ejemplo que da al respecto es que «un bien puede conocerse como bien» no ha de analizarse como «un bien como bien puede conocerse», pues «un bien como bien» es un sinsentido.

Pero si «A en cuanto F» es un pseudosujeto en la oración «A en cuanto F es G», igualmente tendremos que «A en cuanto F» es un pseudoobjeto en la oración «Estudiamos A en cuanto F». El objeto de esa oración es «A» y el verbo es «estudiamos en cuanto F». No estamos hablando del estudio de un tipo especial de objeto, sino de un tipo especial de estudio, un estudio que investiga tipos especiales de explicación y de causas, causas en cuanto F. Por ejemplo, cuando hacemos fisiología humana, estudiamos a los hombres en cuanto animales, es decir, estudiamos las estructuras y funciones que los humanos tienen en común con los animales. No hay objeto alguno que sea un hombre en cuanto animal, y sería estúpido preguntar si todos los hombres, o sólo algunos hombres especialmente brutos, son hombres en cuanto animales. Igualmente estúpido es preguntar si «Ser en cuanto Ser» se refiere a todos los seres o sólo a algunos seres especialmente divinos.

No obstante, podemos estudiar cualquier ser desde el punto de vista particular del ser, es decir, podemos estudiarlo en función de aquello que tiene en común con todos los demás seres. Esto, podría uno pensar, es bien poca cosa: y de hecho el propio Aristóteles dice que nada tiene al ser como esencia o naturaleza propia: no hay nada que sea simplemente un ser y nada más. Pero estudiar algo *en cuanto ser* es estudiar algo acerca de lo cual pueden hacerse predicaciones verdaderas, precisamente desde el punto de vista de la posibilidad de hacer predicaciones verdaderas acerca de ello. El cultivador de la filosofía primera, según Aristóteles, no estudia algún tipo particular de ser; lo estudia todo, la totalidad del Ser, precisamente como tal.

Ahora bien, una ciencia aristotélica es una ciencia de las causas, de modo que la ciencia del Ser en cuanto ser será una ciencia que atribuye las causas de que haya verdades cualesquiera acerca de cualquier cosa. ¿Puede haber causas semejantes? No es demasiado difícil encontrarle sentido a la idea de que un ser particular tenga una causa en cuanto ser. Si yo nunca hubiera sido concebido, nunca habría habido verdad alguna acerca de mí; Aristóteles dice que si Sócrates nunca hubiera existido,

tampoco habrían sido nunca verdad «Sócrates está bien» ni «Sócrates no está bien». De manera que mis padres, que me dieron la existencia, son las causas de mí mismo en cuanto ser. (Son también, por supuesto, las causas de mí mismo en cuanto humano.) También lo son los padres de ellos y los padres de estos últimos y, en último término, Adán y Eva, si es que todos descendemos de una única pareja. Y si hubiera algo que hubiera producido a Adán y Eva, tal sería la causa de todos los seres humanos en cuanto seres.

A partir de aquí podemos ver con bastante claridad cómo el Dios cristiano, el hacedor del mundo, podría considerarse la causa del Ser en cuanto ser: causa, en su propia existencia, de las verdades acerca de sí mismo y, como creador, causa eficiente de la posibilidad de cualquier verdad acerca de cualquier otra cosa. Pero ¿cuál es la causa del Ser en cuanto ser en el sistema de Aristóteles, en el que no hay ningún hacedor del mundo?

En la cima de la jerarquía aristotélica de los seres están el motor móvil y el motor inmóvil, que son la causa final de toda generación y corrupción. Son, por consiguiente, en un cierto sentido, las causas de todos los seres perceptibles y corruptibles, en la medida en que son seres. La ciencia que se eleva hasta el motor inmóvil estudiará la explicación de toda predicación verdadera y estudiará, por consiguiente, todo ser en cuanto ser. En su *Metafísica*, Aristóteles explica que hay tres clases de sustancias: los cuerpos perecederos, los cuerpos eternos y los seres inmutables. Las dos primeras clases pertenecen a la ciencia de la naturaleza y el tercero a la filosofía primera. Lo que explica las sustancias, dice, explica todas las cosas; en efecto, sin sustancias no habría ni cambio activo ni cambio pasivo. Pasa luego a probar la existencia de un motor inmóvil, y concluye diciendo: «De tal principio penden los cielos y la naturaleza»; es decir, los cuerpos eternos y los cuerpos perecederos por igual dependen del ser inmutable. Y ése es el ser divino, objeto de la teología.

El motor inmóvil es anterior a las demás sustancias y las sustancias son anteriores a todos los demás seres. «Anterior» se utiliza aquí no en sentido temporal, sino para denotar dependencia: A es anterior a B si uno puede tener A sin B pero no puede tener B sin A. Si no hubiera motor inmóvil, no habría cielos ni naturaleza; si no hubiera sustancias, no habría ningún otro ser. Podemos ver ahora por qué Aristóteles dice que lo que es anterior tiene mayor poder explicativo que lo posterior, y por qué de la ciencia de los seres divinos puede decirse que es la ciencia más universal porque es anterior: se ocupa de seres que son anteriores, es decir, situados más allá en la cadena de la dependencia. La ciencia de los seres divi-

nos es más universal que la ciencia de la física porque explica tanto los seres divinos como los seres naturales; la ciencia de la física explica sólo los seres naturales y no los divinos.

Podemos ver finalmente cómo las diferentes definiciones de la filosofía primera encajan entre sí. Toda ciencia puede definirse bien indicando el ámbito que le corresponde explicar bien especificando los principios en que basa sus explicaciones. La filosofía primera es universal en su ámbito: trata de ofrecer un tipo de explicación para todas las cosas, de atribuir una de las causas de la verdad de toda predicación verdadera. Es la ciencia del Ser en cuanto ser. Pero si pasamos del *explicandum* al *explicans*, podemos decir que la filosofía primera es la ciencia de lo divino; porque aquello que explica lo explica por referencia al divino motor inmóvil. No se ocupa simplemente de un único género de Ser, pues no da cuenta simplemente de lo divino mismo, sino de todo lo demás que existe o es algo. Pero es por excelencia la ciencia de lo divino, porque todo lo explica no por referencia a la naturaleza, como la física, sino por referencia a lo divino. Así la teología y la ciencia del Ser en cuanto ser son una misma filosofía primera.

A veces se nos invita a creer que el estadio final en la comprensión de la metafísica de Aristóteles es una apreciación de la profunda y misteriosa naturaleza del Ser en cuanto Ser. En realidad, el primer paso hacia esa comprensión es darse cuenta de que el Ser en cuanto Ser es un quimérico espectro engendrado por la falta de atención a la lógica de Aristóteles.

La filosofía griega posterior a Aristóteles

LA ÉPOCA HELENÍSTICA

Cuando Alejandro Magno murió en Babilonia en el año 323, sus lugartenientes se repartieron su vasto imperio y fundaron una serie de reinos independientes. El más duradero de ellos fue el reino de Ptolomeo y su familia en Egipto y Libia, que sobrevivió hasta que Antonio y Cleopatra fueron derrotados por el emperador romano Augusto en el 31 a.C. En los siglos transcurridos entre la muerte de Alejandro y la muerte de Cleopatra, los dominios de los otros generales de Alejandro se fraccionaron en reinos cada vez menores que fueron cayendo uno a uno bajo el control de Roma y llegaron a convertirse en provincias de su Imperio. Esos siglos, en los que la civilización griega floreció en todas las tierras que rodean el Mediterráneo oriental, son conocidos por los historiadores como la época helenística.

En ese período, los colonizadores griegos entraron en contacto con sistemas de pensamiento muy diferentes. En Bactria,* situada en el extremo oriental del antiguo Imperio Alejandrino, la filosofía griega se encontró con el pensamiento de Buda, vigorosamente propagado por el de-

* Territorio que corresponde aproximadamente al actual Afganistán. (N. del t.)

voto rey indio Asoka; nos han llegado dos diálogos que narran la conversión al budismo del rey griego Menandro. En Persia, los griegos se encontraron con la ya antigua religión de Zaratustra (cuyo nombre helinizaron como Zoroastro); éste veía el mundo como un campo de batalla entre dos poderosos principios divinos, uno bueno y el otro malo. En Palestina se encontraron con los judíos, que desde su retorno en el 538 del exilio en Babilonia habían formado una comunidad estrictamente mono-teísta centrada en el culto del Templo de Jerusalén. Los libros de los Macabeos, incluidos por los judíos entre los textos apócrifos de la Biblia, hablan de su resistencia a la asimilación por la cultura griega durante el reinado de Antíoco IV de Siria. Los primeros Ptolomeos, en Egipto, edificaron la nueva ciudad de Alejandría, cuyos ciudadanos fueron llevados de todos los rincones del mundo griego. Éstos fundaron una magnífica y bien catalogada biblioteca, que se convirtió en la envidia del mundo, rivalizada sólo, en fecha posterior, por la biblioteca del rey Átalo de Pérgamo, en Asia Menor. Fue en Alejandría donde la Biblia hebrea se tradujo al griego; la versión se conoce como la de los Septuaginta, palabra que significa setenta en latín, por el número de estudiosos que se dice que participaron en la traducción. Una serie de brillantes matemáticos y científicos de Alejandría competían con los estudiosos de la Academia y el Liceo, que proseguían en Atenas la labor de sus fundadores Platón y Aristóteles, y que con el tiempo llegaron incluso a aventajarlos.

Los filósofos más conocidos en Atenas en la generación posterior a la muerte de Alejandro no eran miembros de la Academia ni del Liceo, sino fundadores de nuevas instituciones rivales: Epicuro, cuya escuela se conocía como «el Jardín», y Zenón, a cuyos seguidores llamaron «estoicos» debido a que éste enseñaba en la *Stoa* o pórtico policromado del ágora de Atenas. La multiplicación de escuelas en Atenas reflejaba un creciente interés por la filosofía como una parte esencial de la educación de las clases superiores.

EPICUREÍSMO

Epicuro, nacido en una familia de atenienses expatriados en la isla de Samos, estableció su domicilio en Atenas en torno al año 306 a.C. y vivió allí hasta su muerte, acaecida en el 271. Sus seguidores en el Jardín, entre los que había mujeres y esclavos, vivían de manera sencilla y se mantenían apartados de la vida pública. Epicuro escribió trescientos libros, pero a excepción de unas pocas cartas, casi todo lo que escribió se ha perdido. Algunos fragmentos de rollos de papiro con el texto de su tratado *Sobre la naturale-*

za quedaron enterrados en las cenizas volcánicas de Herculano cuando el Vesubio entró en erupción en el año 79 d.C.; en los tiempos modernos han sido trabajosamente desarrollados y descifrados. Hasta hoy, sin embargo, dependemos principalmente, para nuestro conocimiento de las enseñanzas de Epicuro, de un largo poema latino escrito el siglo I a.C. por su seguidor Lucrecio, titulado *Sobre la naturaleza de las cosas* (*De rerum natura*).

El propósito de la filosofía de Epicuro es hacer posible la felicidad eliminando el miedo a la muerte, que es su mayor obstáculo. Como los hombres temen a la muerte, luchan por la riqueza y el poder con la esperanza de posponerla y se entregan a una frenética actividad a fin de olvidar su inevitable llegada. El temor a la muerte nos lo infunde la religión, que nos ofrece una perspectiva de sufrimientos y castigos tras la muerte. Pero esa perspectiva es ilusoria. Esta idea queda elocuentemente expresada por Lucrecio (en traducción castellana de Eduard Valentí Fiol): no hay por qué temer la muerte ni la supervivencia ni la reencarnación:

Nada es, pues, la muerte y en nada nos afecta,
ya que entendemos que es mortal la sustancia del alma.
Y así como en el pasado ningún dolor sentimos
cuando los cartagineses acudieron en son de guerra por todos lados,
y pavoroso estrépito de guerra sacudió el mundo,
erizado de horror, bajo las altas bóvedas del éter,
y suspensos se preguntaban los hombres bajo el dominio
de cuál de los dos les tocaría a todos caer, en tierra y en mar;
así, cuando ya no existamos, consumado el divorcio
del cuerpo y del alma, cuya trabazón forma nuestra individualidad,
nada podrá sin duda acaecernos, ya que no existiremos,
ni mover nuestros sentidos, nada,
aunque la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo.
Y aunque algo sientan espíritu y alma
una vez arrancados de nuestro cuerpo,
nada nos importa; pues nosotros, como individuos,
existimos por el enlace y unión de cuerpo y de alma.
Ni aunque después de la muerte recogiera el tiempo nuestra materia
y la ensamblara de nuevo tal como está ahora dispuesta,
y nos fuera dado contemplar otra vez la luz de la vida,
nada tampoco nos importaría este suceso,
habiéndose roto una vez la continuidad de nuestra conciencia.*

* Lucrecio, *De la naturaleza = De rerum natura*, Barcelona, Bosch, 1985, pág. 299.

Fue para curar el temor a la muerte y a fin de mostrar que los terrores infundidos por la religión no eran más que fábulas por lo que Epicuro elaboró su concepción de la naturaleza y de la estructura del mundo.

Hizo suyo, con algunas modificaciones, el atomismo de Demócrito. Indivisibles unidades inalterables se mueven en el espacio vacío e infinito; inicialmente, todas ellas se mueven hacia abajo a velocidad igual y constante, pero de vez en cuando se desvían y colisionan entre sí. De sus colisiones ha surgido todo lo que ha llegado a existir en el cielo y en la Tierra. También el alma, como cualquier otra cosa, está hecha de átomos, que sólo se diferencian de los demás átomos por ser más pequeños y sutiles. En el momento de la muerte, los átomos del alma se dispersan y dejan de ser capaces de sentir, pues ya no ocupan su lugar adecuado en un cuerpo. Los dioses mismos están compuestos de átomos, exactamente igual que los humanos y los animales, pero dado que viven en regiones menos turbulentas, están a salvo del peligro de disolución. Epicuro no era ateo, pero creía que los dioses no se interesaban para nada en los asuntos de este mundo y llevaban una vida de ininterrumpida tranquilidad. Por esa razón, la creencia en la providencia divina era para él una superstición, y los ritos religiosos, en el mejor de los casos, carecían de todo valor.

A diferencia de Demócrito, Epicuro creía que los sentidos eran fuentes de información fidedignas e hizo una descripción atomística de su funcionamiento. Los cuerpos del mundo emiten finas películas de los átomos que los forman, las cuales retienen su forma original y sirven, por tanto, como imágenes (*éidola*) de los cuerpos de donde proceden. La sensación tiene lugar cuando esas imágenes entran en contacto con los átomos del alma. Las apariencias que llegan al alma nunca son falsas; corresponden siempre exactamente a su fuente. Si nos equivocamos acerca de la realidad es porque utilizamos esas apariencias auténticas como base de juicios falsos. Si las apariencias entran en conflicto, como cuando un remo parece doblado al meterlo en el agua y recto cuando está fuera, ambas apariencias han de considerarse testimonios sinceros entre los que el alma debe juzgar. Si las apariencias son insuficientes para zanjar la cuestión entre dos o más teorías en conflicto (por ejemplo, acerca del tamaño real del Sol), el alma ha de suspender el juicio y practicar la misma tolerancia frente a todas ellas.

La piedra angular de la filosofía moral de Epicuro es la doctrina de que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Estable, sin embargo, una distinción entre placeres que satisfacen deseos y placeres que sobrevienen cuando todos los deseos han quedado satisfechos. Los placeres derivados de satisfacer nuestros deseos de comida, bebida y contacto

sexual son placeres inferiores, porque van unidos al dolor: el deseo que satisfacen es él mismo doloroso y su satisfacción conduce a una renovación del deseo. Hemos de procurarnos, por consiguiente, placeres sosegados como los de la amistad.

Aunque era atomista, Epicuro no era determinista; creía que los seres humanos gozan de libre albedrío y para explicarlo apelaba al desvío aleatorio de los átomos. Dado que somos libres, somos dueños de nuestro destino: ni los dioses nos imponen ninguna necesidad ni interfieren en nuestras decisiones. No podemos escapar a la muerte, pero si adoptamos una concepción verdaderamente filosófica de ella, no es mal alguno.

ESTOICISMO

El epicureísmo sobrevivió seiscientos años a la muerte de Epicuro; pero a pesar de encontrar una expresión incomparable en el gran poema de Lucrecio, nunca fue tan popular como el estoicismo fundado por su contemporáneo **Zenón** de Citio. Zenón era oriundo de Chipre, donde, tras leer un libro acerca de Sócrates, adquirió una pasión por la filosofía que lo llevó a emigrar a Atenas, aproximadamente al mismo tiempo que Epicuro. Allí estudiaría con una serie de maestros, pero nada más llegar se hizo discípulo del cínico Crates, que, según se le dijo, era el personaje contemporáneo más parecido a Sócrates. El cinismo no era un escuela de filosofía, sino un modo de vida «bohemio», basado en el desprecio de la riqueza material y la propiedad convencional. Su fundador había sido Diógenes de Sínope, que vivía como un perro («cínico» significaba «perro» en griego) en un barril utilizado como perrera. Cuando fue visitado por el gran Alejandro, que le preguntó qué favor quería que le concediera, Diógenes respondió: «Podrías apartarte para no taparme la luz». El encuentro de Zenón con el cinismo le enseñó a asignar un lugar privilegiado en su filosofía al ideal de la autosuficiencia.

A diferencia de Diógenes, a quien le encantaba fastidiar a Platón, y de Crates, a quien le gustaba escribir poesía satírica, Zenón se tomó en serio la filosofía sistemática. Sus escritos no se han conservado y para el conocimiento de sus enseñanzas dependemos de autores del período romano, como Séneca, filósofo de la corte de Nerón, y el emperador Marco Aurelio. Sabemos que fue el fundador de la tradición estoica de dividir la filosofía en tres disciplinas principales: lógica, ética y física. Sus seguidores decían que la lógica eran los huesos, la ética la carne, y la física el alma de la filosofía. Zenón mismo se dedicó principalmente a cuestiones de ética,

pero estuvo muy ligado a dos dialécticos de Mégara, Diodoro Crono y Filón, que habían reemplazado al Liceo en la tarea de colmar las lagunas dejadas por Aristóteles en la lógica.

Cuando Zenón murió, la dirección de la escuela pasó a **Cleantes**, un practicante del pugilato convertido en filósofo que se especializó en física y metafísica. Cleantes era un hombre devoto que escribió un notable himno a Zeus, a quien se dirige en términos que serían bastante apropiados para un monoteísta judío o cristiano que invocara a su Dios.

Zeus todopoderoso,
 Autor de la Naturaleza, con innumerables nombres invocado, salve.
 Tu ley todo lo gobierna; y la voz del mundo puede implorarte.
 Pues de ti nacimos todos, y de todas las cosas vivientes
 Que pueblan la Tierra sólo nosotros fuimos creados a imagen de Dios.

Este himno era conocido de san Pablo, que lo citó durante su predicación en Atenas.

A Cleantes le sucedió **Crisipo**, que estuvo al frente de la escuela desde el 232 hasta el 206. Adoptó la ética como su especialidad, pero desarrolló y amplió también la obra de sus predecesores, y fue el primero en presentar el estoicismo como un sistema integral. Dado que las obras de estos tres primeros estoicos se han perdido por completo, es difícil determinar con precisión la contribución que hizo cada uno de ellos, por lo que es mejor examinar sus doctrinas como un todo.

La lógica de los estoicos difería de la de Aristóteles en varios aspectos. Aristóteles empleaba letras como variables, mientras que los estoicos usaban números; un esquema proposicional típico en una inferencia aristotélica sería, por ejemplo, «todo A es B»; un esquema proposicional típico en una inferencia estoica sería, en cambio, «si lo primero, entonces lo segundo». La diferencia entre letras y números es trivial: lo importante es que las variables de Aristóteles representaban términos (sujetos y predicados), mientras que las variables de los estoicos representaban proposiciones enteras. La silogística de Aristóteles formaliza lo que hoy día se llamaría lógica de predicados; la lógica estoica formaliza lo que hoy día se llamaría lógica proposicional. Una inferencia típica estudiada por los estoicos es

Si Platón está vivo, entonces Platón respira
 Platón está vivo
 Por tanto, Platón respira.

Un rasgo importante de la lógica estoica es que la validez del argumento no depende del contenido de las proposiciones individuales. Según la concepción estoica, el argumento que sigue no es menos correcto que el precedente:

Si Platón está muerto, entonces Atenas está en Grecia
 Platón está muerto
 Por tanto, Atenas está en Grecia.

La primera premisa de este argumento resulta verdadera si, al igual que los estoicos, aceptamos una determinada definición de «si ... entonces» sugerida por primera vez por Filón. Según éste, una proposición de la forma «si lo primero, entonces lo segundo» ha de considerarse verdadera en todos los casos excepto cuando lo primero es verdadero y lo segundo falso. En la vida ordinaria solemos utilizar el esquema «si ... entonces» cuando hay alguna conexión entre el contenido de las proposiciones así enlazadas. Pero a veces hacemos uso de la definición de Filón: por ejemplo, cuando decimos «Si Atenas está en Turquía, entonces yo soy holandés» como una forma de negar que Atenas esté en Turquía. Resulta que la minimalista definición estoica de «si» es la más útil para el desarrollo técnico de la lógica proposicional, y es la que los lógicos usan hoy día. La lógica proposicional estoica se considera actualmente el elemento básico de la lógica sobre el que se construye la lógica de Aristóteles como una sobreestructura.

Bajo la rúbrica «lógica», los estoicos investigaron también la filosofía del lenguaje. Tenían una elaborada teoría de los signos, que estudiaba tanto las cosas que significan como las cosas significadas. Las cosas que significan se dividían en voz, habla y discurso. La voz podía ser un sonido inarticulado, el habla era un sonido articulado pero que podía carecer de significado, y el discurso era a la vez articulado y significativo. Las cosas significadas podían ser cuerpos o enunciados (*lektá*). Por «enunciado» no se entiende una oración, sino lo que dice una oración. Si digo «Dión está paseando», la palabra «Dión» significa el cuerpo que veo, pero lo que quiero decir con la oración no es un cuerpo, sino un enunciado acerca de un cuerpo.

En este punto existe un conflicto entre la lógica estoica y la física estoica: los enunciados de la lógica estoica son entidades no corpóreas, mientras que la física estoica no reconoce la existencia de nada que no sean cuerpos. En cierto momento, creían los estoicos, no existía nada más que el fuego; luego, progresivamente, surgieron los demás elemen-

tos y los componentes del universo que nos resultan familiares. Más adelante, el mundo volverá a transformarse en fuego en una conflagración universal, y así se repetirá el ciclo entero de su historia una y otra vez. Todo ello ocurre de conformidad con un sistema de leyes que podemos llamar «destino», pues dichas leyes no admiten excepción ni «providencia» alguna, ya que fueron establecidas por Dios con el fin de que resultaran beneficiosas.

Los estoicos aceptaban la distinción aristotélica entre materia y forma, pero, como materialistas convencidos, insistían en que la forma también era corpórea: un cuerpo fino y sutil que llamaban aliento (*pneuma*). El alma y la mente humana estaban hechas de ese *pneuma*; también Dios, que es el alma del cosmos, el cual, en su conjunto, constituye un animal racional. Si Dios y el alma no fueran ellos mismos corpóreos, sostenían los estoicos, no podrían actuar sobre el mundo material.

El sistema divinamente diseñado se llama Naturaleza, y ha de ser nuestra meta en la vida vivir de acuerdo con la Naturaleza. Puesto que todas las cosas están determinadas, nada puede escapar a las leyes de la Naturaleza. Pero los seres humanos son libres y responsables, pese al determinismo del destino. La voluntad debe ser dirigida para vivir de conformidad con la naturaleza humana obedeciendo a la razón. Esta aceptación voluntaria de las leyes de la Naturaleza es lo que constituye la virtud, y la virtud es necesaria y suficiente para la felicidad. La pobreza, la cárcel y el sufrimiento, dado que no pueden despojarnos de la virtud, tampoco pueden hacerlo con la felicidad; una persona buena no puede sufrir ningún daño real. ¿Significa eso que debemos ser indiferentes a las desgracias de los demás? En realidad ocurre que la salud y la riqueza son cosas indiferentes, pero los estoicos, a fin de poder cooperar con los no estoicos, se vieron forzados a admitir que algunas cosas eran más indiferentes que otras.

Como quiera que la sociedad es natural para los seres humanos, los estoicos, en su afán por vivir en armonía con la Naturaleza, desempeñarán su papel en la sociedad y cultivarán las virtudes sociales. A pesar de que la esclavitud y la libertad son igualmente indiferentes, es legítimo preferir una a la otra, aun cuando la virtud puede practicarse en cualquiera de los dos estados. ¿Y la vida misma? ¿También es un asunto indiferente? El estoico virtuoso no perderá su virtud tanto si vive como si muere, pero es legítimo para él, cuando se enfrenta a lo que los no estoicos verían como males intolerables, tomar la decisión racional de dejar esta vida.

ESCEPTICISMO

Nuestra lengua conserva trazas tanto del epicureísmo como del estoicismo, pero con diferentes grados de exactitud. Un epicúreo encontraría poca satisfacción en el pan y el queso de la dieta de Epicuro, pero una actitud estoica ante el sufrimiento y la muerte refleja bastante fielmente un aspecto de la filosofía estoica. Hay, sin embargo, una tercera escuela contemporánea de las anteriores que dejó su marca en el lenguaje de manera inequívoca: el significado básico de «escepticismo» no ha cambiado desde los escépticos del siglo III a.C.

El fundador del escepticismo fue **Pirrón** de Élide, un soldado del ejército de Alejandro, contemporáneo de Epicuro, aunque algo mayor que él. Pirrón enseñaba que nada podía conocerse y, en coherencia con esa idea, no escribió libro alguno, pero su enseñanza llegó a Atenas en los primeros años del siglo III de la mano de sus discípulos Timón y Arcesilao. Timón negaba la posibilidad de encontrar principio evidente alguno que sirviera de fundamento a la ciencia: y en ausencia de tales axiomas, toda línea de razonamiento había de ser circular o no tener conclusión. Arcesilao se convirtió en director de la Academia platónica hacia el año 273 y desvió su atención de las obras dogmáticas de Platón a los primeros diálogos socráticos. Él mismo, como Sócrates, solía demoler las tesis propuestas por sus discípulos; la actitud apropiada para el filósofo era suspender el juicio sobre todos los temas importantes. El impacto ejercido por Arcesilao en la Academia fue enorme, y ésta se mantuvo como sede del escepticismo durante doscientos años.

Los escépticos de la Academia tomaron el sistema estoico como blanco principal de sus ataques. Los estoicos eran empiristas, es decir, sostenían que todo conocimiento derivaba de la experiencia sensorial de individuos concretos. Las apariencias que presentan las cosas a nuestros sentidos son el fundamento de todo el saber, pero las apariencias pueden confundirnos, y necesitamos una prueba, o «criterio», para decidir qué apariencias son dignas de crédito y justifican nuestro asentimiento ante ellas. Los escépticos insistían en que las cosas aparecen de manera diferente a diferentes especies (la cochinillas tienen buen sabor para los osos, pero no para los humanos), a diferentes miembros de la misma especie (la miel les parece amarga a unos y dulce a otros) y a la misma persona en momentos diferentes (el vino sabe agrio después de comer higos y dulce después de comer nueces). ¿Cómo resolver los conflictos entre esas apreciaciones?

Los estoicos dicen que el conocimiento no ha de basarse simplemente en la apariencia, sino en la apariencia de un género determinado, la

«apariencia cognoscitiva» (*phantasia kataleptikê*), que es la que procede de un objeto real y nos fuerza a asentir a ella. El escéptico contraataca preguntando cómo podemos decir qué apariencias son cognoscitivas. De nada sirve definir las como aquellas que imponen el asentimiento, pues muchas veces la gente se siente empujada a asentir ante apariencias que finalmente resultan ser engañosas. Los estoicos responden que una persona verdaderamente sabia puede decir exactamente qué apariencias son cognoscitivas y cuáles no lo son. Pero ¿cómo puede uno decir si es una persona verdaderamente sabia? La búsqueda estoica de un criterio parece condenada al fracaso: aun cuando halláramos un criterio que funcionase, ¿cómo podríamos saber que lo habíamos encontrado?

El debate entre escepticismo y estoicismo prosiguió durante varios siglos y la mayor parte de nuestro conocimiento de los argumentos empleados por cada bando procede de las obras de un significado escéptico del siglo II d.C., el médico Sexto Empírico. Sexto presentó el sistema escéptico en sus *Esbozos pirrónicos* y se dedicó a refutar a las escuelas no escépticas, o «dogmáticas», en los once libros de su obra *Contra los profesores*.

ROMA Y SU IMPERIO

El período de la filosofía helenística coincidió con el extraordinario auge del poder de la República romana. Desde su rechazo de la monarquía en el 510, la ciudad-Estado de Roma había estado gobernada por magistrados elegidos anualmente, encabezados por un par de cónsules, y asesorados por un Senado formado por unos trescientos ricos aristócratas. A la muerte de Alejandro, la República tenía ya el control de la mayor parte de la Italia continental, pero no tenía dominios ultramarinos, ni siquiera en Sicilia o Cerdeña. La expansión comenzó con dos guerras victoriosas contra el gran Imperio Fenicio de Cartago, que hasta entonces había dominado el Mediterráneo occidental. En la primera guerra (264-238) ganó Cerdeña y Córcega; en la segunda (218-201) conquistó Sicilia y se apoderó de la costa oriental de España, desde donde extendió su dominio a toda la Península Ibérica y a la región de Provenza, en Francia. Durante el siglo II, Roma fue teniendo enfrentamientos con los sucesivos reyes de Macedonia y, tras la derrota del último de ellos, ocupó la totalidad de Grecia en el año 146. Al mismo tiempo, tras una rápida tercera guerra, destruyó la ciudad de Cartago y se apoderó de sus territorios del norte de África. Al final del siglo II, muchas partes de Asia Menor eran también provincias romanas o reinos clientes de Roma.

En el siglo I, la subsiguiente expansión fue acompañada de una serie de crueles guerras civiles. Julio César (100-44) extendió el dominio de Roma hacia el norte desde Provenza hasta el Canal de la Mancha, matando a un millón de galos y esclavizando a otro millón. Amenazado de persecución por sus enemigos domésticos, invadió Italia en el año 49 y se hizo dueño de Roma desafiando al Senado. Tras derrotar al general senatorial Pompeyo en Farsalia en el año 48 y apoderarse, una a una, de las posesiones ultramarinas de la República, regresó a Roma y gobernó como dictador perpetuo. Rehusó el título de rey, pero estaba dispuesto a aceptar honores divinos. Fue asesinado en el Senado por un grupo de conspiradores encabezados por Bruto y Casio el día de los idus (15) de marzo del 44.

Uno de los miembros más distinguidos del partido opuesto a César era el orador Marco Tulio **Cicerón**. Los últimos años de su juventud Cicerón había estudiado filosofía, primero en Atenas, donde se familiarizó con las diversas escuelas, y luego en Rodas, con el estoico Posidonio. Hombre hecho a sí mismo, fue cónsul en el año 63, en el que reprimió una conspiración en la que creía que había estado implicado César. Gobernó la provincia de Cilicia, en Asia Menor, del 51 al 50 y apoyó al partido senatorial durante la guerra civil. Perdonado por César, regresó a Italia y pasó el tiempo de la dictadura escribiendo sobre filosofía.

Cicerón no era un filósofo de primera fila, pero es importante en la historia de la filosofía por varias razones. Se impuso a sí mismo la tarea de crear un vocabulario filosófico latino, de manera que los romanos pudieran estudiar filosofía en su propia lengua. Escribió voluminosas reseñas de las doctrinas de los filósofos griegos y helenísticos, que desde entonces se han convertido en una de las más importantes fuentes de información al respecto. Sus obras *Sobre la naturaleza de los dioses* y *Sobre el destino* contienen interesantes discusiones de teología filosófica y de la cuestión del determinismo. Su *De finibus* era una enciclopedia de las opiniones de los filósofos sobre la naturaleza del bien supremo.

En sus propias opiniones Cicerón era ecléctico. En epistemología adoptó una posición escéptica moderada que había aprendido de Filón de Larisa, el último director de la Academia. En ética se inclinaba por la doctrina estoica más que por la epicúrea. Escribiendo en una época de agitación y dificultades, buscaba en la filosofía consuelo y seguridad. Escribió sin gran profundidad, pero con estilo cálido y elegante, y sus ensayos sobre la amistad y la vejez han sido populares en todas las épocas. Su obra principal de filosofía moral, *Sobre los deberes* (*De officiis*), iba dirigida a su hijo inmediatamente después de la muerte de César; durante

muchos períodos de la historia fue considerada un elemento esencial en la educación de una persona de categoría.

Cicerón se regocijó con la muerte de César y volvió a la política con una serie de duros ataques al cónsul cesariano Marco Antonio. Durante un tiempo encontró un aliado político en el hijo adoptivo de César, Octavio, pero Antonio y Octavio se asociaron para derrotar a los asesinos de César, Bruto y Casio, en Filipos en el 42 a.C. En el momento de la batalla, Cicerón ya estaba muerto, ejecutado por orden de Antonio.

La alianza entre Antonio y Octavio no fue duradera. Antonio, que había desposado a la hermana de Octavio, la abandonó por la última de los Ptolomeos, la reina Cleopatra de Egipto. Muchos romanos influyentes se pasaron al bando de Octavio y, tras derrotar a Antonio y Cleopatra en Accio en el año 31, Octavio se convirtió en el primer emperador romano, cambiando su nombre por el de Augusto.

JESÚS DE NAZARET

Augusto reinó como emperador durante cuarenta y cinco años, hasta el 14 d.C. Durante su reinado nació **Jesús** de Nazaret y bajo el reinado de su sucesor, Tiberio, Jesús fue crucificado, probablemente hacia el 30 d.C. Este maestro judío, que vivió en una remota provincia del Imperio, lejos de los centros del saber griego y desinteresado de las cuestiones que habían preocupado a Platón y Aristóteles, había de ejercer un influjo en la historia de la filosofía no menor que el de éstos. Pero el impacto de su doctrina fue retardado e indirecto.

La doctrina moral de Jesús, tal como se recoge en los evangelios, no carecía de precedentes. En el Sermón de la Montaña enseñó que no hemos de devolver mal por mal; pero ésta había sido también la enseñanza de Sócrates en la *República*. Instaba a sus oyentes a que amaran a su prójimo como a sí mismos, pero con ello no hacía sino citar el libro del Levítico, escrito muchos siglos antes. Insistía en que debemos abstenernos no sólo de hacer el mal, sino también de los pensamientos y deseos que llevan a hacerlo; en este punto estaba de acuerdo con la enseñanza de Aristóteles de que la virtud tiene que ver con la pasión tanto como con la acción y que la persona realmente virtuosa no es simplemente dueña de sí, sino temperada. Enseñó a sus discípulos a despreciar los placeres y honores del mundo, pero así lo hacían también, cada uno a su modo, los epicúreos y los estoicos.

El marco en el que se situaba la enseñanza de Jesús era la cosmovisión de la Biblia hebrea, según la cual el Señor Dios Yahvé había creado los cie-

los y la Tierra y todo cuanto hay en ellos. Los judíos eran el pueblo elegido de Yahvé, pueblo al que estaba reservado el privilegio de poseer una Ley divina, revelada a Moisés cuando Israel se convirtió por primera vez en una nación. Como Heráclito y otros pensadores griegos y judíos, Jesús predijo que habría un juicio divino del mundo, que tendría lugar en medio de catástrofes de dimensiones cósmicas. Lo que lo diferenciaba era que veía dicho juicio como un acontecimiento inminente y localizado, en el que él mismo desempeñaría un papel crucial; él era el Mesías, el libertador designado por Dios cuya venida habían estado esperando durante siglos los judíos devotos. Cuando, después de su muerte, el cielo y la Tierra siguieron su curso acostumbrado, sus seguidores hubieron de enfrentarse a un problema que no se les planteaba a quienes, como los estoicos, situaban el final del drama cósmico en un futuro indefinido y distante.

La explicación dada por Jesús de su propia identidad, tal como la presentaron y elaboraron sus primeros seguidores, estaba cargada de problemas filosóficos. San Pablo, cuyas cartas son la primera prueba que poseemos de las creencias de los primeros cristianos, veía en la muerte de Jesús en la cruz la liberación de la raza humana de una maldición que había caído sobre ella desde la primera pareja humana, cuya creación se describía al comienzo de la Biblia hebrea. Veía también en ello la liberación de los discípulos de Cristo, judíos o gentiles, de la obligación de obedecer los minuciosos mandamientos de la ley de Moisés. La interpretación paulina de la muerte en la cruz quedó indisolublemente ligada al banquete ceremonial instituido por Jesús la noche anterior a su muerte, y se ha venido repitiendo en su memoria por sus seguidores hasta nuestros días.

Según Pablo, una vida de bienaventuranza esperaba a aquellos a quienes Dios había elegido como objetos de su gracia y su favor para ser seguidores fieles del Salvador. La vida futura prometida por Pablo no era la vida inmortal de un alma platónica, sino una existencia corporal glorificada como aquella de la que el mismo Jesús había gozado cuando se alzó de la tumba tres días después de su muerte en la cruz. Las cartas de Pablo serían citadas en los siglos posteriores cada vez que teólogos y filósofos debatieran los problemas del pecado y la gracia, el destino y la predestinación y la naturaleza del mundo venidero.

Los Hechos de los Apóstoles nos cuentan que san Pablo, durante un viaje de predicación, visitó Atenas y mantuvo un debate con filósofos epicúreos y estoicos. El sermón que san Lucas pone en sus labios está hábilmente construido y demuestra un conocimiento de los temas objeto de debate entre las sectas filosóficas.

Pasando y considerando atentamente vuestros monumentos sagrados, me encontré también con un ara, en la cual se leía esta inscripción: Al dios desconocido. Lo que, pues, sin conocer, veneráis, esto os anuncio yo. El Dios que hizo el mundo y todo cuanto hay en él, éste, que es el Señor de cielo y Tierra, no tiene su habitación en templos fabricados, ni es servido de manos humanas, como si de algo necesitara él, que a todos da vida, respiración y todas las cosas; e hizo, procedentes de uno solo, toda raza de hombres, destinados a habitar sobre toda la haz de la Tierra —habiendo establecido fijamente los tiempos y los linderos de su habitación—, con el fin de que buscasen a Dios —si es que por ventura lo buscaban a tientas y lo encontraban—, por más que no se halla lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos también de vuestros propios poetas lo han dicho: «Pues de él también linaje somos». Siendo, pues, como somos linaje de Dios, no hemos de pensar que lo divino sea algo semejante a oro o plata o piedra, escultura labrada por el arte y la fantasía de un hombre.

Una leyenda posterior imaginó a Pablo en discusión filosófica con el filósofo estoico Séneca. La idea no era completamente fantasiosa: san Pablo se presentó una vez en la corte ante Galio, hermano de Séneca, y tenía amigos en el palacio de Nerón, donde Séneca gozaba de prolongada influencia. Ambos personajes murieron aproximadamente en la misma época, Pablo probablemente en la persecución contra los cristianos que siguió al gran incendio de Roma en el año 64, y Séneca por suicidio al modo de Sócrates, en el 65.

Fue probablemente en torno a estas fechas cuando los evangelios cristianos empezaron a escribirse. Todos los evangelios representan a Jesús como el Hijo de Dios. El evangelio de san Juan llama también a Jesús la Palabra de Dios, el instrumento de la creación divina. El lenguaje de Juan recuerda el del filósofo judío Filón, un contemporáneo de Jesús que había escrito tratados conciliando el platonismo con la Biblia hebrea. Pero el mensaje fundamental de Juan es muy diferente del de Filón: la Palabra de Dios, que formaba una unidad con Dios antes de que el mundo comenzara a existir, es lo mismo que el ser humano Jesús que vivió y murió en Galilea y en Judea. La mitología griega conocía un buen número de dioses encarnados, y Alejandro se convenció a sí mismo de que era el hijo de Zeus. Pero no existía ningún precedente de la idea de que el Dios del judaísmo monoteísta, un Dios trascendente tan alejado del antropomorfismo como el Dios de Jenófanes, Parménides y Platón, pudiera tomar carne mortal y vivir entre los hombres. La doctrina cristiana de la Encarnación, como veremos, proporcionó un terreno fértil para el desarrollo

de nuevos y sutiles conceptos filosóficos que influyeron en el pensamiento de la gente no sólo acerca de la divinidad, sino también acerca de la propia naturaleza humana.

CRISTIANISMO Y GNOTICISMO

En los siglos II y III, el cristianismo, organizado ahora como una disciplinada Iglesia, se extendió por todo el Imperio Romano. Arraigó sobre todo en las ciudades, en comunidades presididas por obispos: la palabra cristiana para designar a los no cristianos, «pagano», no era en su origen más que el vocablo latino para designar a un campesino. Durante este período, la actitud de los cristianos ante la filosofía fue variable. Algunos de los primeros escritores cristianos, como Justino mártir, un converso a la nueva religión desde el platonismo, utilizaba textos de los diálogos de Platón con fines cristianos, afirmando que Platón había recibido la influencia de la Biblia hebrea. Otros, como el escritor africano Tertuliano, sostenían que Atenas y Jerusalén no tenían nada en común y condenaban todo intento de pergeñar un cristianismo estoico, platónico o dialéctico.

No obstante, los teólogos cristianos ortodoxos del siglo II tuvieron que esforzarse menos en la lucha contra sistemas hostiles de filosofía pagana que contra grupos que dentro de la propia Iglesia ideaban sugestivas mezcolanzas de cosmología platónica, profecía judaica, teología cristiana y rituales místéricos. Mientras que tanto Jesús como Pablo habían divulgado un mensaje no menos accesible para los pobres e iletrados que para los rabinos ilustrados y los filósofos eruditos, los miembros de estos grupos, conocidos colectivamente como «gnósticos», pretendían hallarse en posesión de un misterioso y singular conocimiento especial (*gnosis*) que había sido transmitido en secreto por los primeros Apóstoles y que colocaba a sus poseedores en una posición privilegiada al margen de los creyentes ordinarios.

Los gnósticos no creían que el mundo material hubiera sido creado por el buen Dios; era la obra de unos poderes malévolos de rango inferior y su creación era un completo desastre. El cosmos estaba gobernado por unos poderes malignos que habitaban en las esferas planetarias y durante su vida un buen gnóstico debía rehuir toda participación en los asuntos mundanos. En el momento de la muerte, el alma, de hallarse adecuadamente purificada por el ritual gnóstico, volaría hacia el cielo, morada de Dios, provista de los encantamientos que le habrían de franquear los obstáculos colocados en su camino por los poderes malignos. Puesto que

el mundo era malo, era pecado casarse y tener hijos. Algunos gnósticos practicaban una disciplina ascética, otros eran extremadamente promiscuos; en ambos casos se partía de la premisa fundamental de que el acto sexual era despreciable.

Los escritores cristianos ortodoxos denunciaron el gnosticismo como una herejía (empleando la palabra *haíresis*, término con el que se designaba en griego a las sectas filosóficas). Se sentían más cómodos con filósofos completamente ajenos a la Iglesia, como los miembros de la escuela estoica, que había recobrado la popularidad bajo el gobierno de los emperadores romanos. No obstante, los adherentes de esas tradiciones filosóficas clásicas solían despreciar el cristianismo, que no siempre distinguían claramente de la herejía gnóstica del judaísmo tradicional. Cuando el filósofo estoico Marco Aurelio se convirtió en emperador en el año 161 demostró ser un implacable perseguidor de los cristianos.

El Imperio Romano había alcanzado en ese momento su máxima extensión. A la muerte de Augusto, su frontera septentrional había quedado consolidada a lo largo del Danubio y el Rin; bajo sus inmediatos seguidores se añadió al Imperio la provincia de Britania, y la autoridad imperial se extendía a lo largo de toda la costa norteafricana, de modo que el Mediterráneo se convirtió en un mar romano. Bajo Marco Aurelio mismo, su frontera oriental se extendió hasta el Éufrates.

Durante los cien años siguientes a la muerte de Marco Antonio, el Imperio había sido gobernado por miembros de la familia de César y de Augusto. Los sucesivos emperadores habían ilustrado con sus personas, en diferentes grados, el adagio de que el poder absoluto corrompe absolutamente. Para quienes se hallaban en la esfera de influencia inmediata de los emperadores, la época se caracterizó por una insidiosa crueldad que alternaba con períodos de clemencia, apatía y desatino. Pero mientras la corte de Roma era una olla hirviendo de vicio, odio y terror, la paz imperial procuró ventajas sin precedentes a los millones de personas que vivían en las provincias remotas. Europa, el norte de África y Oriente Próximo disfrutaron de siglos de tranquilidad como nunca habían conocido en el pasado ni conocerían después. Ello se logró mediante un ejército permanente de más de 120.000 hombres, asistidos por auxiliares locales. Las instituciones civiles y jurídicas romanas mantenían el orden en municipios esparcidos por los tres continentes y las calzadas romanas constituían una red a lo largo de la cual los viajeros llevaban la literatura latina y la filosofía griega a los más remotos confines del Imperio.

La dinastía cesariana se extinguió a la muerte de Nerón en el año 69. Pasado un año, en el que tres emperadores subieron al poder y murieron

tras reinar breve y poco gloriosamente, se restauró la estabilidad por obra de Vespasiano, un general que había pasado los últimos años del reinado de Nerón reprimiendo una revuelta judía en Palestina. El hijo de Vespasiano, Tito, que más tarde sucedería a su padre en el trono, saqueó Jerusalén en el año 70 y dispersó a sus habitantes. En adelante, a lo largo del Imperio, fueron los cristianos los principales preservadores de las tradiciones y los valores judíos.

Aunque el hermano y sucesor de Tito, Domiciano, emuló a Nerón en vanidad y crueldad, le sucedieron una serie de emperadores comparativamente admirables que presidieron, entre los años 96 y 180, el período más magnífico del Imperio Romano. Fue al final de dicho período cuando se hizo el primer intento serio de armonizar el cristianismo con la filosofía griega. **Clemente de Alejandría**, que vivió en torno al cambio de siglo, publicó una serie de misceláneas (*Stromateis*), escritas en estilo coloquial de sobremesa, en las que sostiene que el estudio de la filosofía no es sólo permisible, sino también necesario, para el cristiano instruido. Los pensadores griegos eran los pedagogos de la adolescencia del mundo, designados por Dios para conducir el mundo hacia Cristo en su madurez. Clemente reclutó a Platón como aliado contra el dualismo de los gnósticos, experimentó con la lógica aristotélica y elogió el ideal estoico de libertad frente a las pasiones. Explicó como alegóricos ciertos aspectos de la Biblia, especialmente el Antiguo Testamento, que los griegos instruidos consideraban rudo y ofensivo. Con ello fundó una tradición que habría de tener una larga historia ulterior en Alejandría.

Clemente fue un autor de antologías y un gran divulgador; un contemporáneo suyo algo más joven, **Orígenes** (185-254), fue un pensador original. Hijo de un mártir cristiano, Orígenes se sentía menos a gusto que Clemente en el mundo cultural de su tiempo. Aunque profundamente versado en filosofía griega, que había aprendido a los pies del platónico alejandrino Amonio Saccas, se veía a sí mismo, ante todo y sobre todo, como estudioso de la Biblia, cuyo texto auténtico estableció con gran esfuerzo y empeño investigador.

A pesar de ello, Orígenes incorporó a su sistema muchas ideas filosóficas que los cristianos ortodoxos consideraban heréticas. Por ejemplo, creía, con Platón, que las almas humanas existían antes del nacimiento o la concepción. La primera creación de Dios había sido, según él, un mundo de espíritus puros; cuando éstos empezaron a aburrirse de rendir penosamente culto, creó el mundo presente, en el que las almas humanas encarnadas recibieron a su vez una libertad que podían emplear para elevarse, con la ayuda de la gracia de Cristo, a un destino celestial. Orígenes

sostenía asimismo, en conflicto con la ortodoxia cristiana, que todos los seres racionales, tanto pecadores como santos, demonios o ángeles, acabarían salvándose y logrando la bienaventuranza. Modificó la doctrina de san Pablo sobre la resurrección del cuerpo, enseñando, según algunos de sus discípulos, que los muertos se alzarían adoptando una forma etérea o, según otros, que el cuerpo resucitado adoptaría la forma de una esfera, que, como dijera Platón, era la más perfecta de las formas.

En una visita a Atenas, Orígenes proclamó su visión de la salvación final universal. Condenado como herético por un sínodo de obispos egipcios, se exilió en Palestina, diciendo que no quería hablar mal del demonio en mayor medida que de los obispos que lo habían condenado. En su exilio escribió una apología del cristianismo contra su correligionario platónico pagano Celso. El *Contra Celso* utiliza argumentos filosóficos en apoyo de la fe cristiana en Dios, la libertad y la otra vida, y apela al cumplimiento de las profecías y a la realización de milagros como prueba de la autenticidad de la revelación cristiana. Orígenes murió en 254 tras sufrir repetidamente tortura durante la persecución decretada por el emperador Decio.

NEOPLATONISMO

Contemporáneo de Orígenes y discípulo como él de Amonio Saccas, **Plotino** (205-270) fue el último gran filósofo pagano. Aunque admirador de Platón, imprimió a la filosofía de éste un carácter tan novedoso que no se le conoce como un platónico, sino como fundador del neoplatonismo. Tras una breve carrera militar, se estableció en Roma, jugando con la idea de fundar, con apoyo imperial, una república platónica en Campania. Sus obras fueron editadas tras su muerte, en seis grupos de nueve tratados cada uno (*Enéadas*), por su discípulo y biógrafo Porfirio. Escritas en un estilo tenso y difícil, cubren una amplia variedad de temas filosóficos: ética y estética, física y cosmología, psicología, metafísica, lógica y epistemología.

El lugar dominante en el sistema de Plotino lo ocupa «el Uno». «Uno», en la filosofía antigua, no debe entenderse como el nombre del primero de los números naturales de la serie 1, 2, 3, 4...; es, en realidad, un adjetivo que significa «unido» o «todo en una pieza». El uso de Plotino procede, a través de Platón, de Parménides, para quien la Unidad es una propiedad clave del Ser. En sentido estricto, no podemos proferir enunciados verdaderos acerca del Uno, porque el uso de un sujeto distinto del

predicado implicaría división y pluralidad. De un modo que resulta misterioso, el Uno se identifica con la Idea platónica del Bien. Como Uno, es el fundamento de toda la realidad; como Bien, es el paradigma de todo valor, pero él mismo se encuentra más allá del ser y de la bondad.

Por debajo de esta suprema e inefable cima, el siguiente nivel de realidad lo ocupa la Mente o el Intelecto (*noûs*). Éste es el producto de la reflexión del Uno sobre sí mismo. Es el lugar de las Ideas platónicas, que dependen de él para su existencia y forman parte esencial de su estructura. Al contemplar las Ideas, la Mente se conoce a sí misma, no mediante un proceso discursivo, sino en una intuición intemporal.

El lugar siguiente por debajo de la Mente lo ocupa el Alma. Ésta, a diferencia de la Mente, opera en el tiempo; de hecho, es quien crea el tiempo y el espacio. El Alma mira en dos direcciones: hacia arriba, hacia la Mente, y hacia abajo, hacia la Naturaleza, donde ve su propio reflejo. La Naturaleza, a su vez, crea el mundo físico, lleno de portentos y de belleza por más que su sustancia sea como la de los sueños. En el nivel más bajo de todos se encuentra la materia desnuda, límite extremo de la realidad.

Estos niveles de realidad no son independientes entre sí. Cada nivel depende, causal pero no temporalmente, del nivel superior. Cada cosa tiene su lugar en un único proceso descendente de emanaciones sucesivas a partir del Uno. El sistema es impresionante: pero ¿cómo lograba convencer Plotino a sus oyentes de la verdad de estas misteriosas, por más que excelsas, doctrinas?

Para ver cómo intentaba lograrlo, hemos de deshacer nuestro camino y seguir el curso ascendente desde la ínfima materia hasta el supremo Uno. Plotino toma como punto de partida argumentos platónicos y aristotélicos que ya conocemos. El sustrato último del cambio, había sostenido Aristóteles, debía ser algo que, por sí mismo, no poseyera ninguna de las propiedades de los cuerpos mudables que vemos y tocamos. Pero una materia que no posee ninguna propiedad material, sostenía Plotino, es inconcebible, como el No-ser de Parménides.

Debemos prescindir, por tanto, de la materia aristotélica; nos quedan las formas aristotélicas. La más importante de éstas era el alma, que era la forma del ser humano, y es natural para nosotros pensar que hay tantas almas como personas individuales. Pero aquí Plotino recurre a otra tesis aristotélica: el principio de que las formas se individualizan gracias a la materia. Si hemos renunciado a la materia, no queda nada que permita distinguir el alma de Sócrates de la de Jantipa; concluimos, por tanto, que hay una sola alma.

Para probar que esa alma existe antes y después de estar vinculada a cualquier cuerpo particular y que es independiente del cuerpo, Plotino utiliza argumentos muy parecidos a los empleados por Platón en el *Fedón*. Da completamente la vuelta al argumento de quienes dicen que el alma depende del cuerpo porque no es nada más que la armonía entre las fibras del cuerpo. Cuando un músico tañe las cuerdas de una lira, dice Plotino, actúa sobre las cuerdas, no sobre la melodía; pero las cuerdas no serían tañidas si la melodía no lo exigiera.

Pero entonces se plantea el siguiente problema: ¿cómo puede un alma cósmica, trascendente e incorpórea, estar en modo alguno presente en cuerpos individuales corruptibles y compuestos? Para resolver el problema, dice Plotino, hemos de invertir el planteamiento y preguntar, no cómo puede el alma estar en un cuerpo, sino cómo puede un cuerpo estar en el alma. La respuesta es que el cuerpo está en el alma por cuanto depende de ella para su organización y existencia continuada.

El alma, por consiguiente, gobierna y ordena el mundo de los cuerpos. Lo hace bien y sabiamente. Pero la sabiduría de la que hace gala en el gobierno del mundo no nace en ella: ha de venirle de fuera. No puede venir del mundo material, pues es éste precisamente el objeto al que da forma; ha de venir de algo que esté por naturaleza vinculado a las Ideas, que son los modelos o pautas de la actividad inteligente. Tal cosa sólo puede ser la Mente Cósmica, que constituye y está constituida por las Ideas, que son los objetos de su pensamiento.

En todo pensamiento, prosigue Plotino, debe haber una distinción entre el pensador y lo que está pensando; aun cuando un pensador esté pensando en sí mismo, permanece esa dualidad de sujeto y objeto. Más aún, las Ideas que son los objetos de la Mente son múltiples en número. Por consiguiente, y en más de un sentido, la Mente contiene una multiplicidad y es, por consiguiente, compuesta. Como muchos otros filósofos antiguos, Plotino aceptaba como un principio que todo lo que es compuesto ha de depender de algo más simple. Y así llegamos, al final de nuestro viaje ascendente a partir de la materia informe, al único y unitario Uno.

Aunque la escuela de Plotino no sobrevivió a su muerte, sus discípulos y los discípulos de éstos llevaron sus ideas a otros lugares. Un discípulo de Porfirio, Jámblico, inspiró una escuela neoplatónica en Atenas. Allí el activo y erudito Proclo (410-485), que cada día impartía cinco lecciones y escribía setecientas líneas, mantuvo viva la memoria de Plotino con un detallado comentario de las *Enéadas*. Proclo fue famoso en su tiempo como autor de dieciocho refutaciones distintas de la doctrina cris-

tiana de la creación. Esta escuela neoplatónica de Atenas fue la última escuela floreciente de filosofía griega pagana, y uno de los más enciclopédicos comentaristas de Aristóteles, Simplicio, trabajaba en ella cuando la escuela fue clausurada en el 529, cuarenta y cuatro años después de la muerte de Proclo. Un edicto del emperador cristiano Justiniano, en palabras de Gibbon, «impuso un perpetuo silencio a las escuelas de Atenas y provocó el pesar y la indignación de los pocos devotos restantes de la ciencia y la superstición griegas».

Capítulo 6

La filosofía cristiana primitiva

ARRIANISMO Y ORTODOXIA

Cuando Justiniano clausuró las escuelas de Atenas, el mundo romano era oficialmente cristiano desde hacía unos doscientos años. Durante el siglo III d.C. el Imperio sufrió varias invasiones y empezó a mostrar signos de disgregación. Diocleciano, que reinó de 284 a 305, volvió a imponer un sistema eficaz de gobierno. Como parte de su campaña para restaurar la unidad imperial, ordenó la erradicación de la Iglesia cristiana. Sólo diez años después de esta última gran persecución, un sucesor de Diocleciano, Constantino, publicó el Edicto de Milán por el que se establecía la libertad de culto para los cristianos. Constantino atribuyó su propio éxito en lograr el poder imperial a la ayuda del Dios de los cristianos y fundó magníficas iglesias en Roma antes de convertirse él mismo al cristianismo hacia el final de su vida.

Las reformas de Diocleciano habían dividido el Imperio en dos mitades: un Occidente de lengua latina y un Oriente de lengua griega. Constantino estableció la capital de la parte oriental en Bizancio, a la entrada del mar Negro; rebautizó la ciudad como Constantinopla, que pasó a conocerse como la Nueva Roma. En la cercana ciudad de Nicea, en el año 325, presidió el primer concilio general de los obispos de la recientemente liberada Iglesia cristiana.

Un concilio general como aquél era necesario para determinar oficialmente en qué sentido Jesús era divino para los cristianos. Todos los cristianos estaban de acuerdo en que Jesús era el Hijo de Dios; la cuestión estribaba en saber si el Hijo era igual o inferior al Padre. Un presbítero de Alejandría llamado Arrio enseñaba que el Hijo era inferior: así como el Padre había existido siempre, había habido un tiempo en que el Hijo no existía; el Hijo era una criatura, sujeto al cambio como todas las demás criaturas. La doctrina de Arrio provocaba debate y división en la Iglesia, pero cuando los obispos votaron en Nicea, condenaron sus opiniones por una aplastante mayoría y redactaron un Credo o declaración oficial de fe. La expresión que el Credo de Nicea acuñó para afirmar la concepción ortodoxa fue que el Hijo era «*homoousión*», de la misma *ousía* que el Padre.

Ousia era una palabra muy usada por los filósofos griegos, a menudo traducida en nuestras versiones de sus textos con el término «esencia». Dos seres humanos, como Pedro y Pablo, comparten la misma esencia, a saber, la humanidad; un hombre y un perro tienen esencias diferentes. La esencia, así entendida, es lo mismo que la sustancia segunda de Aristóteles, y en la versión latina del Credo, la relación del Hijo con el Padre se describía diciendo que era de su misma sustancia o consustancial con él. El Concilio de Nicea fue la primera, pero no la última, ocasión en que la Iglesia universal trató de dar precisión a la doctrina cristiana mediante la introducción de tecnicismos filosóficos.

La cristianización del Imperio afectó al curso de la filosofía de diversos modos. El más importante, paradójicamente, fue que dio difusión universal a las ideas del judaísmo. El choque entre cristianismo y paganismo fue ante todo un choque entre monoteísmo y politeísmo: y el único Dios que el cristianismo proclamaba era Yahvé, el Dios que había elegido a los judíos y dado su ley a Moisés. Ese Dios, a diferencia de los dioses de Parménides, Platón o Aristóteles, de los epicúreos o los estoicos, había creado el mundo de la nada; reclamaba con exclusividad, según enseñaban los cristianos, la lealtad y el culto no sólo de los judíos, sino de todos los seres humanos.

De esta manera, la difusión del cristianismo provocó una revolución en la metafísica, pero también cambió el carácter de la ética. Es fundamental en la moral judía la noción de obediencia a la Ley divina; y en correlación con esta noción de Ley se halla, como recalca san Pablo, la noción de pecado, que es la desobediencia a la Ley divina. No existe nada parecido en los tratados griegos clásicos de ética: la palabra griega *hamartía*, que es la que utiliza san Pablo para designar el pecado, se usa en las obras de Aristóteles indiscriminadamente para designar cualquier for-

ma de error, desde un asesinato a un error de pronunciación. Es verdad que los estoicos hablaban de una ley divina, pero se trataba básicamente de una metáfora. Les habría dejado perplejos la pregunta de dónde se hallaba promulgada aquella ley. Si se plantea esa misma pregunta a un judío o a un cristiano, la respuesta consiste en señalar los Diez Mandamientos en el libro del Éxodo. San Pablo había enseñado que los cristianos podían hacer caso omiso de muchas prescripciones concretas contenidas en la Biblia judaica, tales como las normas sobre alimentación y el requisito de la circuncisión. Pero era doctrina común de los Padres cristianos que había una Ley divina que obligaba a la raza humana y que la transgresión de esa Ley era el mayor de los males.

Los filósofos de casi todas las épocas han filosofado dentro del marco de unos textos sagrados. Una manera de describir el cambio del pensamiento griego al pensamiento cristiano consiste en decir que los poemas homéricos fueron reemplazados por la Biblia como el texto sagrado que proporcionaba el telón de fondo sobre el que se filosofa. Pero, por supuesto, los filósofos cristianos tomaban su texto sagrado mucho más serio que los griegos. Platón se siente obligado a exponer su postura sobre muchas cuestiones en referencia a Homero y Hesíodo, pero se siente libre para censurar sus textos y eliminar partes de ellos como falsas y repugnantes. Los escritores cristianos que encuentran dificultades con ciertos pasajes de la Biblia pueden darles interpretaciones místicas o alegóricas, pero, como quiera que se interpreten, los textos deben seguir considerándose verdaderos y edificantes. Es más, la libertad interpretativa del filósofo no es ilimitada, pues la Iglesia se arroga el derecho no sólo de mantener la autoridad de la Escritura, sino también de decidir entre interpretaciones en conflicto. Algún precedente de ello se daba ya en el judaísmo, pero no en la Grecia clásica. Los filósofos griegos cuyas creencias eran heterodoxas podían sufrir, como ocurrió con Anaxágoras y Sócrates, pero se les castigaba con arreglo a las leyes ordinarias del Estado y no había ningún organismo, independiente del Estado, encargado específicamente de la defensa de la ortodoxia.

Por último, hubo doctrinas cristianas concretas que plantearon cuestiones que resultaron de interés filosófico mucho más allá del contexto cristiano en el que habían surgido. La creencia cristiana de que Jesús regresaría para presidir una resurrección corporal de los muertos transformó la naturaleza de la indagación filosófica sobre la muerte y la inmortalidad y la relación entre cuerpo y alma. La reflexión sobre los sacramentos cristianos del bautismo y la eucaristía condujo a teorías generales sobre la naturaleza y la eficacia de los signos que tenían mucho mayor alcance que

los estudios semánticos sobre el lenguaje realizados en el mundo antiguo. La doctrina paulina de la gracia y la predestinación dio origen a siglos de investigaciones sobre la compatibilidad del libre albedrío y el determinismo. De manera más inmediata, en los siglos que siguieron a la conversión de Constantino, los sucesivos debates sobre la relación entre Jesús y la divinidad llevaron al desarrollo de un conjunto de nuevos conceptos para la comprensión de la identidad personal.

El Concilio de Nicea no puso fin a las disputas sobre la persona y la naturaleza de Cristo. Los partidarios de Arrio se reorganizaron y, tras la muerte de Constantino en el 337, su partido se aseguró el favor de su hijo Constancio. Rechazaron la doctrina de Nicea de que el Hijo y el Padre compartían la misma esencia: objetaban que eso implicaba que entre ambos no había distinción alguna, sino que eran simplemente dos aspectos de una única realidad. En lugar de eso, preferían la fórmula según la cual la esencia del Hijo era *similar* a la del Padre (*homoioúsion* en lugar de *homooúsion*). «Los profanos de todas las épocas —escribe Gibbon—, han ridiculizado las furiosas controversias que la diferencia de un simple diptongo suscitaba entre los homoousianos y los homoiousianos.» La ridiculización está fuera de lugar; la presencia o ausencia de la letra griega iota en el Credo representaba tanta diferencia como la presencia o ausencia de un «no» en una resolución de las Naciones Unidas. Algunos arrianos no estaban dispuestos ni siquiera a admitir que la esencia del Hijo fuera *semejante* a la del Padre. En concilios celebrados en Oriente y Occidente, Constancio impuso un compromiso, y en la consagración de la nueva iglesia de Santa Sofía de Constantinopla se recitó un Credo en el que se decía que el Hijo era «semejante» al Padre, eliminando sin más el término filosófico *ousía*. En la época de Constancio y sus sucesores, excepto el breve reinado del emperador Juliano, que intentó restaurar la religión pagana, el arrianismo fue la religión dominante del Imperio. Este estado de cosas duró hasta la subida al trono en el 378 del emperador Teodosio I, que había sido educado en Occidente en la fidelidad a la doctrina de Nicea.

Entretanto, una nueva dimensión se había añadido al debate teológico. La fórmula con la que se bautizaba a los cristianos hablaba de «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo». El Espíritu Santo, mencionado con frecuencia en el Nuevo Testamento, era considerado divino por muchos pensadores cristianos: se planteó así la cuestión, no sólo de la relación entre el Padre y el Hijo, sino también de la relación entre ellos y el Espíritu Santo. La fórmula que acabó prefiriéndose en la Iglesia griega era que eran tres *hypostaseis* separadas pero igualmente divinas. La palabra en

cuestión era la que Plotino había usado para referirse al Uno, la Mente y el Alma. El equivalente latino literal es la palabra «sustancia». Parecía inducir a confusión, sin embargo, decir que Padre, Hijo y Espíritu Santo eran tres sustancias, mientras que el Hijo era consustancial al Padre. Pero el doble sentido del término «sustancia» es simplemente una reviviscencia de la distinción aristotélica entre sustancia primaria (por ejemplo: Sócrates) y sustancia secundaria (por ejemplo: humanidad). La relación entre los tres miembros de lo que vino a llamarse la Trinidad quedó fijada por el Concilio de Constantinopla en el 381.

El concilio reafirmó la interpretación niceana de la relación entre Padre e Hijo y reintrodujo el término «consustancial». Declaró que el Espíritu Santo era venerado juntamente con el Padre y el Hijo; mientras el Hijo era engendrado por el Padre, el Espíritu Santo procedía del Padre. Sobre la relación entre el Hijo y el Espíritu Santo guardó silencio. No usó la palabra «hypóstasis», y las explicaciones latinas de esta doctrina empezaron a decantarse por el uso de la palabra «persona», palabra que originalmente designaba la máscara teatral y que es el ancestro de nuestro actual término «persona».

LA TEOLOGÍA DE LA ENCARNACIÓN

El Concilio de Constantinopla puso fin al arrianismo en el Imperio de Oriente; Teodosio respaldó sus decretos con la persecución. La herejía sobrevivió, no obstante, entre los bárbaros godos, que habían efectuado recientemente una victoriosa invasión a través del Danubio y estuvieron a punto de conquistar gran parte de Occidente. Además de sus decisiones doctrinales, el concilio dictó un decreto por el que «el obispo de Constantinopla sería el segundo en rango después del obispo de Roma, puesto que se trata de la nueva Roma».

Durante los siglos II y III, el obispo de Roma había llegado a ser aceptado como el obispo de mayor rango en la Iglesia, incluso por Iglesias como las de Antioquía y Alejandría, que habían sido fundadas por apóstoles. De vez en cuando se habían aceptado, e incluso a veces saludado, intervenciones de los obispos de Roma en los asuntos de otras Iglesias. Esta autoridad papal se había reforzado cuando Constantino ofreció al papa Silvestre un puesto de dignatario y un bonito palacio en Roma, aunque no (como pretendieron falsas alegaciones papales posteriores) importantes dominios territoriales en Italia y Occidente. Silvestre había enviado representantes al Concilio de Nicea y sus sucesores se mantuvieron

firmemente adheridos a sus doctrinas. La Iglesia romana vio con disgusto el canon que promovía a Constantinopla al segundo puesto entre las diócesis episcopales, pues ello significaba que su propia autoridad tradicional derivaba de su ubicación en la capital del Imperio más que de su pretensión de haber sido fundada por los apóstoles Pedro y Pablo.

La rivalidad entre las principales sedes de la cristiandad desempeñó también su papel en las controversias doctrinales del siglo V, que no tenían que ver con las relaciones entre las personas de la Trinidad, sino con la intersección de divinidad y humanidad en el propio Jesús. ¿Significaba eso que María era la madre de Dios? Muchos predicadores populares así lo pensaban, pero Nestorio, obispo de Constantinopla a partir del 428, pensaba de otra manera. Según él, lo que María dio a Jesús fue la humanidad, no la divinidad, y llamarla Madre de Dios era confundir ambas cosas. El obispo de Alejandría de la época era Cirilo, una figura feroz e intolerante que había sido ya responsable del asesinato de Hipatia, una neoplatónica que fue la única mujer filósofa de la Antigüedad. Cirilo denunció inmediatamente a Nestorio como hereje: si no creía que la madre de Jesús era la Madre de Dios, entonces no podía creer realmente que Jesús era Dios.

A medida que la disputa se extendió y se fue agudizando, el emperador Teodosio II convocó un concilio en Éfeso en el año 431. Mediante una combinación de argumentos teológicos, sobornos, intimidación y devoción populista, Cirilo persuadió a una asamblea que dudosamente llegaba al quórum para que condenara a Nestorio. Los obispos presentes aceptaron la fórmula de Cirilo de que, si bien divinidad y humanidad eran efectivamente dos naturalezas distintas en Cristo, su unión, sin embargo, constituía una sola *hypóstasis*. Debido a ello, las propiedades humanas (tales como el haber nacido de María y el haber muerto en la cruz) podían atribuirse al Hijo de Dios, y las propiedades divinas (como haber creado el mundo y haber realizado milagros) podían atribuirse al hombre Jesús.

En las disputas acerca de la Trinidad, la cuestión filosófica había sido: si Padre, Hijo y Espíritu Santo no son tres dioses, ¿en qué sentido son tres? La respuesta había sido: como *hypóstaseis* o personas. Aquí la cuestión era: si la humanidad de Jesús es distinta de su divinidad, ¿en qué sentido es sólo uno? Nuevamente, la respuesta fue: como *hypóstasis* o persona. El concepto de persona, hoy tan familiar en nuestra vida cotidiana, debe su origen a ese par de disputas teológicas.

Exactamente igual que el Concilio de Nicea no logró zanjar la controversia sobre la relación entre el Hijo y el Padre en los cielos, así tam-

poco el Concilio de Éfeso logró zanjar la disputa acerca del Hijo encarnado en la Tierra. Algunos de los seguidores alejandrinos de Cirilo pensaron que se había equivocado al conceder que había dos naturalezas en Jesús; el Hijo de Dios había poseído por toda la eternidad una naturaleza divina no unida todavía a una naturaleza humana, pero una vez encarnado poseía una única naturaleza formada por una unión de las dos. Estos extremistas, en un segundo Concilio de Éfeso, se aseguraron la aceptación de la doctrina alejandrina de la naturaleza única («monofisismo»).

El papa León de Roma no había acudido a dicho concilio, pero había enviado testimonios escritos, conocidos como su «tomo», en los que se hacía una contundente afirmación de la doctrina de las dos naturalezas. Cuando se enteró del resultado del concilio, León lo denunció como una guarida de ladrones. Fortalecida por el apoyo de Roma, Constantinopla contraatacó a Alejandría, y en un concilio celebrado en Calcedonia en el 451 fue condenada la opinión monofisita y se reafirmó la doctrina de la doble naturaleza. Cristo era perfecto Dios y perfecto hombre, con un cuerpo humano y un alma humana, consustancial al Padre en su divinidad y consustancial con nosotros en nuestra humanidad, en el que había que reconocer dos naturalezas sin confusión, cambio, división ni separación.

Las definiciones del primer Concilio de Éfeso y del Concilio de Calcedonia constituyeron a partir de entonces el criterio de ortodoxia. Pero no fueron aceptadas de manera inmediata ni universal, y hasta el día de hoy subsisten comunidades de cristianos nestorianos y monofisitas que atestiguan la fuerte convicción de las facciones derrotadas. Pero para la historia de la filosofía, la importancia de los primeros concilios de la Iglesia estriba en que, como resultado de sus deliberaciones, el significado de los términos «esencia», «sustancia», «naturaleza» y «persona» nunca volvió a ser el mismo.

LA VIDA DE AGUSTÍN

Mientras en Oriente una sucesión de concilios fijaba las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación, en Occidente la Iglesia había estado enzarzada en el debate sobre la relación entre los propósitos de Dios y la libertad de los seres humanos. La influencia decisiva en esos debates correspondió a un hombre que acabaría siendo el más influyente de todos los filósofos cristianos, **san Agustín** de Hipona.

Agustín nació en una pequeña ciudad situada en la actual Argelia en el año 354. Hijo de madre cristiana y padre pagano, no fue bautizado en su in-

fancia, aunque recibió una educación cristiana en literatura y retórica latinas. Tras adquirir un ligero conocimiento de griego, se graduó en retórica y enseñó dicha materia en Cartago. A los 18 años, leyendo una obra de Cicerón hoy perdida, el *Hortensius*, se sintió inflamado de amor por la filosofía, y especialmente por Platón. Durante unos diez años fue seguidor del maniqueísmo, una religión sincrética que tomaba elementos del zoroastrismo, el budismo, el judaísmo y el cristianismo. Los maniqueos creían que había dos mundos, un mundo de bondad y luz espiritual creado por Dios y un mundo de maldad carnal y tenebrosa creado por el diablo. El desprecio de esta secta por el contacto sexual dejó una impronta permanente en Agustín, aunque durante varios años de su juventud vivió con una concubina, con la que tuvo a su hijo Adeodato.

En el 383 cruzó el mar rumbo a Roma y pronto se trasladó a Milán, capital entonces del Imperio de Occidente. Allí se desilusionó del maniqueísmo y empezó a pensar en hacer carrera en la administración imperial, repudiando a su concubina provinciana y comprometiéndose con una rica heredera. Pero también trabó amistad con Ambrosio, obispo de Milán, gran campeón de las pretensiones de la religión y la moral frente al poder secular representado por el emperador Teodosio. La influencia de Ambrosio y de su propia madre Mónica, así como sus estudios de Platón y los neoplatónicos, empujaron a Agustín en la dirección del cristianismo. Tras un período de dolorosa vacilación, fue bautizado en el año 387.

En sus primeros años como cristiano, Agustín escribió varias obras de filosofía. En una serie de diálogos sobre Dios y el alma humana articuló sus razones para rechazar el maniqueísmo y formuló un neoplatonismo cristiano. En *Contra los académicos* elaboró una detallada argumentación contra el escepticismo académico. En *Sobre las ideas*, Agustín presentó su propia versión de la teoría de las Ideas de Platón: las Ideas no tienen existencia independiente de la mente de Dios, sino que existen, eternas e inmutables, en él y se comunican a las almas humanas no mediante la reminiscencia de una existencia anterior, sino por directa iluminación divina. El joven Agustín escribió también un tratado sobre el origen del mal y el libre albedrío, *De libero arbitrio*, obra que aún se utiliza como texto en varios departamentos universitarios de filosofía.

Tras la muerte de su madre en Ostia en el año 388, Agustín regresó a África y formó una comunidad filosófica en su ciudad natal, Tagaste. Los problemas que allí se discutieron, con las soluciones aportadas por Agustín, se publicaron bajo el título de *Sobre 83 cuestiones varias*. Durante este período, Agustín escribió también seis libros de música y un vigoroso li-

bro *Sobre el maestro* (*De magistro*), con gran número de imaginativas reflexiones sobre la naturaleza y el poder de las palabras. Escribió también un tratado *Sobre la verdadera religión* que, entre otras cosas, insta a los filósofos a pasar de la Trinidad de Plotino a la Trinidad cristiana. Todas estas obras se escribieron antes de que Agustín encontrara su vocación definitiva y fuera ordenado sacerdote en el 391. En un plazo muy breve fue nombrado obispo auxiliar y en el 396 se convirtió en obispo de Hipona, en Argelia, donde residió hasta su muerte en el 430.

Como obispo escribió una cantidad prodigiosa de textos. Aparte de doscientas cartas y quinientos sermones, hubo unos cien libros, incluidas tres exposiciones de la narración de la creación en el Génesis, y quince volúmenes sobre la Trinidad. Se ha dicho que la producción de Agustín es equivalente en volumen a todo el corpus conservado de la literatura latina anterior.

El más conocido de sus escritos es su autobiografía, las *Confesiones*, que escribió poco después de ser nombrado obispo. Dirigido a Dios en segunda persona, produce un efecto de candor e intensidad psicológica nunca logrados con anterioridad y raramente superados posteriormente. Intercaladas con narraciones y plegarias se encuentran muchas y agudas observaciones filosóficas.

Véase, por ejemplo, el pasaje en el que Agustín narra cómo aprendió a hablar:

Ciertamente no me enseñaron esto los mayores, presentándose las palabras con cierto orden de método, como luego después me enseñaron las letras, sino yo mismo con el entendimiento que tú me diste, Dios mío, al querer manifestar mis sentimientos con gemidos y voces varias y diversos movimientos de los miembros, a fin de que satisficiesen mis deseos, y ver que no podía todo lo que yo quería ni a todos los que yo quería. Así pues, cuando éstos nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal palabra movían el cuerpo hacia tal objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban, cuando lo querían mostrar. Que ésta fuese su intención deducíalo yo de los movimientos del cuerpo, que son como las palabras naturales de todas las gentes, y que se hacen con el rostro y el guiño de los ojos y cierta actitud de los miembros y tono de la voz, que indican los afectos del alma para pedir, retener, rechazar o huir alguna cosa. De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares y oídas repetidas veces, iba coligiendo yo poco a poco los objetos que significaban y, vencida la dificultad de mi lengua, comencé a dar a entender mis querer por medio de ellas. Así fue como empecé a usar los signos comunicativos de mis deseos con aquellos entre

quienes vivía y me adentré en el proceloso mar de la vida del hombre en sociedad.

Nunca antes del siglo XX volvieron los filósofos a mostrar un interés tan vivo por la adquisición del lenguaje por los niños.

En el libro XI de las *Confesiones* hace Agustín su célebre indagación sobre la naturaleza del tiempo. Todo el discurso se articula en torno a la pregunta de un objetor: ¿qué hacía Dios antes de que empezara a existir el mundo? Tras rechazar la respuesta «Preparar el infierno para la gente que hiciera preguntas indiscretas», Agustín responde que antes de que fueran creados los cielos y la Tierra no había tiempo. No podemos preguntar qué hacía Dios entonces, porque no había «entonces» cuando no había tiempo. Del mismo modo, no podemos preguntar por qué el mundo no fue creado antes, porque con anterioridad al mundo no había ningún antes. Es equívoco decir siquiera que Dios existía en un momento anterior a la creación del mundo, pues no hay sucesión alguna en Dios. En él, el hoy no reemplaza al ayer ni da paso al mañana; hay sólo un eterno presente.

A fin de defender su concepción de la eternidad, Agustín ha de argumentar que el tiempo es irreal. «¿Qué es el tiempo? —se pregunta—. Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a uno que me lo pregunta, no lo sé.» El tiempo consta de pasado, presente y futuro. Pero sólo el presente existe, pues el pasado ya no está y el futuro no está todavía. Pero un presente que es sólo presente no es tiempo, sino eternidad.

Hablamos de tiempos más largos y más cortos, pero ¿cómo podemos medir el tiempo? Supongamos que decimos de un período pasado que fue largo: ¿queremos decir con ello que era largo cuando era pasado o que era largo cuando era presente? Sólo lo segundo tiene sentido, pero ¿cómo puede nada ser largo en el presente, si lo que es presente es instantáneo? Ninguna colección de instantes puede llegar a sumar más que un instante. Las etapas de un período de tiempo nunca coexisten; ¿cómo pueden, entonces, sumarse para formar un todo? Cualquier medición que hagamos debe hacerse en el presente: ¿cómo podemos, pues, medir lo que ya ha desaparecido o lo que todavía no está ahí?

La solución de Agustín a estas paradojas es decir que el tiempo sólo existe realmente en la mente. El pasado no existe, pero lo conservo en el presente porque está, en este momento, en mi memoria. El futuro no existe; todo lo que hay de él es nuestra previsión presente. En lugar de decir que hay tres tiempos, pasado, presente y futuro, deberíamos decir que hay un presente de las cosas pasadas (que es la memoria), un presente de

las cosas presentes (que es la percepción) y un presente de las cosas futuras (que es la expectativa). Una longitud de tiempo no es realmente tal, sino una longitud de memoria o una longitud de expectativa.

La respuesta de Agustín no resuelve verdaderamente todas las complejidades que él ha suscitado previamente. Pero no fue el último filósofo en proponer una teoría subjetiva del tiempo, y sus argumentos en favor de ésta son tan sutiles como cualquier otro de los propuestos más tarde.

LA CIUDAD DE DIOS Y EL MISTERIO DE LA GRACIA

Trece años después de la redacción de las *Confesiones*, la ciudad de Roma fue saqueada por los invasores godos mandados por Alarico. Los paganos reprocharon este desastre a la abolición por los cristianos del culto a los dioses de la ciudad, que en consecuencia la habrían abandonado en aquel momento de necesidad. Como respuesta, Agustín dedicó trece años a escribir *La Ciudad de Dios*, que planteó un análisis cristiano de la historia del Imperio Romano y de muchas otras cosas del mundo antiguo.

Agustín contrapone la Ciudad de Dios, simbolizada por Jerusalén, a la ciudad del mundo, simbolizada por Babilonia. Los habitantes de Babilonia desprecian a Dios y se guían por el egoísmo; los habitantes de Jerusalén, desprendidos de sí mismos, se mueven por el amor a Dios. Ambas ciudades persiguen la justicia y la paz, pero tienen concepciones diferentes de esas metas comunes. Babilonia no debe identificarse con el Imperio pagano ni Jerusalén con el Imperio cristiano. No todo estaba mal en el Imperio durante el paganismo; y los emperadores cristianos podían ser pecadores también, como Ambrosio había demostrado al excluir al emperador Teodosio de la Iglesia como castigo a una terrible matanza llevada a cabo en Tesalónica en el año 391.

La Ciudad de Dios no es lo mismo que la Iglesia cristiana sobre la Tierra, a pesar de que el libro de Agustín se tomó a menudo, en los siglos posteriores, como una guía para las relaciones entre Iglesia y Estado. Como la utópica *República* de Platón —con la que Agustín entra explícitamente en conflicto—, la Ciudad de Dios no se halla plenamente realizada en ninguna parte a este lado del cielo.

El tratado de Agustín es divagatorio y a ratos tedioso, pero contiene muchos pasajes de gran penetración e influencia. Por tomar un ejemplo entre muchos, fue en ese libro donde Agustín definió para las generaciones futuras la manera en que los cristianos debían interpretar el manda-

miento bíblico «No matarás». Ante todo, la ley no admite excepción en el caso del autohomicidio: el suicidio queda excluido para los cristianos, aun cuando su motivación sea eludir el pecado o la vergüenza. Por otro lado, la prohibición de matar no se extiende a las criaturas no humanas:

Cuando leemos «No matarás», damos por supuesto que dicho mandato no se refiere a los matorrales, que no tienen sentimientos, ni a las criaturas irracionales que vuelan, nadan, caminan o se arrastran, pues carecen de toda asociación racional con nosotros al no haber sido, como nosotros, dotados de razón. Es, por tanto, una justa disposición del Creador que su vida y su muerte queden subordinadas a nuestras necesidades.

¿Qué hemos de decir entonces de la moralidad de la pena de muerte o de la guerra, en que unos seres humanos se quitan deliberadamente la vida unos a otros? En contraste con el pacifismo de algunos otros pensadores cristianos primitivos, Agustín piensa que la guerra no siempre es mala. El mandamiento que prohíbe matar no queda infringido por quienes hacen la guerra, si la hacen bajo la autoridad divina, ni por aquellos que ejecutan la pena de muerte de conformidad con las leyes de los Estados. Pero Agustín no es de los que glorifican la guerra por sí misma: la única finalidad de la guerra es lograr una paz justa, e incluso en una guerra justa siempre hay un bando que actúa pecaminosamente. Además, sólo un Estado en el que prevalezca la justicia tiene derecho a ordenar a sus soldados matar. «Eliminad la justicia y ¿qué son los reinos sino bandas de criminales a gran escala?»

La Ciudad de Dios termina con una exposición de la manera en que ambas ciudades llegan a su culminación, una en el cielo y la otra en el infierno. Cristo vendrá al final de los tiempos para juzgar a los vivos y a los muertos, para rectificar la iniquidad de la época presente, en que los buenos sufren y los malvados prosperan. Tras la resurrección del cuerpo, los buenos cristianos que hayan muerto en amor de Dios gozarán de una felicidad perpetua en la celeste Ciudad de Dios; los cristianos que no se arrepientan de sus pecados, los herejes y todos aquellos que hayan muerto sin ser bautizados, sean adultos o niños, serán condenados y sus cuerpos arderán eternamente en el infierno. La elección de aquellos que se han de salvar, e implícitamente también la de aquellos que se condenan, la hizo Dios mucho tiempo antes de que unos y otros llegaran a la existencia o hicieran buenas o malas obras.

La relación entre la predestinación divina y la virtud y el vicio humanos preocupó a Agustín durante sus últimos años. Tras el saqueo de Roma es-

capó a África un asceta britano llamado Pelagio, que creía apasionadamente en la libertad y autonomía de los seres humanos, incluso en su relación con Dios. El pecado de Adán, enseñaba, no había dañado a su prole excepto en el sentido de darle un mal ejemplo; los seres humanos, a lo largo de su historia, conservaban plenamente su libre albedrío para la práctica de la virtud o del vicio. La muerte era una necesidad natural, no un castigo por el pecado, y los paganos que habían usado su libertad virtuosamente iban tras la muerte a un lugar de bienaventuranza; a los cristianos les había otorgado Dios la gracia especial del bautismo, que los facultaba para la superior felicidad que se encuentra en el cielo. Esas gracias especiales las otorgaba Dios a aquellos que él sabía de antemano que las merecerían.

Todo esto era anatema para Agustín, que creía que la totalidad del género humano había participado de algún modo en el pecado de Adán, de manera que todos los seres humanos que descendían de él por reproducción sexual heredaban en sus genes el pecado y la mortalidad. Los corruptos humanos carecemos, después de la Caída, de toda libertad para hacer buenas obras sin ayuda externa; necesitamos la gracia divina no sólo para ganar el cielo, sino para evitar una vida de constante pecado. Agustín, quien en su juventud se había dedicado a probar filosóficamente que los humanos gozaban de la libertad de elegir, sostenía ahora que el único libre albedrío que conservamos es la libertad de elegir un pecado en lugar de otro. La gracia se concede a unas personas antes que a otras no en función de sus méritos, actuales o previstos, sino simplemente por el inescrutable capricho de Dios. Como nosotros, hijos de Adán, somos todos miembros de un rebaño condenado a la perdición, nadie de nosotros tiene motivos para quejarse de que sólo unos cuantos vean, por la misericordia de Dios, retirada su sentencia condenatoria.

Las enseñanzas de Pelagio fueron condenadas en un concilio celebrado en Cartago en el 418, pero el debate prosiguió y la posición de Agustín se fue endureciendo con el tiempo. Monjes de diversos monasterios de África y la Galia se quejaban del hecho de que, si la restrictiva concepción agustiniana de la libertad era correcta, la exhortación al bien y la censura del mal eran en vano y, en el fondo, toda la disciplina de la vida monástica carecía de sentido. En respuesta a ello, Agustín insistía en que no sólo la llamada inicial al cristianismo, sino incluso la perseverancia en la virtud del más devoto de los cristianos al acercarse a la muerte, era mero resultado de la gracia: citaba el ejemplo de un monje de 84 años que acababa de tomar una concubina.

Si la predestinación era necesaria para la salvación, preguntaban sus críticos, ¿era también suficiente? ¿Podía alguien a quien se le ofreciera la

gracia rechazarla? De ser así, la libertad humana desempeñaría sin duda un importante papel en el destino de cada uno. Habría entonces, al final de la historia, tres clases de personas: aquellos que estarían en el cielo porque se les había ofrecido la gracia y la habían aceptado; aquellos que estarían en el infierno porque se les había ofrecido la gracia y la habían rechazado; y aquellos que estarían en el infierno porque nunca se les habría ofrecido la gracia. Agustín negó al final incluso este vestigio de libertad humana: la gracia no podía rechazarse, no podía ser vencida. Según esto, los humanos sólo son libres en relación con la salvación si la libertad es compatible con el determinismo. Al final sólo habría dos clases de personas: aquellos a quienes se había otorgado la gracia y aquellos a quienes no; los predestinados y los réprobos. Por qué unos son predestinados y otros son réprobos es una pregunta que no tiene respuesta.

Si tomamos dos niños, igualmente estigmatizados por el pecado original, y preguntamos por qué uno de ellos es elegido y el otro no; si tomamos dos adultos pecadores y preguntamos por qué uno es llamado y el otro no; en todos esos casos, los juicios de Dios son inescrutables. Si tomamos dos hombres santos y preguntamos por qué el don de la perseverancia hasta el final le ha sido concedido a uno y no al otro, los juicios de Dios son todavía más inescrutables.

Toda esta doctrina acerca del pecado original, la gracia y la predestinación se basaba en textos de san Pablo, especialmente la Epístola a los Romanos. Agustín, sin embargo, fue más lejos que san Pablo, y su doctrina acerca de la predestinación lo llevó a dar explicaciones cada vez menos convincentes de la afirmación, contenida en la primera Epístola a Timoteo, de que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.

Agustín murió en el 430, dejando a sus sucesores la tarea de proseguir la batalla contra Pelagio y sus seguidores, que continuó hasta el año 529, en que el Concilio de Orange condenó incluso una versión muy modificada del pelagianismo. El avinagrado y belicoso teórico de la predestinación es muy diferente del amable autobiógrafo de las *Confesiones*, pero fue el Agustín viejo quien había de tener más trascendencia para la historia de la Iglesia. A lo largo de la católica Edad Media, Agustín gozó de mayor autoridad que ningún otro de los Padres de la Iglesia, y con la Reforma su influencia aumentó en vez de disminuir. Juan Calvino agudizó y endureció la doctrina agustiniana exactamente igual que Agustín había agudizado y endurecido la de Pablo. Incluso en la actualidad, cuando son

muchos más quienes le odian que quienes lo leen, la influencia de Agustín en el pensamiento cristiano es innegable y su genio continúa fascinando o repeliendo a muchos aun fuera de la tradición cristiana.

BOECIO Y FILÓPONO

El saqueo de Roma por los godos, que sirvió de estímulo a la redacción de *La Ciudad de Dios*, fue sólo el primero de una serie de ataques de los bárbaros contra el Imperio de Occidente y sus metrópolis. Mientras Agustín agonizaba, los vándalos se encontraban a las puertas de Hipona; poco tiempo después eran los dueños de gran parte de África y de Hispania. A mediados del siglo los hunos invadieron la Galia e Italia y sólo la elocuencia del papa León impidió que atacaran Roma. Los francos ocuparon la Galia, los anglosajones invadieron Britania. En el año 476, el Imperio Romano de Occidente dejó de existir y su último emperador, Rómulo Augústulo, fue enviado al exilio. Italia se convirtió en una provincia gótica gobernada por reyes cristianos arrianos.

El más vigoroso de los reyes godos de Italia fue Teodorico, que gobernó del 493 al 526. Uno de sus ministros era un noble y senador romano, Manlio Severino **Boecio**. Boecio, en su juventud, había escrito manuales de música y matemáticas, basados en fuentes griegas, y proyectó una traducción completa de Platón y Aristóteles. Este proyecto nunca lo llegó a culminar, pero fueron las traducciones hechas por Boecio de las obras lógicas de Aristóteles las que aseguraron su difusión en Occidente durante los primeros siglos de la Edad Media. Boecio dio también carácter canónico a una introducción a la lógica redactada por el discípulo de Plotino Porfirio, añadiéndola como apéndice al *Órganon* de Aristóteles. Él mismo hizo una modesta contribución al tema, escribiendo comentarios a algunos tratados aristotélicos y conectando su obra con el desarrollo estoico de la lógica proposicional.

Aunque las obras lógicas de Boecio han sido objeto de estudios recientes de algunos especialistas, y sus tratados teológicos sobre la Trinidad contienen pasajes de interés filosófico, a lo largo de la historia se le ha conocido por una sola obra, *La consolación de la filosofía*. Ésta fue escrita en el 524, mientras se hallaba bajo sentencia de muerte, encarcelado por Teodorico a raíz de las sospechas de que hubiera tomado parte en una conspiración antiarriana. La obra ha sido muy leída, primeramente por su considerable belleza literaria; en segundo lugar, porque era el tratamiento más sutil hasta aquel momento de los problemas de la libertad

humana y la presciencia divina. El libro no es en absoluto lo que se esperaría de un católico devoto que se enfrenta al martirio: mientras se recrea en el consuelo ofrecido por la filosofía, no contiene ninguna referencia a las consolaciones brindadas por la religión cristiana.

La *consolación* se divide en cinco libros; en cada uno de ellos se alternan pasajes en verso y en prosa, y Boecio conversa con la señora Filosofía, que se le aparece en la cárcel. En el libro primero él defiende su inocencia, mientras ella le recuerda los sufrimientos de Sócrates y lo anima a adoptar la actitud socrática de desprendimiento del mundo. El libro segundo desarrolla el tema estoico de que los asuntos que se ventilan en el terreno de la fortuna son insignificantes en comparación con los valores que se albergan dentro de uno mismo. Boecio ha recibido muchas cosas buenas de manos de la fortuna y debe aceptar también el mal que le envía. El mensaje de que la felicidad no se encuentra en la riqueza, el poder ni la fama se refuerza luego con material tomado de Platón y Aristóteles: la verdadera felicidad ha de buscarse únicamente en Dios. En efecto, llegar a ser feliz es adquirir la divinidad: todo hombre feliz es Dios, aunque sólo hay un Dios por naturaleza. El libro cuarto se enfrenta al problema del mal en forma de la siguiente pregunta: «¿Por qué los malvados prosperan?»; se presentan conocidos argumentos platónicos para demostrar que su prosperidad es sólo aparente.

A lo largo de los cuatro primeros libros, la señora Filosofía ha tenido mucho que decir acerca de la señora Fortuna. Pero el libro quinto, que es con mucho el más interesante filosóficamente hablando, aborda la pregunta: en un mundo gobernado por la divina providencia, ¿puede existir nada parecido a la fortuna o la suerte? Boecio llega a distinguir entre suerte azarosa y elección humana, pero acepta que la libre elección humana, aun cuando no sea aleatoria, es difícil de conciliar con la existencia de un Dios que prevé todo lo que va a suceder. «Si Dios lo prevé todo y no puede en modo alguno equivocarse, entonces ha de ocurrir necesariamente lo que en su providencia prevé que ocurrirá.»

El problema que plantea Boecio no es el mismo de san Agustín: no está hablando de la predestinación (la *voluntad* de Dios de que los humanos actúen virtuosamente y se salven), sino simplemente, de la presciencia (el *conocimiento* que Dios tiene de lo que los humanos harán o no harán). Parece que, si decimos que los humanos son libres para actuar de cualquier manera diferente de aquella en que Dios ve que actuarán, entonces tienen el poder de hacer que Dios se equivoque. Porque «si los actos humanos pueden reconducirse por un camino diferente del previsto, entonces no habrá ya conocimiento previo seguro del futuro, sino más

bien opinión incierta». Boecio acepta que una acción auténticamente libre no puede ciertamente preverse, ni siquiera por Dios; y se refugia en la noción de la divina intemporalidad, diciendo que la visión de Dios no es realmente una visión *previa*.

El mismo acontecimiento futuro, cuando se relaciona con el conocimiento divino, es necesario, pero cuando se considera en su propia naturaleza, parece ser en gran medida libre e independiente. [...] Dios contempla como presentes aquellos acontecimientos futuros que ocurren por causa de una voluntad libre.

Hay dos clases de necesidad, explica Boecio. Hay una necesidad simple o directa, ilustrada por la proposición:

Necesariamente, todos los hombres son mortales.

Y hay una necesidad condicional, ilustrada por la proposición:

Necesariamente, si sabes que estoy paseando, estoy paseando.

Los acontecimientos futuros que Dios ve como presentes no son directamente necesarios, sino sólo condicionalmente necesarios.

Sigue habiendo problemas con el tratamiento que hace Boecio del dilema que él mismo planteó con claridad sin precedentes. Sin duda, las cosas son realmente como Dios las ve; por tanto, si Dios ve una batalla naval de mañana como presente, entonces la batalla se hace ya realmente presente. No obstante, la teoría de Boecio habría de quedar como la solución clásica del problema durante los siglos siguientes.

Boecio ha sido llamado «último de los romanos, primero de los escolásticos». Ciertamente, en su obra conecta la filosofía clásica con la filosofía técnica de las escuelas medievales más aún que Agustín. Pero no fue el último filósofo cristiano de la Antigüedad: semejante distinción corresponde a un estudioso del Imperio de Oriente, Juan el Gramático, o Juan **Filópono**.

Filópono floreció en el reinado de Justiniano, que llegó a emperador en el año 527, tres años después de la ejecución de Boecio. Justiniano fue el emperador que cerró las escuelas de Atenas y que es famoso por haber presidido la codificación del derecho romano. Sus generales conquistaron también, durante un tiempo, importantes porciones del antiguo Imperio de Occidente. Filópono, como cristiano establecido en Alejandría,

no se vio afectado por la clausura de las escuelas paganas de Atenas y pudo contemplar con satisfacción la caída de su más destacado estudioso, el comentarista de Aristóteles Simplicio, pues Filópono se hizo un nombre como crítico radical de Aristóteles, y Simplicio era su más destacado adversario contemporáneo.

Primero, Filópono atacó la doctrina de Aristóteles de que el mundo había existido siempre. Algunos filósofos paganos se inclinaban a aceptar que Dios era el creador del mundo, en el sentido de que la existencia del mundo había sido, desde toda la eternidad, causalmente dependiente de Dios. Otros estaban dispuestos a aceptar que el mundo había tenido un comienzo, en el sentido de que el cosmos ordenado que nosotros conocemos había sido sacado, en un momento determinado, del seno del caos. Pero todos los filósofos paganos de la época aceptaban la eternidad de la materia y esto, creían los cristianos, era incompatible con la narración que hace el Génesis de la creación de los cielos y la Tierra a partir de la nada. Más aún, insistía Filópono en su libro *Sobre la eternidad del mundo*, aquella creencia era contradictoria con la opinión del propio Aristóteles de que nada podía recorrer más de un número finito de períodos temporales. Pues si el mundo no tuviera comienzo alguno, debería haber durado un número infinito de años y, lo que es peor, durante 365 veces un número infinito de días.

En segundo lugar, Filópono atacó la dinámica de Aristóteles. La teoría aristotélica de los movimientos naturales y forzados tenía dificultades para explicar el movimiento de los proyectiles. Si arrojo una piedra, ¿qué es lo que la hace moverse hacia arriba y hacia adelante cuando abandona mi mano? Su movimiento natural es hacia abajo y mi mano ya no está en contacto con ella para transmitirle su movimiento forzado hacia arriba. La respuesta de Aristóteles había sido que la piedra era impulsada, en un momento determinado, por el aire situado inmediatamente detrás de ella. Filópono puso en evidencia la impropiedad de esa explicación y propuso en su lugar otra según la cual el lanzador imprimía en el proyectil una fuerza interna o ímpetu.

La noción de movimiento natural en Aristóteles va ligada a la noción de lugar natural. Filópono pensaba que el concepto de lugar natural sólo era apropiado si pensamos en el universo como un todo, como algo semejante a un animal con cabeza y miembros y otras partes corporales. Esto, a su vez, sólo era concebible si veíamos el universo como concebido por un creador.

En su obra *La fábrica del universo*, Filópono aplicó su teoría del ímpetu a todo el cosmos. Los cuerpos celestes, por ejemplo, giran en sus ór-

bitas no porque tengan almas, sino porque Dios les comunicó el ímpetu apropiado cuando los creó. La teoría del ímpetu dio al traste con la mezcolanza de física y psicología contenida en la astronomía de Aristóteles. Hizo posible una teoría dinámica unificada que representó una gran mejora sobre la de Aristóteles y no fue superada hasta la introducción de la teoría de la inercia en la época de Galileo y Newton.

Filópono rechazaba la tesis aristotélica de que los cuerpos celestes estaban hechos de un elemento no terrestre, la imperecedera quintaesencia. Este rechazo era necesario para aplicar la teoría del ímpetu tanto a los cielos como a la Tierra. Pero era también coherente con la piedad cristiana demoler la idea de que el mundo del Sol, la Luna y las estrellas era algo sobrenatural, que se encontraba en una relación con Dios diferente de la de la Tierra en que vivían sus criaturas humanas.

Filópono fue en realidad teólogo tanto como filósofo y escribió, en sus últimos años, varios tratados sobre la doctrina cristiana. Por desgracia, su tratamiento de la Trinidad lo expuso a acusaciones de triteísmo (la creencia de que hay tres dioses) y su tratamiento de la Encarnación defendía explícitamente la herejía monofisita (la negación de que Cristo tuviera dos naturalezas). Cuando el emperador Justiniano lo convocó a Constantinopla para defender sus ideas sobre la Encarnación, Filópono no se presentó; y cuando, después de su muerte, las autoridades eclesiásticas examinaron su doctrina acerca de la Trinidad ésta fue condenada como herética. En consecuencia, su influencia sobre el pensamiento cristiano fue mínima. Pero su influencia se dejó sentir fuera de los límites del viejo Imperio Romano, y es aquí, en los siglos que van de Justiniano a Guillermo el Conquistador, donde hay que buscar a los filósofos más significativos.

Capítulo 7

La primera época de la filosofía medieval

JUAN ESCOTO

Durante los dos siglos posteriores a la muerte de Filópono no hay nada digno de registrar para el historiador de la filosofía. Durante dicho período, sin embargo, dos acontecimientos modificaron hasta dejarlo irreconocible el mundo que había impulsado la filosofía clásica y patristica. El primero fue la difusión del islam; el segundo, la aparición del Sacro Imperio Romano.

En los diez años siguientes a la muerte del profeta Mahoma en el 633, la religión del islam se había extendido, impulsada por la conquista, desde su Arabia nativa al vecino Imperio Persa y a las provincias romanas de Siria, Palestina y Egipto. En el año 698, los musulmanes tomaron Cartago y diez años después eran dueños de todo el norte de África. En el 711 cruzaron el estrecho de Gibraltar, derrotaron fácilmente a los godos cristianos y se extendieron por toda España. Para el año 717, su imperio se extendía desde el Atlántico hasta la Gran Muralla china. Su avance hacia el norte de Europa no fue detenido hasta el 732, cuando fueron derrotados en Poitiers por el caudillo franco Carlos Martel.

El nieto de Carlos Martel, Carlomagno, que se convirtió en rey de los francos en el 768, hizo retroceder a los musulmanes hasta los Pirineos,

pero no pasó de mordisquearles sus dominios hispánicos. Sus ambiciones militares y políticas para Francia se centraban preferentemente en su frontera oriental. Conquistó Lombardía, Baviera y Sajonia y logró que su hijo fuera proclamado rey de Italia. Tras salvar al papa León II de una revolución desencadenada en Roma, logró ser coronado como emperador romano en San Pedro el día de Navidad del año 800. Cuando Carlomagno murió en el 814, casi todos los habitantes cristianos de la Europa occidental continental estaban unidos bajo su autoridad. Formidable como general e implacable cuando se le provocaba, tenía una alta concepción de su vocación como gobernante de la cristiandad, y uno de sus libros favoritos era *La Ciudad de Dios*. Estaba deseoso de revitalizar el estudio de las letras e hizo venir estudiosos de toda Europa para formar junto al docto Alcuino de York una escuela, con sede en Aquisgrán, cuyos miembros, aunque dedicados básicamente a otras disciplinas, demostraron en ocasiones un interés de aficionados por la filosofía.

Es en la corte del nieto de Carlomagno, Carlos el Calvo, donde encontramos al filósofo occidental más importante del siglo IX, Juan Escoto. Juan no había nacido en los dominios de Carlos, sino en Irlanda, y para evitar dudas al respecto añadió a su apellido «Escoto» el sobrenombre de «Eriúgena», que significa «hijo de Erín (Irlanda)». Se ocupó en filosofía por primera vez en el 852, cuando fue invitado por el arzobispo de Reims a escribir un tratado para demostrar el carácter herético de las ideas de un docto y pesimista monje llamado Gottschalk. El presunto delito de Gottschalk consistía en haber mantenido que había una doble predestinación divina, la de los santos al cielo y la de los condenados al infierno; doctrina que afirmaba, con bastante razón, haber encontrado implícita en san Agustín. El arzobispo Hincmaro, como los monjes de la época de Agustín, pensaron que semejante doctrina era nociva para la buena disciplina monástica; de ahí su invitación al Eriúgena.

La refutación elaborada por el **Eriúgena** (*Sobre la predestinación*) fue, desde el punto de vista de Hincmaro, un remedio peor que la enfermedad. En primer lugar, sus argumentos contra Gottschalk eran simplistas: no podía haber una doble predestinación porque Dios era simple e indiviso y no había predestinación en absoluto porque Dios era eterno. En segundo lugar, trató de quitarle hierro al destino de los condenados al sostener que no existía un infierno físico; los malvados tratan de escapar de Dios para ir a parar al No-ser, y Dios los castiga simplemente impidiendo su aniquilación. El fuego del juicio del que se habla en los Evangelios es común a buenos y malos; la diferencia entre ellos estriba en que los bienaventurados se convierten en éter y los condenados en aire. Tan-

to Gottschalk como el Eriúgena se vieron condenados por sendos concilios de la Iglesia, uno en Quiersy en el 853 y el otro en Valence en el 855.

Pese a ello, Carlos el Calvo encargó al Eriúgena la tarea de traducir al latín las obras de Dionisio el Areopagita. Eran cuatro tratados, neoplatónicos en contenido y escritos probablemente en el siglo VI, de los que se creía erróneamente que eran obra de un converso ateniense del apóstol Pablo. El Eriúgena, cuyo conocimiento del griego demuestra el alto nivel de la cultura irlandesa del siglo IX, puso manos a la obra con gran voluntad y redactó un comentario así como una traducción.

Estas tareas despertaron su apetito de elaborar un sistema propio, cosa que hizo en los cinco libros de su *Periphyseon* o *Acerca de la naturaleza*. La naturaleza se divide en cuatro especies: naturaleza creadora e increada; naturaleza creada y creadora; naturaleza creada y no creadora; y naturaleza increada y no creadora. La primera, obviamente, es Dios. La segunda, naturaleza creada y creadora, es el mundo del intelecto, el hogar de las Ideas platónicas, creadas en Dios Hijo. Esta segunda naturaleza crea la tercera, naturaleza creada y no creadora; es éste el mundo ordinario de las cosas que podemos ver y sentir en el espacio y en el tiempo, como los animales, las plantas y las piedras. La cuarta, naturaleza increada y no creadora, es una vez más el Dios increado, concebido ahora no como el creador, sino como el fin último al que todas las cosas vuelven.

El lenguaje del Eriúgena acerca de Dios es altamente agnóstico. Dios no puede describirse en lenguaje humano; no encaja en ninguna de las diez categorías de Aristóteles. Dios, por consiguiente, está más allá de todo ser, por lo que es más correcto decir que no existe, antes que decir que existe. El Eriúgena trata de librarse del ateísmo puro y simple diciendo que lo propio de Dios es algo mejor que existir. Lo que la Biblia dice de Dios, afirma, no debe tomarse al pie de la letra, sino que en cada versículo hay innumerables significados, como los colores de la cola de un pavo real.

No es fácil ver dónde se sitúan los seres humanos en el cuádruple esquema del Eriúgena. Parecen cabalgar con dificultad entre la segunda y la tercera especie. Nuestros cuerpos animales pertenecen claramente a la tercera, pero son creados por nuestras almas, que tienen más afinidad con los objetos de la segunda. Y hay un punto en el que el Eriúgena parece sugerir que el ser humano entero tiene su morada en la segunda: «El hombre es una cierta noción intelectual, eternamente formada en la mente divina». Debe de estar pensando en la Idea de Hombre; de manera sistemática, al modo de Platón, insiste en que las especies son más reales que sus miembros, los universales más reales que los individuos. Cuando

el mundo se acabe, lugar y tiempo desaparecerán y todas las criaturas encontrarán la salvación en la naturaleza increada y no creadora.

A pesar de la influencia de las fuentes griegas, las ideas del Eriúgena suelen ser originales e imaginativas, pero su doctrina, obviamente, es difícil de conciliar con la ortodoxia cristiana, por lo que no ha de sorprender que *Acerca de la naturaleza* fuera repetidamente condenada. Tres siglos y medio después de su publicación, un papa ordenó, sin conseguirlo, que todos los ejemplares de esa obra fueran quemados.

ALKINDI Y AVICENA

Paradójicamente, el cristiano Eriúgena fue un precursor mucho menos importante de la filosofía medieval occidental que una serie de pensadores musulmanes de los países que son hoy Irak e Irán.

En el siglo IV, un grupo de cristianos sirios había llevado a cabo un estudio riguroso de la filosofía y la medicina griegas. Hacia finales del siglo V, el emperador Zenón clausuró su escuela como herética y se trasladaron a Persia. Tras la conquista islámica de Persia y Siria, quedaron bajo el patrocinio de los ilustrados califas de Bagdad en la época de las *Mil y una noches*. Entre el 750 y el 900, aquellos sabios sirios tradujeron Aristóteles al árabe y pusieron a disposición del mundo islámico las obras científicas y médicas de Euclides, Arquímedes, Hipócrates y Galeno. Al mismo tiempo, se importaron obras matemáticas y astronómicas de la India y se adoptó la numeración «árabe».

Los pensadores árabes se apresuraron a explotar el patrimonio del saber griego. Alkindi, contemporáneo del Eriúgena, escribió un comentario al *De anima* de Aristóteles. Ofrecía en él una notable interpretación del desconcertante pasaje en el que Aristóteles habla de las dos mentes, una que produce cosas y otra que llega a ser cosas. La mente productiva, decía, era una inteligencia sobrehumana única; ésta operaba sobre las pasivas inteligencias individuales (las mentes «que llegan a ser») para producir el pensamiento humano. Alfarabi, que murió en Bagdad en el 950, siguió esta interpretación; como miembro de la secta de los sufíes, la impregnó de un cierto aroma de misticismo.

El filósofo musulmán más importante de la época fue Ibn Sina o Avicena (980-1037). Nacido cerca de Bujara, fue un estudiante precoz que dominaba la lógica, las matemáticas, la física, la medicina y la metafísica antes de los 20 años y publicó una enciclopedia sobre estas materias al cumplir dicha edad. Su pericia médica no tenía rival y era muy solicitada:

pasó la última parte de su vida como médico de la corte del gobernador de Isfahán. Escribió unas pocas obras en persa y muchas otras en árabe; se han conservado más de cien, en versión original o en traducciones latinas. Su *Canon de medicina*, que añade sus propias observaciones a una cuidada colección de materiales clínicos griegos y árabes, fue utilizado por los médicos europeos hasta el siglo XVII. Fue a través de Avicena como llegaron a conocer la teoría de los cuatro humores o fluidos corporales (sangre, flema, bilis y bilis negra), que se suponía determinaban el estado de salud y el carácter de las personas, haciendo de ellos individuos sanguíneos, flemáticos, coléricos o melancólicos, según los casos.

El sistema metafísico de Avicena se basaba en el de Aristóteles, pero introduciendo modificaciones que tuvieron gran importancia para el aristotelismo posterior. Adoptó la doctrina de la materia y la forma (hilemorfismo) y la elaboró a su modo: toda entidad corpórea estaba hecha de materia bajo una forma sustancial, que hacía de ella un cuerpo (una «forma de corporeidad»). Todas las criaturas corpóreas pertenecían a especies particulares, pero cada una de ellas (por ejemplo, un perro) tenía no simplemente una, sino varias formas sustanciales, tales como la animalidad, que hacía de él un animal, y la caninidad, que hacía de él un perro.

Dado que, para Aristóteles, las almas son formas, un ser humano, según esta teoría, tiene tres almas: un alma vegetativa (responsable de la nutrición, el crecimiento y la reproducción), un alma animal (responsable del movimiento y la percepción) y un alma racional (responsable del pensamiento intelectual). Ninguna de esas almas existe con anterioridad al cuerpo, pero así como las dos almas inferiores son mortales, la superior es inmortal y sobrevive a la muerte en condiciones de bienaventuranza o de frustración, según la vida que haya llevado. Siguiendo la interpretación de Aristóteles por Alfarabi, distinguía entre dos facultades intelectuales: el intelecto humano receptivo, que absorbe información recibida a través de los sentidos, y un único entendimiento activo sobrehumano, que comunica a los humanos la capacidad de captar conceptos y principios universales.

El intelecto activo desempeña un papel central en el sistema de Avicena: no sólo ilumina al alma humana, sino que es causa de su existencia. La materia y las diversas formas del mundo son emanaciones del intelecto activo, que es a su vez el último miembro de una serie de emanaciones intelectuales de la Causa Primera inmutable y eterna, es decir, Dios.

Al describir la peculiar naturaleza divina, Avicena introduce una célebre distinción, la que separa esencia y existencia. Ésta surge de su concepción de los términos universales como «caballo». En el mundo mate-

rial hay sólo caballos individuales; el término «caballo», sin embargo, puede aplicarse a muchos individuos diferentes. Distinta tanto de unos como de otros es la esencia de la *equinidad*, que en sí misma no es una ni múltiple y es neutral respecto a la existencia o no existencia de caballos reales.

Tomemos el género de criatura que tomemos, no encontraremos nada en su esencia que dé cuenta de la existencia de cosas de ese género. Ni la más exhaustiva investigación sobre *qué género* de cosa es algo nos mostrará *que ésta exista*. Si encontramos, por consiguiente, cosas existentes de un determinado género, debemos buscar una causa externa que añada la existencia a la esencia. Puede haber toda una serie de dichas causas, pero la serie no se puede prolongar indefinidamente: debe terminar en una entidad cuya esencia *dé cuenta* de su existencia, algo cuya existencia no derive de nada fuera de sí mismo, sino que esté incluida en su esencia. Semejante ser recibe de Avicena el nombre de existente necesario: y, por supuesto, sólo Dios cumple esas condiciones. Es Dios el que da existencia a las esencias de las demás cosas. Dado que la existencia de Dios no depende de nada más que de su esencia, su existencia es eterna; y puesto que Dios es eterno, concluye Avicena, también lo es el mundo que emana de él.

Avicena era un musulmán sincero y tuvo cuidado de conciliar su esquema filosófico con las enseñanzas y mandamientos del Profeta, que él consideraba una iluminación especial enviada por el intelecto activo. Así como la filosofía griega opera en el contexto de los poemas homéricos y las filosofías judía y cristiana encuentran preparado el escenario, respectivamente, del Antiguo y del Nuevo Testamento, así también la filosofía islámica toma como telón de fondo el Corán. Pero las interpretaciones avicenianas del libro sagrado fueron consideradas heterodoxas por los conservadores y su influencia acabó siendo mayor entre los cristianos que entre los musulmanes.

EL SISTEMA FEUDAL

En la época en que murió Avicena estaban teniendo lugar grandes cambios en la cristiandad. La unificación de Europa por Carlomagno no duró mucho tiempo y pocos de sus sucesores en el cargo de emperadores romanos fueron capaces de ejercer un gobierno eficaz fuera de los límites de Alemania. Ocupaban, sin embargo, la cúspide de una elaborada estructura social y política piramidal: el sistema feudal. A lo largo y ancho

de Europa, feudos más o menos extensos eran gobernados por señores locales con sus propias cortes y tropas, que juraban fidelidad a señores más poderosos prometiéndoles, a cambio de su protección, apoyo militar y financiero. Esos señores más poderosos eran a su vez subordinados o vasallos de unos reyes. Aunque el sistema feudal, durante la mayor parte del tiempo, mantenía la paz en una Europa fragmentaria, la guerra estallaba con frecuencia por disputas sobre el vasallaje. Cuando el normando Guillermo el Conquistador invadió Inglaterra en el 1066, justificó su conquista alegando que el rey sajón, Harold, le había jurado fidelidad y había roto su juramento al aceptar la corona de Inglaterra.

Mientras la propiedad local de la tierra y el compromiso personal de los vasallos con sus señores eran el fundamento de la sociedad secular, la organización de la Iglesia se centralizaba cada vez más. Ciertamente que las abadías en las que los monjes vivían en comunidad eran grandes latifundios y los abades y obispos eran poderosos señores feudales, pero a medida que transcurría el siglo XI fueron pasando a estar cada vez en mayor medida bajo el control de la Santa Sede romana. Una serie de papas poco edificantes e incapaces durante el siglo X y comienzos del XI había dado paso a una serie de reformadores que trataban de erradicar la ignorancia, la intemperancia y la corrupción de gran parte del clero y poner fin al concubinato clerical haciendo cumplir la norma del celibato. El principal reformador fue el monje Hildebrando, elevado al solio pontificio bajo el nombre de Gregorio VII, cuya elevada concepción de la vocación papal le hizo entrar en conflicto con el igualmente enérgico emperador germánico Enrique IV.

Según la mayoría de los pensadores medievales, la Iglesia y el Estado eran, cada uno por su lado, de origen divino y ninguna de las dos instituciones derivaba su autoridad de la otra. Pese a la gran variedad de instituciones de nivel inferior —señorías feudales y monarquías en el Estado, obispados, abadías y órdenes religiosas en la Iglesia—, cada institución reconocía una cabeza universal: el Sacro Emperador Romano y el papa, respectivamente. Los objetivos de ambas instituciones eran distintos: el Estado debía proporcionar seguridad y bienestar a los ciudadanos en este mundo, la Iglesia debía atender las necesidades espirituales de los creyentes en su paso por la Tierra camino del cielo. Las jurisdicciones, por tanto, eran en principio complementarias más que mutuamente competitivas, pero había muchos ámbitos en que de hecho se solapaban y podían entrar en conflicto.

La disputa entre Gregorio y Enrique giraba en torno al nombramiento y confirmación de los obispos. Esto era, obviamente, competencia de la

Iglesia, pues el episcopado era una función espiritual; pero los obispos eran también a menudo importantes terratenientes con su séquito feudal, y los gobernantes laicos solían poner gran interés en su nombramiento. Desoyendo una prohibición papal, el emperador Enrique IV nombró personalmente varios obispos en Alemania; el papa Gregorio, que reivindicaba la potestad de deponer príncipes, lo excomulgó, es decir, le prohibió participar en las actividades de la Iglesia. Esto tenía el efecto de liberar a los vasallos del emperador de su vasallaje y, para recuperarlo, tuvo que humillarse ante el papa en medio de la nieve en el castillo de Canosa.

SAN ANSELMO

También en Inglaterra, bajo el reinado de los sucesores de Guillermo el Conquistador, las relaciones entre la Iglesia y el Estado fueron a menudo tensas, y las disputas entre el papa y el rey desempeñaron un importante papel en la vida del más importante filósofo del siglo XI, san Anselmo de Canterbury. Anselmo, que había nacido inmediatamente antes de la muerte de Avicena, se parecía a éste como filósofo en varios aspectos, pero adoptó un punto de partida muy diferente. Italiano de nacimiento, estudió las obras de Agustín en la abadía normanda de Bec, bajo Lanfranco, quien más tarde se convirtió en el arzobispo de Canterbury con Guillermo el Conquistador. Como monje, prior y finalmente abad de Bec, Anselmo escribió una serie de breves obras filosóficas y de meditación. En *Sobre el gramático* reflexionó acerca de la conexión entre gramática y lógica y las relaciones entre significantes y significados; exploró, por ejemplo, el contraste entre un nombre y un adjetivo y el contraste entre una sustancia y una cualidad, y escribió sobre la relación entre ambos contrastes. En su soliloquio *Monologion* ofreció una serie de argumentos en favor de la existencia de Dios, incluido uno que dice así: «Todo lo que existe lo hace gracias a una cosa u otra. Pero no todo puede existir merced a otra cosa distinta; por consiguiente, ha de haber algo que exista por sí mismo». Este argumento habría interesado a Avicena, pero Anselmo no lo encontró completamente satisfactorio, y en una meditación dirigida a Dios titulada *Proslogion* ofreció un argumento diferente, que es el que le hizo famoso en la historia de la filosofía.

Anselmo se dirige a Dios de este modo:

Creemos que Tú eres algo mayor que lo cual nada puede concebirse. ¿O acaso no hay ninguna naturaleza semejante, pues *el insensato ha dicho en su*

corazón: No hay Dios (Salmos, 14,1)? Pero cuando me oye hablar de algo mayor que lo cual nada puede concebirse, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aun cuando no crea que exista el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, sino sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu algo mayor que lo cual nada puede concebirse, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia; y sin duda ninguna esto mayor que lo cual nada puede concebirse no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, lo que es mayor que lo anterior.

Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede concebirse estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, algo mayor que lo cual sí puede concebirse otra cosa. Existe, por tanto, fuera de toda duda algo mayor que lo cual nada puede concebirse, ni en el pensamiento ni en la realidad.

Mientras Avicena fue el primero en decir que la *esencia* de Dios entrañaba su existencia, Anselmo afirma que el mero *concepto* de Dios muestra que existe. Si sabemos lo que queremos decir cuando hablamos de Dios, entonces sabemos automáticamente que hay Dios; si niegas su existencia, es que no sabes de qué estás hablando.

¿Es válido el argumento de Anselmo? La respuesta ha sido objeto de debate desde su época hasta nuestros días. Un monje vecino de Anselmo, Gaunilo, dijo que por esa regla de tres uno podía probar también que debe existir la isla más fabulosamente hermosa, pues de lo contrario uno podría imaginar una isla aún más fabulosamente hermosa. Anselmo replicó que ambos casos eran diferentes, pues podemos imaginar que la isla en cuestión deje de existir, mientras que no podemos concebir del mismo modo que Dios no exista.

Es importante observar que Anselmo no está diciendo que Dios es la mayor cosa concebible. En efecto, dice expresamente que Dios *no* es concebible; es mayor que cualquier cosa que pueda concebirse. Ante eso, no hay contradicción en decir que aquello mayor que lo cual nada puede concebirse es en sí mismo demasiado grande como para ser concebido. Yo puedo decir que mi ejemplar del *Proslogion* es algo mayor que lo cual nada puede caber en mi bolsillo. Eso es verdad, pero no significa que mi

ejemplar del *Proslogion* quepa efectivamente en mi bolsillo; de hecho es demasiado grande para eso.

La verdadera dificultad para Anselmo reside en explicar cómo algo que no puede concebirse pueda estar de algún modo en el entendimiento. Por supuesto, entendemos cada una de las palabras de la frase «aquello mayor que lo cual nada puede concebirse». Pero ¿es esto bastante para garantizar que captamos el significado de la frase entera? Si es así, entonces parece que podemos efectivamente concebir a Dios, aun cuando, por supuesto, no tengamos un conocimiento exhaustivo de él. Si no es así, no tenemos garantía ninguna de que aquello mayor que lo cual nada puede concebirse exista siquiera en el intelecto o que «aquello mayor que lo cual nada puede concebirse» exprese un pensamiento inteligible. Algunos filósofos del siglo XX han estudiado la expresión «menor número natural no nombrable con menos de veintitrés sílabas». Esto suena como una designación fácilmente inteligible de un número... hasta que descubrimos la paradoja de que esa misma expresión designa el número con veintidós sílabas. No obstante, incluso los filósofos que han convenido entre ellos en que la prueba de Anselmo no es válida, raramente se ponen de acuerdo en qué es lo que falla en ella y cada vez que parece finalmente refutada hay alguien que la resucita bajo una nueva forma.

Igualmente original e influyente fue el intento de Anselmo, en su libro *Cur Deus homo*, de dar una justificación razonada de la doctrina cristiana de la Encarnación. El título del libro significa «¿Por qué Dios se hizo hombre?». La respuesta de Anselmo se basa en el principio de que la justicia exige que cuando se comete una ofensa ha de haber una satisfacción. La satisfacción debe darla el ofensor y su valor ha de ser igual y de sentido opuesto a la ofensa. La magnitud de una ofensa se mide por la importancia de la persona ofendida; la magnitud de la satisfacción se mide por la importancia del que la da. Pues bien, el pecado de Adán fue una ofensa infinita, pues fue una ofensa hecha a Dios, pero cualquier satisfacción que pudieran dar simples seres humanos sería finita, pues la darían criaturas finitas. Es imposible, por consiguiente, para el género humano reparar sin ayuda el pecado de Adán. La satisfacción sólo puede ser suficiente si la da alguien que es a la vez humano (y, por tanto, heredero de Adán) y divino (pudiendo, así, dar una satisfacción infinita). Por ello, la Encarnación de Dios era necesaria para borrar el pecado original y redimir al género humano.

La teoría de Anselmo influyó en los teólogos hasta mucho después de la Reforma, pero su noción de satisfacción se incorporó también a algunas teorías filosóficas de la justificación del castigo.

En la época en que escribió *Cur Deus homo*, Anselmo había sucedido a Lanfranco como arzobispo de Canterbury. Sus últimos años estuvo muy ocupado con las disputas jurisdiccionales entre el rey Guillermo II y el papa Urbano II, que en cierto modo eran una recapitulación de las que habían enfrentado a Gregorio VII y Enrique IV unos pocos años antes. Anselmo murió en Canterbury en 1109 y está enterrado en dicha catedral.

ABELARDO Y ELOÍSA

Pedro Abelardo tenía apenas 30 años cuando murió Anselmo. Nació en una familia caballeresca de Bretaña en el año 1079, se educó en Tours y marchó a París en torno al año 1100 para ingresar en la escuela aneja a la Catedral de Nôtre Dame, dirigida por Guillermo de Champeaux. Tras romper con su maestro, marchó a Melun donde fundó una escuela propia, y posteriormente estableció en París una escuela rival en Mont Ste. Geneviève. A partir de 1113 sucedió a Guillermo de Champeaux en Nôtre Dame. Mientras enseñaba en dicha escuela se alojó con Fulbert, canónigo de la catedral, e hizo de tutor de su sobrina Eloísa. Se convirtió en su amante probablemente en 1116 y, cuando ella quedó embarazada, la desposó en secreto. Eloísa había sido reticente al matrimonio y, poco después de la boda, se retiró a un convento. Fulbert, indignado por el trato dado por Abelardo a su sobrina, envió de noche a su habitación dos hombres de confianza para castrarlo. Abelardo se hizo monje en la abadía de St. Denis, cerca de París, en tanto que Eloísa tomaba el velo de monja en Argenteuil. Nuestro conocimiento de la vida de Abelardo en este punto depende en gran medida de una larga carta autobiográfica que él mismo escribió a Eloísa unos años más tarde, *Historia de mis calamidades*. Se trata del más vívido ejercicio autobiográfico después de las *Confesiones* de Agustín.

Desde St. Denis, Abelardo siguió enseñando (en parte para mantener a Eloísa). Comenzó a escribir sobre teología, pero su primera obra, *Teología del Sumo Bien*, fue condenada en un sínodo celebrado en Soissons en 1121 por errónea en el tema de la Trinidad. Tras un breve encarcelamiento, Abelardo fue devuelto a St. Denis, pero se hizo impopular en dicha abadía y tuvo que abandonar París. De 1125 a 1132 fue abad de St. Gildas, una corrupta y bulliciosa abadía perdida en Bretaña, donde fue muy infeliz y donde sus intentos de reforma toparon con amenazas de muerte. Eloísa, entretanto, se había convertido en priora de Argenteuil,

pero ella y sus monjas se vieron privadas de alojamiento en 1129. Abelardo logró encontrar y mantener un nuevo convento para ellas, el Paráclito, en Champagne. Para 1136 estaba de vuelta en París, enseñando de nuevo en Mont Ste. Geneviève. Su docencia atrajo la atención crítica de san Bernardo, abad de Clairvaux y segundo fundador de la orden cisterciense, predicadora de la Segunda Cruzada. San Bernardo denunció las enseñanzas de Abelardo ante el papa y lo hizo condenar en el Concilio de Sens en el 1140. Abelardo apeló sin éxito ante Roma contra su condena, pero se le ordenó abandonar la enseñanza y retirarse a la abadía de Cluny. En ella, dos años después, acabó en paz sus días; su edificante muerte fue descrita por el abad, Pedro el Venerable, en una carta a Eloísa.

Abelardo es un personaje inusual en la historia de la filosofía por ser también uno de los más famosos amantes del mundo, aun cuando fue trágicamente forzado al celibato, que es más característico de los grandes filósofos, medievales o modernos. Ha sido celebrado como amante, como un infortunado Lanzarote o Romeo más que como filósofo, en los clásicos de la literatura. En la *Epístola de Eloísa a Abelardo*, de Pope, Eloísa, desde su gélido claustro, le recuerda a Abelardo el terrible día en que él yacía ante ella, desnudo amante maniatado y sangrante; le suplica que no reniegue de su amor.

Come! with thy looks, thy words, relieve my woe;
Those still at least are left thee to bestow.
Still on that breast enamour'd let me lie,
Still drink delicious poison from thy eye,
Pant on thy lip, and to thy heart be prest;
Give all thou canst – and let me dream the rest.
Ah no! instruct me other joys to prize,
With other beauties charm my partial eyes,
Full in my view set all the bright abode
And make my soul quit Abelard for God.*

* ¡Ea!, con tus miradas, con tus palabras, alivia mi aflicción; / al menos ellas se te permite todavía conceder. / Déjame todavía yacer enamorada sobre ese pecho, / beber todavía el delicioso veneno que destila tu mirada, / jadear sobre tus labios y apretarme contra tu corazón; / da todo lo que puedas... y déjame soñar el resto. / ¡Ah, no!, enséñame a apreciar otros goces, / a hechizar con otras bellezas mis ojos sesgados, / ante mi vista, rebotante, la brillante morada dispón / y haz que mi alma deje a Abelardo para abrazar a Dios. (N. del t.)

LA LÓGICA DE ABELARDO

La importancia de Abelardo como filósofo se debe sobre todo a su contribución a la lógica y a la filosofía del lenguaje. La lógica, cuando dio comienzo a su carrera docente, se estudiaba en Occidente sobre todo a partir de las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, de Aristóteles, además de la introducción de Porfirio y algunas obras de Cicerón y Boecio. Las principales obras lógicas de Aristóteles no eran conocidas, como tampoco lo eran sus tratados de física y de metafísica. Las investigaciones lógicas de Abelardo, por consiguiente, estaban menos documentadas, por ejemplo, que las de Avicena, pero nuestro autor estaba dotado de una notable agudeza y originalidad. Escribió tres tratados distintos de lógica entre los años 1118 y 1140.

Un tema de gran interés para los lógicos del siglo XII era el problema de los universales: el estatuto de una palabra como «hombre» en proposiciones como «Sócrates es un hombre» y «Adán es un hombre». Abelardo era un escritor combativo y describía su posición al respecto como surgida de la insatisfacción que le producían las respuestas dadas por sucesivos maestros a la pregunta: ¿qué es lo que, según esas proposiciones, tienen en común Sócrates y Adán? Roscelino, su primer maestro, decía que lo único que tenían en común era el *nombre*, el simple sonido de la voz al pronunciar «hombre». Era, como dirían filósofos posteriores, un *nominalista*, de *nomen*, la palabra latina para «nombre». Guillermo de Champeaux, segundo maestro de Abelardo, decía que había una *cosa* muy importante que Sócrates y Adán tenían en común, a saber, la especie humana. Era, en la terminología posterior, un *realista*, de la palabra latina para «cosa», *res*.

Abelardo rechazaba las tesis de ambos maestros y ofrecía una vía intermedia entre ellas. Por un lado, era absurdo decir que Sócrates y Adán sólo tenían el nombre en común; el nombre se aplicaba a cada uno de ellos en virtud de su semejanza objetiva. Por otro lado, una semejanza no es algo sustancial, como un caballo o un repollo; sólo las cosas individuales existen, y sería ridículo sostener que la especie humana entera se halla en cada individuo. Debemos rechazar tanto el nominalismo como el realismo.

Quando sostenemos que la semejanza entre las cosas no es una cosa, hemos de evitar dar la impresión de que las estamos tratando como si no tuvieran nada en común, pues lo que en realidad decimos es que una y otra se parecen entre sí por ser humanas, es decir, en que ambas son seres humanos.

No queremos decir nada más, sino que son seres humanos y no difieren en absoluto a este respecto.

El ser humano, que no es una cosa, es la causa común de la aplicación del nombre a los individuos.

La dicotomía planteada por nominalistas y realistas es, como mostró Abelardo, inadecuada. Además de las palabras y las cosas, hemos de tener en cuenta nuestra propia comprensión, nuestros conceptos: es eso lo que nos permite hablar acerca de las cosas y convertir los sonidos vocales en palabras significativas. No hay ningún *hombre* universal distinto del nombre universal «hombre», pero el sonido «hombre» se convierte en un nombre universal mediante nuestro entendimiento. De la misma manera, sugiere Abelardo, una masa de piedra se convierte en estatua por obra de un escultor; así que podemos decir, si nos parece, que los universales son creados por la mente, del mismo modo que una estatua es creada por su escultor.

Son nuestros conceptos los que dan significado a las palabras, pero el significado mismo no es, para Abelardo, una simple noción. Hace una distinción entre lo que una palabra significa y aquello a lo que representa. Pensemos en la palabra «muchacho». Siempre que aparece en una oración significa lo mismo («joven humano masculino»). En «un muchacho corre por la hierba», donde aparece como sujeto, representa también a un muchacho concreto; mientras que en «este hombre es un muchacho», donde aparece como predicado, no representa nada concreto. Hablando sin mucha precisión, «muchacho» representa algo concreto en un contexto determinado solamente si en dicho contexto tiene sentido preguntar: «¿Qué muchacho?».

El tratamiento que hace Abelardo de los predicados revela muchas intuiciones lógicas originales. A Aristóteles, y tras él a muchos filósofos, les inquietaba el significado de «es» en «Sócrates es sabio» o «Sócrates es blanco». Abelardo piensa que esa preocupación no está justificada: hemos de considerar «ser sabio» o «ser blanco» como una única unidad verbal, con el verbo «ser» entendido simplemente como parte del predicado. Pero ¿qué pasa con «es» cuando equivale a «existe»? Abelardo dice que en la oración «Existe un padre» no hemos de tomar «un padre» como si representara algo concreto; por el contrario, la proposición es equivalente a «Algo es un padre». Esta propuesta de Abelardo contenía grandes posibilidades para el desarrollo de la lógica, pero no fue oportunamente seguida durante la Edad Media y el expediente hubo de esperar hasta el siglo XIX para ser reinventado.

LA ÉTICA DE ABELARDO

Abelardo fue un innovador en ética no menos que en lógica. Fue el primer escritor medieval que dio a un tratado el título de *Ética* y, a diferencia de sus sucesores medievales, no tomó la *Ética* de Aristóteles como punto de partida. Pero aquí sus innovaciones conocieron peor fortuna. Abelardo ponía objeciones a la doctrina común de que matar personas o cometer adulterio estaba mal. Lo que está mal, decía, no es la acción, sino el estado mental con el que se hace. Es incorrecto, no obstante, decir que lo que cuenta es la voluntad de la persona, si por «voluntad» entendemos el deseo de algo por sí mismo. Puede haber pecado sin voluntad (como cuando un fugitivo mata en defensa propia) y puede haber mala voluntad sin pecado (como en el caso de deseos lascivos que uno no puede satisfacer). Ciertamente, todos los pecados son voluntarios en el sentido de que no son inevitables y de que son el resultado de algún deseo (por ejemplo, el fugitivo del ejemplo anterior desea escapar). Pero lo que realmente cuenta, dice Abelardo, es la intención o consentimiento del pecador, por lo cual él entiende básicamente el conocimiento por el pecador de lo que está haciendo. Argumenta que, puesto que uno puede llevar a cabo un acto prohibido inocentemente (por ejemplo, desposar a una hermana sin saber que es su propia hermana), el mal no ha de residir en el acto, sino en el consentimiento. «No es lo que se hace, sino la idea con la que se hace, lo que Dios sopesa; el merecimiento y el elogio del agente no se fundamenta en su acción, sino en su intención.»

Así, dice Abelardo, una intención mala puede echar a perder un acto bueno. Dos hombres pueden colgar a un criminal, uno por afán de justicia, el otro por odio inveterado; el acto es justo, pero uno de ellos lo hace bien y el otro mal. Una buena intención puede justificar una acción prohibida. Los que fueron curados por Jesús hicieron bien en desobedecer su orden de mantener la curación en secreto, pues su motivación para hacerla pública era buena. Dios mismo, cuando le ordenó a Abraham que matara a Isaac, llevó a cabo un acto malo con buena intención.

Una buena intención no llevada a la práctica puede ser tan digna de encomio como una buena acción; por ejemplo, si uno decide edificar un asilo pero le roban el dinero para ello. De manera similar, las malas intenciones son tan censurables como las malas acciones. ¿Por qué, entonces, castigar las malas acciones en lugar de las intenciones? El castigo humano, responde Abelardo, puede estar justificado donde no hay culpa; una mujer que asfixia a su hijo pequeño sin darse cuenta es castigada para que los demás tengan más cuidado. La razón por la que castigamos las ac-

ciones en lugar de las intenciones es que la fragilidad humana considera un mal manifiesto como un mal mayor. Pero Dios no lo juzgará así.

La doctrina de Abelardo no equivalía exactamente a decir: «No importa lo que hagas con tal de que lo hagas sinceramente», pero estaba muy cerca de admitir que el fin podía justificar los medios. Pero lo que más perplejidad causaba a sus contemporáneos era su afirmación de que aquellos que de buena fe perseguían a los cristianos —de hecho, los que mataron al propio Cristo sin saber lo que hacían— estaban libres de pecado. Esta tesis fue objeto de una de las condenas pronunciadas contra él en Sens.

Abelardo experimentó en teología con no menos audacia que en ética. Baste con un ejemplo: su nuevo tratamiento de la omnipotencia divina. Planteó las cuestiones de si Dios podía hacer más o mejores cosas que las que ha hecho, y si podía abstenerse de actuar como lo hace. Respondamos como respondamos, decía, nos topamos con dificultades.

Por un lado, si Dios puede hacer más y mejores cosas de las que ha hecho, ¿no es mezquindad por su parte no hacerlo así? ¡Después de todo, no le cuesta ningún esfuerzo! Todo lo que haga o deje de hacer es correcto y justo; por tanto, sería injusto que actuara de manera diferente de como lo ha hecho. De modo que sólo puede actuar tal como de hecho ha actuado.

Por otro lado, si consideramos a un pecador cualquiera en su camino de perdición, es obvio que podría ser mejor de lo que es, porque, de lo contrario, no debería ser censurado por sus pecados. Pero sería mejor de lo que es únicamente si Dios lo hiciera mejor; de modo que hay al menos algunas cosas que Dios puede hacer mejor de como las hace.

Abelardo opta por la primera parte del dilema. Supongamos que ahora no está lloviendo. Puesto que ello ocurre por la voluntad de Dios sapientísimo, quiere decir que ahora no es un momento idóneo para que llueva. De modo que, si decimos que Dios podría hacer que lloviera ahora, le atribuimos el poder de hacer algo absurdo. Todo lo que Dios quiere hacer puede hacerlo, pero si no quiere hacer algo, entonces no puede hacerlo.

Sus críticos objetaban que esta tesis era un insulto al poder de Dios: incluso nosotros, pobres criaturas, podemos actuar de manera diferente a como lo hacemos. Abelardo replicaba que la capacidad de actuar de otra manera no es algo de lo que haya que estar orgulloso, sino una prueba de debilidad, como la capacidad de caminar, comer y pecar. Todos estaríamos mejor si sólo pudiéramos hacer lo que debemos hacer.

¿Qué decir del argumento de que el pecador se salvará sólo si Dios lo salva y, por consiguiente, si el pecador puede salvarse, Dios puede salvar-

lo? Abelardo rechaza el principio lógico que subyace a este argumento, a saber, que si p implica q , entonces la posibilidad de p implica la posibilidad de q . Él mismo da un contraejemplo: si se oye un sonido, es que hay algún cuerpo que lo oye, pero un sonido puede ser audible sin que nadie sea capaz de oírlo (quizá no haya nadie a distancia suficiente para oírlo).

El estudio abelardiano de la omnipotencia es una magnífica pieza dialéctica, pero no puede decirse que contenga una exposición creíble del concepto y, desde luego, no convenció a sus contemporáneos, especialmente a san Bernardo. Una de las proposiciones condenadas en el Concilio de Sens fue ésta: Dios puede actuar y abstenerse de actuar sólo de la manera y en el momento en que efectivamente actúa y se abstiene de actuar, y de ninguna otra manera.

AVERROES

Abelardo fue con mucho el pensador cristiano más brillante del siglo XII. Los otros filósofos importantes de la época fueron el árabe Averroes y el judío Maimónides. Ambos eran naturales de Córdoba, en la España musulmana, que era por entonces el más importante centro de cultura artística y literaria de toda Europa.

El verdadero nombre de Averroes era Ibn Rushd. Nació en 1126, hijo y nieto de juristas y jueces. Poco es lo que se conoce con certeza de su educación, pero adquirió unos conocimientos de medicina que incorporó a un manual llamado *Kulliyat*. Viajó a Marrakesh, donde se aseguró el patrocinio del sultán. El avistamiento allí de una estrella no visible en España lo convenció de la verdad de la afirmación de Aristóteles de que la Tierra era redonda. Se entusiasmó enormemente por toda la filosofía de Aristóteles, y el califa le animó a que se pusiera a trabajar en una serie de comentarios de los tratados del filósofo griego.

En 1169, Averroes fue nombrado juez en Sevilla; más tarde regresó a Córdoba, donde se le elevó a la categoría de juez supremo. No obstante, mantuvo sus vínculos con Marrakesh, a donde regresó para morir en 1198, habiéndose hecho sospechoso de herejía.

En una etapa anterior de su vida, Averroes tuvo que defender sus actividades filosóficas frente a un musulmán más conservador, Al-Ghazali, que había escrito un ataque contra el racionalismo en religión, titulado *La incoherencia de los filósofos*. Averroes le respondió con *La incoherencia de la incoherencia*, afirmando el derecho de la razón humana a investigar cuestiones teológicas.

La importancia de Averroes en la historia de la filosofía deriva de sus comentarios a la obra de Aristóteles. Éstos se presentan en tres tamaños diferentes: breves, medios y grandes. Para algunas de las obras de Aristóteles se conservan los tres comentarios, para otras dos y para algunas sólo uno; algunos sobreviven en el original árabe, otros en traducciones al hebreo y al latín. Averroes comentó también la *República* de Platón, pero su enorme admiración por Aristóteles («Su mente es la expresión suprema de la mente humana») no se hacía extensiva por igual a Platón. De hecho, concibió como una de sus tareas de comentarista liberar a Aristóteles de la envoltura neoplatónica, aun cuando de hecho mantuvo más elementos platónicos de lo que él creía.

Aunque Averroes no fue un pensador original como Avicena, su enciclopédica obra se convirtió en el vehículo a través del cual se transmitió la interpretación de Aristóteles a la Edad Media latina. Su voluntad de liberar a Aristóteles de añadidos posteriores le hizo apartarse de Avicena en varios aspectos. Así, por ejemplo, abandonó la serie de emanaciones que en Avicena llevaban de la causa primera al intelecto activo y negó que el intelecto activo produjera las formas naturales del mundo visible. Pero en un aspecto se apartó aún más que Avicena de la interpretación más plausible de Aristóteles. Tras algunas vacilaciones, llegó a la conclusión de que ni el intelecto activo ni el pasivo es una facultad de los seres humanos individuales; el intelecto pasivo, no menos que el activo, es una única sustancia eterna e incorpórea. Esta sustancia interviene, de manera misteriosa, en la vida mental de los hombres individuales. Sólo debido al papel que desempeña en nuestro pensamiento la imaginación corporal individual podemos unos y otros decir que nuestros pensamientos son propios de cada uno.

Dado que el elemento verdaderamente intelectual del pensamiento no es personal, no hay inmortalidad personal para el ser humano individual. Tras la muerte, las almas se mezclan entre sí. Averroes aboga por esto de un modo que recuerda el llamado argumento del «tercer hombre» del *Parménides* de Platón.

Saíd y Amar son numéricamente diferentes pero idénticos en forma. Si, por ejemplo, el alma de Saíd fuera numéricamente diferente del alma de Amar del mismo modo que Saíd es numéricamente diferente de Amar, el alma de Saíd y el alma de Amar serían numéricamente dos, pero una sola en su forma, y el alma poseería otra forma [que las unificara]. La necesaria conclusión de ello es que el alma de Saíd y el alma de Amar son idénticas en su forma. Una forma idéntica es inherente a una multiplicidad numérica, es decir, di-

visible, únicamente debido a la multiplicidad de la materia. Si, por consiguiente, el alma no muere cuando muere el cuerpo, o si posee un elemento inmortal, debe, tras dejar el cuerpo, formar una unidad numérica [con las otras almas].

En el momento de la muerte, el alma pasa a formar parte de la inteligencia universal como una gota de agua en el mar.

Averroes era, al menos en su intención, un musulmán ortodoxo. En su tratado *Sobre la armonía entre religión y filosofía* habló de distintos niveles de acceso a la verdad. Todas las clases de hombres necesitan y pueden asimilar las enseñanzas del Profeta. El simple creyente acepta las fórmulas literales de la Escritura tal como las exponen sus maestros. La persona cultivada puede apreciar argumentos probables, o «dialécticos», en apoyo de la revelación. Finalmente, el raro individuo, el auténtico filósofo, necesita, y puede encontrar, pruebas irrefutables de la verdad. Esta doctrina fue burdamente malinterpretada por la posteridad intelectual de Averroes como una doctrina de la «doble verdad»: la doctrina de que puede ser verdad en la filosofía algo que no es verdad en la religión, y viceversa.

Averroes dejó escasa huella entre sus correligionarios musulmanes, entre quienes este tipo de filosofía cayó rápidamente en descrédito. Pero una vez sus escritos fueron traducidos al latín, su influencia fue muy grande: marcó las pautas a los principales pensadores del siglo XIII, incluido Tomás de Aquino. Dante le asignó un lugar de honor en su Infierno como autor del gran comentario, y los estudiosos aristotélicos se refirieron durante siglos a él, simplemente, como *el Comentarista*.

MAIMÓNIDES

Rabbi Mosé ben Maimón, más conocido para los escritores posteriores por el nombre de Maimónides, era nueve años más joven que Averroes. Abandonó su ciudad natal, Córdoba, cuando tenía 13 años. La España musulmana, que hasta entonces había brindado un entorno tolerante a los judíos, cayó en poder de los fanáticos almohades, y la familia de Maimónides emigró a Fez y luego a Palestina. Durante los cuarenta últimos años de su vida vivió en Egipto y murió en El Cairo en 1204.

Maimónides escribió escrupulosamente, tanto en hebreo como en árabe, sobre la ley rabínica y sobre medicina, pero como filósofo es conocido por su libro *Guía de perplejos*, que estaba destinado a superar la

aparente contradicción entre filosofía y religión, que turbaba a los creyentes. Gran parte de la Biblia, pensaba Maimónides, sería nociva si se la interpretara literalmente, y la filosofía es necesaria para determinar su verdadero significado. No podemos decir nada positivo de Dios, pues no tiene nada en común con criaturas como nosotros. Es una simple unidad y no posee atributos distintos como la justicia y la sabiduría. Cuando unimos predicados al nombre divino, como cuando decimos «Dios es sabio», lo que realmente estamos diciendo es lo que Dios *no* es; queremos decir que no es estúpido. (La estupidez, a diferencia de la sabiduría divina, es algo de lo que tenemos cumplida experiencia.)

El significado de «conocimiento», el significado de «finalidad» y el significado de «providencia», aplicados a nosotros, son diferentes del significado de esos términos cuando se aplican a Él. Cuando las dos providencias o conocimientos o finalidades se toman en el mismo sentido, surgen dificultades y dudas. Cuando, en cambio, se sabe que todo lo que se nos atribuye es diferente de todo lo que se le atribuye a Él, la verdad se hace patente. Las diferencias entre las cosas atribuidas a Él y las atribuidas a nosotros quedan explicitadas en el texto *Tus caminos no son mis caminos* (Isaías, 55,8).

La teología negativa había de ejercer gran influencia tanto entre los filósofos cristianos como entre los judíos.

El único conocimiento positivo de Dios que es posible para los seres humanos, incluso para un hombre tan favorecido como Moisés, es el conocimiento del funcionamiento del mundo natural, gobernado por él. No hemos de pensar, sin embargo, que el gobierno divino se ocupa de cada acontecimiento individual que tiene lugar en el mundo; su providencia se preocupa por los seres humanos individualmente, pero de las demás criaturas sólo lo hace en general.

La divina providencia vela sólo por los individuos pertenecientes a la especie humana, y sólo en esta especie todas las circunstancias de los individuos y el bien y el mal que les acaecen son consecuencia de sus merecimientos. Pero en relación con todos los demás animales y, más aún, con las plantas y otras cosas, mi opinión es la de Aristóteles. Porque yo no creo en absoluto que esta hoja concreta haya caído porque una providencia velaba por ella [...] ni que la saliva escupida por Zayd haya corrido hasta caer en un lugar concreto sobre un mosquito y matarlo por decreto divino. [...] Todo esto, en mi opinión, se debe a puro azar, tal como sostiene Aristóteles.

La explicación que da Maimónides de la estructura y el funcionamiento del mundo natural la tomó en gran medida de Aristóteles, «la cumbre de la humana inteligencia». Pero como creyente en la doctrina judía de que el mundo fue creado en el tiempo a fin de que se cumpliera un propósito divino, rechazó la concepción aristotélica de un universo eterno con especies fijas y necesarias. Es escandaloso pensar, dice, que Dios no pueda alargar el ala de una mosca.

La meta de la vida, para Maimónides, es conocer, amar e imitar a Dios. Tanto el profeta como el filósofo pueden llegar a conocer todo lo que puede conocerse acerca de Dios, pero el profeta puede hacerlo de manera más rápida y segura. El conocimiento ha de llevar al amor, y el amor encuentra su expresión en la desapasionada imitación de la acción divina que encontramos en las narraciones de los profetas y legisladores en la Biblia. A quienes no han sido agraciados con el don de la profecía o del conocimiento filosófico hay que mantenerlos a raya mediante creencias que no son estrictamente verdaderas, como la de que Dios está dispuesto a responder a la plegaria y que se irrita por las fechorías de los pecadores.

Como Abelardo entre los cristianos y Averroes entre los musulmanes, Maimónides fue acusado por sus correligionarios de impiedad y blasfemia. Tal era el destino habitual de la especulación filosófica realizada por pensadores religiosos en el siglo XII. El cristianismo ofrecerá en el siglo XIII algo nuevo: una serie de filósofos de primera fila que fueron también venerados como santos en su propia comunidad religiosa.

Capítulo 8

La filosofía del siglo XIII

UNA ÉPOCA DE INNOVACIÓN

El siglo XIII fue el apogeo de la Edad Media cristiana. Los grandes proyectos de la cristiandad durante el siglo XII habían sido aventuras militares: las Cruzadas. El siglo había empezado con la sangrienta reconquista de Jerusalén frente a los sarracenos en la Primera Cruzada. Había terminado con la predicación de la Cuarta Cruzada, cuyo único logro fue el saqueo de la capital cristiana griega de Constantinopla. Entretanto, ni la inflamada predicación de san Bernardo a los participantes en la Segunda Cruzada ni las proezas militares de Ricardo Corazón de León en la Tercera habían logrado impedir que el reino cristiano de Jerusalén volviera a poder de los musulmanes y permaneciera bajo el mismo. Tomadas en su conjunto, habían sido un derroche de espíritu con un final vergonzoso. Expediciones proyectadas con intenciones devotas quedaron desfiguradas por la avaricia, la traición, la crueldad y las matanzas, hasta convertirse en paradigmas de lo que es una guerra injusta.

El siglo XIII se anunciaba con mejores auspicios que el XII. Las Cruzadas prosiguieron, pero evitaron los excesos que habían desfigurado la Primera y la Cuarta. El emperador Federico II consiguió firmar en 1229 un tratado que permitió que Jerusalén quedara nuevamente en poder de

los cristianos durante un breve período; su expedición consiguió más con menos gasto que cualquier otra, pese a que no se la incluye en la lista tradicional de las Cruzadas. La Quinta Cruzada, que ocupó gran parte de la vida del santo rey Luis de Francia, fue considerablemente menos brutal que sus antecesoras, pero no tuvo más éxito que éstas, y el rey Luis murió en 1270 sin llegar a la ciudad santa, con las palabras «Jerusalén, Jerusalén» en los labios.

A comienzos del siglo, el enérgicamente reformista papa Inocencio III convocó el primer gran Concilio de la Iglesia en Occidente: el Concilio Lateranense, al que asistieron mil doscientos preladados. El concilio introdujo enérgicas reformas en la disciplina clerical e impuso la norma de que los cristianos debían confesarse una vez al año con un sacerdote y participar en la eucaristía en período pascual. Fue entonces cuando se estableció en la Iglesia católica la pauta de los siete sacramentos o ceremonias oficiales, que jalonaban los grandes acontecimientos y atendían las necesidades espirituales a lo largo de la vida de los fieles desde el útero hasta la tumba: el bautismo en la primera infancia, la confirmación durante la niñez, el matrimonio y las órdenes sagradas para inaugurar, respectivamente, una vocación secular o clerical, la penitencia y la eucaristía para lavar y nutrir el alma, la extremaunción para confortar a los enfermos y moribundos. La administración de los sacramentos era la función principal de la Iglesia institucional y los sacramentos se consideraban esenciales para que el creyente lograra la santidad en su vida, o al menos en el momento de la muerte, lo cual era necesario para granjearse la vida eterna en el cielo y evitar el castigo eterno en el infierno.

Fue en el siglo XIII cuando los arquitectos, en iglesias y catedrales de todo el continente, demostraron lo que podía conseguirse con el arco apuntado, el rasgo que diferencia el gótico de la arquitectura clásica. Aunque siguió escribiéndose robusta prosa latina y poesía latina de la calidad del *Dies irae*, en Italia empezó a brotar una literatura vernácula, que culminó en la *Divina Comedia* de Dante, compuesta el último año del siglo. Cuando el siglo se acercaba a su final, Giotto, amigo de Dante, empezó a pintar de una nueva manera, que conectaba los iconos bizantinos del pasado con el Renacimiento italiano del futuro. En el seno de una cristiandad relativamente pacífica, empezaron a configurarse diversas naciones y a establecer sus instituciones nacionales. En Inglaterra, el año 1215 vio la firma de la Carta Magna, y en 1258 Simón de Monfort convocó el primer Parlamento inglés.

Las grandes universidades de Europa septentrional se establecieron en el siglo XIII. La Universidad de París recibió sus estatutos en 1215: en

el siglo anterior, Abelardo, en el cenit de su carrera académica, no había sido más que un maestro de escuela. Un año antes, un legado papal había confirmado el estatuto de la Universidad de Oxford. Las Universidades de Salerno y Bolonia, especializadas en medicina y derecho respectivamente, eran más antiguas que la de París o la de Oxford, pero durante la Edad Media no alcanzaron una posición tan dominante como estas últimas.

Las universidades son una creación medieval, si por «universidad» entendemos una corporación de personas dedicadas profesionalmente, en jornada completa, a la enseñanza y el desarrollo de un corpus de conocimientos, transmitiéndoselo a sus discípulos con arreglo a un programa, unos métodos de enseñanza y unas pautas de competencia profesional previamente acordados. La universidad típica constaba de cuatro facultades: una facultad común que impartía la licenciatura en artes liberales (letras) y tres facultades superiores de teología, derecho y medicina, cada una de ellas ligada a una profesión. Quien poseyera la licencia para enseñar en una universidad podía enseñar en cualquier otra, y, en una época en que todos los académicos empleaban el común idioma latino, había un gran movimiento de licenciados. El programa de enseñanza estaba articulado en torno a unos textos fijos. En artes, como veremos, el canon estaba constituido por las obras de Aristóteles en versión latina. En las facultades de medicina los textos variaban; en las facultades de derecho, el núcleo del programa lo formaba la codificación del derecho romano ordenada por Justiniano. En teología, el texto en el que se basaban las lecciones, además de la Biblia, era una obra conocida como las *Sentencias*, una compilación, hecha por el obispo del siglo XII Pedro Lombardo, de textos autorizados tomados del Antiguo y el Nuevo Testamento, los concilios y los Padres de la Iglesia, agrupados por temas, a favor y en contra de determinadas tesis teológicas.

Un estudiante de una universidad medieval aprendía escuchando las lecciones de sus superiores y, a medida que progresaba en su aprendizaje, impartiendo lecciones a sus inferiores. Pero un método de instrucción especialmente apreciado era la disputación académica. Un maestro ponía a varios de sus discípulos —un estudiante de cursos superiores y uno o varios de cursos inferiores— a discutir una cuestión: por ejemplo, que el mundo *no* había sido creado en el tiempo; o, por el contrario, que el mundo *había* sido creado en el tiempo. Esta tesis era atacada a la vez que otros discípulos presentaban la tesis opuesta. Al discutir el tema entre sí, los estudiantes debían observar escrupulosamente las reglas de la lógica. Después de que cada bando había argumentado su posición, el instructor

zanjaba la disputa, tratando de extraer lo que había de verdad en lo dicho por unos y lo que era correcto en las críticas formuladas por los otros.

Las universidades, como los parlamentos, son legados de la Edad Media de los que seguimos disfrutando. Igualmente importante a corto plazo, tanto para la vida intelectual como para la vida piadosa de la época, fue la fundación de las órdenes religiosas de los frailes mendicantes, los franciscanos y los dominicos.

San Francisco de Asís obtuvo en 1210 la aprobación papal de la regla que él había establecido para su pequeña comunidad de predicadores ambulantes. De todos los santos medievales es él quien ha gozado de mayor popularidad dentro y fuera de su Iglesia: asceta pero jovial, poeta de la naturaleza, inventor del pesebre navideño, predicador de los pájaros, portador en su cuerpo de los estigmas del Salvador en la cruz. Llegó incluso a visitar al Sultán para tratar de convertirlo al cristianismo por métodos más próximos al evangelio que el comportamiento de los cruzados.

Santo Domingo, en cambio, nunca ha suscitado demasiada simpatía fuera de su propia orden. Consagró gran parte de su vida a la lucha contra la herejía, en particular la herejía albigense, un resurgimiento del maniqueísmo entonces floreciente en Provenza. A tal efecto, fundó conventos de monjas dedicadas a la oración y comunidades de frailes dedicados a la predicación, pero las autoridades eclesiásticas prefirieron métodos más sanguinarios, y los albigenses fueron el blanco de un nuevo tipo de Cruzada. En los últimos años de su vida, Domingo recorrió Europa fundando conventos para hombres y mujeres, y su orden fue aprobada por el papa en 1216. Al igual que los franciscanos («frailes menores»), los dominicos («frailes predicadores») habían de vivir de la limosna, pero desde el principio sus costumbres fueron menos románticas y más ilustradas. Fue más que nada la participación de los dominicos en la Inquisición lo que, en la imaginación popular, asoció a santo Domingo con el oscurantismo y el terror.

Tras la muerte de san Francisco, los franciscanos se hicieron rápidamente tan respetables académicamente como los dominicos. Para 1219, ambas órdenes estaban establecidas en la Universidad de París, y desde entonces hasta la Reforma, con raras excepciones, los filósofos y teólogos más eminentes salieron de una u otra orden mendicante. En el siglo XIII, dos pensadores destacan por encima de todos los demás: el franciscano san Buenaventura y el dominico santo Tomás de Aquino. Los dos eran exactamente contemporáneos: nacidos con pocos años de diferencia el uno del otro, en el segundo decenio del siglo, se graduaron conjuntamente el mismo día en París y fueron a morir ambos, el mismo año, en

1274. No obstante, importantes diferencias los separan, tanto en filosofía como en teología y en la relación entre ambas.

SAN BUENAVENTURA

Buenaventura era hijo de un médico italiano y se dice que fue curado de una enfermedad infantil por san Francisco. Se hizo fraile en 1243 y estudió con Alejandro de Hales, el primer director de la escuela franciscana de París y autor de una vasta antología teológica que servía de libro de texto para la orden. Tras recibir su licencia de docente en 1248, Buenaventura escribió un gran Comentario a las Sentencias y se convirtió en superior de los franciscanos de París en 1253. Ocupó el puesto solamente cuatro años, tras los que fue nombrado ministro general de los franciscanos. La orden se encontraba en crisis, dividida en diferentes facciones desde la muerte de san Francisco en 1226, cada una de las cuales pretendía ser la única continuadora auténtica de su espíritu. Buenaventura, administrador capaz a la vez que modelo de ascetismo, reunificó y reorganizó la orden; escribió la vida oficial de san Francisco e intentó que todas las demás fueran destruidas. Fue nombrado cardenal en 1273 y un año después murió en el Concilio de Lyon, que reunificó por breve tiempo a las Iglesias griega y latina. Sus ocupaciones administrativas le dejaron poco tiempo para el estudio durante sus últimos años, pero conservó el interés por la filosofía. Su obra mejor conocida es un breve tratado místico titulado *Itinerario de la mente a Dios*.

Buenaventura escribe en la tradición de Agustín y es explícitamente un platónico que acoge muchos elementos neoplatónicos procedentes de fuentes helenísticas y árabes, que él conocía gracias a la antología de Alejandro de Hales. Las Ideas de Platón existen únicamente en la mente divina como «razones eternas», pero son los objetos primarios del conocimiento humano. Sólo en la otra vida, cuando los bienaventurados vean a Dios cara a cara, podrá la mente humana entrar en contacto directo con esas Ideas, pero en la vida presente adquirimos un conocimiento de las verdades necesarias y eternas a través de sus reflejos mundanos. De este modo, nuestras mentes son iluminadas por el Dios invisible, igual que nuestros ojos lo ven todo gracias a la luz del Sol, aun cuando no pueden mirar al astro directamente.

Según Buenaventura, adquirimos información a través de nuestros sentidos, pero esto por sí mismo es insuficiente para generar la claridad y la certeza necesarias para el conocimiento real. Sólo nuestro conociemien-

to innato de Dios y de sus razones eternas nos permite alcanzar la verdad inmutable. Buenaventura acepta la distinción entre el intelecto activo y el receptivo, pero, a diferencia de los filósofos árabes, piensa que ambos son facultades del alma individual. Tomadas conjuntamente, esas facultades son suficientes para permitir al alma humana tener pensamientos intelectivos (comprender las proposiciones de nuestro lenguaje). Pero sólo mediante la iluminación divina podemos determinar si esos pensamientos son verdaderos o no, si corresponden a algo fuera de nuestras mentes.

La luz, tanto literal como metafóricamente, desempeña un importante papel en la metafísica de Buenaventura. «Hágase la luz» fue la primera orden dada por Dios en el Génesis; esto significa que la luz era la primera forma dada a la materia prima, y la luz es la forma sustancial básica de todos los cuerpos, correspondiente a lo que otros habían llamado la forma de la corporeidad. Las criaturas corpóreas contienen además muchas otras formas: los humanos, por ejemplo, aparte de la forma básica de la luz y de la suprema forma que es su alma racional, poseen una forma que hace de ellos criaturas vivientes y otra forma que hace de ellos animales. La materia, por otro lado, ya desde el principio, no era un simple receptáculo vacío de las formas; poseía unas tendencias genéticas (las *rationes seminales*) que contenían en germen la historia de sus cambios futuros. Todo lo que no es Dios está compuesto de materia y forma; incluso los espíritus angélicos que carecen de cuerpo poseen, se nos dice, una «materia espiritual», noción que a los no instruidos puede parecerles contradictoria.

Buenaventura, aunque dispuesto a hacer uso de conceptos tomados de Aristóteles, veía con mucha suspicacia el aristotelismo que se estaba poniendo por entonces de moda en las facultades universitarias de artes. En la segunda mitad del siglo XII, muchos textos de Aristóteles hasta entonces desconocidos se habían traducido al latín; a comienzos del siglo XIII, esas nuevas versiones inundaron las bibliotecas de Europa occidental. Los *Analíticos* y los *Tópicos* de Aristóteles estuvieron disponibles hacia 1159, constituyendo una «nueva lógica» que añadir a las *Categorías* y el *De interpretatione* que habían formado parte del corpus tradicional transmitido por Boecio. Jaime de Venecia, que tradujo parte de la nueva lógica, vertió también al latín la *Física*, el *De anima* y parte de la *Metafísica*. Las traducciones no se hicieron sólo a partir del griego: Gerardo de Cremona viajó a España para traducir versiones árabes de las obras científicas de Aristóteles. En el decenio de 1220, Miguel Escoto tradujo al latín no sólo el resto de la *Metafísica*, sino también partes sustanciales de los comentarios de Averroes a diversos textos. La *Ética nicomáquea* de Aris-

tóteles se fue traduciendo a rchas; la primera versión completa la compuso, a mediados del siglo XIII, Roberto Grosseteste, primer canciller de la Universidad de Oxford y filósofo nada desdeñable. El último y más importante de los traductores fue Guillermo de Moerbeke, quien entre 1260 y 1280 retradió o revisó casi todas las obras conocidas y completó el corpus con algunas que hasta entonces no habían estado disponibles en latín.

La Universidad de París no acogió al principio con demasiado agrado este tesoro de nuevos materiales que había de transformar la filosofía latina. En 1210, un edicto prohibió cualquier lección sobre la filosofía natural de Aristóteles y ordenó quemar sus textos. La condena fue reforzada por bulas papales, pero parece haberse convertido rápidamente en papel mojado. Para 1255 la universidad se había convertido por completo al aristotelismo; no sólo la física, sino también la metafísica y la ética de Aristóteles, y de hecho todas sus obras conocidas, se convirtieron en temas obligatorios del programa de la facultad de artes.

LA LÓGICA DEL SIGLO XIII

Una de las primeras disciplinas que florecieron en el nuevo ambiente fue la lógica formal, donde la recuperación de todo el corpus aristotélico propició un nuevo desarrollo, que puede constatarse en dos manuales parisinos del siglo XIII, uno del inglés Guillermo de Sherwood y el otro de Pedro Hispano.

Estos libros presentaban las reglas de la silogística aristotélica y ofrecían versos meramente mnemotécnicos para recordar dichas reglas y operar fácilmente con ellas. La más conocida de esas versificaciones empieza con el siguiente verso:

Barbara celarent darii ferio baralipton

Cada palabra representa un tipo concreto de silogismo válido, con las vocales indicando la naturaleza de las tres proposiciones que lo componen. La letra «a», por ejemplo, representa una proposición universal afirmativa y la «e» una proposición universal negativa. Un silogismo en Barbara, por consiguiente, contiene tres proposiciones universales (por ejemplo: «Todos los lobeznos son lobos; todos los lobos son animales; luego todos los lobeznos son animales»). Un silogismo del tipo Celarent, en cambio, tiene como premisas una universal negativa y una universal afirmativa,

con una conclusión universal negativa (por ejemplo: «Ningún lobo es pájaro; todos los lobeznos son lobos; luego ningún lobezno es pájaro»). Las consonantes de cada palabra tienen también una función, indicando cómo hay que clasificar los silogismos y cómo pueden transformarse en silogismos equivalentes de otras clases. Los versos de este tipo fueron objeto de burla en el Renacimiento como literalmente bárbaros, pero cumplieron una útil aunque modesta función como recursos mnemotécnicos.

Más importante para el desarrollo de la lógica fue el tratamiento que los lógicos medievales hicieron de los términos, los elementos que entran a formar las proposiciones. Primeramente dividieron los términos en categoremáticos (las palabras que dan a la oración su contenido, como «lobo», «lobezno», «animal» y «pájaro» en los ejemplos anteriores) y sincategoremáticos, palabras funcionales como «y», «o», «no», «sí», «todos», «cada uno», «algunos», «sólo» y «excepto», que muestran la estructura de las oraciones y la forma de los argumentos. Son los términos sincategoremáticos los que constituyen el objeto específico de la lógica.

Los lógicos medievales, aunque no interesados en el significado de términos sincategoremáticos concretos como tales, tuvieron mucho que decir sobre los diferentes modos en que dichos términos podían tener significado. Estudiaron, como diríamos en terminología moderna, las propiedades semánticas de las palabras, clasificando los diferentes modos en que éstas podían usarse. Una de las propiedades más exhaustivamente investigada era la llamada «suposición». Dicho sucintamente, la suposición de un término es aquello a lo que representa; pero ésta no es en absoluto una cuestión simple.

En primer lugar, debemos distinguir entre suposición material y suposición formal. Esta distinción se hace, en las lenguas modernas, mediante el uso de comillas: si deseamos mencionar una palabra en lugar de usarla normalmente, la entrecomillamos. Consideremos la palabra «agua». «Agua» consta de dos sílabas y es un nombre. En esa oración, los medievales dirían que la palabra tiene una suposición material. Estamos hablando primariamente del símbolo físico en lugar de aquello que significa o representa. Cuando usamos la palabra «agua» normalmente para hablar acerca del agua, entonces la estamos usando con suposición formal. (El sonido de la palabra es su materia, el significado es su forma.)

No obstante, la suposición formal presenta varios tipos. Los medievales hicieron una distinción entre suposición simple y suposición personal. La distinción corresponde, en nuestra lengua, pero no en latín, a la presencia o ausencia de un artículo indeterminado delante del nombre. Así, en «el hombre es mortal» no hay artículo indeterminado y la palabra

«hombre» tiene una suposición simple, pero en «un hombre llama a la puerta», la misma palabra tiene suposición personal. Se introdujeron aún otros términos técnicos para marcar las diferencias, por ejemplo, entre «la pimienta es picante» y «la pimienta se vende en Roma» (cada grano de pimienta es picante, pero no todos ellos se venden en Roma) y entre «el hombre es un animal» «un animal ha entrado en el jardín» (en el segundo caso, pero no en el primero, tiene sentido preguntar «¿qué animal?»).

Las clasificaciones medievales de las propiedades de los términos llamaron la atención sobre diferencias gramaticales de auténtica importancia lógica que resultan todavía pertinentes para el estudio riguroso de la semántica. Su terminología puede parecerse engorrosa a quienes no tenemos el latín como lengua habitual, pero gracias en parte a las reflexiones de los lógicos medievales hemos podido, en las lenguas modernas que aprendemos desde niños, dominar otras formas más directas de señalar esas distinciones.

Otro aspecto en el que los lógicos medievales mejoraron la lógica aristotélica fue el desarrollo de la lógica modal, la lógica de argumentos que giran en torno al significado de «necesario» y «posible». En este campo, los medievales se basaron en la obra de Boecio y, al igual que éste, como veremos, los filósofos medievales hicieron uso de las lecciones de la lógica modal para tratar de resolver espinosas cuestiones relativas a la omnisciencia divina y la acción humana, así como a la libertad y el determinismo.

VIDA Y OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

Entre los profesores de la Universidad de París en el siglo XIII figura el filósofo que más que ningún otro contribuyó a la aceptación de Aristóteles por la filosofía cristiana: **santo Tomás de Aquino**.

Tomás nació hacia 1225 en Roccasecca, cerca de Aquino, en Italia. Cursó sus primeras letras con los monjes benedictinos de Monte Cassino y estudió artes liberales en la Universidad de Nápoles. Contra la encarnizada oposición de su familia, ingresó en los dominicos en el año 1244 y estudió filosofía y teología en París y Colonia. Tuvo como maestro a otro dominico mayor que él, Alberto Magno, hombre de enorme y variadísima erudición, que acababa de poner en marcha el colosal proyecto de comentar las obras de Aristóteles, algunas de ellas más de una vez.

Tomás de Aquino fue un devoto discípulo de Alberto, quien rápidamente reconoció su genio. De 1254 a 1259 impartió clases en París, con-

virtiéndose en profesor de pleno derecho («maestro regente») en 1256. Durante la década 1259-1269 Tomás estuvo en Italia ocupando diversos puestos dentro de su orden al servicio de los papas en Orvieto, Roma y Viterbo. De 1269 a 1272 enseñó nuevamente en la Universidad de París, durante un período de viva controversia teológica y filosófica. Su carrera docente quedó truncada por su mala salud en 1273 tras un año en la Universidad de Nápoles, donde había iniciado sus estudios de licenciatura. Murió en Fossanova el 7 de marzo de 1274, de camino a Lyon para participar en el concilio que había de unificar las Iglesias griega y latina.

Las obras de Tomás de Aquino, aunque escritas todas ellas en el plazo de veinte años, ocupan un volumen enorme. Gracias a que sus obras han sido de las primeras en ponerse en formato electrónico, podemos decir que escribió 8.686.577 palabras (más de 26.000 páginas estándar actuales). Las más conocidas son sus dos enormes síntesis de filosofía y de teología, la *Summa contra gentiles* («Contra los errores de los infieles»), de 325.000 palabras, y la *Summa theologiae*, que expone, en un millón y medio de palabras, su pensamiento maduro aún con mayor extensión. Estas obras enciclopédicas, aunque de intención y temática básicamente teológicas, contienen mucho material que es filosófico en su método y en su contenido. La más antigua de las síntesis teológicas de Tomás, su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que entonces tenía ya un siglo de antigüedad, es la de lectura menos gratificadora filosóficamente hablando. Más explícitamente filosófica es la serie de comentarios a obras de Aristóteles y un cierto número de opúsculos escritos durante sus estancias en París con fines didácticos o polémicos: *De ente et essentia*, una obra juvenil sobre el ser y la esencia, el *De unitate intellectus*, donde se ataca la tesis averroísta de que toda la humanidad comparte un único intelecto, y el *De aeternitate mundi*, donde sostiene que la filosofía no puede probar que el cosmos tuviera un principio en el tiempo. Entre las obras más vigorosas de Tomás están las *Quaestiones disputatae*, que recogen debates académicos reales sobre diversos temas teológicos y filosóficos. También pueden encontrarse elementos de interés filosófico en sus comentarios sobre la Biblia, como su exposición del Libro de Job.

Tomás de Aquino escribió en un denso, lúcido y desapasionado latín que, aunque tachado de bárbaro por el gusto literario del Renacimiento, puede servir como modelo de discurso filosófico. La estructura de cada una de las secciones («artículos») de la *Summa theologiae* deriva del método de la disputación académica. Cada vez que el autor se dispone a presentar una tesis determinada, empieza por presentar las razones más poderosas que puede concebir contra ella; éstas serán unas veces textos de

autoridades, más a menudo argumentos basados en el análisis de los conceptos empleados en la proposición de que se trata. A continuación sigue el *sed contra*, una razón a favor de la opinión que considera correcta; con frecuencia, ésta no es más que un dicho conocido o un texto tomado de un sermón. Luego se enuncian las verdaderas razones de la posición del autor, en el cuerpo central del artículo. Finalmente, el artículo concluye con las respuestas a las objeciones inicialmente planteadas. Esta estructura no es fácil de seguir al principio, pero cualquiera que esté familiarizado con ella se da cuenta rápidamente de que proporciona una maravillosa disciplina intelectual.

El primer servicio prestado por Tomás de Aquino a la filosofía fue el de dar a conocer y hacer aceptables las obras de Aristóteles a sus colegas cristianos, contra la persistente oposición de teólogos conservadores como Buenaventura, que desconfiaban de un filósofo pagano que llegaba filtrado a través de comentarios musulmanes. Los comentarios de Tomás de Aquino basados en las traducciones de su amigo Guillermo de Moerbeke permitieron a los estudiantes de las universidades occidentales familiarizarse con las ideas de Aristóteles, y en sus escritos teológicos mostró en qué gran medida era posible combinar las posiciones aristotélicas en filosofía con las doctrinas cristianas en teología. Aunque sus principales temas y técnicas filosóficas son aristotélicas, Tomás de Aquino no fue un mero eco de Aristóteles en mayor medida que el propio Aristóteles lo fue de Platón. Además de elaborar la relación entre aristotelismo y cristianismo, Tomás de Aquino desarrolla y modifica las ideas de Aristóteles dentro del ámbito de la propia filosofía.

Como es natural, la filosofía tomista de la física ha quedado anticuada por el progreso de la ciencia natural, y su tratamiento de la lógica resulta arcaico ante el desarrollo de la lógica matemática en los siglos XIX y XX. Pero sus contribuciones a la metafísica, la filosofía de la religión, la psicología filosófica y la filosofía moral le garantizan un puesto perdurable entre los filósofos de primera fila.

Bertrand Russell escribió: «Hay poco de verdadero espíritu filosófico en Tomás de Aquino. A diferencia del Sócrates platónico, no se aventura a seguir los argumentos doquiera que éstos le puedan llevar. Antes de empezar a filosofar ya conoce la verdad; ésta queda proclamada en la fe católica. [...] La búsqueda de argumentos a favor de una conclusión dada de antemano no es filosofía, sino alegación *ad hoc*». Se ha señalado a menudo que esta última observación procede, sorprendentemente, de un filósofo que (tal como veremos) dedica centenares de páginas en su libro *Principia mathematica* a probar que uno más uno hacen dos. De hecho,

muchas de las conclusiones a las que llegó Tomás de Aquino eran novedosas en su tiempo, y varias de ellas les parecieron altamente sospechosas a los conservadores. Más aún, es muy riguroso en su valoración de los argumentos de otros y nunca hizo suyo un argumento simplemente porque apoyara una posición que él mismo aceptaba. Así, por ejemplo, ofreció una refutación del argumento de Anselmo a favor de la existencia de Dios y desechó los argumentos de aquellos que pensaban que podían demostrar mediante la sola razón que el mundo había tenido un comienzo en el tiempo.

LA TEOLOGÍA NATURAL DE TOMÁS DE AQUINO

La más famosa contribución de Tomás de Aquino a la filosofía de la religión son las cinco vías o pruebas de la existencia de Dios, que él presenta al comienzo de la *Summa theologiae*. El movimiento en el mundo, sostiene Tomás de Aquino, sólo puede explicarse si hay un primer motor inmóvil; la serie de causas eficientes en el mundo debe conducir a una causa incausada; los seres contingentes y corruptibles han de depender de un ser necesario independiente e incorruptible; los diversos grados de realidad y bondad presentes en el mundo deben ser aproximaciones a un máximo de realidad y bondad subsistentes; la finalidad que muestran regularmente los agentes no conscientes del universo implica la existencia de un Ordenador inteligente universal. Varias de las cinco vías parecen depender de una física anticuada y ninguna de ellas ha sido todavía reformulada de un modo exento de falacia. Últimamente, el interés filosófico se ha centrado en el largo y complicado argumento a favor de la existencia de Dios que aparece en la *Summa contra gentiles*; sería interesante ver si puede reformularse de manera que aporte convicción al no creyente.

La parte más valiosa de la filosofía de la religión de Tomás de Aquino es su examen de los atributos tradicionales de Dios, tales como la eternidad, la omnipotencia, la omnisciencia, la benevolencia. Pone gran cuidado en la exposición y resolución de muchos de los problemas filosóficos que el tema plantea. En el campo más amplio de la filosofía de la religión, la contribución más decisiva de Tomás fue su concepción de la relación entre fe y razón y su defensa de la independencia de la filosofía respecto de la teología. Según Tomás de Aquino, la fe es una convicción tan inmovible como el conocimiento, pero, a diferencia de éste, no se basa en una visión racional; depende, por el contrario, de la aceptación de algo que se presenta como una revelación de Dios. Las conclusiones de la

fe no pueden contradecir las de la filosofía, pero no derivan del razonamiento filosófico ni son base necesaria del argumento filosófico. La fe es, sin embargo, un estado razonable y virtuoso de la mente, pues la razón puede demostrar lo apropiado de aceptar la revelación divina aun cuando no pueda demostrarse la verdad de lo que es revelado.

Es esencialmente a Tomás de Aquino a quien le debemos la distinción, familiar a los filósofos modernos, entre teología natural y teología revelada. Supongamos que un filósofo ofrece un argumento a favor de una conclusión teológica. Podemos preguntar si alguna de las premisas del argumento pretende recoger revelaciones divinas concretas o no. ¿Se propone alguna de las premisas del argumento porque aparece en un texto de la Sagrada Escritura o se pretende que ha sido revelada en una visión particular? ¿O bien, por el contrario, se presentan todas las premisas como hechos de observación o como verdades obvias de razón? Si lo primero, estamos ocupándonos de teología revelada; si lo segundo, de teología natural. La teología natural forma parte de la filosofía, en tanto que la teología revelada no, por más que los teólogos puedan emplear técnicas filosóficas al tratar de profundizar en su comprensión de los textos sagrados.

Tomás de Aquino cree que hay algunas verdades teológicas a las que es posible llegar mediante la sola fuerza de la razón: por ejemplo, la existencia de Dios. Otras pueden captarse igual por la razón que por la fe; por ejemplo, la providencia y la bondad divinas. Otras, en fin, sólo pueden conocerse gracias a la revelación, como es el caso de la Trinidad de personas en Dios y la Encarnación de Dios en Cristo. Entre aquellas que pueden conocerse únicamente mediante la revelación, creía Tomás, estaba la verdad de que el mundo creado tuvo un comienzo. Su tratamiento filosófico de esta cuestión era de un refinamiento no igualado ni antes ni después: mediante un examen minucioso refutó no sólo los argumentos aristotélicos a favor de la eternidad del mundo, sino también argumentos propuestos por autores musulmanes y cristianos para demostrar que el mundo había sido creado en el tiempo. Ninguna de ambas tesis, sostenía, podía probarse mediante la razón, y la filosofía ha de ser agnóstica en este punto. Hemos de creer que la creación tuvo lugar en el tiempo simplemente porque el libro del Génesis nos lo ha dicho.

MATERIA, FORMA, SUSTANCIA Y ACCIDENTE

En metafísica, Tomás era un fiel seguidor de Aristóteles, aunque no un seguidor servil, como demuestra el ejemplo de la eternidad del uni-

verso. Aceptaba el análisis de los cuerpos naturales en términos de materia y forma y la tesis de que el cambio ha de explicarse como la recepción de diferentes formas sucesivas en la misma materia. Aceptaba también la doctrina aristotélica de que la materia es el principio de individuación: si dos guijarros de la playa se parecen el uno al otro en todos los detalles posibles, no diferirán para nada en forma, sino que serán dos guijarros y no uno solo porque están formados por dos trozos diferentes de materia.

Estas tesis aristotélicas dieron lugar a problemas en relación con los ángeles de los que habla la Biblia y que la tradición cristiana ha llegado a considerar no corpóreos. A Tomás de Aquino no le parecía plausible la indicación de Buenaventura de que también los ángeles poseían materia, aunque materia espiritual. En lugar de ello, veía los ángeles como puras formas inmateriales. Pero si la materia es el principio de individuación, ¿cómo puede haber más de un ángel inmaterial? La respuesta de Tomás de Aquino era que cada ángel era una forma de tipo diferente, una especie él solo. Así, Miguel y Gabriel se diferenciarían no como Pedro y Pablo, sino como una oveja se diferencia de una vaca.

Materia y forma son los conceptos usados por los aristotélicos para analizar el cambio sustancial, el tipo de cambio en que una cosa se convierte en otra diferente. Al analizar el cambio, menos drástico, en que una misma cosa gana o pierde propiedades transitorias (por ejemplo: crece o se tuesta), los conceptos usados eran *sustancia* y *accidente*. Uno de los más extraordinarios, pero también más influyentes, usos que Tomás hizo de los conceptos de Aristóteles fue su explicación de la naturaleza de la eucaristía cristiana, el sacramento que perpetuaba la cena en la que Jesús tomó el pan y dijo: «Éste es mi cuerpo», y habló del vino como si fuera su sangre. Tomás de Aquino mantenía que cuando el sacerdote repetía las palabras de Jesús, la sustancia del pan y del vino se transformaban en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo. Este cambio se llamaba «transustanciación».

La transustanciación es una mutación *única* en su género, dice Tomás, la conversión, sin paralelo alguno, de una cosa en otra. En todos los demás casos, cuando A se convierte en B, hay una materia que primero tiene las propiedades de A y luego las de B; en términos aristotélicos, la misma materia es informada primero por la «A-idad» y luego por la «B-idad». Pero en la conversión eucarística no hay ningún fragmento de materia que primero sea pan y luego cuerpo de Cristo; no sólo una forma da paso a otra, sino que también una porción de materia da paso a otra. En un cambio ordinario, donde la forma de la A-idad da paso a la forma de la B-idad, tenemos una *transformación*. En la eucaristía no tenemos simple-

mente una forma que da paso a otra, sino una sustancia que da paso a otra: no una mera transformación, sino una *transustanciación*.

Podemos preguntarnos si aquí queda todavía algo de la noción de *convertirse en* y por qué, en definitiva, se introduce la noción en el estudio de la eucaristía. No hay en las Escrituras referencia alguna a una cosa que se convierta en otra; ¿por qué entonces aparece aquí en la obra de Tomás de Aquino?

La noción se introduce como la única explicación posible de la presencia del cuerpo de Cristo bajo las apariencias de pan y vino. Tras la consagración, es verdad decir que Cristo está en tal o cual lugar; por ejemplo, sobre el altar de la iglesia de Bolsena. Ahora bien, sólo hay tres maneras —dice Tomás— de que una cosa empiece a existir en un lugar en el que no existía antes. O bien se mueve hasta allí desde otro lugar, o es creada en dicho lugar, o algo que ya está en ese lugar se convierte o es convertido en la cosa en cuestión. Pero el cuerpo de Cristo no se mueve al lugar donde se encuentran las apariencias eucarísticas, ni es creado, puesto que ya existe. Por consiguiente, hay algo —a saber, el pan y el vino— que se convierte en él.

Lo que permanece, visible y tangible sobre el altar, son, dice Tomás, los accidentes del pan y el vino: la forma, el color, etc.; éstos permanecen, según Tomás de Aquino, sin una sustancia a la que ser inherentes. Nuestro autor no creía que los accidentes, tras la consagración, fueran inherentes a la sustancia del cuerpo de Cristo. Si ello fuera así, entonces resultaría, por ejemplo, que el tamaño y la forma que en su momento tuvo el pan se convertirían en el tamaño y la forma del cuerpo de Cristo, lo que significaría que éste sería redondo, tendría cinco centímetros de diámetro, etc.

Santo Tomás concedía gran importancia a la doctrina de la transustanciación y expresó su devoción a la eucaristía no sólo mediante la prosa teológica, sino también con los himnos devocionales que escribió para la nueva fiesta del Corpus Christi. He aquí unas estrofas:

Dogma datur christianis,
 Quod in carnem transit panis
 Et vinum in sanguinem.
 Quod non capis, quod non vides,
 Animosam firmat fides
 Praeter rerum ordinem.
 Sub diversis speciebus,
 Signis tantum et non rebus,
 Latent res eximiae.

Caro cibus, sanguis potus:
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.*

El texto es sorprendente, pues la opinión oficial de Tomás es que en la eucaristía no hay engaño de los sentidos: éstos registran correctamente la presencia de los accidentes y no es su tarea, sino la del intelecto, hacer juicios acerca de la sustancia. En este caso extraordinario, el intelecto puede ser inducido a juzgar erróneamente la presencia de pan: pero no lo será si escucha la palabra de Dios.

¿Es coherente la noción de unos accidentes que no son inherentes a ninguna sustancia? Por un lado, la idea de la sonrisa de un gato de Cheshire sin el gato parece la quintaesencia de lo absurdo. Por otro lado, para tomar un ejemplo del propio Tomás, un aroma a vino puede quedar flotando en el aire después de que todo el vino haya sido consumido. Y quizás el color del cielo es un ejemplo de un accidente sin sustancia: el azul del cielo no es el color azul de ninguna cosa real.

Sin embargo, el principio de que los accidentes no son inherentes a ninguna sustancia deja planteado un problema que puede resultar fatal para la explicación del de Aquino. Entre las categorías accidentales propuestas por Aristóteles se encuentra la categoría de lugar; «está sobre el altar», por ejemplo, es un predicado accidental. Pero si los accidentes que otrora pertenecieron al pan no se hacen inherentes a la sustancia de Cristo después de la consagración, entonces parece que no se sigue en modo alguno de la presencia de la hostia sobre el altar que Cristo esté presente en él. Así, la doctrina de la transustanciación parece finalmente fracasar en su intento de asegurar aquello por lo que originalmente se había introducido, a saber, la presencia real del cuerpo de Cristo bajo las apariencias sacramentales.

ESENCIA Y EXISTENCIA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Las dificultades que presenta la noción de transustanciación no ponen ciertamente en entredicho los conceptos generales de sustancia y ac-

* Un dogma se da a los cristianos: / que el pan se cambia en carne / así como el vino en sangre. / Lo que no comprendes ni ves, / animosa lo afirma la fe / al margen del orden real. / Bajo diversas especies, / signos tan sólo, no cosas, / se ocultan las más maravillosas. / Alimento la carne, bebida la sangre: / pero Cristo todo entero cabe / bajo cada una de las especies. (N. del t.)

cidente fuera de esta particular, y quizá perversa, aplicación teológica de aquéllos. Pero el análisis aristotélico del cambio plantea otros problemas que el de Aquino estudia también. Si el cambio accidental hay que entenderlo como aquel en que una misma sustancia adopta diversos accidentes y el cambio sustancial como aquel en que una misma materia adopta diversas formas sustanciales, ¿hemos de entender el origen del mundo material en su conjunto como uno de los casos en que una misma esencia pasa de la no existencia a la existencia? Ésta no es, desde luego, una pregunta que se planteara Aristóteles, que no creía en la creación a partir de la nada, pero algunos aristotélicos posteriores habían planteado la pregunta y la habían respondido afirmativamente. Tomás rechaza enérgicamente la idea: la creación es totalmente diferente del cambio y no hay que entenderla como una existencia que se adhiere a una esencia.

No obstante, Tomás aceptó la terminología de la esencia y la existencia y hace un uso frecuente de ella en su metafísica. En todas las criaturas, enseñaba, la esencia y la existencia eran distintas; en Dios, en cambio, eran idénticas: la esencia de Dios era su existencia. Esto suele considerarse una sublime idea metafísica. En realidad, parece sustentarse en una confusión.

Hemos de hacer una distinción entre esencias genéricas y esencias individuales. Si entendemos «esencia» en sentido genérico (como la realidad que corresponde a un predicado tal como «... es Dios», «... es humano», «es del Labrador»), entonces es verdad que en todas las criaturas hay una distinción real entre esencia y existencia. Es decir, que se den o no ejemplares de un determinado género de cosas es algo completamente diferente de cuál sean las características constitutivas de una cosa de dicho género: por ejemplo, que haya o no unicornios es una cuestión diferente de la cuestión de si los unicornios son mamíferos. Pero si tomamos «esencia» en ese sentido, entonces la doctrina de que esencia y existencia son idénticas en Dios es un sinsentido: en efecto, equivale a decir que la pregunta: «¿Qué clase de ser es Dios?», ha de responderse diciendo: «Hay un Dios».

Por otro lado, si entendemos «esencia» en el sentido individual en que podemos hablar de la humanidad individualizada que posee Sócrates y sólo él, entonces la doctrina de la distinción real en las criaturas se vuelve oscura y sin fundamento. Tal como Tomás de Aquino suele insistir, para un ser humano, existir consiste en seguir siendo un ser humano; el existir de Pedro es exactamente lo mismo que la continuidad de Pedro en la posesión de su esencia; si deja de existir, deja de ser humano y su esencia individualizada queda fuera de la naturaleza de las cosas.

LA FILOSOFÍA TOMISTA DE LA MENTE

Al tratar de la mente humana, Tomás de Aquino tenía ante sí una dura tarea: quería demostrar que era posible aceptar la psicología de Aristóteles sin seguir a Averroes en su negación de la inmortalidad del alma humana individual. Como Buenaventura, Tomás se negaba a aceptar la teoría de los filósofos árabes según la cual los seres humanos compartían un intelecto universal común. El intelecto que diferencia a los seres humanos de los demás animales puede concebirse, sin demasiada distorsión del pensamiento del de Aquino, como la capacidad de pensar aquellas cosas que sólo quien use el lenguaje puede pensar. Esa capacidad era, para Tomás, una facultad del alma humana individual. Siguiendo la tradición aristotélica, distinguía entre un intelecto activo y un intelecto receptivo; ambos, insistía, eran capacidades que cada uno de nosotros posee. El intelecto activo es la capacidad de formar ideas universales y captar las verdades necesarias. El intelecto receptivo es el almacén de las ideas y conocimientos ya adquiridos.

Según Santo Tomás, el intelecto adquiere sus conceptos reflexionando sobre la experiencia sensorial; no tenemos ideas innatas ni recibimos, para el conocimiento ordinario, ninguna iluminación divina especial. La experiencia es necesaria para la adquisición de conceptos por el ser humano, pero no es suficiente; por eso tenemos una capacidad especial para formar conceptos: el intelecto activo. Lo necesitamos, según pensaba el de Aquino, porque los objetos materiales del mundo en el que vivimos no son, en sí mismos, objetos adecuados de comprensión intelectual. Una Idea platónica, universal, intangible, inmutable, única, podría ser un objeto adecuado para el intelecto, pero en nuestro mundo no hay nada de eso que llamamos Ideas platónicas y, suponiendo que las haya en la mente de Dios, no es asunto nuestro en nuestra vida actual. Así pues, concluye Tomás de Aquino, necesitamos una capacidad especial para crear lo que él llama «objetos actualmente pensables» mediante la abstracción de ideas a partir de nuestra experiencia del mundo. Dicha capacidad es el intelecto activo.

Tomás explica lo que quiere decir haciendo una comparación entre la vista y el pensamiento. Los colores son perceptibles por el sentido de la vista, pero en la oscuridad, los colores son sólo potencial, no actualmente perceptibles. El sentido de la vista sólo se activa —una persona sólo ve los colores— cuando la luz está presente para hacerlos actualmente perceptibles. De manera análoga, dice Tomás de Aquino, las cosas del mundo físico, en sí mismas, sólo son potencialmente pensables o

inteligibles. Un animal con los mismos sentidos que nosotros percibe y maneja los mismos objetos materiales que nosotros, pero no puede tener conocimiento intelectual de ellos —no puede, por ejemplo, tener un conocimiento científico de su naturaleza— al faltarle la luz que proyecta el intelecto activo. Nosotros, gracias a que podemos abstraer ideas de las condiciones materiales del mundo natural, somos capaces, no simplemente de percibir, sino también de pensar sobre el mundo y comprenderlo.

Gracias a sus ideas puede la mente comprender el mundo, pero eso no significa que las ideas sean réplicas o retratos de las cosas externas a partir de las cuales la mente se informa de su naturaleza. No obstante, el hecho de que las ideas sean universales y las cosas externas sean particulares quiere decir, para el de Aquino, que no hay conocimiento puramente intelectual de los individuos como tales. Esto se sigue de dos tesis aristotélicas que Tomás de Aquino aceptaba: que comprender algo es captar su forma sin la materia, y que la materia es el principio de individuación.

Si Platón estaba equivocado, como Tomás pensaba, entonces no hay fuera de la mente nada que podamos considerar la naturaleza humana en sí misma: sólo existe la naturaleza humana de los seres humanos individuales, como Tomás, Ricardo y Enrique. Pero al ser la humanidad de los individuos una forma embebida en la materia, no es algo que pueda, como tal, ser objeto de conocimiento intelectual. Para conocer la humanidad de Tomás, la humanidad de Ricardo y la humanidad de Enrique, tenemos que llamar en nuestra ayuda a los sentidos y la imaginación. La humanidad de un individuo, según la terminología del de Aquino, es «pensable» (pues es una forma), pero no es «actualmente pensable» (porque existe en la materia). Es decir, por ser una forma es un objeto adecuado de intelección, pero ha de sufrir una metamorfosis para ser captado efectivamente por la mente. Es el intelecto activo el que, a partir de nuestra experiencia de individuos humanos, crea el objeto intelectual, la humanidad como tal. Y la humanidad como tal no tiene existencia alguna fuera de la mente.

Los teóricos de la mente humana se agrupan a veces en empiristas, racionalistas e idealistas. Dicho de manera simplista, los empiristas creen que todo conocimiento acerca del mundo procede de la experiencia; los racionalistas creen que el conocimiento más importante acerca del mundo es innato; los idealistas creen que el conocimiento que tiene la mente humana se extiende sólo a sus propias ideas. La posición de Tomás de Aquino difiere de todas éstas, pero tiene con cada una de ellas algo en común. Al igual que los empiristas, Tomás niega que haya conocimientos in-

natos; la mente sin experiencia es una *tabula rasa*, una página en blanco. Pero está de acuerdo con los racionalistas contra los empiristas en que la simple experiencia, del tipo de la que compartimos hombres y animales, es incapaz de escribir nada en la página en blanco. Igual que los idealistas, cree que el objeto inmediato del pensamiento puramente intelectual es una creación de éste, a saber, un concepto universal, pero, a diferencia de muchos idealistas, Tomás cree que un ser humano, por medio de esos conceptos universales y con la ayuda de los sentidos y de la imaginación, puede obtener auténtico conocimiento del mundo extramental.

LA FILOSOFÍA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO

El sistema ético de santo Tomás se expone con el mayor detalle en la segunda parte de la *Summa theologiae*. Dicha parte, que cuenta 900.000 palabras, se subdivide en una primera parte (la *Prima secundae*), que contiene la ética general, y la segunda parte (la *Secunda secundae*), que contiene doctrinas detalladas sobre temas morales concretos. La obra, tanto en su estructura como en su contenido, sigue el modelo de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, sobre la que el propio Tomás escribió un comentario línea por línea.

Las coincidencias con el pensamiento aristotélico son grandes. Al igual que Aristóteles, el de Aquino identifica el fin último de la vida humana con la felicidad y, como él, piensa que la felicidad no puede identificarse con el placer, las riquezas, los honores ni con ningún bien corporal, sino que debe consistir en una actividad acorde con la virtud, especialmente la virtud intelectual. La actividad intelectual que satisface los requisitos aristotélicos de la felicidad sólo puede encontrarse libre de defectos en la contemplación de la esencia de Dios; la felicidad, en las condiciones ordinarias de la vida presente, ha de ser necesariamente imperfecta. La verdadera felicidad, por tanto, incluso en los términos en que la plantea Aristóteles, sólo puede hallarse en las almas de los bienaventurados en el cielo. Los santos recibirán en su momento un suplemento de felicidad, nunca imaginado por Aristóteles, consistente en la resurrección de sus cuerpos en la gloria. Tomás expone, corregida y aumentada, la concepción aristotélica de la virtud, la acción y la emoción antes de pasar a relacionar estas doctrinas con los temas específicamente teológicos de la ley y la gracia divinas.

El pormenorizado estudio que hace santo Tomás de la acción humana representa un gran avance sobre Aristóteles y sobre cualquier pensa-

dor cristiano anterior. Aristóteles, en su *Ética*, introdujo el concepto de voluntariedad: un acto era voluntario si nacía de un agente libre de coerción y de error. En su sistema moral desempeñaba también un importante papel el concepto de *probaíresis*, o elección consciente: era ésta la elección de una acción como parte de un plan general de vida. El concepto aristotélico de lo voluntario quedaba definido demasiado imprecisamente y el de *probaíresis* demasiado restrictivamente como para delimitar las decisiones morales cotidianas que componen nuestra vida. (El hecho de que no haya en nuestra lengua ningún término que corresponda exactamente a *probaíresis* es en sí mismo un indicio de la inadecuación del concepto; la mayor parte de la terminología moral de Aristóteles se ha incorporado a todas las lenguas europeas.) Aun conservando los dos conceptos aristotélicos mencionados, Tomás introdujo uno nuevo: *intención*, que colmaba la brecha entre ellos y facilitaba enormemente el pensamiento moral.

En el sistema de santo Tomás hay tres tipos de acción. Están las cosas que hacemos teniéndolas como fines en sí mismas: el cultivo de la filosofía, por ejemplo. Están también las que hacemos porque sirven de medios para lograr fines buscados por sí mismos: el ejemplo que él pone es el del medicamento que tomamos en aras de lograr la salud. Son éstas las acciones en las que demostramos tener intención: intentamos alcanzar el fin a través de los medios. Por último, están las consecuencias (posiblemente no queridas) y los efectos derivados que resultan de nuestras acciones. Éstos no son intencionales, sino simplemente voluntarios. La voluntariedad, pues, es la categoría más amplia; todo lo intencional es voluntario, pero no a la inversa. La intención misma, aun cuando cubre un ámbito más reducido que la voluntariedad, es con todo un concepto más amplio que el de la *probaíresis* aristotélica.

Santo Tomás expone la relación existente entre intención y moralidad del siguiente modo. Los actos humanos pueden dividirse en varios géneros: unos son buenos (por ejemplo: usar lo que es propio de uno), otros, malos (por ejemplo: robar) y otros, indiferentes (por ejemplo: pasear por el campo). Sin embargo, cada acción individual concreta se realizará en unas circunstancias particulares con una finalidad particular. Para que una acción sea buena, el género al que pertenece no ha de ser malo, las circunstancias han de ser apropiadas y la intención, virtuosa. Si falta alguno de estos elementos, el acto es malo. En consecuencia, una mala intención puede echar a perder un acto bueno (por ejemplo: hacer beneficencia por vanagloria), pero una buena intención no puede redimir un acto malo (por ejemplo: robar para darlo a los pobres).

Tomás de Aquino considera el problema de la conciencia equivocada, el caso de que uno tenga una creencia falsa acerca de la bondad o la maldad de una determinada acción. Hacer lo que uno cree malo, dice, está siempre mal; siempre es malo que la voluntad del hombre esté en desacuerdo con su razón, aun cuando su razón esté equivocada. En consecuencia, una conciencia equivocada siempre nos obliga. Sin embargo, no siempre nos excusa. Si el error se debe a negligencia, el agente no tiene excusa. El adulterio no queda excusado por pensar que sea legal, pues semejante error es ignorancia culpable de la ley de Dios. Pero un hombre que, sin negligencia, cree que la mujer de otro hombre es la suya no peca por hacer el amor con ella.

Tomás está de acuerdo con Abelardo en que la bondad de una buena acción deriva de la buena voluntad con que se realiza, pero dice que la voluntad sólo será buena si quiere una acción de las que la razón puede aprobar. Es más, insiste en que la buena voluntad no puede ser auténtica a no ser que se traduzca en acción cuando la ocasión se presente. Para que no tenga trascendencia moral, dejar de actuar ha de ser involuntario. Así, nuestro autor evita las paradójicas conclusiones que hicieron caer en descrédito la teoría de Abelardo sobre la intención.

La moralidad de un acto, dice el de Aquino, puede verse afectada por sus consecuencias. Hace una distinción entre el daño previsto e intencionadamente buscado y aquel otro previsto pero no buscado. Como ejemplo del primero cita el que resulta de las acciones de un asesino o un ladrón; para ejemplificar el segundo dice: «Un hombre que cruza un campo lo más rápidamente posible para fornicar puede estropear lo sembrado en dicho campo; sabiéndolo, pero sin idea de hacer daño alguno». En tales casos tenemos consecuencias derivadas de actos malos, y en cada uno de ellos el pecado queda agravado. Pero ¿qué hay de la responsabilidad de un agente por las consecuencias malas de actos buenos? Tomás aborda esta cuestión cuando se ocupa de la legitimidad de matar en defensa propia. Agustín había enseñado que eso le estaba vedado a un cristiano, pero hay textos legales autorizados que dicen que es legítimo repeler la fuerza con la fuerza. Tomás dice: un acto puede tener dos efectos, uno querido intencionadamente y otro ajeno a la intención; así, el acto de un hombre que se defiende puede tener dos efectos: uno, la conservación de su propia vida, el otro, la muerte del atacante. A condición de no emplear más violencia de la necesaria, semejante acto es lícito; no obstante, nunca es legítimo intentar matar a otro, salvo cuando uno actúa a instancias de la autoridad pública, como un soldado o un policía.

A partir de observaciones como ésta, los seguidores de santo Tomás elaboraron la famosa doctrina del doble efecto. Si un acto, no malo en sí mismo, tiene efectos buenos y malos, el acto es lícito si 1) el efecto malo no es buscado, 2) el efecto bueno no se obtiene a través del malo, y 3) en conjunto, el bien obtenido supera claramente el daño causado. Hay muchas aplicaciones corrientes del principio del doble efecto: por ejemplo, no hay nada malo en contratar al mejor aspirante a un puesto de trabajo, aun cuando sepas que, al obrar así, perjudicarás a los demás candidatos. El principio es fundamental para un pensamiento ético serio, pero por razones que se examinarán más adelante, cayó en descrédito entre los moralistas de comienzos de la Edad Moderna.

En la *Secunda secundae*, Tomás de Aquino analiza cada virtud por separado, así como los vicios y pecados que se le oponen. También aquí sigue a Aristóteles, pero hay importantes adiciones y modificaciones. La tradición cristiana había añadido las tres virtudes «teologales» de la fe, la esperanza y la caridad a la lista griega clásica de prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Tomás trata, en consecuencia, de la virtud de la fe y los pecados de descreimiento, herejía y apostasía; de la virtud de la esperanza y los pecados de desesperación y presunción; y de la virtud de la caridad y los pecados de odio, envidia, discordia y sedición.

La lista tomista de virtudes morales no cuadra del todo con la de Aristóteles, aunque se esfuerza en cristianizar algunos de los caracteres más paganos que aparecen en la *Ética nicomáquea*. Por ejemplo, una de las virtudes más importantes para los cristianos es la humildad. El hombre bueno, según Aristóteles, en cambio, dista de ser humilde: es magnánimo, o sea, se trata de un ser muy superior al promedio, que es plenamente consciente de su superioridad. En su tratamiento de la humildad, el de Aquino comenta el texto de san Pablo: «Que cada uno tenga a los demás en mayor estima que a sí mismo». ¿Cómo puede ser esto y, si es posible, cómo puede ser una virtud? Santo Tomás dice, con buen sentido, que no puede ser una virtud creerse uno mismo el mayor de los pecadores: si todos hiciéramos lo mismo, todos menos uno creeríamos una falsedad y no puede ser parte de la virtud fomentar falsas creencias. En consecuencia, glosa el texto de este modo: lo que de bueno hay en nosotros viene de Dios; todo lo que podemos llamar realmente nuestro es nuestra tendencia al pecado. Pero la humildad no exige que uno haya de apreciar los dones de Dios en sí mismo menos que los dones de Dios en los demás.

Tomás define la humildad como la virtud que refrena el apetito de pretender cosas que vayan más allá de la recta razón. Es la virtud consistente en la moderación de la ambición (no su contradicción, sino su mo-

deración). Se basa, aunque no se identifica con ello, en una justa apreciación de los propios defectos. Finalmente, mediante un notable ejercicio de prestidigitación intelectual, nuestro autor convierte la humildad no sólo en algo compatible, sino en algo equiparable con la presunta virtud de la magnanimidad propia del hombre con grandeza de ánimo. La humildad, afirma, garantiza que las ambiciones de uno se basen en la justa valoración de los defectos propios, mientras la magnanimidad garantiza que se basen en la justa valoración de las propias dotes.

Tomás está fuertemente interesado en conciliar la ética aristotélica basada en la virtud con el papel de la ley divina en el sistema moral cristiano. En Aristóteles es la razón la que establece el objetivo de la acción y fija el criterio con arreglo al cual se han de juzgar las acciones; según la Biblia, ese criterio lo establece la ley. Pero no hay conflicto alguno, pues la ley es un producto de la razón. Los legisladores humanos, la comunidad o sus delegados recurren a la razón para elaborar leyes en defensa del bien de los diversos Estados. Pero el mundo en su conjunto está gobernado por la razón divina. El eterno plan de gobierno de la Providencia, que tiene su existencia en Dios como rector del universo, es una ley en sentido auténtico. Es una ley natural, impresa en todas las criaturas racionales en forma de tendencia natural a seguir el comportamiento y perseguir los fines que les son adecuados. La ley natural es simplemente la participación de las criaturas racionales en la eterna ley divina. Ésta nos obliga a amar a Dios y a nuestro prójimo, a aceptar la verdadera fe y a practicar el culto.

Santo Tomás vuelve con frecuencia al pasaje del último libro de la *Ética nicomáquea* que valora la vida contemplativa por encima de la vida activa. Aborda esta tesis de varios modos diferentes, uno de los más interesantes de los cuales es su aplicación de la doctrina de Aristóteles al tema de la vocación de las diversas órdenes religiosas. Todas ellas, nos dice, han sido instituidas para la práctica de la caridad: pero la caridad comprende tanto el amor a Dios como el amor al prójimo. Las órdenes contemplativas tratan de dedicar el tiempo exclusivamente a Dios; las órdenes activas tratan de atender a las necesidades de sus semejantes. ¿Cuáles son preferibles, pues, las contemplativas o las activas? Tomás hace una distinción entre dos tipos de vida activa. Hay un género de vida activa que consiste exclusivamente en acciones externas, como dar limosna o socorrer a los caminantes, pero hay otro género de vida activa que consiste en enseñar y predicar. En estas actividades, el religioso o la religiosa recoge los frutos de una previa contemplación, comunicando a los demás las verdades que ha llegado a captar. Aunque la vida puramente contem-

plativa es preferible a la vida puramente activa, la mejor vida de todas para el religioso es la vida que comporta enseñar y predicar. «Del mismo modo que es mejor alumbrar a los demás que brillar en solitario, es mejor compartir con los demás los frutos de la propia contemplación que la contemplación solitaria.» Santo Tomás no especifica en qué orden religiosa está pensando; pero su frase *contemplata aliis tradere* servía de lema a la orden dominicana.

Ni durante su vida ni hasta mucho tiempo después de su muerte se vio en Tomás de Aquino una autoridad del pensamiento cristiano. Tres años después de su fallecimiento, las autoridades eclesiásticas de París y de Oxford condenaron varias proposiciones muy cercanas a posiciones que él había sostenido, y tuvo que pasar medio siglo antes de que fuera generalmente reconocido como un pensador teológicamente ortodoxo. Ni siquiera después de su canonización en 1323 gozó, aun dentro de su propia orden, del gran prestigio que le han reconocido los católicos en tiempos recientes. En el siglo XIX, el papa León XIII le asignó mediante una encíclica el título oficial de principal teólogo de la Iglesia, y en el siglo XX el papa Pío X le dio un espaldarazo similar a su filosofía. Este apoyo eclesiástico perjudicó más que favoreció la reputación de Tomás fuera de la Iglesia católica, pero hoy los filósofos seculares están redescubriendo gradualmente sus extraordinarias dotes.

Capítulo 9

Los filósofos de Oxford

LA UNIVERSIDAD DEL SIGLO XIV

Entre quienes criticaron a Tomás de Aquino tras su muerte había cierto número de franciscanos relacionados con la Universidad de Oxford. Durante el siglo XIII, la Universidad de París había dominado sin lugar a dudas el mundo ilustrado. A finales del mismo siglo, París y Oxford eran prácticamente dos campus de una misma universidad, con muchos maestros que circulaban entre ambas instituciones. Pero en el año 1320 Oxford se había establecido firmemente como un centro independiente, hasta el punto de arrebatarle a París la hegemonía de la escolástica europea. París continuó produciendo notables maestros: Juan Buridan, por ejemplo, rector de la universidad en 1340, que reintrodujo la teoría del ímpetu de Juan Filópono, y Nicolás Oresme, maestro del colegio de Navarra en 1356, que tradujo gran parte de la obra de Aristóteles al francés y que exploró, sin suscribirla, la hipótesis de que la Tierra daba cada día una vuelta completa en torno a su eje. Pero los pensadores del siglo XIV que dejaron mayor huella en la historia de la filosofía estuvieron todos ellos vinculados a Oxford.

La universidad del siglo XIV, tipificada en Oxford, exhibe dos rasgos sorprendentes y a primera vista contradictorios. Éstos eran la extremada

duración de la carrera y la notable juventud de la institución. Los estudios de artes duraban entre ocho y nueve años, dando derecho a una licenciatura en artes el quinto año y a una maestría en artes al acabar el séptimo. Ya en posesión de su maestría o titulación equivalente, el estudiante medio de teología asistía durante cuatro años a lecciones sobre la Biblia y sobre las *Sentencias*; tres años después, él mismo empezaba a impartir clases, primero sobre las *Sentencias* (como licenciado), luego sobre la Biblia (como «licenciado formado»). Unos once años después de comenzar sus estudios teológicos, se convertía en maestro titular de teología y seguía durante otros dos años, por lo menos, dando clases sobre la Biblia y supervisando estudiantes antes de culminar su carrera. Una carrera universitaria podía, pues, ocupar la vida del estudiante desde los 14 hasta los 36 años.

Cabría esperar que un período de formación tan largo diera lugar a una gerontocracia, y, sin embargo, casi ninguno de los universitarios rebasaba los 40. Esto se debía a que no existía la tajante división, propia de las universidades modernas, entre estudiantes y profesorado. La impartición de clases y la supervisión la llevaban a cabo los propios estudiantes en determinados períodos de su carrera. Alguien como Tomás de Aquino, que siguió enseñando y escribiendo prácticamente hasta su muerte a los 50 años, habría resultado muy raro en el Oxford del siglo XIV.

Las relaciones entre las facultades de artes y de teología no siempre eran fáciles, y en los últimos años del siglo XIII, Oxford, como París, se vio afectada por una reacción de los teólogos agustinianos contra los filósofos aristotélicos. En palabras de Étienne Gilson: «Tras una corta luna de miel, teología y filosofía creyeron haber descubierto que su matrimonio había sido un error». Los blancos principales del ataque de los teólogos fueron los estudiosos que interpretaban a Aristóteles al estilo de Averroes, pero también atacaron algunas de las doctrinas filosóficas de Tomás de Aquino, pese a la hostilidad que este último había mostrado hacia las doctrinas de Averroes.

En 1277, la congregación de la Universidad de Oxford condenó oficialmente treinta tesis sobre gramática, lógica y filosofía natural. Varias de las tesis condenadas eran corolarios de la doctrina tomista de que en cada ser humano había una sola forma, a saber, el alma intelectual. La congregación condenó, por ejemplo, la opinión de que, cuando el alma intelectual entraba en el embrión, las almas sensitiva y vegetativa dejaban de existir. El asunto preocupaba a los teólogos, no precisamente a los filósofos, porque se entendía que la concepción tomista implicaba que el cuerpo

de Jesús en la tumba, durante el lapso que medió entre su muerte y su resurrección, no tenía nada en común, salvo la materia desnuda, con su cuerpo vivo. En aquella prolongada controversia, la victoria se la apuntaron entonces quienes, como san Buenaventura, creían en una pluralidad de formas presentes a la vez en el ser humano individual. Los partidarios de santo Tomás trataron de apelar a Roma, pero fracasaron.

La congregación de Oxford que condenó la tesis de la forma única estaba presidida por el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, dominico como Tomás. Poco después, cuando Kilwardby fue llamado a Roma para recibir la púrpura cardenalicia, le sucedió en Canterbury un franciscano de Oxford, Juan Peckham, que persiguió aún con mayor saña a quienes apoyaban a Tomás en esta cuestión. Durante algún tiempo, Oxford estuvo dominado por pensadores franciscanos que, aunque muy familiarizados con Aristóteles, en ésta y otras materias rechazaban la peculiar versión tomista del aristotelismo.

DUNS ESCOTO

El más destacado de estos pensadores fue Juan **Duns Escoto**. Nació hacia 1266, probablemente en Duns, cerca de Berwick-on-Tweed. Estudió en Oxford entre 1288 y 1301, y fue ordenado sacerdote en 1291. El Merton College solía presentarlo como miembro de la institución, pero esta afirmación se suele considerar hoy día carente de fundamento. Durante su estancia en Oxford impartió clases sobre las *Sentencias*, dando cursos similares en París entre 1302 y 1303 y, posiblemente, también en Cambridge un año después. Durante el último año de su corta vida dio clases en Colonia, donde murió en 1308. Sus cursos sobrevivieron incompletos y en estado caótico, tanto en forma de escritos autógrafos corregidos por él mismo como en notas de sus discípulos. Todavía está pendiente una edición completa y definitiva de sus obras. Su lenguaje es espeso, técnico y sin concesiones, pero siempre ha sido posible discernir a través de su espesor una mente de agudeza poco común. Escoto merecía cumplidamente su sobrenombre de «doctor sutil».

En casi todos los temas principales de controversia, Escoto adoptó la posición contraria a la de Tomás. En su propio espíritu, si no a la luz de la historia, concedía igual importancia a sus desacuerdos con otro de sus predecesores, Enrique de Gante, un maestro independiente que enseñó en París en el decenio de 1280 y que ocupó una posición intermedia entre los agustinos y los aristotélicos radicales. Escoto se esforzaba siempre

por fijar sus propias posiciones en relación con las de Enrique, y fue a través de los ojos de éste como vio a muchos de sus predecesores.

Aristóteles había definido la metafísica como la ciencia que estudia el Ser en tanto que ser. Escoto hace gran uso de esta definición, ampliando enormemente su alcance al incluir en el Ser el Dios cristiano infinito. Según Escoto, para que una cosa *sea* ha de tener algún predicado, positivo o negativo, que resulte verdadero acerca de ella. Todo aquello, sea sustancia o accidente, que pertenezca a alguna de las categorías aristotélicas, tiene ser y es parte del Ser. Pero el Ser es algo mucho mayor que eso, pues todo lo que cae bajo las categorías de Aristóteles es finito, mientras que el Ser contiene lo infinito. Si queremos descomponer el Ser en sus partes constituyentes, la primera división que hemos de hacer es la división entre finito e infinito.

También Tomás de Aquino había hablado del Ser, pero él lo entendía de manera diferente. Cada género de cosas tiene su propio género de ser: para una cosa dotada de vida, por ejemplo, ser era lo mismo que estar viva y, por tanto, entre las cosas vivientes, había tantos tipos diferentes de ser como tipos diferentes de vida. Esto no quería decir que el verbo «ser» tuviera sentidos diferentes cuando se aplicaba a diferentes géneros de cosas. Cuando decimos que los petirrojos son pájaros y los arenques son peces, no estamos jugando con la palabra «son». El verbo «ser», en la concepción tomista, no era ni equívoco, como un juego de palabras, ni unívoco, como un predicado simple y directo tal que «amarillo»; era *análogo*. En eso se parecía a una palabra como «bueno». Podemos hablar de fresas buenas y cuchillos buenos sin hacer retruécanos con «bueno», aun si las cualidades que hacen buena una fresa son bastante diferentes de las que hacen bueno un cuchillo. De manera parecida, podemos hablar sin equívocos del ser de muchas clases de cosas diferentes, aun cuando aquello en lo que su ser consiste sea muy diferente en cada caso.

Escoto discrepaba aquí de Tomás de Aquino. Para él, «ser» no era análogo, sino unívoco: tenía exactamente el mismo significado en cualquier aplicación que de él se hiciera. Significaba lo mismo tanto si se aplicaba a Dios como a una pulga. Era, de hecho, un predicado disyuntivo. Si enumeramos todos los posibles predicados, de la A a la Z, el verbo «ser» es equivalente a «ser A o B o C... o Z». El significado de «ser», por tanto, dependía del contenido de todos los predicados y en modo alguno del sujeto de la proposición en que tenía lugar. Un predicado ha de ser unívoco, sostenía Escoto, para que se le pueda aplicar el principio de no contradicción y se pueda hacer uso de él en argumentos deductivos.

El Ser, para Escoto, incluye lo Infinito. ¿Cómo lo sabe? ¿Cómo puede establecer que, entre las cosas que hay, hay un Dios infinito? Nuestro autor ofrece varias pruebas, que a primera vista se parecen a las de Tomás de Aquino. Una de las pruebas, por ejemplo, utiliza el concepto de causalidad para probar la existencia de una Causa Primera. Supongamos que tenemos algo capaz de ser llevado a la existencia. ¿Qué es lo que podría llevarlo a existir? Ha de ser algo, porque nada no puede causar nada. Debe ser algo diferente de sí mismo, pues nada puede causarse a sí mismo. Llamemos A a ese algo diferente. ¿Es ese A causado a su vez? Si no lo es, se trata de la Causa Primera. Si es causado, supongamos que su causa es B. Podemos repetir el mismo argumento con B. Entonces, o bien seguimos así siempre, lo cual es imposible, o bien llegamos a una Causa Primera absoluta.

Cabría pensar que Escoto dijera, en este punto, «y eso es lo que todos los hombres llaman Dios». Pero no, a diferencia del de Aquino, que tomaba como punto de partida la existencia actual de secuencias causales en el mundo, Escoto empezó simplemente con la posibilidad de la causación. De modo que, hasta aquí, el argumento ha probado únicamente la posibilidad de una causa primera: todavía hemos de probar que existe realmente. Escoto va de hecho más allá y prueba que *debe* existir. La prueba es bastante breve. Una causa primera, por definición, no puede ser llevada a la existencia por nada distinto; por tanto, o simplemente existe o no existe. Si no existe, ¿por qué es así? No hay nada que pudiera causar su inexistencia, si esa existencia es posible en general. Pero hemos demostrado que es posible, por consiguiente debe existir. Más aún, debe ser infinita, pues no puede haber nada capaz de limitar su poder. Si hubiera alguna incoherencia en la noción de ser infinito, dice Escoto, se habría detectado hace mucho tiempo (el oído detecta rápidamente una discordancia; más fácilmente aún detecta el intelecto las incompatibilidades).

Escoto prefiere su prueba a las cinco vías de Tomás de Aquino porque la suya no parte de hechos contingentes de la naturaleza, sino de puras posibilidades abstractas. Si partimos de la simple física, creía, nunca iremos más allá del cosmos finito y, en cualquier caso, uno puede haberse equivocado al establecer su física (como de hecho se equivocó Tomás).

El Dios infinito, reflexionando sobre su propia esencia, la ve capaz de ser reproducida o imitada de varias maneras posibles y parciales: es eso lo que, antes de toda creación, produce las esencias de las cosas. Dichas esencias, tal como Escoto las concibe, no son en sí mismas singulares ni múltiples, universales ni particulares. Se parecen —y no por casualidad—

a la *equinidad* de Avicena, que no se identificaba con ninguno de los muchos caballos individuales ni con el concepto universal de caballo presente en la mente. En virtud de un acto de voluntad soberano del que no tiene por qué dar cuenta alguna, Dios decreta que algunas de esas esencias se plasmen en seres concretos, y así es como se crea el mundo.

Las criaturas del mundo, tanto para Escoto como para otros escolásticos, se diferencian unas de otras por las diferentes formas que poseen. Sócrates posee la forma de humanidad; otra forma diferente es la que posee por Castaño el asno (un ejemplo favorito de los filósofos franciscanos). Pero en este punto Escoto introduce un nuevo género de forma o cuasi-forma. Según Tomás de Aquino, dos seres humanos, Pedro y Pablo, no se distinguían entre sí por su forma, sino por su materia. Escoto rechazó esta tesis y postuló un elemento formal distinto para cada individuo: su *haecceitas* o *esteidad*. Pedro tiene una *haecceitas* diferente de Pablo, y eso mismo debe ocurrirle a Castaño con respecto a Lucero.

En un individuo como Sócrates tenemos, pues, según Escoto, una naturaleza humana común y un principio individualizador. La naturaleza humana es algo real que es común a Sócrates y a Platón; si no fuera real, Sócrates no se parecería más a Platón que a una raya trazada sobre una pizarra. Asimismo, el principio de individuación debe ser algo real, de lo contrario Sócrates y Platón serían idénticos. La naturaleza y el principio de individuación deben estar unidos entre sí y ninguno de los dos puede existir en la realidad sin el otro: no podemos encontrar en el mundo una naturaleza humana que no sea la naturaleza de alguien, ni un individuo que no sea un individuo de tal o cual género. Sin embargo, no podemos identificar la naturaleza con la *haecceitas*: si la naturaleza del asno fuera idéntica a la *esteidad* de Castaño, todo asno sería Castaño.

La naturaleza, ¿es realmente distinta de la *haecceitas* o no? Al parecer, hemos llegado a un callejón sin salida: existen poderosos argumentos por ambos lados. Para resolver el problema, Escoto recurrió a un nuevo concepto, que pronto se hizo famoso: la distinción formal objetiva (*distinctio formalis a parte rei*). La naturaleza y la *haecceitas* no son realmente distintas de la manera en que Sócrates y Platón son distintos o de la manera en que mis dos manos son distintas. Pero tampoco se distinguen sólo mentalmente, como Sócrates y el maestro de Platón. Previamente a cualquier pensamiento que podamos tener acerca de ellas, son formalmente distintas, dice Escoto: son dos formalidades distintas en una misma cosa. Personalmente, no tengo claro, como tampoco lo tenían muchos de los sucesores de Escoto, de qué manera clarifica esta terminología el problema que pretendía resolver. Escoto no la aplicó únicamente en este contexto,

sino también en muchos otros lugares, por ejemplo en la relación que guardan los diferentes atributos del Dios único y en la relación entre el alma vegetativa, la sensitiva y la racional en los seres humanos.

La introducción de la noción de *esteidad* afecta a la concepción escolástica del intelecto humano. Tomás de Aquino había negado la posibilidad de un conocimiento puramente intelectual de los individuos, pues el intelecto no podía captar la materia como tal, y la materia era el principio de individuación. Pero la *haecceitas*, aun no siendo una forma, es muy distinta de la materia y tiene de forma lo suficiente como para estar presente en el intelecto. Según Escoto, dado que cada cosa tiene en sí misma un principio inteligible, el intelecto humano puede captar el individuo en su singularidad.

Escoto ampliaba el alcance del intelecto también en otra dirección diferente. Santo Tomás había mantenido que en la vida presente lo más natural para el intelecto era adquirir conocimiento de la naturaleza de los objetos materiales mediante la abstracción a partir de la experiencia. Escoto decía que definir el objeto propio del intelecto de esa manera era como definir el objeto de la visión como aquello que podía verse mediante la luz de una vela. Los santos, en el cielo, disfrutaban de la visión intelectual de Dios; si queremos tener tan en cuenta la vida futura como la presente, hemos de decir que el objeto propio del intelecto era tan amplio como el propio Ser. Escoto no negaba que, de hecho, todo nuestro conocimiento surge de la experiencia, pero pensaba que la dependencia del intelecto con respecto a los sentidos en la vida presente era quizás un castigo por el pecado.

Escoto distingue entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo. El conocimiento abstractivo es el conocimiento de la esencia de un objeto, considerado al margen de la cuestión de si el objeto existe o no. El conocimiento intuitivo es el conocimiento de un objeto como existente; se presenta de dos maneras: como intuición perfecta cuando el objeto está presente, y como intuición imperfecta, que es el recuerdo de un objeto pasado o la anticipación de uno futuro.

Sobre la relación entre el intelecto y la voluntad, Escoto se aparta una vez más de la exposición tomista en varios aspectos. Los historiadores de la filosofía lo califican de «voluntarista», partidario de la voluntad frente al intelecto. ¿Qué significa eso exactamente? Escoto se pregunta si hay algo, aparte de la voluntad, que produzca efectivamente el acto de querer propio de la voluntad. Responde que la causa íntegra de la volición es la voluntad. Tomás de Aquino había sostenido que el libre albedrío se basaba en una indeterminación del razonamiento práctico. La razón podía

concluir que había más de una alternativa que constituía un medio bueno para lograr un buen fin, dejando así a la voluntad libre para elegir. Escoto sostenía que dicha contingencia ha de proceder de una causa indeterminada que sólo puede ser la voluntad misma. Pero al hacer de la voluntad la causa de su propia libertad, la teoría de Escoto corre el peligro de llevar a un regreso infinito de elecciones libres, en el que la libertad de una elección depende de una previa elección libre cuya libertad depende de otra, y así al infinito.

No era éste un peligro que a Escoto le pasara inadvertido, y en el curso de su estudio de la presciencia divina de las acciones libres introdujo una nueva potencialidad, exclusivamente característica de la libre elección humana, que excluye la posibilidad del regreso infinito.

Cuando tenemos un caso de acción libre, dice Escoto, esa libertad va acompañada de una evidente capacidad de hacer cosas opuestas. Obviamente, la voluntad no tendrá la capacidad de hacer X y no X al mismo tiempo —lo cual sería un sinsentido—, pero hay en la voluntad la capacidad de querer después de no querer, o de realizar sucesivamente actos opuestos. Esto quiere decir que, aunque A esté queriendo X en el momento t , ese mismo A puede no querer X en el momento $t + 1$.

Ahora bien, según Escoto existe otra potencia no evidente que se da sin sucesión temporal. Ejemplifica esa clase de potencia imaginando un caso en el que una voluntad creada existiera sólo por un instante. En dicho instante podría tener únicamente una volición, pero incluso esa volición no sería necesaria, sino libre. La ausencia de sucesión que se da en este tipo de libertad se pone especialmente de manifiesto en el caso de una imaginaria voluntad momentánea, pero de hecho se da todo el tiempo. Es decir, aunque A esté queriendo X en t , no sólo tiene A la capacidad de no querer X en $t + 1$, sino también la capacidad de no querer X en t , en ese mismo momento. Es ésta una clara innovación, consistente en postular una potencia no manifiesta, incluso podríamos decir que oculta.

Escoto distingue cuidadosamente esta potencia de la posibilidad lógica; es algo que acompaña a la posibilidad lógica pero no se identifica con ella. No es simplemente el hecho de que no habría contradicción en que A no quisiera X en ese mismo momento, sino que es algo de mayor profundidad —una potencia activa real— que constituye el núcleo de la libertad humana.

La oración «Esta voluntad, que está queriendo X, puede no querer X» puede entenderse de dos maneras. Entendida de una manera («en sentido compuesto»), significa que «Esta voluntad, que está queriendo X, está no queriendo X» puede ser verdadera, lo cual es falso. Entendida de

otra manera («en sentido dividido»), en el sentido de que esta voluntad que ahora está queriendo X en t tiene la capacidad de no querer X en $t + 1$, es claramente verdadera.

Pero ¿qué decir de «Esta voluntad, que está queriendo X en t , puede no querer X en t »? También aquí, con arreglo a la innovación introducida por Escoto, podemos distinguir entre el sentido compuesto y el sentido dividido. No se da el caso de que sea posible que esta voluntad esté simultáneamente queriendo X en t y no queriendo X en t . Pero es verdad que es posible que el no querer X en t esté presente en esta voluntad que está efectivamente queriendo X en el momento t .

Escoto, al llegar a este punto, hace una distinción entre instantes del tiempo e instantes de la naturaleza: puede haber más de un instante de la naturaleza en el mismo instante del tiempo. Encontramos aquí, por primera vez en la filosofía, lo que lógicos posteriores habían de llamar «mundos posibles». En el mismo instante del tiempo pueden darse, según esto, varias posibilidades simultáneas. Dichas posibilidades sincrónicas no tienen por qué ser compatibles entre sí, como en el caso de que se trata: son posibles en diferentes mundos posibles, no en el mismo mundo posible.

Para bien o para mal, la noción de mundos posibles había de tener un brillante futuro en la historia de la filosofía. La explicación escotista del origen del mundo, expuesta antes, convierte la creación divina en el acto de elegir actualizar un universo posible entre un número infinito de ellos. Los filósofos separarán la noción de mundos posibles de la noción de creación y entenderán la palabra «mundo» en un sentido más abstracto, de manera que cualquier totalidad de situaciones compositibles (simultáneamente posibles) constituye un mundo posible. Esta noción abstracta se usará entonces para explicar todo tipo de potencia y posibilidad. El mérito de haber introducido la noción suele adjudicarse a Leibniz, pero en realidad le pertenece a Escoto. Ha demostrado ser la más perenne de las sutilezas que motivaron su sobrenombre.

A pesar de su ingenio poco común como filósofo, Escoto en sus escritos restringe sistemáticamente el alcance de la filosofía. Tomás de Aquino había trazado una distinción entre verdades relativas a Dios accesibles sólo a la fe, como la Trinidad, y otras verdades cognoscibles mediante la razón; y había incluido en este segundo grupo el conocimiento de los principales atributos de Dios, tales como la omnipotencia, la inmensidad, la omnipresencia, etc. Escoto, en cambio, pensaba que la razón era impotente para demostrar que Dios era omnipotente o justo o misericordioso. Un cristiano sabe, argumentaba Escoto, que la omnipotencia comprende la capacidad de engendrar un Hijo; pero eso no es algo que la pura razón

pueda probar que es poseído por Dios. De manera semejante, muchos temas que para santo Tomás quedaban dentro del ámbito de la filosofía son desplazados por Escoto al campo de investigación del teólogo.

En la teología misma, Escoto era conocido sobre todo por su apoyo a la creencia en la inmaculada concepción. Esta doctrina no es, como a menudo se piensa, la de que María concibió a Jesús siendo virgen; es la creencia de que María, al ser concebida, estuvo libre de la mancha hereditaria del pecado original. (Las numerosas personas que hoy día no creen ya en el pecado original creen automáticamente en la inmaculada concepción de María.) La doctrina es importante en la historia de la filosofía porque tiene que ver con una interminable disputa filosófica. Tomás de Aquino había negado que María fuera concebida sin pecado porque, siguiendo a Aristóteles, no creía que un feto recién concebido tuviese alma intelectual durante sus primeras semanas de existencia. Escoto creía que el alma entraba en el cuerpo en el momento mismo de la concepción, y la ulterior aceptación por la Iglesia de la doctrina de la inmaculada concepción representó una victoria para su tesis. Este desacuerdo filosófico es claramente revelador de la actitud adoptada por los católicos actuales en la cuestión del aborto.

Gerard Manley Hopkins, el escotista más famoso de los tiempos modernos, destacó especialmente en sus elogios la defensa hecha por Escoto de la inmaculada concepción. Clasificando a Escoto entre los mayores filósofos de todos los tiempos, lo describe así:

Of realty the rarest-veined unraveller; a not
Rivalled insight, be rival Italy or Greece;
Who fired France for Mary without spot.*

LA LÓGICA DEL LENGUAJE DE OCKHAM

La tendencia de Escoto a restringir el campo de actuación de la filosofía se acentúa con su sucesor, Guillermo de **Ockham**. Guillermo, fraile franciscano como Escoto, procedía del pueblo de Ockham, en Surrey; nació en torno a 1285 y estudió en Oxford poco después de la marcha de Escoto. Dio clases sobre las *Sentencias* de 1317 a 1319, pero nunca llegó a obtener su magisterio en artes, por haber caído en desgracia a los ojos

* Rara estirpe de descubridor de ignotos predios; sin / rival su visión aguda, aun frente a Italia o a Grecia; / que inflamó Francia por María sin mácula. (N. del t.)

del canciller de la universidad, Juan Lutterell. Se trasladó a Londres, donde en el decenio de 1320 puso por escrito sus lecciones de Oxford y compuso un tratado sistemático de lógica, así como comentarios sobre Aristóteles y Porfirio. En 1324 fue convocado a Aviñón para responder de unos cargos de herejía presentados por Lutterell, y poco después abandonó su interés por la filosofía teórica.

Ockham adoptó muchas de sus posiciones en lógica y metafísica como continuación de las de Duns Escoto o en oposición a ellas. Aunque su pensamiento es menos elaborado que el de Escoto, su lenguaje es, afortunadamente, mucho más claro. Como Escoto, Ockham considera «ser» un término unívoco, aplicable a Dios en el mismo sentido que a las criaturas. Sin embargo, admite en su sistema una variedad de seres creados mucho menos extensa, reduciendo las diez categorías aristotélicas a dos: sustancias y cualidades. Al igual que Escoto, Ockham acepta una distinción entre conocimiento abstracto y conocimiento intuitivo; sólo por este último podemos conocer si un hecho contingente tiene lugar o no. Ockham, sin embargo, va más allá de Escoto al admitir que Dios, con su poder infinito, puede hacer que tengamos conocimiento intuitivo de un objeto que no existe. Cualquier cosa que Dios pueda hacer a través de causas secundarias, afirma, puede hacerla directamente, de modo que, si Dios puede hacer que yo conozca que una pared es blanca poniendo el blanco de la pared en contacto con mi ojo, también puede hacer que yo tenga esa misma creencia sin que haya pared blanca alguna. Esta tesis, como es evidente, abre el camino al escepticismo, camino que rápidamente recorrieron algunos de los seguidores de Ockham.

El punto más importante de desacuerdo entre Ockham y Escoto tenía que ver con la naturaleza de los universales. Aquél rechazó lisa y llanamente la idea de que hubiera una naturaleza común presente en los múltiples individuos que designamos con el mismo nombre. Ningún universal existe fuera de la mente; todo lo que hay en el mundo es singular. Ockham aportó abundantes argumentos contra las naturalezas comunes, de los que uno especialmente vigoroso es el siguiente:

Síguese de tal opinión que esa parte de la esencia de Cristo sería malvada y condenada, pues esa misma naturaleza común realmente existente en Cristo existe también en Judas y está condenada.

Los universales no son cosas, sino signos, signos únicos que representan muchas cosas. Hay signos naturales y signos convencionales: los signos naturales son los pensamientos que alberga nuestra mente y los sig-

nos convencionales son las palabras que acuñamos para expresar dichos pensamientos.

La concepción que Ockham tiene de los universales suele denominarse nominalismo, pero en su sistema no son sólo los nombres, sino los conceptos, los que son universales. No obstante, la denominación tiene cierta razón de ser, pues Ockham entiende los conceptos de nuestra mente como formando un sistema lingüístico, un lenguaje común a todos los humanos y anterior a todas las diferentes lenguas habladas. En ese sentido es correcto decir que para Ockham sólo los nombres son universales, pero hemos de incluir entre los nombres no sólo los nombres de los lenguajes naturales, sino los nombres no expresados de nuestro lenguaje mental; un lenguaje que, tal como Ockham lo describe, resulta tener una similitud estructural bastante acusada con el latín medieval.

En diferentes momentos de su carrera, Ockham da diferentes explicaciones de la relación entre los nombres del lenguaje mental y las cosas del mundo. Según su teoría primitiva, la mente diseñaba imágenes o representaciones mentales que se asemejaban a las cosas reales. Esas «ficciones», como él las llamaba, servían como elementos de las proposiciones mentales, en las que ocupaban el lugar de las cosas a las que se asemejaban. Las ficciones podían ser universales en el sentido de que tenían un parecido común a muchas cosas diferentes. Más tarde, Ockham dejó de creer en esas ficciones; los nombres del lenguaje mental eran simplemente actos de pensamiento, momentos en la historia psicológica de una persona individual. Esos nombres mentales aparecen en las oraciones mentales (presumiblemente, como etapas sucesivas del acto de pensar la oración); un pensamiento o una oración son verdaderos si los sucesivos nombres que aparecen en ellos son nombres de la misma cosa. Así, el pensamiento de que Sócrates es un filósofo es un pensamiento verdadero porque Sócrates puede denominarse tanto «Sócrates» como «filósofo». No es fácil ver, en esta concepción, cómo explicar las condiciones de verdad de una oración del tipo «Sócrates no es un perro», pero Ockham tiene el mérito de reconocer los problemas que plantean estos casos difíciles.

Ockham es conocido sobre todo por algo que él nunca dijo, a saber: «No hay que multiplicar las entidades sin necesidad». Este principio, comúnmente llamado «la navaja de Ockham», no aparece en sus obras, si bien dijo cosas parecidas, como «Es vano hacer con más lo que puede hacerse con menos», o «No hay que aceptar una pluralidad sin necesidad». De hecho, ese juicio data de mucho antes de Ockham, pero resume bien su actitud reduccionista frente a la elaboración filosófica de sus predece-

sores. A veces, esa actitud le permitió descartar entidades ficticias; otras tantas, en cambio, le condujo a pasar por alto distinciones que eran filosóficamente importantes.

LA TEORÍA POLÍTICA DE OCKHAM

Las comparecencias de Ockham en Aviñón no se saldaron con una condena por herejía, por más que una comisión examinó durante varios años su Comentario a las *Sentencias*. Sin embargo, su estancia allí dio un giro completamente nuevo a su carrera. El papa de entonces, Juan XXII, tenía un conflicto con la orden franciscana acerca de dos cuestiones relacionadas con la pobreza: la cuestión histórica de si Cristo y los apóstoles habían vivido en completa pobreza y la cuestión práctica de la posesión de propiedades por los franciscanos de la época. Ockham se vio envuelto en esta controversia y se hizo tan impopular a los ojos del papa que, juntamente con el superior general de su orden, Miguel de Cesena, tuvo que huir de Aviñón a Múnich. Ambos quedaron allí bajo la protección del Sacro Emperador Romano, Luis de Baviera. Según la leyenda, Ockham dijo: «Emperador, defiéndeme con tu espada y yo te defenderé con mi pluma». Tanto si ello es verdad como si no, lo cierto es que Ockham se implicó a partir de entonces en las grandes cuestiones de la relación entre el papa y el emperador, entre la Iglesia y el Estado.

Para explicar las cuestiones que se planteaban hemos de retroceder en el tiempo. El conflicto por el derecho a nombrar obispos, que se manifestó en el enfrentamiento del siglo XI entre el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV, se repitió más de una vez en años posteriores. En Inglaterra, como vimos, el arzobispo san Anselmo chocó con Guillermo II sobre esta cuestión, y otro tanto le ocurrió a su sucesor Tomás Becket con Enrique II (conflicto que desembocó en su martirio y canonización, así como en las largas comitivas de peregrinos a Canterbury).

La segunda cuestión de importancia que enfrentaba a la Iglesia con el Estado era la exacción de impuestos al clero con fines seculares. A finales del siglo XIII, el rey Felipe el Hermoso de Francia quiso cobrar tributos sobre los bienes del clero para financiar sus guerras con Inglaterra. En una bula de 1296, el papa Bonifacio VIII trató de prohibirlo, si bien hubo de ceder cuando Felipe, en represalia, prohibió la salida de dinero de Francia para pagar los tributos papales. La controversia prosiguió y Duns Escoto, que estaba en París en aquella época, fue enviado al exilio por apoyar al bando papal. Siguió una guerra de panfletos. Gil de Roma, un

seguidor de santo Tomás, expuso la posición papista extrema afirmando que el poder temporal está sujeto al espiritual incluso en los asuntos temporales. Juan de París, en apoyo del rey, argumentó que el papa no era el dueño, sino sólo el custodio de los bienes eclesiásticos, y que estaba sujeto a la superior autoridad de un concilio general de la Iglesia.

El participante más distinguido en este debate fue el poeta Dante, que en su obra *De monarchia* reformuló la concepción tradicional de unas autoridades paralelas que persiguen respectivamente fines temporales y eternos, cada una de las cuales blande una espada diferente por mandato divino. Las cuestiones prácticas se dirimían, sin embargo, menos con argumentos filosóficos que por la fuerza bruta. En 1303, Felipe el Hermoso envió tropas a secuestrar al papa Bonifacio en Agnani, con el fin de someterlo a juicio ante un concilio en Francia. Aunque fracasó en su intento, consiguió, cuando poco después murió Bonifacio, asegurarse la elección al papado de un cardenal francés. El nuevo papa, Clemente V, trasladó en 1309 la corte papal a Aviñón, donde permaneció durante setenta años.

Fue un tercer gran choque entre la Iglesia y el Estado el que implicó a Ockham. El papa de Aviñón que condenó la doctrina franciscana radical sobre la pobreza apostólica, Juan XXII, había intervenido anteriormente en una reñida elección imperial y se había opuesto al candidato que luego salió elegido, Luis IV. En 1324, el papa excomulgó a Luis, quien respondió apelando a un concilio general para que condenara al papa como hereje por su actitud con respecto a los franciscanos. En 1328 Luis entró en Roma, se hizo coronar emperador, quemó a Juan XXII en efígie e instaló un antipapa. Su principal asesor en Roma era **Marsilio** de Padua, autor del entonces recién publicado *El defensor de la paz*, una de las más importantes obras de filosofía política que aparecieron en la Edad Media.

Marsilio había escrito el libro en París, donde había sido por breve tiempo rector de la universidad; a raíz de su publicación hubo de huir, como Ockham, en busca de la protección del rey Luis. En el libro, Marsilio desarrollaba un ataque a fondo contra la interferencia papal y eclesiástica en lo que consideraba el legítimo ámbito de actuación de unos Estados autónomos y autosuficientes. El desorden, la corrupción, los conflictos y la guerra endémica en Italia, sostiene Marsilio, son el resultado de la arrogancia y la ambición papal. Pero su posición no se centra exclusivamente en cuestiones locales, sino en un principio general, y recorre la Biblia, Aristóteles y autores clásicos y patrísticos para probar que el Estado es una sociedad «perfecta», es decir, soberana y autosuficiente dentro de su propia esfera.

Para Marsilio hay dos tipos de administración: el gobierno basado en el consenso de los súbditos del gobernante y el gobierno contra la voluntad de éstos; sólo el primero es legítimo, mientras que el segundo es una tiranía. Las leyes del Estado derivan su autoridad de los ciudadanos, o de los mejores de entre ellos. Los Estados pueden delegar la tarea efectiva de legislar en órganos o instituciones, que pueden legítimamente tener formas diferentes en los diferentes Estados. El príncipe es el jefe del poder ejecutivo del Estado; el consenso del ciudadano con su gobierno encuentra su mejor expresión si el príncipe ocupa su cargo por elección, pero hay otras maneras legítimas en que puede manifestarse el consentimiento. Un príncipe irregular o incompetente debe ser destituido por los legisladores.

Ni Cristo ni los apóstoles, insiste Marsilio, pretendieron ningún poder temporal, y no hay en las Escrituras ninguna autoridad que avale las pretensiones papales de ostentar la supremacía. La Iglesia está formada por la comunidad entera de los creyentes cristianos, y la institución que mejor refleja su estructura es un concilio general. Pero incluso un concilio general sólo puede hacer cumplir sus decisiones con la aprobación de las autoridades temporales y, si hay que perseguir la herejía, ello corresponde al Estado y no a la Iglesia.

Ockham simpatizaba con muchas de las opiniones de Marsilio, pero tenía reservas sobre algunas de ellas y, en todo caso, era un pensador político mucho menos sistemático. Sus escritos políticos son panfletos polémicos más que manuales de teoría política. Así, el conflicto con el papa acerca de la pobreza apostólica movió a Ockham a formular una teoría de los derechos naturales y a distinguir entre dos clases de ellos: derechos a los que se puede renunciar legítimamente (tales como el derecho a la propiedad privada) y aquellos que son inalienables (tales como el derecho a la propia vida). La contribución más importante de Ockham al debate sobre la misión de la Iglesia y del Estado son sus *Diálogos*, que no son sino una recopilación de diversos panfletos. Mientras la concepción que tiene Marsilio del gobierno está claramente determinada por las condiciones que se daban en la ciudades-Estado italianas de su época, las preocupaciones inmediatas de Ockham están mucho más directamente centradas en el Sacro Imperio Romano.

El emperador recibe su poder, insiste, no del papa, sino del pueblo, a través de los electores imperiales. Lo que vale para el emperador vale también, *mutatis mutandis*, para otros soberanos temporales. El derecho a elegir los propios gobernantes es uno de los derechos naturales de los seres humanos. Los pueblos, si lo desean, pueden ejercer esos derechos

estableciendo una monarquía hereditaria, pero si el monarca abusa de su poder, el pueblo tiene derecho a deponerlo.

La hostilidad de Ockham hacia el papado es mucho menos radical que la de Marsilio. Aquél no tiene ninguna duda de que la supremacía papal ha sido ejercida *de facto* de manera tiránica, pero está dispuesto a admitir una supremacía *de iure*, que él contempla como una monarquía constitucional. El poder papal debe estar controlado por los concilios generales, que serían algo así como la asamblea de representantes de una democracia parlamentaria, cuyos miembros serían elegidos por las parroquias y comunidades religiosas de cada localidad.

LOS CALCULISTAS DE OXFORD

Cuando Ockham murió de peste negra en Múnich en el año 1349, hacía un cuarto de siglo que había salido de Oxford. Durante ese período, la universidad se había convertido en el centro intelectual indiscutido de la filosofía escolástica. Sería un error ver en él simplemente un campo de batalla para escuelas de pensamiento enfrentadas: tomistas contra escolistas, nominalistas contra realistas, etc. Durante el período en cuestión, Tomás de Aquino no contaba con demasiados seguidores en Oxford, ni siquiera entre los dominicos, y el escotismo no era dominante, aun cuando en la primera mitad del siglo XIV los pensadores más destacados eran franciscanos. Ni siquiera Ockham dejó tras de sí ninguna escuela típicamente nominalista en Oxford. Fue en Francia donde nominalistas como Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt llevaron a formas extremas de escepticismo su doctrina de que el poder ilimitado de Dios hacía poco creíbles las pretensiones humanas de tener algún tipo de conocimiento de la verdad absoluta.

Entre 1320 y 1340, un grupo de vigorosos pensadores independientes de Oxford introdujeron novedades en diversas partes del plan de estudios. Muchos escritores publicaron tratados lógicos, ampliando la lógica tradicional con muchos campos nuevos, sobre todo con el estudio de proposiciones acerca del movimiento y el cambio, la expansión y la contracción, la medición y el tiempo. El más importante de esos lógicos fue Walter Burley, cuyo *Arte pura de la lógica* marcó un hito en la formalización de la lógica medieval.

La formalización adquirió importancia también en la teología: se llegó a un punto en que puede casi decirse que la teología se convirtió en una ciencia matematizada. Problemas de máximos y mínimos y cuestio-

nes relativas a si las magnitudes continuas son infinitamente divisibles e infinitamente extensibles, que podrían parecer temas propios de matemáticos más que de teólogos, se abordan por primera vez en el análisis del crecimiento de la gracia en las almas de los fieles y en la medición de la capacidad de los santos de alcanzar una beatitud infinita en el cielo.

Tanto si esas investigaciones contribuyeron al progreso de la teología como si no, acabarían revelándose de gran valor en el estudio de la física. Esto se puso de manifiesto con la elaboración, especialmente en el Merton College, de una nueva física matemática. El método de investigación de estos «calculistas» de Oxford era la presentación y solución de *sophismata*, rompecabezas y paradojas lógicas. Se analizaban proposiciones como «Sócrates es infinitamente más blanco de lo blanco que empieza a ser Platón» para ver su posible verdad o falsedad. Por rebuscado que este método pueda parecer a ojos de un lector moderno, lo cierto es que fue con los intentos de resolver esos *sophismata* como se desarrollaron las nociones matemáticas de razón y proporción. Más aún, las nuevas nociones se representaron mediante diagramas formados por segmentos, lo que demostró su utilidad para medir la interacción entre movimiento, tiempo y distancia. De este modo se sentaron los fundamentos de la revolución en física que asociamos a nombres mucho más conocidos, como Galileo.

Uno de los más destacados calculistas del Merton College fue Tomás Bradwardine, que desarrolló una teoría de las razones que él mismo utilizó para exponer la teoría de cómo fuerzas, resistencias y velocidades habían de correlacionarse en el movimiento; esta teoría pronto dejó obsoletas las leyes aristotélicas del movimiento, no sólo en Oxford, sino también en París, donde fue adoptada por Oresme. Bradwardine era también representante de otra nueva tendencia del Oxford de mediados del siglo XIV: la recuperación del agustinismo. Por supuesto, Agustín había sido siempre una autoridad a la que había que citar con veneración, pero ahora los estudiosos empezaron a prestar mayor atención al contexto histórico de sus escritos y a interesarse muchísimo por su última obra, dirigida contra Pelagio. Bradwardine, en su imponente *De causa Dei*, presentaba un tratamiento agustiniano de las cuestiones que rodean la predestinación y la libertad. El interés de los teólogos de este período se había desplazado, de las cuestiones trinitarias y cristológicas, a temas tales como la gracia, la libertad y los límites de la omnipotencia. Si uno puede resistir al pecado durante una hora, ¿eso quiere decir que podrá resistir durante toda su vida? ¿Puede Dios mandar que se le odie? ¿Qué pasaría si Dios revelara a alguien su condenación futura?

JUAN WYCLIF

En la generación siguiente a Bradwardine (que murió en 1349 poco después de convertirse en arzobispo de Canterbury), la figura más señera de la recuperación de Agustín fue Juan Wyclif. Entre 1360, cuando Wyclif era maestro en Baliol College, y 1372, cuando obtuvo su doctorado en teología, produjo gran cantidad de escritos filosóficos. El más importante de ellos era una *Summa de ente*, que comprendía un tratado sobre los universales, concebido para reivindicar el realismo contra las críticas de los nominalistas.

Los ejemplos de universales favoritos de Wyclif son especies (como *perro*) y géneros (como *animal*). Un realista puede definir el género simplemente como lo que se predica de muchas cosas diferentes en especie. Un nominalista ha de enzarzarse en una intrincada circunlocución: «Un género es un término que es predicable, o cuyo correlato es predicable, de muchos términos que significan cosas que son específicamente distintas». El nominalista no puede decir que es esencial para un término el ser efectivamente predicado: acaso no haya nadie por ahí para hacer la predicación. No puede decir que un término cualquiera —cualquier determinado sonido, imagen o marca hecha sobre un papel— ha de ser predicable; la mayoría de los signos no duran lo suficiente como para permitir una predicación múltiple. (De ahí la referencia a sus «correlatos».) Tras haber iniciado su definición tratando de identificar el género con un término (es decir, un sonido o una marca en el papel), el nominalista ha de terminar abandonando su pretensión de que la especie y el género son meros signos y admitiendo que la diferencia específica es algo que no pertenece a los signos, sino a las cosas significadas. Cuando hablamos de especie y género, remacha Wycliff, no estamos hablando de manchas de tinta sobre el papel; si lo hiciéramos, podríamos transformar a un hombre en un asno alterando el significado de un término. Pero es obvio que no podemos alterar la especie y el género de las cosas mediante un simple *fiat* del mismo modo en que podemos alterar el significado de las palabras.

El argumento de Wyclif a favor de su teoría realista es esencialmente simple. Todo aquel que crea en la verdad objetiva, sostiene, está ya comprometido a creer en universales reales. Supongamos que uno se da cuenta de que un individuo A se parece a otro individuo B. Ha de haber algún aspecto C en el que A se parezca a B. Pero «ver que A se parece a B en el aspecto C» es lo mismo que ver la C-idad de A y B; y ello entraña concebir la C-idad, un universal común a A y a B. De modo que todo

aquel que haga juicios de semejanza sabrá automáticamente qué es un universal.

El entusiasmo de Wyclif por los universales reales lo lleva mucho más allá del estricto terreno de la lógica y la metafísica, hasta el de la ética y la política. Todo el pecado que reina en el mundo, afirma, está causado por un error emocional e intelectual acerca de los universales. El nominalismo lleva a preferir el bien menor al mayor y a valorar el propio yo individual por encima de la humanidad de los propios congéneres. Partiendo de este germen metafísico inicial, Wyclif iba a desarrollar más tarde una completa teoría comunista.

En 1374, Wyclif entró brevemente al servicio del rey de Inglaterra y fue invitado a participar en la controversia sobre aquel viejo tema recurrente, el derecho de los gobernantes seculares a exigir tributos al clero. En su obra *De civili dominio* propuso dos tesis sorprendentes: una persona en pecado no tiene derecho a poseer nada en propiedad; una persona en estado de gracia posee todos los bienes del universo.

La primera tesis se prueba fácilmente. Uno no puede poseer con justicia nada si no lo usa con justicia. Pero todas las acciones de un pecador son injustas, por consiguiente, ningún pecador puede utilizar ni poseer nada justamente.

La segunda tesis requiere una prueba más compleja. Una persona justa es un hijo adoptivo de Dios, por lo que es señor del reino de Dios. Cuando Dios da la gracia, se da él mismo y todo lo que en él hay: y en él está la realidad ideal de todas las criaturas, cuya existencia actual es meramente accesoria. Pero si cada cristiano en estado de gracia es señor de todas las cosas, ello sólo puede ser a condición de que comparta su señorío con todos los demás hombres que se hallen en gracia.

Todos los bienes de Dios han de ser comunes. Esto se prueba del siguiente modo. Todo hombre ha de hallarse en estado de gracia, y si se halla en ese estado, es el señor del mundo y de todo lo que contiene. Así pues, todo hombre ha de ser señor del universo. Pero esto es incompatible con el hecho de que haya muchos hombres, a no ser que éstos deban tener todas las cosas en común. Por consiguiente todas las cosas deben ser comunes.

Pese a sus radicales implicaciones, los escritos de Wyclif sobre el dominio civil no parece que le causaran problemas, de entrada, con sus superiores. Las autoridades seculares los utilizaron para fundamentar la expropiación del clero y no los tomaron en serio en relación con los laicos. Las autoridades eclesiásticas estuvieron por un tiempo incapacitadas para

actuar, pues desde 1378 la Iglesia pasaba por un cisma, con dos papas rivales, uno en Roma y el otro en Aviñón, cada uno de los cuales reclamaba para sí la suprema autoridad y lanzaba anatemas contra el otro. Estimulado por este último escándalo, Wyclif lanzó una serie de ataques contra el papado que superaban las censuras de Ockham y Marsilio.

Sin embargo, lo que llevó a la caída de Wyclif no fue su ataque al papado, sino su doctrina eucarística. Cuando denunciaba a los papas y discutía la validez de las pretensiones papales, podía encontrar simpatizantes incluso entre el alto clero; cuando exhortó a la expropiación de los bienes de la Iglesia, muchos laicos y frailes mendicantes sintonizaron con sus palabras; pero cuando renunció a la doctrina de la transustanciación, frailes, nobles y obispos se volvieron contra él, e incluso su Universidad de Oxford acabó expulsándolo. Murió, libre pero en desgracia, el año 1384 en Lutterworth.

El cisma de la Iglesia se mantuvo muchos años: los intentos más decididos de reconciliar las dinastías papales rivales de Roma y Aviñón sólo condujeron a la creación de un tercer y dudoso papado en Pisa. No fue hasta 1415 cuando el Concilio de Constanza garantizó la elección de un papa que obtuvo el reconocimiento de toda la cristiandad. Al mismo tiempo, el concilio decidió atender el viejo asunto pendiente de hacer frente a las herejías de Wyclif (que para entonces se habían propagado, con tremendos efectos políticos, en Bohemia). Sus doctrinas habían sido prohibidas en Oxford unos años antes; en esta ocasión, la Iglesia universal condenó una enorme lista de tesis de Wyclif.

Wyclif fue posteriormente conocido sobre todo como el autor o, al menos, el inspirador, de la primera traducción completa de la Biblia al inglés. Sobre la base de esto y de sus escritos contra la transustanciación y contra el papado, fue saludado como el lucero del alba de la Reforma, pero también fue la estrella vespertina de la escolástica. Su obra filosófica permaneció ignorada durante siglos. A los escritores protestantes les echaba para atrás su sutileza escolástica; los escritores católicos preferían concentrarse en escolásticos de perfil más ortodoxo. En los últimos años, la publicación de sus tratados más importantes ha dejado claro que este último escolástico de Oxford fue un pensador filosófico muy respetable, digno de ocupar un tercer puesto después de Escoto y Ockham.

Capítulo 10

La filosofía del Renacimiento

EL RENACIMIENTO

No existe una divisoria clara y rotunda entre el período medieval y el Renacimiento, menos aún una fecha en la que pueda decirse que termina el primero y comienza el segundo. Los acontecimientos característicos del Renacimiento tuvieron lugar a ritmos diferentes en diferentes esferas y en momentos diferentes en diferentes regiones. El impacto de esos cambios sobre la filosofía fue fragmentario y disperso, de manera que su historia no sigue ninguna línea bien definida. En efecto, de muchos cursos de historia de la universidad uno puede extraer la impresión de que, después de Ockham, la filosofía quedó en estado de hibernación durante los siglos XV y XVI, no volviendo a emerger hasta la época de Descartes, cuando surgió de nuevo con formas totalmente nuevas.

Esto es una exageración. Lo cierto es que las grandes universidades medievales no volvieron a producir filósofos del calibre de los que surgieron en París durante el siglo XIII y en Oxford durante el XIV. Las figuras importantes del siglo XV y el siglo XVI se hallan desperdigadas por Europa, como miembros de comunidades de géneros muy diferentes o como pensadores solitarios protegidos por magnates locales. Ninguno de ellos logró ni mereció el duradero renombre internacional de los mayores

filósofos medievales. En el siglo XVII, cuando se vuelven a encontrar filósofos de primera fila, vemos que ninguno de ellos alcanzó la fama como profesor universitario.

Tanto París como Oxford, en sus días de grandeza, habían sido universidades internacionales. El uso universal del latín facilitaba la comunicación y los intercambios académicos, y aquellos maestros que pertenecían a las órdenes mendicantes tenían acceso a toda una red continental de comunidades. A finales del siglo XIV esta situación empezó a cambiar. En todos los países de Europa comenzó a abrirse paso la literatura vernácula y, aun cuando el latín siguió siendo la lengua propia de la academia, dejó de ser el vehículo de la más vigorosa expresión del pensamiento. En Inglaterra, por ejemplo, los colegas de Wyclif empezaron a escribir y predicar en inglés, y el inglés fue el medio elegido por las mentes más agudas entre sus contemporáneos, como Chaucer, Langland y Gower. La Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia aisló a Oxford de París y cada una de esas universidades siguió, empobrecida, su camino por separado.

Los cambios políticos fueron de la mano de los lingüísticos. La autoridad central del papado quedó profundamente debilitada por el gran cisma. El Sacro Emperador Romano era únicamente, de hecho, emperador de Alemania y Austria. En el Concilio de Constanza, que restableció la unidad del papado, los delegados reunidos sentaron un nuevo precedente al votar en grupos nacionales separados. Al final del siglo XV, tras períodos de agitación interna y de enfrentamientos civiles, se establecieron poderosas monarquías centralizadas en Inglaterra, España y Francia. La Italia septentrional estaba formada por una serie de vigorosas ciudades-Estado autónomas, gobernadas por oligarquías hereditarias de dinastías plutocráticas. Los papas, restablecidos ya indiscutiblemente en Roma tras el exilio en Aviñón y el largo cisma, eran dueños de una franja de territorio en el centro de Italia. Durante los años que siguieron dedicaron gran parte de sus energías a los asuntos de ese pequeño Estado. Su autoridad sobre la Iglesia católica universal no recuperó su fuerza hasta que la mitad de Europa no se hubo perdido a favor del protestantismo y la Reforma.

Fue en Italia, y especialmente en Florencia y Roma, donde primero floreció el Renacimiento. El aspecto de éste que en aquel momento se vio como fundamental fue la recuperación del antiguo saber clásico. Era el «humanismo», no en el sentido de una preocupación especial por el género humano, sino en el de una devoción por las «letras humanas». Ello significaba en la práctica una preferencia por los autores latinos paganos sobre los autores latinos cristianos, y la ambición de leer las autoridades griegas

en su lengua original más que en traducciones. Esta última ambición fue favorecida por dos acontecimientos políticos. El debilitado Imperio de Constantinopla, sometido a presión constante por los turcos otomanos, necesitaba ayuda militar de los cristianos occidentales, y en 1439 el papa Eugenio IV y el emperador y el patriarca de Bizancio firmaron en Florencia un acta de unión entre las Iglesias de Oriente y de Occidente. Esta unión, como su predecesora de 1270, fue de corta vida, pero el contacto con los eruditos griegos tuvo efectos duraderos. Cuando, en 1453, Constantinopla cayó en poder de los turcos, muchos sabios refugiados llevaron a Occidente no sólo su conocimiento del griego clásico, sino también preciosos manuscritos de autores antiguos. El papa de la época, Nicolás V, que era un bibliófilo a gran escala, dejó a su muerte unos 1.200 manuscritos griegos y latinos, que hicieron de él el auténtico fundador de la Biblioteca Vaticana.

EL LIBRE ALBEDRÍO: ROMA FRENTE A LOVAINA

Uno de los humanistas de la corte de Nicolás fue Lorenzo **Valla**, autor de un influyente manual de elegancia latina, que criticaba el estilo de la Vulgata, la traducción latina estándar de la Biblia. Filólogo consumado, Valla probó en 1441 que la Donación de Constantinopla, en la que los papas habían fundamentado durante siglos sus pretensiones de soberanos temporales, era una anacrónica falsificación. Pese a ello, el papa Nicolás, haciendo gala de imparcialidad, lo nombró su secretario papal en 1448. Valla se interesaba por la filosofía, pero la consideraba menos importante que la retórica. Escribió obras provocativas en las que satirizaba a Tomás de Aquino y colocaba a Epicuro por encima de Aristóteles.

Su obra filosófica más interesante es un breve diálogo sobre el libre albedrío, en el que critica *La consolación de la filosofía* de Boecio. Parte de un conocido problema: «Si Dios conoce de antemano que Judas será un traidor, es imposible para éste no ser un traidor, a saber, es necesario que Judas traicione, a no ser —cosa impensable— que demos por supuesto que Dios no es providente». En su mayor parte, el diálogo sigue una serie de pasos y contrapasos bien conocidos a partir de los debates escolásticos; es como leer a Escoto adaptado como texto de bachillerato, con las aristas conceptuales redondeadas y el estilo felizmente simplificado. Pero hacia el final se dan dos pasos sorprendentes.

En primer lugar, aparecen dos dioses paganos en este contexto escolástico. Apolo predice que el rey de Roma, Tarquinio, padecerá exilio y

muerte en castigo por su arrogancia y sus crímenes. En respuesta a las quejas de Tarquinio, Apolo dice que preferiría que su profecía fuera más optimista, pero sólo conoce lo que está escrito por el destino, sin ningún poder de decisión al respecto; las quejas por ello, de haberlas, deberían dirigirse a Júpiter.

Júpiter, del mismo modo que hizo al lobo feroz, a la liebre tímida, al león valiente, al asno estúpido, al perro salvaje, a la oveja apacible, así también hizo a algunos hombres duros de corazón, a otros, blandos, engendró a éste proclive al mal, a este otro, dado a la virtud, y además dio a unos la capacidad de reformarse, mientras a otros los hizo incorregibles. A ti te asignó ciertamente un alma malvada sin capacidad de reformarse. Y así es como tú, llevado de tu carácter innato, harás el mal, y Júpiter, en razón de tus actos y sus nefastas consecuencias, te castigará severamente.

De entrada, la aparición de Apolo y Júpiter parece una inocente floritura humanística, pero el expediente le permite a Valla, sin incurrir en blasfemia, separar los atributos de sabiduría omnisciente y voluntad irresistible que en la teología cristiana son inseparables como características de un único Dios. Si la libertad queda suprimida, no es en virtud de la divina presciencia, sino de la voluntad divina.

Y aquí viene la segunda sorpresa. En lugar de presentar una conciliación filosófica entre la divina providencia y la voluntad humana, Valla cita un pasaje de la Epístola a los Romanos relativo a la predestinación de Jacob y la reprobación de Esaú. Se refugia en las palabras de Pablo: «¡Oh profundidad insondable de la sabiduría y el conocimiento divinos! ¡Cuán inescrutables son tus juicios y cuán ocultos tus caminos!». Semejante paso cabría esperarlo sin duda de un Agustín o un Calvino, pero no es en absoluto lo que el lector espera oír de un humanista con fama de campeón de la independencia y la libertad de la voluntad humana. El diálogo termina con una denuncia de los filósofos y sobre todo de Aristóteles. Nada tiene de extraño que Lutero, en sus conversaciones de sobremesa, describiera a Valla como «el mejor italiano que jamás he conocido».

El diálogo de Valla data de la década de 1440. Unos años más tarde, el tema sobre el que él escribió fue objeto de encendido debate en la Universidad de Lovaina, una de las nuevas universidades surgidas en el norte de Europa, fundada en 1425. En 1465, un miembro de la facultad de artes, **Pedro de Rivo**, recibió de sus alumnos la petición de que estudiara la cuestión siguiente: ¿tuvo san Pedro en su mano la posibilidad de no negar a Cristo después de que Cristo le hubiera dicho: «Tú me negarás tres

veces»? La cuestión, dijo, había de tener respuesta afirmativa, pero no era posible darla si aceptábamos que las palabras de Cristo eran verdaderas en el momento en que las pronunció. Debemos sostener, en vez de eso, que no eran verdaderas ni falsas, sino que poseían un tercer valor veritativo. En apoyo de esta posibilidad, Pedro de Rivo recurría a la autoridad de Aristóteles.

En el capítulo noveno de su tratado *De interpretatione*, Aristóteles parece afirmar que, si toda proposición formulada en futuro acerca de un hecho particular —como «Mañana habrá una batalla naval»— es verdadera o falsa, entonces todo acaece necesariamente y no hace falta deliberar ni preocuparse. Con arreglo a la interpretación más común, el argumento de Aristóteles se entiende como una *reductio ad absurdum*: si las proposiciones en futuro acerca de sucesos concretos son ya verdaderas, de ahí se sigue el fatalismo: pero el fatalismo es absurdo, por consiguiente, puesto que muchos acontecimientos futuros no están todavía determinados, los enunciados acerca de dichos acontecimientos no son todavía verdaderos ni falsos, aunque más adelante lo serán.

La introducción por Pedro de Rivo de un tercer valor veritativo fue atacada por su colega teólogo Enrique van Zomeren. La Escritura, decía Enrique, está llena de proposiciones en futuro acerca de hechos concretos, es decir, profecías. No bastaba decir, como hacía Pedro, que eran éstas unas proposiciones que esperábamos que resultaran verdaderas. Si no eran ya verdaderas, los profetas eran unos embusteros. Pedro respondió que negar la posibilidad de un tercer valor veritativo era caer en el determinismo condenado por el Concilio de Constanza como una de las herejías de Juan Wyclif. Pronto las facultades de artes y las de teología se enzarzaron en agria disputa.

En Lovaina, las máximas autoridades universitarias parecían favorecer a Pedro de Rivo. Van Zomeren decidió apelar a la Santa Sede. Tenía un amigo en Roma, Besarión, uno de los obispos griegos que acudieron al Concilio de Florencia, que habiendo permanecido en Roma había sido nombrado cardenal. Besarión, antes de aceptar dar su apoyo a Van Zomeren, pidió consejo a un amigo franciscano, Francisco della Rovere, quien escribió para él un estudio escolástico de las cuestiones lógicas. Della Rovere concluyó en contra de la aceptación de un tercer valor veritativo, argumentando que los herejes eran condenados por rechazar los artículos del Credo redactados en futuro. Sólo se los podía condenar justamente por afirmar una falsedad, pero si una proposición en futuro no era verdadera sino neutral, entonces su contradictoria no sería falsa sino neutral.

Ha habido que esperar al siglo XX para que la noción de lógica trivalente vuelva a ser explorada por los lógicos y para que leyes lógicas como las enunciadas por Della Rovere empezaran a tomarse en serio. Dos cosas, sin embargo, son interesantes en el contexto del siglo XV. La primera es que fue la escolástica Lovaina, no la humanista Italia, el primer lugar donde se insistió en el libre albedrío más que en el poder divino. La aceptación de la lógica trivalente es una afirmación extrema de la libertad y la capacidad de elegir humanas: los enunciados en futuro sobre acciones humanas no sólo no son necesariamente verdaderos, sino que no son verdaderos en absoluto. La segunda es que el caso de Pedro de Rivo ilustra a la perfección la arbitrariedad de dividir la filosofía en Edad Media y Renacimiento. En efecto, el Francisco della Rovere que contribuyó a esta controversia típicamente escolástica no es otro que el papa Sixto IV, quien acompañado de un par de *nipoti* papales, nos mira desde el fresco de Melozzo da Forlì donde se representa el nombramiento del humanista Platina como bibliotecario del Vaticano.

La elección del papa Sixto en 1471 fue ciertamente un desastre para Pedro de Rivo. En el lapso de tres años, la bula *Ad Christi Vicarii* condenó cinco de sus proposiciones como escandalosas y desviadas del camino de la fe católica. Las dos últimas dicen así: «Para que una proposición sobre el futuro sea verdadera, no basta que lo que dice sea el caso: debe serlo inevitablemente. Debemos decir una de estas dos cosas: o bien no hay ninguna verdad presente y actual en los artículos de la fe acerca del futuro, o lo que dicen es algo que ni siquiera el poder divino podría impedir». Las otras tres proposiciones condenadas fueron aquellas en las que Pedro trataba de encontrar pruebas en la Escritura a favor de su sistema de lógica trivalente.

EL PLATONISMO RENACENTISTA

El cardenal Besarión, que había introducido al futuro papa en esta querrela, no era en absoluto contrario a Aristóteles: publicó una nueva traducción latina de la *Metafísica*. Pero estaba a su vez implicado en una controversia diferente acerca de la relación de Aristóteles con la doctrina cristiana. Los estudiosos griegos de la corte papal estaban haciendo accesibles en latín las obras de Platón, pero algunos de ellos lo hacían con cierta reticencia. Jorge de Trebisonda, por ejemplo, publicó un folleto iracundo denunciando a Platón como inferior en todos los órdenes a Aristóteles (a quien presentaba en una versión sumamente cristianizada). Besarión es-

cribió una réplica, publicada en griego y en latín, *Contra el calumniador de Platón*, argumentando que, aunque ni Platón ni Aristóteles concordaban plenamente con la doctrina cristiana, los puntos de conflicto entre ellos eran escasos, y existían al menos tantos puntos de concordancia entre Platón y el cristianismo como entre el cristianismo y Aristóteles. Su folleto fue la primera presentación sólidamente fundamentada de la filosofía de Platón que aparecía en Occidente desde la época clásica.

No fue, sin embargo, en Roma, sino en Florencia —donde el griego se venía enseñando desde 1396— donde el platonismo floreció con mayor vigor. En la época del Concilio de Florencia, la familia de los banqueros Medici había logrado la hegemonía en la ciudad. El jefe de la familia, Cósimo de Medici, aparece, junto a sus nietos Lorenzo y Giuliano, junto al emperador y el patriarca de Bizancio en el fresco Magi, de Benozzo Gozzoli, que se encuentra en la capilla del palacio de los Medici, una representación esplendorosa de las *dramatis personae* del concilio. Fue él quien ordenó al filósofo de su corte, Marsilio Ficino, traducir la totalidad de las obras de Platón. Esta tarea culminó en 1469, el año en que Lorenzo el Magnífico se convirtió en jefe del clan de los Medici. Ficino reunió en torno suyo a un grupo de ricos estudiosos de Platón, a los que llamó su «Academia»; veneraba a Platón no sólo por encima de Aristóteles, sino también, según lamentaban algunos de sus críticos, por encima de Moisés y de Cristo. Ciertamente, él creía que hacía falta un renacer platónico para que el cristianismo resultara aceptable a los ojos de la intelectualidad de su época. Él mismo expuso una versión neoplatónica del alma, su origen y su destino, en su obra *Teología platónica* (1474).

El miembro más interesante del grupo de platónicos florentinos en torno a Ficino era Giovanni **Pico della Mirandola**. Tenía una buena formación en griego y en hebreo y, de joven, había quedado impresionado por los elementos mágicos que pueden encontrarse en la cábala mística judaica y en los textos griegos de Hermes Trismegisto (un corpus de antiguos escritos alquímicos y astrológicos, traducidos poco antes por Ficino). Ansiaba combinar el pensamiento griego, hebreo, islámico, oriental y cristiano en una única síntesis platónica, y a los 24 años se ofreció para ir a Roma a presentar y defender su sistema, desarrollado en novecientas tesis. Sin embargo, la disputación fue prohibida y muchas de sus tesis fueron condenadas, entre ellas una que afirmaba: «No hay ninguna rama de la ciencia que nos dé más certeza de la divinidad de Cristo que la magia y la cábala».

Pico no era un admirador sin criterio de las pseudociencias de los antiguos. Escribió una obra en doce libros contra las pretensiones de los astró-

logos: los cuerpos celestes podían afectar a los cuerpos humanos, pero no a sus mentes, y nadie podía saber lo bastante acerca de la influencia concreta de los astros como para hacer un horóscopo. En cambio, sostenía que la alquimia y los rituales simbólicos podían conferir unos poderes mágicos auténticos, que debían distinguirse tajantemente de la magia negra, que operaba invocando el poder de los demonios. Lo que impulsaba constantemente los escritos de Pico era el deseo de exaltar los poderes de la naturaleza humana: había que oponerse a la astrología porque su determinismo limitaba la libertad humana; la magia blanca debía fomentarse porque ampliaba los poderes humanos y hacía al hombre «príncipe y señor» de la creación.

Lorenzo el Magnífico murió en 1492; sus últimos años se habían visto amargados por el asesinato de su hermano Giuliano, muerto por florentinos desafectos instigados por el papa Sixto IV y sus sobrinos. Dos años después de su muerte, los Medici fueron expulsados y el fraile reformador Savonarola hizo por un breve tiempo de Florencia una república puritana. Pico se convirtió en seguidor de Savonarola y tuvo un piadoso final en 1494. Uno de sus últimos escritos fue *De ente et uno*, donde presentaba una conciliación de la metafísica platónica con la aristotélica.

MAQUIAVELO

Savonarola cayó en desgracia y fue quemado como hereje en 1498, pero la república florentina le sobrevivió. Uno de sus funcionarios y diplomáticos fue Niccolò **Machiavelli**, que sirvió en su cancillería de 1498 a 1512, cuando los Medici volvieron al poder en la ciudad. En el curso de su carrera se hizo amigo y admirador de César Borgia, el hijo ilegítimo del papa Alejandro VI, un español que había ascendido al pontificado en 1492. César, con el consentimiento de su disipado padre, recurrió al soborno y al asesinato para apropiarse de la mayor parte de Italia central en beneficio de la familia Borgia. Fue únicamente —creía Maquiavelo— el hecho de que el propio César estuviera a las puertas de la muerte cuando murió Alejandro lo que impidió que lograra su propósito.

Al retorno de los Medici, a Maquiavelo se le consideró sospechoso de participación en una conspiración; fue torturado y colocado bajo arresto domiciliario. Durante ese tiempo escribió *El príncipe*, la obra más conocida de la filosofía política del Renacimiento.

Este conciso libro es muy diferente de los tratados escolásticos de política. No intenta deducir, a partir de primeros principios, la naturale-

za del Estado real y las cualidades del buen gobernante. En lugar de eso, ofrece a un posible gobernante, cuyos fines serán los que él decida, recetas para tener éxito en su empresa. Inspirándose en la historia reciente de las ciudades-Estado italianas, así como en ejemplos de la historia griega y romana, Maquiavelo explica cómo se ganan y se pierden provincias y cuál es la mejor manera de conservar su control. Se eleva a César Borgia como modelo de destreza política. «Repasando así todas las acciones del duque, no encuentro nada digno de reproche: por el contrario, me siento obligado, como ya he hecho, a ponerlo como ejemplo al que hay que imitar.»

El príncipe impresiona por el frío cinismo de sus consejos a los príncipes: algunos se escandalizan ante su inmoralidad, otros se sienten gratificados por su ausencia de engaño. El tema constante es que un príncipe debe esforzarse por parecer virtuoso más que por serlo. Al tratar de llegar a ser príncipe, uno debe aparentar ser liberal; pero una vez en el cargo, hay que evitar toda liberalidad. Un príncipe debe desear que se le considere clemente antes que cruel, pero en realidad es mucho más seguro ser temido que amado. No obstante, a la vez que infunde miedo a sus súbditos, un príncipe ha de evitar que lo odien.

Pues un hombre puede muy bien ser temido sin ser odiado, y tal será el caso mientras no toque los bienes ni las mujeres de sus ciudadanos y súbditos. Y si se ve forzado a hacer matar a alguien, sólo debe hacerlo cuando haya un motivo manifiesto o una justificación razonable. Pero, por encima de todo, debe abstenerse de tocar los bienes de los demás. Pues los hombres olvidarán antes la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio.

Maquiavelo se hace la pregunta de si el príncipe deber ser fiel a su palabra. Responde que ni puede ni debe mantenerla cuando el hacerlo le resulte perjudicial y cuando las causas que le llevaron a prometer algo hayan desaparecido. Ningún príncipe, asegura, ha dudado, por razones plausibles, en ocultar el rompimiento de una promesa. Pero ¿cómo creará el pueblo a príncipes que constantemente rompen su palabra? Es cuestión, simplemente, de habilidad en el engaño, y el papa Alejandro VI es elogiado como ejemplo al respecto. «Nadie ha poseído jamás unas maneras más eficaces para asegurar algo o hacer promesas con más solemnes protestas ni para observarlas en menor medida. Y sin embargo, como conocía bien esta faceta de la naturaleza humana, sus fraudes siempre triunfaron.»

Resumiendo, pues, un príncipe debe hablar y comportarse de tal manera que, al verlo y oírlo, uno piense que es la personificación de la clemencia, la buena fe, la integridad, la humanidad y la religión. Pero a fin de preservar su principado tendrá con frecuencia que quebrantar todas las reglas y actuar en oposición a la buena fe, la caridad, la humanidad y la religión.

El monarca contemporáneo que Maquiavelo señala como «el más destacado rey de la cristiandad» es Fernando de Aragón. Los logros de este rey fueron ciertamente formidables. Con su esposa Isabel de Castilla había unido el reino de España e impuesto la paz tras años de guerra civil. Había puesto fin al reino moro de Granada y apoyado a Colón en su implantación de las colonias españolas en América. Había expulsado a los judíos y a los moros de España. Del papa Sixto IV había obtenido el establecimiento de una inquisición española independiente, y de Alejandro VI, una bula que dividía el Nuevo Mundo entre Portugal y España, correspondiéndole a España la parte del león. La cualidad que Maquiavelo destaca en su elogio es la «piadosa crueldad» de Fernando.

Maquiavelo dedica un capítulo de *El príncipe* al principado eclesiástico. «Sólo estos príncipes —dice— poseen territorios que no defienden y súbditos que no gobiernan y, sin embargo, sus territorios no les son arrebatados pese a no defenderlos, ni sus súbditos se preocupan por no ser gobernados, ni piensan en romper sus vínculos de lealtad, ni tampoco pueden hacerlo. En consecuencia, sólo estos principados son seguros y dichosos.»

Este estado de cosas, que Maquiavelo atribuye a «las venerables ordenanzas de la religión», no fue precisamente el que prevaleció durante el pontificado de Julio II, el belicoso papa que sucedió a Alejandro VI y acabó con las esperanzas de César Borgia. Tal como el propio Maquiavelo lo describe: «Emprendió la conquista de Bolonia, el derrocamiento del poder de Venecia y la expulsión de los franceses de Italia, empresas todas ellas en las que triunfó.»

Julio II, un Della Rovere sobrino de Sixto IV, era mucho más un príncipe que un pastor. Pero no cumplió plenamente la máxima de Maquiavelo de que un príncipe no debe preocuparse ni pensar más que en la guerra. En realidad, fue un gran mecenas de artistas, y las salas que Rafael decoró para él en el Vaticano contienen algunas de las más amables representaciones de filósofos y temas filosóficos de toda la historia del arte. Contrató a Miguel Ángel para decorar el techo de la capilla Sixtina, construida por su tío, y encargó a Bramante la construcción de un nuevo templo de san Pedro, empuñando él mismo el martillo para comenzar la des-

trucción de la antigua basílica. Incluso convocó un concilio general en Letrán en el año 1512 con vistas a enderezar una Iglesia sobre la que existía un consenso universal en cuanto a la urgente necesidad de reformarla.

Poco después de la convocatoria del concilio, Julio II murió y le sucedió el primer papa Medici, el hijo de Lorenzo el Magnífico, que adoptó el nombre de León X. Cordial hedonista, León X demostró escaso entusiasmo por la reforma, y el principal logro del concilio consistió en definir la inmortalidad del alma individual, en oposición a un grupo de aristotélicos de Padua que habían negado la doctrina como reacción al resurgimiento del platonismo.

El más importante de dichos filósofos padovanos fue Pietro **Pomponazzi**, cuyo libro *Sobre la inmortalidad del alma* había aparecido justo tras la apertura del concilio. El tema tratado era que, si se toma en serio la identificación que Aristóteles hace del alma con la forma del cuerpo, es imposible creer que pueda sobrevivir a la muerte. Todo conocimiento humano se origina en los sentidos y todo pensamiento humano exige imágenes corpóreas. La autoconciencia no es un privilegio humano; la poseen también los brutos, que se aman a sí mismos y a su estirpe. La autoconciencia humana, no menos que la animal, depende de la unión del alma y el cuerpo. La inmortalidad del alma no puede probarse apelando a la necesidad de otra vida para sancionar la buena o mala conducta; en la vida presente, la virtud es su propia recompensa y el vicio su propio castigo, y si esas motivaciones intrínsecas no bastan, se las respalda con las sanciones de la ley penal.

LA UTOPIA DE MORO

El libro de Pomponazzi, inmediatamente condenado, no ejerció gran influencia, pero en el mismo año apareció una obra mucho más popular: *Utopía*. La había escrito **Tomás Moro**, un abogado de Londres en la treintena que acababa de entrar al servicio del rey Enrique VIII. Moro era un agudo humanista, deseoso de promover el estudio de la literatura griega y latina en Inglaterra, e íntimo amigo de Desiderio Erasmo, el gran estudioso holandés que estaba precisamente entonces trabajando en una edición erudita del Nuevo Testamento en griego. *Utopía*, escrito en latín, era una viva descripción de una comunidad imaginaria, dirigida a un público anhelante de noticias sobre descubrimientos ultramarinos.

Utopía («País de Ningún Lugar») es una isla con cincuenta y cuatro ciudades de seis mil familias cada una, con sus respectivos terrenos agríco-

las, cultivados por los habitantes de las ciudades, a quienes se envía rotatoriamente a pasar dos años de trabajo en el campo. En la ciudad, los ciudadanos se intercambian las casas por sorteo cada diez años; no hay propiedad privada y nada está nunca bajo llave. Cada ciudadano, además de hacer labores agrícolas, aprende un oficio y todo el mundo debe trabajar, pero la jornada laboral es sólo de seis horas. No hay zánganos, como en Europa, por lo que hay muchas manos para aligerar el trabajo y mucho tiempo libre para la actividad cultural. Sólo unas pocas personas están exentas del trabajo manual, como los estudiosos, los sacerdotes o los miembros de los diversos niveles de magistrados electos que gobiernan la comunidad.

En Utopía, a diferencia de la república de Platón, la unidad social primaria es la familia. Las mujeres, al casarse, se trasladan a la casa de su marido, pero los varones suelen permanecer en la casa en que nacieron, bajo la autoridad del miembro más anciano de la familia mientras éste se halle en condiciones de gobernarla. Ningún hogar familiar puede constar de menos de diez ni de más de dieciséis adultos; todo miembro en exceso es trasladado a otras casas que hayan quedado por debajo de la cuota. Si el número de hogares familiares de una ciudad supera el límite y ninguna otra ciudad tiene espacio para más gente, se establecen colonias en tierras desocupadas de allende el mar, y si los nativos oponen resistencia al asentamiento, los utopianos lo establecen por la fuerza de las armas.

Los desplazamientos internos en Utopía están regulados por pasaportes; pero, una vez autorizados, los viajeros son aceptados en otras ciudades como si estuvieran en su casa. Pero nadie, se encuentre donde se encuentre, ha de recibir alimento si no realiza su tarea diaria. Los utopianos no usan para nada el dinero y emplean el oro y la plata únicamente para hacer orinales y grilletes para los delincuentes; los diamantes y las perlas se les dan a los niños para que los tengan con sus sonajeros y muñecas. Los utopianos no pueden entender cómo otras naciones aprecian los honores, se divierten jugando a los dados o disfrutan cazando animales.

Los utopianos no son ascéticos y consideran la mortificación corporal por sí misma como algo perverso, pero honran a quienes llevan vidas de desprendimiento al asumir tareas que otros rechazan como repugnantes, como hacer carreteras o cuidar enfermos. Algunas de estas personas practican el celibato y son vegetarianas; otras comen carne y llevan vidas familiares normales. Los utopianos consideran a los primeros más santos y a los segundos más sensatos.

Los hombres se casan a los 22 años y las mujeres a los 18; las relaciones sexuales prematrimoniales están prohibidas, pero el novio y la novia deben examinarse cuidadosamente el uno al otro desnudos antes de la

boda. Los utopianos son monógamos y, en principio, el matrimonio es para toda la vida; no obstante, el adulterio puede deshacer un matrimonio, y en tal caso el cónyuge inocente, pero no el adúltero, está autorizado a casarse de nuevo. El adulterio es severamente castigado y el adulterio reiterado se hace acreedor a la pena de muerte. Los utopianos creen que, si se autorizase la promiscuidad, pocos estarían dispuestos a aceptar las responsabilidades del matrimonio monógamo.

Los utopianos no consideran gloriosa la guerra, pero tampoco son pacifistas. Hombres y mujeres reciben instrucción militar y la nación iría a la guerra para rechazar a los invasores o liberar a los pueblos oprimidos por la tiranía. En lugar de enfrentarse en batalla campal, prefieren ganar la guerra mediante el asesinato de los gobernantes enemigos; y si no se pueden evitar las batallas en ultramar, emplean mercenarios extranjeros. En la guerra defensiva, maridos y esposas figuran en las formaciones de combate o defienden las murallas codo con codo. «Es un gran motivo de reproche y un deshonor para el marido que vuelva a casa sin su mujer, o la mujer sin el marido.»

La mayoría de los utopianos rinden culto a un ser supremo único e invisible, «el padre de todo»; hay sacerdotes casados de ambos sexos, hombres y mujeres de extraordinaria santidad «y por lo tanto, muy escasos». Los utopianos no imponen sus creencias religiosas a los demás; la tolerancia es la norma, y cualquier forma de acoso al hacer proselitismo, como la predicación sobre el fuego del infierno cristiano, se castiga con el destierro. Todos los utopianos, sin embargo, creen en la inmortalidad y en una dichosa vida ultraterrena; los muertos, piensan, vuelven para visitar a sus amigos como protectores invisibles. El suicidio por propia iniciativa no está permitido, pero a los enfermos incurables y con dolencias muy dolorosas les pueden aconsejar los sacerdotes y magistrados que se quiten la vida. La manera de encontrarse con la propia muerte es de la máxima importancia; a quienes mueren de mala gana se los entierra en medio de la oscuridad, a quienes mueren con buen ánimo se los quema en medio de cantos de alegría.

Al igual que la república de Platón, Utopía posee rasgos atractivos y rasgos repulsivos y alterna mecanismos que parecen practicables con otros que parecen fantásticos. Como Platón hiciera antes de él, Moro recurre a la descripción de una sociedad imaginaria como vehículo de transmisión de teorías de filosofía política y de crítica de las instituciones sociales de la época. También como Platón, Moro deja con frecuencia a sus lectores que adivinen hasta qué punto las medidas que explica son propuestas políticas serias y hasta qué punto se limitan a presentar un es-

pejo que refleja grotescamente las distorsiones de las sociedades realmente existentes.

LA REFORMA

La sociedad en la que Moro había crecido estaba a punto de cambiar drásticamente y, en su opinión, básicamente para mal. En 1517, un profesor de teología de Wittenberg lanzó un desafío a las pretensiones del papa que habría de llevar a media Europa a rechazar la autoridad papal. Martín **Lutero**, un monje agustino del monasterio de Erfurt, había hecho un estudio de la Epístola de san Pablo a los Romanos que le indujo a poner radicalmente en cuestión el talante del catolicismo renacentista. La ocasión de esta protesta pública fue la proclamación de una indulgencia a cambio de contribuciones para la construcción de la nueva gran iglesia de san Pedro en Roma. El ofrecimiento de indulgencias —esto es, la remisión de los castigos merecidos por el pecado— era práctica normal de la Iglesia católica, pero esta indulgencia en concreto se anunció de manera tan irregular y pedigüeña que resultaba escandalosa aun para las laxas costumbres de la época.

El ataque de Lutero a las prácticas católicas pronto fue mucho más allá de las indulgencias. Para 1520 había puesto en tela de juicio la naturaleza de cuatro de los siete sacramentos de la Iglesia, argumentando que sólo el bautismo, la eucaristía y la penitencia tenían la sanción evangélica. En su libro *La libertad del cristiano* expuso su doctrina cardinal de que la única cosa necesaria para la justificación del pecador es la fe, o la confianza en los méritos de Cristo; sin esta fe, de nada sirve el resto, con ella todo es posible. El papa León X condenó su doctrina en la bula *Exsurge Domine*, de 1520. Cuando la bula llegó a sus manos, Lutero la quemó delante de una gran multitud; fue excomulgado en 1521. El rey Enrique VIII, con la ayuda de Moro y sus amigos, publicó *Afirmación de los Siete Sacramentos* en refutación de la doctrina luterana. El papa León, en agradecimiento, le dio el título de «Defensor de la Fe».

Lutero vivía en Sajonia, que formaba parte del Sacro Imperio Romano, gobernado entonces por el emperador Carlos V de la casa austríaca de Habsburgo. Carlos era también rey de los dominios españoles que había heredado de sus abuelos Fernando e Isabel, por lo que gobernaba gran parte de Europa y regiones enteras de América. Carlos convocó a Lutero a una reunión del consejo imperial en Worms. El reformador se negó a retractarse de ninguna de sus tesis y fue condenado al destierro

fuera del Imperio. Pero el duque de Sajonia le ofreció asilo bajo la apariencia de arresto domiciliario en Wartburg.

Durante los años inmediatamente siguientes Lutero escribió afanosamente. Tradujo la Biblia a un alemán claro y vigoroso, que sirvió de modelo a futuros traductores a otras lenguas. Lanzó una réplica despectiva e insultante a Enrique VIII. Moro, en nombre del rey, escribió una respuesta no menos violenta. La enseñanza de Lutero de que el hombre por sí mismo no es libre para elegir entre el bien y el mal había sido atacada por Erasmo en un panfleto *Sobre el libre albedrío*, que recordaba en diversos aspectos el diálogo de Valla. Erasmo era mejor humanista que Valla, pero no podía equipararse como filósofo, y cuando Lutero respondió en *Bajo el yugo de la voluntad*, los argumentos de este último parecieron superiores. No es que Lutero fuera ni quisiera ser un filósofo. Denunció a Aristóteles, y en particular su *Ética*, como «el más vil enemigo de la gracia».

El movimiento que Lutero había iniciado no permaneció mucho tiempo bajo su control. Grupos independientes de reformadores, especialmente en Francia y en Suiza, bajo Juan Calvino y Ulrico Zuinglio, compartían su oposición al papa, pero discrepaban de él en lo concerniente a la naturaleza de la eucaristía y la distribución de la gracia. La revuelta campesina de 1524 demostró que la insubordinación frente a la jerarquía eclesiástica podía ir seguida de la insurrección contra las instituciones del Estado. En 1530 se logró en Augsburgo la firma de un concordato entre las diversas sectas protestantes bajo los auspicios del conciliador lugarteniente de Lutero, el humanista Melanchthon.

Mientras el protestantismo crecía, los monarcas católicos se enfrentaban entre ellos y el papa era presa del nerviosismo. En 1523, tras un breve pontificado intermedio, Clemente VII sucedió a León X. La oposición de la Iglesia a la usura se estaba convirtiendo rápidamente en letra muerta desde el momento en que los más destacados banqueros de Europa podían ocupar el papado durante dos generaciones seguidas. El emperador Carlos enroló a Enrique VIII en una liga contra Francisco I de Francia. El papa Clemente no tenía claro si apoyar a Carlos o a Francisco; su indecisión irritó a Carlos y en 1527 la Ciudad Santa fue saqueada por las tropas luteranas del emperador católico. Enrique VIII pidió a Clemente la anulación de su prolongado matrimonio con la reina Catalina de Aragón, tía de Carlos; su reticencia a hacerlo llevó a Enrique a romper con la Santa Sede en 1533.

Tomás Moro, al no querer apoyar al rey Enrique en su divorcio, cayó en desgracia y fue decapitado, como mártir por la supremacía papal, en

1535. Dedicó gran parte de los últimos años de su vida a la polémica con los luteranos, y especialmente con William Tyndale, que había adoptado muchas de las doctrinas de Lutero y que, siguiendo el ejemplo de Lutero, había publicado en 1526 un magnífico Nuevo Testamento en lengua vernácula, paradigma de todas las versiones inglesas futuras.

La controversia entre Moro y los luteranos ilustra con toda claridad el lado negativo de la educación humanista. Los temas de su enfrentamiento habían sido objeto de controversia secular entre los escolásticos; los debates escolásticos, aunque áridos en ocasiones, habían sido por lo general sobrios y corteses. En la educación humanista, el estudio de las pautas formales de argumentación había sido sustituido por la búsqueda sistemática del efecto retórico. La admiración por Cicerón como modelo de estilo significó que los polemistas humanistas trataran a sus oponentes como los abogados que intimidan a un testigo hostil. Cuando escribe contra Lutero, Tomás Moro se aparta enormemente de Tomás de Aquino, siempre atento a dar la mejor interpretación posible de la posición de aquellos de quienes discrepa. Lutero compartía el desprecio de Moro por la escolástica reciente y el entusiasmo de Moro por el abuso rebuscado y retórico de los modelos clásicos. Las pugnaces convenciones que impregnaban el debate humanístico fueron uno de los factores que contribuyeron al enquistamiento de las posiciones a ambos lados del frente de la Reforma.

Bajo el pontificado de Pablo III (1534-1549) dio comienzo una Contrarreforma católica. Pablo, superviviente de los turbulentos días de los Borgia, promovió al cardenalato a un grupo de austeros ascetas que acabarían transformando la corte papal. En 1540 aprobó la nueva orden religiosa de los jesuitas, fundada por el antiguo militar Ignacio de Loyola sobre los principios de la obediencia y la lealtad indiscutibles al papado. En 1545, el papa Pablo convocó el Concilio de Trento, que prosiguió, con algunas interrupciones, hasta 1563. El concilio reformó la disciplina de la Iglesia y creó seminarios para la formación de los sacerdotes. Condenó la doctrina luterana de la justificación por la fe únicamente y proclamó que el libre albedrío humano no se había extinguido por la caída de Adán. Reafirmó la doctrina de la transustanciación y los siete sacramentos tradicionales y recaló la autoridad de la tradición eclesiástica junto con la Escritura.

En el momento en que el concilio concluía su labor, Calvino agonizaba y Lutero estaba muerto. También lo estaba Carlos V, quien, tras una guerra sin vencedores ni vencidos contra los príncipes protestantes, había aceptado la partición de Alemania entre luteranos y católicos en la Paz de

Augsburgo (1555). Inglaterra había ido dando bandazos, del catolicismo cismático bajo Enrique VIII, al calvinismo bajo su hijo Eduardo VI, al catolicismo de la Contrarreforma bajo su hija mayor María y su esposo Felipe II de España y, finalmente, a un compromiso anglicano bajo su hija menor Isabel I.

La labor de la Contrarreforma alcanzó su apogeo bajo el papa Pío V, el más devoto y uno de los más intransigentes papas del siglo XVI. Fue en su reinado cuando la expansión turca por el Mediterráneo fue detenida en la batalla naval de Lepanto. Pío V reforzó la censura papal y creó un Índice de libros cuya lectura y posesión estaban prohibidas a los católicos. Construyó un gran palacio para el Santo Oficio o Inquisición, policía eclesiástica oficial del pensamiento. Excomulgó a la reina Isabel de Inglaterra y dispensó a sus súbditos de la obediencia a aquélla: el único intento serio de hacer efectiva esta sentencia fracasó cuando la armada española de Felipe II fue dispersada en 1588.

El siglo XVI fue estéril para la filosofía. Mientras en la Edad Media muchas de las mentes más preclaras se habían dedicado a la metafísica, el Renacimiento dirigió la atención de los hombres a la literatura, y la Reforma y la Contrarreforma convirtieron todo ello en controversia sectaria. La división de la cristiandad fue, desde un punto de vista religioso, una tragedia innecesaria. Las cuestiones teológicas que separaban a Lutero y Calvino de sus oponentes católicos habían sido debatidas muchas veces en la Edad Media sin que dieran lugar a guerras sectarias. Pocos son los católicos y protestantes de este siglo, si no tienen una formación profesional en teología, que conozcan la naturaleza real de las diferencias entre las contrapuestas teorías de la eucaristía, la gracia y la predestinación que en el siglo XVI provocaron anatemas y derramamiento de sangre. Resulta sorprendente para la mayoría de los católicos, por ejemplo, descubrir que están obligados a creer que no va al cielo nadie que no esté predestinado, y pocos son los protestantes que pueden explicar la diferencia exacta entre la transustanciación católica y la presencia real luterana. Los teólogos profesionales de este siglo han demostrado que, si las cuestiones doctrinales se hubieran abordado en la época de la Reforma con la buena fe y la paciente sutileza que caracterizaba a los mejores estudiosos, no habría habido dificultad en encontrar fórmulas de reconciliación entre posiciones que, por el contrario, se endurecieron hasta la intransigencia.

Las cuestiones de autoridad, por supuesto, son más fáciles de comprender y más difíciles de arbitrar que las cuestiones doctrinales. Pero la unidad de la cristiandad podría haberse mantenido bajo un papado constitucional sujeto a los concilios generales, tal como Ockham había pro-

puesto, tal como había sido la práctica del siglo XV y tal como incluso Tomás Moro creyó, durante la mayor parte de su vida, que era el designio divino para la Iglesia.

Pero, naturalmente, no fue la teología, y mucho menos la filosofía, la fuerza predominante en la ruptura de la unidad religiosa de Europa. Por el contrario, fue la ambición y la avaricia de reyes y papas, así como el auge del sentimiento nacionalista resentido contra el control internacional. Pero la repercusión de la Reforma y la Contrarreforma sobre la filosofía fue considerable en varios sentidos.

El primer y más inmediato efecto fue la represión de la libertad de pensamiento. Por supuesto, la herejía había sido perseguida en la Edad Media y muchas pobres gentes habían sufrido gravemente por seguir a predicadores heterodoxos que eran considerados una amenaza para la sociedad establecida. No obstante, las autoridades habían sido relativamente indulgentes con las atrevidas innovaciones de los profesores universitarios: Wyclif mantuvo durante años su puesto en Oxford después de proponer doctrinas que en el siglo XVI lo habrían llevado de cabeza a las cárceles de la Inquisición. El plan de estudios de las universidades medievales, aunque vinculado a textos preestablecidos, permitía al comentarista una libertad de especulación mucho mayor que las rígidas prescripciones de los cursos que se seguían en los seminarios postridentinos. La invención de la imprenta permitía que las ideas se difundieran mucho más que hasta entonces, pero el Índice de libros prohibidos fijó límites mucho más estrictos a la difusión de las ideas.

La magnitud del control del pensamiento era especialmente llamativa en los países católicos, pero era bastante perceptible en muchas jurisdicciones protestantes, incluso en la comparativamente liberal Holanda. El hecho de que no hubiera ya un único criterio de ortodoxia compensaba parcialmente el aumento de la represión local: cuando los filósofos de los diferentes bandos de la división religiosa podían leerse unos a otros sus obras respectivas, tomaban conciencia de los límites del consenso religioso. Pero los beneficios que de ello podían derivarse sólo se iban a notar a largo plazo.

LA FILOSOFÍA POSTERIOR A LA REFORMA

Las disputas de la Reforma afectaron también a los ámbitos en los que se concentraban los filósofos. Podemos ilustrar este hecho con tres ejemplos: la lógica formal, el escepticismo y el libre albedrío.

La lógica formal había hecho progresos constantes en la Edad Media, construyendo sobre los cimientos puestos por Aristóteles y los estoicos. Dicho estudio prosiguió en las universidades del siglo XVI, pero los eruditos humanistas la veían con disgusto, considerando su terminología bárbara y sus complejidades gratuitas. El parisino Pedro **Ramus** (1515-1572), que según la leyenda defendió, para obtener el grado de maestro, la tesis de que todo lo que Aristóteles había enseñado era falso, publicó un nuevo modelo de manual de lógica en francés que, según él, representaba el movimiento natural del pensamiento. Los modernos historiadores de la lógica no pueden hallar gran cosa de valor en su libro y lo mejor de él no parecen ser otra cosa que variaciones sobre Aristóteles. No obstante, Ramus, que abrazó el protestantismo en 1561, fue muerto en la terrible matanza de herejes que tuvo lugar en París la noche de San Bartolomé, y su condición de mártir dio a sus escritos un prestigio del que nunca habrían gozado por sus propios méritos. Su popularidad frenó el estudio de la lógica durante los siglos subsiguientes y sólo en el siglo XX descubrieron por su cuenta los lógicos matemáticos muchos de los avances realizados por la lógica durante la Edad Media.

Cuando la filosofía especulativa quedó desacreditada por el Renacimiento y la teología dogmática se convirtió por obra de la Reforma en un campo de batalla entre tesis contradictorias, las mentes contemplativas empezaron a sentir la atracción del escepticismo. Esta tendencia quedó notablemente reforzada cuando, a mediados de siglo, se pudo disponer de las obras del antiguo escéptico Sexto Empírico. El ensayista Michel de **Montaigne**, en su *Apología de Raimond Sebond*, presentó en espléndida prosa francesa los antiguos argumentos contra la posibilidad de un auténtico conocimiento: lo engañoso de los sentidos, la dificultad de distinguir entre los sueños y la vigilia, las alucinaciones producidas por la embriaguez o la enfermedad, la variedad de los juicios humanos, las contradicciones entre los sistemas filosóficos.

Montaigne no tenía en gran estima los logros humanísticos y científicos de su época y ponía en tela de juicio la mayoría de las creencias más queridas de sus contemporáneos. Contrapuso a los civilizados europeos con la simplicidad y la nobleza de los habitantes del Nuevo Mundo, con ventaja para éstos. No era escéptico en relación con el cristianismo: por el contrario, sostenía que, de todas las filosofías antiguas, el escepticismo era la más afín a la religión cristiana, la cual, como decía san Pablo, había sido ocultada a los sabios y revelada a los ignorantes. La gracia y la fe, no la filosofía, nos mostraban el único camino que conducía a la verdad.

La fundación de la Compañía de Jesús hizo surgir un nuevo regimiento de filósofos católicos dispuestos a luchar junto a los dominicos y los franciscanos en la batalla contra la herejía. En términos de pura potencia intelectual, el jesuita Francisco **Suárez** posee abundantes méritos para ser considerado el más formidable filósofo del siglo. Pero en la historia de la filosofía no ocupa un lugar que haga justicia a sus dotes, debido a que la mayor parte de su obra es una reformulación y un perfeccionamiento de los temas medievales, más que una exploración de nuevos territorios. Sus escritos constituyen un recordatorio de que, a pesar de todas las críticas y doctrinas rivales, el aristotelismo seguía gozando de buena salud en muchos lugares durante el siglo XVI.

La cuestión más puramente filosófica de las que dividían a católicos y protestantes era la del libre albedrío, cuya realidad había sido proclamada en el Concilio de Trento en oposición al determinismo luterano. El tema fue abordado con entusiasmo por Suárez y su compañero de orden Luis de Molina. Éstos ofrecieron una formulación de lo que es un agente libre que habría de hacerse clásica: «Se llama libre a aquel agente que en presencia de todas las condiciones necesarias para la acción puede actuar o abstenerse de hacerlo, o puede hacer una cosa siendo capaz de hacer la opuesta». La libertad, así definida en términos de capacidad para actuar de manera alternativa, llegó a conocerse como «libertad de indiferencia».

La contribución más original de **Molina** a la filosofía es su concepción de la presciencia divina. Escoto había dicho que Dios sabía lo que los seres humanos harían al conocer sus propios decretos divinos; ésta era también la concepción de Lutero. Esta teoría, según Molina, era incompatible con la creencia en la libertad humana; lo que realmente ocurre es algo muy diferente. Hemos de retroceder con el pensamiento a una fase anterior al decreto divino de la creación, cuando el mundo no es todavía actual y muchos mundos diferentes son posibles. Dios sabe lo que cualquier posible criatura haría libremente en cualquier circunstancia posible: al conocer esto y conocer también qué criaturas tiene previsto crear y en qué circunstancias piensa colocarlas, Dios sabe lo que las criaturas actuales harán efectivamente.

Molina decía que Dios tenía tres géneros diferentes de conocimiento. Primero, su conocimiento natural, por el que conoce su propia naturaleza y todas las cosas que le resultan posibles, bien por su propia acción, bien por la acción de posibles criaturas libres. Luego está el conocimiento divino libre: su conocimiento de lo que ocurrirá efectivamente después de tomar la libre decisión divina de crear ciertas criaturas libres y ponerlas en determinadas circunstancias. Entre uno y otro se encuentra el «co-

nocimiento medio» de Dios: es éste su conocimiento de lo que cualquier posible criatura haría en cualquier mundo posible. El conocimiento medio, sostiene Molina, es la clave para conciliar la presciencia divina y la libertad humana. Dado que el conocimiento medio se basa en decisiones hipotéticas de las criaturas, se mantiene la autonomía humana, y puesto que el conocimiento medio es previo a la decisión de Dios de crear, su omnisciencia acerca del mundo actual queda garantizada.

La ingeniosa solución de Molina no fue popular entre sus propios coreligionarios. Los dominicos, no menos que los luteranos y los calvinistas, vieron en ella una exaltación excesiva de la libertad humana y una restricción del poder divino. La disputa sobre esta cuestión entre jesuitas y dominicos se hizo tan encarnizada que en 1605 el papa Clemente VIII hubo de publicar un decreto imponiendo el silencio a ambos bandos. Irónicamente, un teólogo reformado de Leiden, Arminio, empezó a defender doctrinas muy similares a las de Molina y obligó al Sínodo de Dort, en 1619, a declarar que no eran admisibles para los calvinistas ortodoxos.

BRUNO Y GALILEO

El gran avance intelectual del siglo XVI no se dio en la filosofía misma, sino en la separación que se produjo entre la filosofía de la naturaleza y la ciencia física. Ambas disciplinas se esfuerzan por comprender el mismo objeto, pero la física científica procede por observación e hipótesis, no por especulación *a priori* o análisis conceptual. A medida que la física científica avanza, la filosofía en este campo conserva sólo un papel reducido como la filosofía de la ciencia en general.

El contraste entre la física y la filosofía natural lo ilustran con toda claridad dos pensadores activos a finales del siglo XVI: Giordano Bruno y Galileo Galilei. Ambos hombres se vieron fuertemente influidos por los escritos de Nicolás Copérnico (1473-1543), quien en un libro dedicado al papa Pablo III había propuesto la hipótesis de que la Tierra gira en torno al Sol y que éste, no la Tierra, es el centro del sistema planetario. Pero había grandes diferencias en la manera como cada uno desarrolló la revolucionaria concepción de Copérnico.

Bruno (1548-1600), un estudioso italiano ambulante, otrora fraile dominico, parte de una postura neoplatónica. Los fenómenos que vemos en el mundo son los efectos de un alma cósmica que anima la naturaleza y hace de ella un único organismo. En el pensamiento de Bruno, Dios parece unas veces distante e incognoscible; otras veces, parece identificarse

completamente con el mundo de la naturaleza. En la augusta, pero no totalmente inteligible, expresión de Bruno, Dios es la Naturaleza que causa la Naturaleza (*natura naturans*) y que se manifiesta en la Naturaleza que es causada por la Naturaleza (*natura naturata*).

El mundo de la naturaleza, para Bruno, es infinito, sin borde, superficie ni límite. En ese espacio sin fronteras hay muchos sistemas solares; nuestro Sol es simplemente una estrella entre otras, y ninguna estrella puede considerarse el centro del universo, pues toda posición es relativa. Nuestra Tierra no goza de ningún privilegio especial; por todo lo que sabemos, la vida inteligente se halla en otros lugares del universo. Los sistemas solares surgen, brillan y perecen, como latidos en la vida del único organismo cuya alma es el alma cósmica. El universo está formado por átomos, físicos y espirituales; cada ser humano es un átomo consciente, inmortal, que refleja en sí mismo el universo entero.

Las opiniones de Bruno, como no era de extrañar, no fueron favorablemente acogidas en la Iglesia. Fue llevado de Inquisición en Inquisición y, habiéndose negado a retractarse, fue quemado en Roma el año 1600. Sus teorías anticipan, de manera intrigante, descubrimientos científicos de épocas posteriores y especulaciones que siguen gozando de popularidad entre los científicos de hoy. Pero eso es lo que son: especulaciones. Por lo que sabemos, no dedicó esfuerzo alguno a la observación o el experimento.

Las cosas resultan muy diferentes cuando pasamos a un contemporáneo de Bruno más joven que él, **Galileo Galilei** (1564-1642), durante mucho tiempo profesor en la Universidad de Padua y matemático en la corte del Gran Duque Medici de Toscana. Galileo fue, en efecto, un destacado filósofo de la ciencia, con una convicción más firme que ningún predecesor suyo sobre la importancia de las matemáticas para la física. El libro del universo, escribió, no puede leerse mientras no conozcamos las letras y el lenguaje en que está escrito. «Está escrito en el lenguaje de las matemáticas, y sus letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales no es posible entender ni una palabra.» Pero no fue su filosofía, sino su labor experimental, lo que situó a Galileo aparte y por encima de sus predecesores.

Utilizando el recientemente inventado telescopio, Galileo logró observar las montañas de la Luna y las manchas solares; ello demostraba que los cuerpos celestes no estaban hechos de la quintaesencia aristotélica, sino de la misma clase de materiales que nuestra Tierra. Sus observaciones de las fases de Venus proporcionaron nuevos indicios a favor de la hipótesis heliocéntrica de Copérnico. Mediante experimentos realizados

sobre el plano inclinado y con cuerpos en caída libre, Galileo trató de establecer la ley de la inercia y mostrar que los cuerpos en caída se aceleran uniformemente con el tiempo. En breve plazo logró refutar experimentalmente muchos de los aspectos de la física de Aristóteles que habían sido criticados, pero no desmentidos experimentalmente, por los filósofos desde la época de Juan Filópono.

Aunque el trabajo de Galileo lo hizo, como es natural, impopular entre los académicos que tenían interés en el mantenimiento del aristotelismo, lo que le creó realmente problemas con la Inquisición fueron sus comentarios sobre la relación entre la hipótesis heliocéntrica y los textos bíblicos que describen el Sol moviéndose a través del cielo. Galileo sostenía que en tales pasajes el autor sagrado se limitaba a adoptar una manera popular de hablar, que debe ceder el paso a la certeza científica. El jesuita cardenal Bellarmino replicó que el heliocentrismo, aunque apoyado por un puñado de observaciones confirmatorias, era sólo una hipótesis, todavía no establecida con certeza. En este intercambio hay una agradable ironía, con el físico mostrándose mejor crítico bíblico y el cardenal mostrándose mejor filósofo de la ciencia. Pero ninguna de las dos partes salió airosa del enfrentamiento; Galileo se retractó de sus teorías y los inquisidores lo condenaron a prisión por tiempo indefinido. Pese a la conmutación de la pena, decretada por el papa Urbano VIII, el episodio ha quedado para siempre como un ejemplo de primer orden que muestra los efectos perniciosos de la Contrarreforma sobre la investigación científica.

FRANCIS BACON

El más destacado filósofo de la ciencia del período renacentista no fue investigador él mismo. El ensayista Francis **Bacon** (1561-1626) tenía casi la misma edad que Galileo. Educado en el Trinity College de Cambridge y en Gray's Inn, hizo su carrera en los tribunales y en la Cámara de los Comunes. En 1591 se convirtió en cliente del favorito de la reina Isabel, el conde de Essex; luego, cuando Essex se demostró desleal, tomó parte destacada en su procesamiento. Fue nombrado caballero por Jacobo I al acceder éste al trono en 1603, y se convirtió en Procurador de la Corona. En 1605 escribió la primera de sus principales obras filosóficas, *El progreso del saber*, una elaborada clasificación de todas las ciencias posibles. Pronto fue promovido al cargo de fiscal del Tribunal Supremo y finalmente, en 1618, lord Canciller, con el título de lord Verulam. En 1620 se publicó su segunda gran obra, el *Novum organum*, concebida como

parte de un enorme proyecto, la *Instauratio magna*, que había de ocuparse de todo tipo de conocimiento. En 1621, sometido a una investigación parlamentaria, se declaró culpable de soborno y fue desterrado de la corte y encarcelado temporalmente. Murió en Highgate en 1626 de un catarro contraído, según se dijo, al rellenar de nieve una gallina a fin de observar el efecto del frío en la conservación de la carne.

Bacon dividía la mente en tres facultades: memoria, imaginación y razón. A cada una de ellas le corresponde un campo de conocimiento: historia, poesía y filosofía. La historia no comprende sólo la «historia civil», a la que Bacon contribuyó con una crónica del reinado de Enrique VII, sino también la «historia natural», que se divide en tres partes: una que trata del curso normal de la naturaleza, una segunda, de las maravillas extraordinarias, y una tercera, de tecnología. Bacon mismo contribuyó a la historia natural con dos recopilaciones de datos de investigación, una «Historia de los vientos» y una «Historia de la vida y la muerte». La poesía la describe, según el modelo de la *Poética* de Aristóteles, como «historia ficticia»: comprende la ficción en prosa, así como la poesía en verso. La poesía puede ser narrativa, dramática o «parabólica», ilustrando este último género las fábulas de Esopo. Finalmente, llegamos a la filosofía, cuyas divisiones y clasificaciones forman el tema principal de *El progreso del saber*.

La filosofía se divide en tres partes. La primera es la filosofía teológica, que otros llaman teología natural y que Bacon trata someramente. Las otras dos son la filosofía natural y la filosofía humana, que se definen con mucho mayor detenimiento. Estas tres son otras tantas ramas de un árbol cuyo tronco es la filosofía primera, la disciplina que otros (pero no Bacon) llamaron metafísica. La metafísica, para el propio Bacon, es una parte de la filosofía natural especulativa, la parte que se ocupa de las causas formales y finales, mientras que la otra parte, la física, trata de las causas eficientes y materiales. Aparte de la filosofía natural especulativa está la filosofía natural operativa, tecnología, dicho a grandes rasgos, que se divide a su vez en mecánica y magia; la mecánica es la aplicación a la práctica de la física, la magia es la aplicación a la práctica de la metafísica.

Tanto la terminología aristotélica tradicional de las cuatro causas como el provocativo término «magia» pueden inducir a error. La magia natural de Bacon, según no dice, ha de distinguirse tajantemente de las «crédulas y supersticiosas supercherías» de la alquimia y la astrología. Es más, aunque se trata de la aplicación práctica de la metafísica, la magia natural no hace ningún uso real de las causas finales, y cuando Bacon habla de «formas» nos dice que quiere decir «leyes»: la forma del calor o la forma de la luz es lo mismo que la ley del calor o la ley de la luz.

Tratar de descubrir la forma de un león, de un roble, del oro, y aún del agua, del aire, es vana empresa, pero tratar de descubrir las formas del sentido, del movimiento voluntario, de la vegetación, de los colores, de la gravedad y la levedad, de lo denso, de lo tenue, del calor, del frío y de todas las demás naturalezas y cualidades, que, como las letras del alfabeto, no son muchas y en las que las esencias (sostenidas por la materia) de todas las criaturas consisten, tratar de descubrir, digo, las verdaderas formas de éstas es la parte de la metafísica que ahora definimos.

Las formas que constituyen el alfabeto del mundo de Bacon son oscuros caracteres en comparación con las formas y símbolos matemáticos del alfabeto cósmico de Galileo. Es una debilidad sistemática de la filosofía de la ciencia de Bacon el que subestime las matemáticas: en su clasificación aparece como un mero apéndice a la filosofía natural.

La otra gran división de la filosofía, la filosofía humana, corresponde a la anatomía, la psicología y lo que hoy llamaríamos las ciencias sociales. La lógica y la ética aparecen como ramas de la psicología, en una temeraria confusión entre disciplinas normativas y ciencias empíricas. La teoría política es una parte de la filosofía civil, aquella rama de la filosofía que se ocupa de las ventajas que obtienen los humanos de vivir en sociedad.

En *El progreso del saber* Bacon observa que la lógica de la época es deficiente porque le falta una teoría del descubrimiento científico.

Al igual que las Indias Occidentales no se habrían descubierto nunca si no se hubiera inventado primero el uso de la brújula, por más que aquélla sea una vasta región y ésta tenga un pequeño movimiento, así tampoco debería parecer extraño que no se descubrieran nuevas ciencias si el arte mismo de la invención y el descubrimiento hubiera sido pasado por alto.

Bacon trató de remediar esta carencia con su *Novum organum*, destinado, como su título indica, a superar la lógica aristotélica y reemplazarla con algo diferente y más útil.

La utilidad, en efecto, es para Bacon el principal objeto de la ciencia. El objetivo de la investigación es ampliar el poder de la raza humana sobre la naturaleza. Los silogismos no producirán nuevos conceptos ni ampliarán el conocimiento. Lo que necesitamos es *inducción*, no una generalización apresurada a partir de unas muestras naturales insuficientes, sino un procedimiento cuidadosamente esquematizado que asciende gradualmente desde casos particulares hasta axiomas de generalidad creciente.

Para introducir disciplina en el arte de la generalización científica debemos primeramente hacernos conscientes de los factores que pueden tener de parcialidad nuestras observaciones. Son éstos lo que Bacon llama «ídolos»: los ídolos de la tribu, los ídolos de la caverna, los ídolos del ágora y los ídolos del teatro. Los ídolos de la tribu son las tentaciones comunes a todos los seres humanos: la tendencia a juzgar las cosas por apariencias superficiales y a admitir sin más las opiniones recibidas. Los ídolos de la caverna son peculiaridades de tipos particulares de carácter: algunas personas, por ejemplo, son por naturaleza demasiado conservadoras, otras se sienten demasiado atraídas por las novedades. Los ídolos del ágora son trampas ocultas en el lenguaje usual, que contiene palabras sin sentido, ambiguas y mal definidas. Los ídolos del teatro son falsos sistemas de filosofía, ya sean «sofísticos» como el de Aristóteles, ya excesivamente «empíricos» como el de William Gilbert (de hecho, un científico perfectamente respetable, descubridor del polo magnético), ya «supersticiosos» como los neoplatónicos que no distinguen suficientemente entre teología y filosofía.

Las propuestas positivas de Bacon son más útiles, si bien menos brillantes, que sus denuncias de los demás. La inducción es la búsqueda de las formas ocultas de las cosas, y ha de empezar por un registro preciso y regular de observaciones. Por ejemplo, si queremos descubrir la forma del calor, hemos de construir una tabla de casos en que el calor está presente (por ejemplo: los rayos del Sol o las chispas de un pedernal), casos en que está ausente (por ejemplo: los rayos de la Luna y de las estrellas) y casos en que se presenta en diversos grados (por ejemplo: en los animales, en diferentes momentos y condiciones). Cuando comparemos las tablas, descubriremos lo que está siempre presente cuando el calor lo está, lo que está siempre ausente cuando lo está el calor y lo que varía en proporción a su presencia. Este método puede generalizarse.

Macaulay, por otro lado gran admirador de la filosofía de Bacon, se burlaba de su método inductivo por considerarlo nada más que sentido común. Imagina un hombre cuyo estómago se halla indispuerto y que razona de la manera siguiente: «Comí pasteles de picadillo el lunes y el miércoles y pasé toda la noche en vela por indigestión. No los comí el martes y el viernes y me encontré bastante bien. Comí muy frugalmente lo mismo el domingo y estuve ligeramente indispuerto por la tarde. Pero el día de Navidad cené casi exclusivamente a base de ellos y estuve tan mal que casi me muero. No puede haber sido el brandy que tomé también, pues he bebido brandy cada día durante años sin encontrarme peor por ello». El enfermo, en perfecto acuerdo con los principios baconianos, concluye entonces que los pasteles de picadillo no van con él.

Lo que Macaulay no tuvo en cuenta es que el paso más importante en el método de Bacon es el uso de sus tablas para excluir diversas posibilidades de confusión con la forma que se busca. Los casos negativos son más importantes, en el proceso de establecer leyes, que los positivos. Bacon, como se ha dicho, fue el primero en señalar que las leyes de la naturaleza no pueden ser verificadas de manera concluyente, pero sí ser concluyentemente falsadas.

En una época que ponía excesivo énfasis en el poder del genio individual, Bacon fue uno de los primeros en darse cuenta de que la ciencia natural sólo podía progresar mediante un esfuerzo cooperativo a escala gigantesca. En la *Nueva Atlántida*, que dejó inacabada a su muerte, describe una isla en la que hay un instituto llamado Casa de Salomón, que resulta ser un establecimiento de investigación, que trabaja, entre otras cosas, en proyectos para la construcción de teléfonos, submarinos y aeroplanos. El presidente del instituto describe así su finalidad:

El objeto de la Fundación es el conocimiento de las causas y los movimientos secretos de las cosas, así como la ampliación de los límites del Imperio Humano en lo que afecta a todas las cosas posibles.

Esto sintetiza la visión baconiana de la naturaleza y del objeto de la ciencia: fue una visión compartida por aquellos de sus compatriotas que, treinta y cinco años más tarde, fundaron la Royal Society.

Capítulo 11

La época de Descartes

LAS GUERRAS DE RELIGIÓN

En la primera mitad del siglo XVII, Europa sacó, por medios políticos y militares, las consecuencias de la reforma religiosa. Fue la época de las guerras de religión. En Francia, tres décadas de guerra civil entre católicos y calvinistas terminaron cuando el dirigente calvinista, Enrique de Navarra, tras convertirse a la obediencia a Roma y suceder en el trono a Enrique IV, implantó mediante el Edicto de Nantes la tolerancia hacia los calvinistas en un Estado católico. En 1618, el Sacro Emperador Romano Fernando II formó una Liga Católica para combatir a los príncipes protestantes alemanes; derrotó al elector protestante Federico V en la batalla de la Montaña Blanca, cerca de Praga, y reinstauró el catolicismo en Bohemia. Pero esta victoria católica fue seguida por una serie de victorias protestantes logradas por el rey de Suecia Gustavo Adolfo. Tras su muerte, se puso fin a la Guerra de los Treinta Años en 1648 mediante la Paz de Westfalia, que estableció la coexistencia de las dos religiones dentro del Imperio.

En Gran Bretaña, tras la derrota de la armada española en 1588 y la entronización en Inglaterra, en 1603, del rey Jacobo I procedente de la calvinista Escocia, había pocas posibilidades reales de que Inglaterra volvie-

ra al catolicismo, a pesar de las fantasías de los complots de la pólvora en 1605. Pero la guerra civil inglesa, que dio lugar a la ejecución del hijo de Jacobo, Carlos I, en 1649 fue, en la mente de muchos participantes, un conflicto no sólo entre el rey y el Parlamento, sino también entre la Iglesia de Inglaterra y otras sectas protestantes. Pero después de 1650 no podía ya decirse que Europa estuviera dividida en dos campos militares hostiles, uno católico y el otro protestante. En efecto, ello había dejado de ser verdad cuando, en las últimas fases de la Guerra de los Treinta Años, la Francia de Luis XIII, bajo el cardenal Richelieu, se había alineado con el rey protestante de Suecia contra el emperador católico de Austria.

Durante las guerras de religión apareció el primer tratado filosófico completo sobre la ética de la guerra, *De iure belli ac pacis*, de Hugo Grocio, publicado en 1625. Aunque no había ya ninguna autoridad internacional universalmente reconocida en Europa, Grocio sostenía que existía una ley común entre las naciones, válida tanto en tiempos de paz como de guerra. La guerra no liquidaba ni suspendía las relaciones morales entre las partes en guerra; la guerra podía emprenderse justamente, pero sólo si se observaban escrupulosamente ciertos principios morales.

Aunque existían precedentes medievales, Grocio puede reivindicar ser el principal autor de la teoría de la guerra justa. De conformidad con esta teoría, una guerra sólo puede hacerse para corregir una injusticia concreta: eso es lo que da el derecho a ir a la guerra, el *ius ad bellum*. Sólo debe recurrirse a la guerra como último recurso, cuando otras medidas para reparar el perjuicio causado o impedir la agresión han fracasado. Debe existir una esperanza fundada de victoria y el bien que se vaya a obtener corrigiendo la injusticia debe superar el daño que se causará al elegir la guerra como medio. Finalmente, hay que observar ciertas reglas en la conducción de la guerra: esto es, la justicia en la guerra misma, el *ius in bello*. Matar deliberadamente a no combatientes y maltratar a los prisioneros de guerra convierte en injusta una guerra que pudiera haber empezado por motivos bien justificados. El sistema elaborado por Grocio y sus sucesores sigue siendo hoy día el marco más satisfactorio para la discusión sobre la ética de la guerra.

LA VIDA DE DESCARTES

Entre aquellos que combatieron en el bando católico durante la Guerra de los Treinta Años estuvo el más importante filósofo del siglo XVII, René Descartes. Descartes nació en 1596, en una aldea que hoy se llama La

Haye-Descartes. Fue educado por los jesuitas y siguió siendo católico toda su vida, pero decidió pasar la mayor parte de su vida adulta en la protestante Holanda. Fue un hombre de mundo, un caballero ocioso que vivió a expensas de su fortuna; nunca impartió clases en una universidad y escribió habitualmente para el público en general. Su obra más famosa el *Discurso del método*, la escribió, no en el latín académico, sino en buen francés ordinario, de manera que pudieran entenderla, como él mismo decía, «hasta las mujeres».

Mientras servía en el ejército del emperador, Descartes se convenció de su misión como filósofo. Un día de invierno de 1619 concibió la idea de emprender por su cuenta una reforma del saber humano que presentaría todas las disciplinas como ramas de una única y soberbia ciencia. Cuando se fue a dormir, entusiasmado con su proyecto, tuvo tres sueños que él consideró signos proféticos de vocación divina.

Persiguiendo este ideal, Descartes fue un innovador en muchas disciplinas. Hoy día son sus obras filosóficas las más leídas: en su época, en cambio, la reputación le venía dada en igual medida por sus trabajos matemáticos y científicos. Fue el fundador de la geometría analítica, y las coordenadas cartesianas que permiten combinar los métodos aritméticos y los geométricos reciben esa denominación a partir de la versión latinizada de su apellido, Cartesius. En su treintena escribió un importante tratado sobre dióptrica, resultado de un minucioso trabajo teórico y experimental sobre la naturaleza del ojo y de la luz. Compuso también uno de los primeros tratados científicos sobre meteorología, en el que propuso una teoría sobre la naturaleza del arco iris.

La culminación de su obra científica primeriza fue un tratado titulado *El mundo*. En él se propuso hacer una exposición científica exhaustiva del origen y la naturaleza del universo, así como del funcionamiento del cuerpo humano. Como Galileo, hizo suya la hipótesis de que la Tierra giraba en torno al Sol, pero antes de concluir la obra, se enteró de la condena de Galileo. Decidió no publicar el texto y a partir de entonces mantuvo su heliocentrismo en privado. Esta decisión estuvo sin duda motivada por la cautela, no por la convicción, pero no hay ninguna necesidad de dudar de la autenticidad de sus creencias religiosas fundamentales.

En 1637 decidió publicar tres tratados más breves, sobre dióptrica, geometría y meteorología, a los que puso como prefacio un breve *Discurso del método*. Los tres tratados científicos son hoy objeto de lectura exclusivamente por especialistas en historia de la ciencia, pero el prefacio se ha traducido a más de cien lenguas y todavía lo leen con placer millones de personas. Está escrito en el estilo de una autobiografía y ofrece un resu-

men en miniatura de su sistema científico y de su método filosófico. Es una excelente muestra de las dotes de Descartes para presentar doctrinas filosóficas complicadas de manera tan elegante que parecen perfectamente comprensibles a la primera lectura y, sin embargo, dan materia de reflexión a los especialistas más avanzados. Él mismo se preciaba de que sus obras podían leerse «como si fueran novelas». Es cierto que sus ideas principales pueden enunciarse tan concisamente que sería posible escribirlas al dorso de una tarjeta postal, y, sin embargo, fueron tan revolucionarias que cambiaron el curso de la filosofía de por siglos.

Si uno quiere anotar las principales ideas de Descartes al dorso de una tarjeta postal, le basta con dos frases: el hombre es una mente pensante; la materia es extensión en movimiento. Todo, en el sistema de Descartes, ha de poder explicarse a partir de este dualismo de mente y materia. En efecto, le debemos a Descartes la idea que tenemos de mente y materia como las dos grandes divisiones, mutuamente excluyentes y exhaustivas, del universo en el que habitamos.

Para Descartes, un ser humano es una sustancia pensante. Rechazó la doctrina aristotélica de que el alma era la forma del cuerpo, con el corolario de que la existencia incorpórea, si acaso fuera posible, sería algo incompleto. Mientras para un aristotélico medieval el hombre era un animal racional, para Descartes la esencia entera del hombre es la mente. En el *Discurso* dice: «Conocí que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material». En nuestra vida presente, admitía, nuestras mentes están íntimamente unidas a nuestros cuerpos, pero no son nuestros cuerpos los que hacen de nosotros lo que realmente somos. Es más, en el sistema de Descartes, la mente se concibe de una manera nueva: la esencia de la mente humana no es la inteligencia, sino la conciencia, el darse cuenta de los propios pensamientos y de sus objetos.

En contraste con la mente está la materia. Para Descartes, la materia es extensión en movimiento. Por «extensión» se entiende aquello que tiene las propiedades geométricas de forma, tamaño, divisibilidad, etc.; éstas eran las *únicas* propiedades que Descartes le atribuía, en un nivel fundamental, a la materia. En su tratado no impreso sobre el mundo, y en los elementos revisados de él que publicó durante su vida, ofrecía explicarlo todo acerca de los fenómenos del calor, la luz, el color y el sonido a partir del movimiento de pequeñas partículas de diferentes tamaños y formas.

Como Bacon, Descartes comparaba el conocimiento con un árbol, pero para él las raíces del árbol eran la metafísica; su tronco la física y sus ramas cargadas de frutos, la moral y las ciencias aplicadas. Sus propios es-

critos, después del *Discurso*, siguieron el orden allí sugerido. En 1641 escribió sus *Meditaciones metafísicas*, en 1644 sus *Principios de filosofía* (una versión corregida de *El mundo*) y en 1649 un *Tratado de las pasiones*, que es básicamente un tratado ético. El de 1640 fue el decenio final y filosóficamente más fructífero de su vida.

LA DUDA Y EL COGITO

Descartes insistía en que la primera tarea de la filosofía es liberarse de todo prejuicio poniendo en duda todo aquello de que puede dudarse. La segunda tarea del filósofo, una vez planteadas esas dudas, es impedir que lo lleven al escepticismo. Esta estrategia aparece con claridad en las *Meditaciones*. Como el título da a entender, la obra no está pensada para leerla como un tratado académico. Se supone que ha de seguirse con la actitud mental de un retiro religioso, al estilo de los *ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Ha de proporcionar una especie de terapia del pensamiento, apartando la mente de falsas aproximaciones a la verdad, del mismo modo que la meditación religiosa aparta el alma del mundo y de la carne.

En esta disciplina intelectual, la aportación de los sentidos se pone en tela de juicio, primero mediante consideraciones basadas en las ilusiones de los sentidos y luego mediante un argumento basado en los sueños.

Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.

Pero aunque los sentidos nos engañen, a las veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya otras muchas, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos, como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo.

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que los insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama!

Pero aun si los sentidos son engañosos y la vida en vela es tan ilusoria como un sueño, ¿no hay duda de que puede confiarse en la razón y que el conocimiento de una ciencia como las matemáticas es seguro!

Duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad o de incertidumbre.

Sin embargo, tiempo ha que tengo en el espíritu cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido hecho y creado como soy. Y ¿qué sé yo si no habrá querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que yo, sin embargo, tenga el sentimiento de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de distinta manera de la que yo lo veo? Y es más aún: como yo pienso, a las veces, que los demás se engañan en las cosas que mejor creen saber, ¿qué sé yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil? Mas acaso Dios no ha querido que yo sea de esa suerte burlado, pues dícese de Él que es suprema bondad.

Pero aun si Dios no engaña, ¿cómo sé yo que no hay algún genio maligno, sumamente poderoso e inteligente, que hace todo lo posible por engañarme? Para evitar la posibilidad de asentir a la falsedad, debo considerar que todos los objetos externos son sueños engañosos y que yo no tengo cuerpo, sino sólo una falsa creencia en él.

Descartes pone fin a estas dudas mediante el famoso argumento a favor de su propia existencia. Por mucho que el genio maligno pueda engañarle, nunca puede llevar el engaño al extremo de hacerle creer que existe cuando no existe. «Indudablemente existo si me engaña; que me engañe cuanto pueda, que nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo.» «Yo existo» no puede sino ser verdad cuando se piensa; pero ha de pensarse para poder dudar de ello. Una vez se ve esto, «yo existo» es indudable, pues cada vez que trato de dudar de ello, automáticamente veo que es verdad.

El argumento de Descartes suele presentarse en la forma más sucinta que usó en el *Discurso: Cogito, ergo sum*: «Yo estoy pensando, luego yo existo». De estas pocas palabras Descartes no sólo deriva una prueba de su existencia, sino que también trata de descubrir su propia esencia, demostrar la existencia de Dios y proporcionar un criterio que guíe a la mente en su búsqueda de la verdad. Nada tiene de extraño que cada palabra del *cogito* haya sido sopesada mil veces por los filósofos.

«Yo estoy pensando.» ¿Qué es aquí «pensar»? De lo que Descartes dice en otros lugares se desprende que cualquier forma de actividad interna consciente cuenta como pensamiento, pero está claro que el pensamiento de que aquí se trata es el pensamiento autorreflexivo de que él está pensando. ¿Qué importancia tiene el «yo» en «Yo estoy pensando»? En la vida ordinaria, la palabra «yo» tiene su significado en conexión con el cuerpo que la profiere; ¿está autorizado alguien que duda de si tiene cuerpo a usar «yo» en un soliloquio? Algunos críticos han pensado que en realidad debería haber dicho simplemente «está teniendo lugar un pensamiento».

«Luego.» Este vocablo hace que el *cogito* parezca un argumento que parte de una premisa para llegar a una conclusión. En otros lugares Descartes habla como si su propia existencia fuera algo que él intuye de manera inmediata. En consecuencia, ha habido gran discusión sobre si el *cogito* es una inferencia o una intuición. Probablemente Descartes entendía que era una inferencia, pero una inferencia inmediata, no una que presupusiera algún principio más general del tipo «Todo lo que está pensando existe».

«Yo existo.» Si la premisa hubiera debido ser «Está teniendo lugar un pensamiento», ¿debería la conclusión ser simplemente «Está teniendo lugar una existencia»? Los críticos han sostenido que el Descartes que duda de todo no está autorizado a sacar la conclusión de que hay un yo duradero y sustancial. Quizá debería haber concluido más bien en la existencia de un sujeto flotante como soporte de un pensamiento transitorio o, quizás, incluso, pueda haber pensamientos sin dueño. ¿Puede Descartes dar por sentado que el «yo» revelado por la duda metódica es la misma persona que, no purificada por la duda, respondía al nombre de «René Descartes»? Una vez se ha cortado el vínculo entre cuerpo y mente, ¿cómo puede alguien estar seguro de la identidad del pensador de las *Meditaciones*?

Estas preguntas se han planteado con gran fuerza en la filosofía de los dos últimos siglos. En la propia época de Descartes se le preguntó cómo diferenciar «Yo estoy pensando, luego yo existo» de «Yo estoy paseando, luego yo existo». La respuesta de Descartes es que, como argumento, el uno es tan bueno como el otro, pero la premisa del primero es indudable, mientras que la premisa del segundo es vulnerable a la duda. Si no tengo cuerpo, no estoy paseando, aun cuando crea que lo estoy haciendo, pero por mucho que dude, por el mismo hecho de dudar estoy pensando. Sin embargo, «Yo pienso que estoy paseando, luego yo existo» es una forma perfectamente válida del *cogito*.

LA ESENCIA DE LA MENTE

En el resto de las *Meditaciones*, Descartes procede a responder a la pregunta «¿Qué soy yo, este yo que sé que existe?» La respuesta inmediata es que yo soy una cosa que piensa (*res cogitans*). «¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, rehúsa, también que imagina y siente.» «Pensar» se utiliza en un sentido amplio: para Descartes, pensar no es siempre pensar *que* esto o lo otro, y pensar no incluye sólo la meditación intelectual, sino también la volición, la emoción, el dolor, el placer, las imágenes mentales y las sensaciones. Ningún autor anterior había usado la palabra con una extensión tan amplia. Pero Descartes no creía estar alterando el sentido del vocablo: lo aplicaba a los nuevos conceptos porque creía que podía verse en ellos el rasgo que constituía la característica más importante de los conceptos tradicionales si se *los* entendía adecuadamente. Dicho rasgo era la conciencia inmediata, que para él era el rasgo definitorio del pensamiento. «Aplico este término a todo lo que está dentro de nosotros de tal manera que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, todas las operaciones de la voluntad, el entendimiento, la imaginación y los sentidos son pensamientos.»

La cosa que piensa es una cosa que «entiende, concibe». El dominio de conceptos y la formulación de pensamientos articulados son, tanto para Descartes como para los filósofos medievales, operaciones del intelecto, y los pensamientos o percepciones que son claros y distintos son para él operaciones del intelecto por excelencia. No obstante, Descartes establece una distinción mucho más tajante que sus predecesores entre intelección y juicio. Descartes no considera la conciencia que la mente tiene de sus propios pensamientos como un caso de juicio; registrar simplemente el contenido de la mente, una idea o conjunto de ideas, no es hacer un juicio.

Entender la proposición « $115 + 28 = 143$ » es una percepción del intelecto, pero hacer el juicio de que la proposición es verdadera, afirmar que 115 más 28 hacen 143 no es, según Descartes, un acto del intelecto, sino de la voluntad. El intelecto suministra las ideas que forman el contenido sobre el que la voluntad ha de juzgar. En muchos casos, la voluntad puede abstenerse de hacer un juicio acerca de las ideas que el intelecto presenta, pero ello no es así cuando la percepción intelectual es clara y distinta. Una percepción clara y distinta es aquella que fuerza a la voluntad, una percepción de la que no cabe dudar, por mucho que uno se empeñe. Tal es la percepción de la propia existencia de uno, producida por el *cogito*.

Además de entender y percibir, pues, un ser pensante afirma y niega, quiere y rehúsa. La voluntad dice «sí» o «no» a las proposiciones (acerca de lo que es el caso) y los proyectos (acerca de qué hacer). La voluntad humana tiene, en cierto sentido, un poder infinito. «La voluntad, o la libertad de elección, que yo experimento en mí mismo es tan grande, que la idea de cualquier otra facultad mayor se me escapa.» Debido a esa infinitud, es la voluntad lo que en los seres humanos constituye la especial imagen y semejanza de Dios.

Sería erróneo, no obstante, pensar que Descartes es un indeterminista, como los jesuitas que creían en la libertad de indiferencia. La forma de libertad que Descartes valoraba más no era la libertad de indiferencia, sino la libertad de espontaneidad, que se define como la capacidad de hacer lo que queremos, la capacidad de secundar nuestros deseos. La percepción clara y distinta, que no le deja a la voluntad otra alternativa que asentir, elimina la libertad de indiferencia, pero no la libertad de espontaneidad. «Si vemos muy claramente que algo es bueno para nosotros, es muy difícil —y, en mi opinión, imposible, mientras uno siga teniendo el mismo pensamiento— detener el curso de nuestros deseos.» Cuando la mente humana es más dueña de sí es, para Descartes, cuando asiente, espontánea pero no indiferentemente, a los datos de una percepción clara y distinta.

Finalmente, la *res cogitans* «imagina y siente». Imaginación y sensación se entienden, en Descartes, unas veces en sentido lato y otras en sentido estricto. Tomadas en su interpretación amplia, la sensación y la imaginación son imposibles sin un cuerpo, pues la sensación implica la operación de órganos corporales, e incluso la imaginación, al menos tal como Descartes la concibe, entraña la inspección de imágenes en el cerebro. Pero tomadas en sentido estricto —tal como lo son en la definición de la *res cogitans*— sensación e imaginación no son otra cosa que modos de pensamiento. Tal como Descartes lo expresa cuando sale de su duda: «Veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pues se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir». Descartes aísla aquí una experiencia inmediata indudable: el parecer que se ve una luz, que no puede ser erróneo, el hecho que es común tanto a la experiencia verídica como a la alucinatoria. Esto es lo que, para Descartes, «se llama propiamente sentir» y que es un puro pensamiento. No entraña ningún juicio; por el contrario, es un pensamiento que puedo tener mientras me abstengo, como parte de la disciplina de la duda cartesiana, de hacer cualquier clase de juicio.

DIOS, MENTE Y CUERPO

El resultado de la duda cartesiana y del *cogito* es la conclusión de Descartes de que él es una cosa que piensa, un ser consciente. Pero ¿es eso todo lo que él es? Pues bien, en este estadio, eso es todo lo que sabe con certeza. «Encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar, pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa.» Más adelante, Descartes concluye: «Mi esencia consiste únicamente en el hecho de que soy una cosa que piensa».

Ahora bien, no tener la certeza de que yo tenga otra esencia que el pensamiento no es en absoluto lo mismo que tener la certeza de que no tengo otra esencia que el pensamiento. Los estudiosos discuten todavía si Descartes confundió ambas cosas. Pero en sus *Meditaciones*, para conocer su última palabra sobre la relación entre mente y cuerpo, hemos de esperar hasta que haya considerado la existencia y la naturaleza de Dios.

En la *Meditación quinta*, Descartes nos dice que encuentra en sí mismo la idea de Dios, de un ser sumamente perfecto, y que tiene la percepción clara y distinta de que la existencia perdurable pertenece a la naturaleza de Dios. Esa percepción es exactamente tan clara como cualquier noción de la aritmética o la geometría y si reflexionamos sobre ella, vemos que Dios debe existir.

Es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia, como de la esencia de un triángulo rectilíneo el que la magnitud de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte que no hay menos repugnancia en concebir un dios, esto es, un ser sumamente perfecto a quien faltare la existencia, esto es, a quien faltare una perfección, que en concebir una montaña sin valle.

La primera reacción que uno tiene ante este argumento (habitualmente llamado «argumento ontológico» de Descartes sobre la existencia de Dios) es que se trata de una simple petición de principio respecto a la existencia divina. Pero Descartes tenía claro que había teoremas que podían demostrarse acerca de los triángulos tanto si había efectivamente como si no cosas triangulares en el mundo. Análogamente, pues, podían sostenerse teoremas acerca de Dios haciendo abstracción de la cuestión

de si existe un ser de esa naturaleza. Uno de dichos teoremas es que Dios es absolutamente perfecto; por consiguiente, Dios, que contiene todas las perfecciones, debe existir.

Antes de publicar sus *Meditaciones*, Descartes dispuso que el manuscrito se hiciera llegar a diversos eruditos para que hicieran observaciones al respecto, las cuales se incluirían, junto con las respuestas correspondientes, en la versión publicada. Uno de los críticos, el matemático Pierre Gassendi, objetó que la existencia no podía tratarse de ese modo.

Ni en Dios ni en ninguna otra cosa es la existencia una perfección, sino más bien aquello sin lo cual no hay perfección alguna. [...] No se puede decir de la existencia que se dé en una cosa a modo de perfección, y si una cosa carece de existencia, entonces no es simplemente imperfecta o carente de perfección, sino que no es nada en absoluto.

Descartes no halló para esta objeción ninguna respuesta realmente convincente. La manera no circular de enunciar el teorema sobre los triángulos consiste en decir: si algo es triangular, entonces tiene tres ángulos equivalentes a dos rectos. Análogamente, la manera no circular de enunciar el teorema sobre la perfección consiste en decir que, si algo es perfecto, entonces existe. Puede que ello sea verdad, pero es perfectamente compatible con el hecho de que no haya nada que sea perfecto. Ahora bien, si nada es perfecto, entonces nada es divino y no hay Dios, de modo que la prueba de Descartes falla.

El argumento que acabamos de presentar y criticar trata de mostrar la existencia de Dios partiendo simplemente del contenido de la idea de Dios. En otros lugares, Descartes trata de demostrar la existencia de Dios no simplemente a partir del contenido de la idea, sino de la presencia de una idea con ese contenido en una mente finita como la suya. Así, en la *Meditación tercera*, argumenta que, aunque la mayoría de sus ideas —tales como pensamiento, sustancia, duración, número— pueden muy bien haberse originado en él mismo, hay una idea, la de Dios, que no podría tenerle a él como su autor. Yo no puedo, afirma, haber extraído los atributos de infinitud, independencia, suma inteligencia y sumo poder de la reflexión sobre una criatura limitada, dependiente, ignorante, impotente como yo. Pero la causa de una idea no puede ser menos real que la idea misma; sólo Dios podría causar la idea de Dios, por tanto Dios no debe ser menos real que yo y mi idea. Aquí la debilidad del argumento parece radicar en una ambigüedad que afecta a la noción de «realidad» (como en «Zeus no era real, sino mítico» frente a «Zeus era realmente un bruto»).

La prueba de Descartes es muy diferente de pruebas como las cinco vías de santo Tomás, que argumentan a favor de la existencia de Dios a partir de rasgos del mundo en que vivimos. Ambos argumentos de las *Meditaciones* están concebidos para ser expuestos mientras Descartes duda todavía si existe algo aparte de él mismo y sus ideas. Es ésta una cuestión importante, pues la existencia de Dios es un paso esencial para que Descartes pueda establecer la existencia del mundo externo. Sólo porque Dios es veraz queda excluido que las apariencias de cuerpos independientes de nuestra mente sean completamente engañosas. Gracias a la veracidad de Dios podemos estar seguros de que todo lo que percibimos de manera clara y distinta es verdadero; y si nos atenemos a la percepción clara y distinta, no nos engañaremos acerca del mundo que nos rodea.

Antoine Arnauld, uno de los que fueron invitados a hacer observaciones sobre las *Meditaciones*, creyó haber detectado un círculo vicioso en el recurso de Descartes a Dios como garante de la verdad de la percepción clara y distinta. «Sólo podemos estar seguros de que Dios existe porque percibimos clara y distintamente que existe; por tanto, antes de estar seguros de que Dios existe, tenemos que estar seguros de que todo lo que percibimos de manera clara y distinta es verdadero.»

En realidad no hay circularidad en el argumento de Descartes. Para verlo, hemos de hacer una distinción entre percepciones claras y distintas particulares (como la de que yo existo o que dos y tres suman cinco) y el principio general de que lo que percibimos de manera clara y distinta es verdadero. De las intuiciones individuales no es posible dudar en tanto que yo siga percibiéndolas de manera clara y distinta. Pero antes de probar la existencia de Dios, puedo dudar de la proposición general de que todo lo que yo percibo clara y distintamente es verdadero.

Asimismo, puedo dudar de las proposiciones que yo he intuido en el pasado cuando ya no estoy pensando en ellas. Puedo preguntarme ahora si lo que he intuido hace cinco minutos era realmente verdadero. Dado que de las simples intuiciones no es posible dudar mientras se hallan ante la mente, no hace falta ningún argumento para establecerlas; en efecto, para Descartes, la intuición es superior al argumento como método para alcanzar la verdad. Sólo en conexión con el principio general, y en conexión con la duda indirecta sobre las proposiciones particulares, es necesario apelar a la veracidad de Dios. Por consiguiente, Descartes está exento de la circularidad apuntada por Arnauld.

En la *Meditación sexta*, Descartes dice saber que si puede comprender una cosa clara y distintamente sin necesidad de otra, eso demuestra

que las dos cosas son distintas, pues al menos Dios puede separarlas. Como sabe que él mismo existe, pero no observa que pertenezca a su naturaleza ninguna otra cosa que el hecho de que él es una cosa pensante, concluye que su naturaleza o esencia consiste simplemente en ser una cosa que piensa; él es realmente distinto de su cuerpo y podría existir sin él. No obstante, tiene un cuerpo que le está íntimamente unido; pero su motivo para creer eso es que ahora sabe que hay un Dios y que Dios no puede engañar. Dios le ha dado una naturaleza que le enseña que tiene un cuerpo que se daña cuando siente dolor, que necesita alimento y bebida cuando tiene hambre o sed. La naturaleza le enseña también que no está en su cuerpo como el piloto en un barco, sino que se halla firmemente ligado a él hasta el punto de formar con él una misma unidad. Si esas doctrinas acerca de la naturaleza fueran falsas a pesar de ser claras y distintas, entonces Dios, el autor de la naturaleza, resultaría ser un mentiroso, lo cual es absurdo. Descartes concluye, pues, que los seres humanos están compuestos de mente y cuerpo.

No obstante, la naturaleza de su composición, esa «íntima unión» entre mente y cuerpo, es uno de los rasgos más sorprendentes del sistema cartesiano. La materia se vuelve todavía más oscura cuando se nos dice que la mente no se ve directamente afectada por ninguna otra parte del cuerpo que no sea la glándula pineal, situada en el cerebro. Todas las sensaciones consisten en movimientos en el seno del cuerpo que viajan a través de los nervios hasta llegar a dicha glándula y, al llegar, envía un mensaje a la mente que suscita una determinada experiencia.

Las transacciones que tienen lugar en la glándula, en la interfaz mente-cuerpo, son profundamente misteriosas. ¿Existe acción causal de la materia sobre la mente o de la mente sobre la materia? Ciertamente no, porque la única forma de causación material contemplada en el sistema de Descartes es la transmisión de movimiento, y la mente, como tal, no es precisamente el género de cosa apropiado para moverse de aquí para allá en el espacio. ¿O acaso el comercio entre mente y cerebro se parece al intercambio entre un ser humano y otro ser humano, con la mente interpretando mensajes y signos presentados por el cerebro? Si es así, se está concibiendo la mente como un homúnculo, un hombre dentro de un hombre. El problema mente-cuerpo no queda resuelto, sino simplemente miniaturizado, con la introducción de la glándula pineal.

EL MUNDO MATERIAL

Las *Meditaciones* de Descartes le granjearon fama paneuropea. Entró en correspondencia y controversia con la mayoría de los eruditos de su tiempo, especialmente por mediación de un franciscano ilustrado, Marin Mersenne. Algunos de sus amigos empezaron a difundir sus opiniones en las universidades, y en los *Principios de filosofía* expuso su metafísica y su física en forma de manual. Otros profesores, al ver el sistema aristotélico amenazado, sometieron las nuevas doctrinas a un violento ataque. Sin embargo, a Descartes no le faltaban amigos poderosos, y por eso no llegó nunca a verse realmente en peligro.

Uno de sus corresponsales era la princesa Isabel del Palatinado, sobrina del rey Carlos I de Inglaterra. Ésta presentó una serie de sagaces objeciones a la concepción cartesiana de la interacción entre mente y cuerpo, a las que Descartes fue incapaz de dar una respuesta satisfactoria. A partir de su correspondencia surgió la última de sus obras de envergadura, *Las pasiones del alma*. Sin embargo, cuando se publicó, este libro no estaba dedicado a Isabel, sino a otra dama de la realeza que se había interesado por la filosofía: la reina Cristina de Suecia. Contra su propio criterio, Descartes se dejó convencer para aceptar un nombramiento como filósofo de la corte de la reina Cristina, quien envió un almirante con un navío de guerra para traerlo desde Holanda. La reina presionó para recibir sus lecciones de filosofía a las 5 de la madrugada. Sometido a semejante régimen, Descartes, que durante toda su vida tuvo el hábito de levantarse tarde, cayó víctima de los rigores de un invierno sueco y murió en 1650.

Algunas de las más importantes doctrinas de Descartes no quedaron completamente expuestas en sus obras publicadas, y sólo fueron conocidas cuando, después de su muerte, se publicó su voluminosa correspondencia. Un ejemplo es su doctrina de la creación de las verdades eternas; otra es la teoría de los animales como autómatas inconscientes.

En 1630 escribió a Mersenne:

Las verdades matemáticas que vos llamáis eternas han sido establecidas por Dios y dependen de Él por completo no menos que el resto de sus criaturas. En efecto, decir que esas verdades son independientes de Dios es hablar de Él como si fuera Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y a los hados. No dudéis en afirmar y proclamar por doquier que es Dios quien ha establecido esas leyes en la naturaleza exactamente igual que un rey establece leyes en su reino. [...] Se dirá que, si Dios hubiera establecido esas verdades, po-

dría cambiarlas igual que un rey cambia sus leyes. La respuesta a esto es: «Sí, puede, si Su voluntad puede cambiar». «Pero yo entiendo que son eternas e inmutables.» – «Yo hago idéntico juicio acerca de Dios.» «Pero su voluntad es libre.» – «Sí, pero Su poder es incomprensible.»

Constituía una innovación hacer depender las verdades de la lógica y las matemáticas de la voluntad de Dios. No es que los filósofos anteriores pensaran que dichas verdades fueran completamente independientes de Dios; según la mayoría de los pensadores, eran independientes de la voluntad de Dios, pero dependientes, y en cierto modo idénticas, respecto de su esencia. Descartes fue el primero en hacer del mundo de las matemáticas una criatura separada, dependiente, como el mundo físico, de la voluntad soberana de Dios.

Esta doctrina, decía Descartes, era el fundamento necesario de su teoría física. Rechazaba sistemáticamente el aparato aristotélico de cualidades reales y formas sustanciales, viendo unas y otras como entidades quiméricas. Las esencias de las cosas, sostenía, no son formas tal como las concibe Aristóteles; son simplemente las verdades eternas, que comprenden el principio de inercia y otras leyes del movimiento, así como las verdades de la lógica y de las matemáticas. Ahora bien, en el sistema aristotélico eran las formas y esencias las que proporcionaban el elemento de estabilidad en el flujo de los fenómenos que hacía posible que hubiera conocimientos universalmente válidos. Habiendo rechazado las esencias y las formas, Descartes necesitaba un nuevo fundamento para la física cierta e inmutable que deseaba establecer. Si no hay formas sustanciales, ¿qué es lo que conecta un momento con otro de la historia de las cosas? La respuesta de Descartes es: nada más que la inmutable voluntad de Dios. Y para asegurarnos de que las leyes de la naturaleza no cambiarán en algún momento, hemos de apelar nuevamente a la veracidad de Dios, que sería mendaz si dejara que nuestras deducciones nos extraviaran.

En el sistema de Descartes tenemos un mundo de la física gobernado por leyes naturales deterministas, y tenemos el mundo mental de las conciencias solitarias. Los seres humanos, como compuestos de alma y cuerpo, cabalgan penosamente entre ambos mundos. ¿Qué lugar ocupan, por su parte, los animales no humanos?

Según la mayoría de los pensadores anteriores a Descartes, los animales difieren de los seres humanos por la ausencia de racionalidad, pero se parecen a ellos porque poseen la capacidad de sentir. Pero la concepción cartesiana de la naturaleza de la sensación hace difícil atribuirle a los animales en el mismo sentido que la atribuimos a los seres

humanos. En un humano, según Descartes, la sensación consta de dos elementos: por un lado, hay un pensamiento (por ejemplo: un dolor o una experiencia, como la de ver una luz), y por otro lado, hay movimientos mecánicos en el cuerpo que dan lugar a ese pensamiento. Los mismos movimientos mecánicos pueden darse en el cuerpo de un animal igual que en el cuerpo humano y, si queremos, podemos llamarlos, en sentido lato, sensaciones; pero un animal no puede tener pensamiento, y es en el pensamiento en lo que la sensación propiamente dicha consiste. Se sigue de ahí que, para Descartes, un animal no puede sentir dolor, si bien la máquina de su cuerpo puede hacerle reaccionar de una manera que, en un ser humano, sería la expresión de un dolor. Como escribió Descartes a un noble inglés:

No veo ningún argumento a favor de que los animales tengan pensamientos excepto que el hecho de que tengan ojos, orejas, lengua y otros órganos sensoriales como los nuestros hace que parezca plausible que tengan sensaciones como nosotros; y puesto que el pensamiento está incluido en nuestro modo de sensación, parece posible atribuirles un pensamiento similar. Este argumento, que resulta muy obvio, se ha apoderado de las mentes de todos los hombres desde los tiempos más antiguos. Pero hay otros argumentos, más fuertes y numerosos, pero no tan obvios para todo el mundo, que apuntan fuertemente en sentido contrario.

Esta doctrina no pareció tan chocante a los contemporáneos de Descartes como lo es para la mayoría de la gente de hoy, pero reaccionaron con horror cuando algunos de sus discípulos sostuvieron que los seres humanos, no menos que los animales, eran simplemente máquinas más complejas.

Los dos grandes principios de Descartes —que el hombre es una sustancia pensante y que la materia es extensión en movimiento— están radicalmente mal concebidos. Ya durante su vida se descubrieron fenómenos que no admitían una explicación pura y simple en términos de materia en movimiento. La circulación de la sangre y la acción del corazón, descubiertas por el médico inglés William Harvey, exigían la intervención de ciertas fuerzas, como la elasticidad, para las que no había lugar en el sistema de Descartes. No obstante, su concepción científica del origen y la naturaleza del mundo estuvo de moda algo más de un siglo después de su muerte; y durante algún tiempo, otras concepciones científicas más fructíferas de la naturaleza se vieron obligadas a definir su posición con respecto a la suya.

La visión cartesiana de la naturaleza de la mente duró mucho más tiempo que su visión de la materia: en efecto, en todo el mundo occidental, es la suya la concepción de la mente más extendida entre personas instruidas que no sean filósofos profesionales. Como veremos, habría de verse más tarde sometida a rigurosa crítica por Kant y quedó decisivamente refutada en el siglo XX por Wittgenstein, quien demostró que, incluso cuando tenemos nuestros pensamientos más privados y espirituales, empleamos el instrumento de un lenguaje que no puede aislarse de su expresión pública y corporal. La dicotomía cartesiana de mente y materia es, en último término, insostenible. Pero una vez asimilada, su influencia no puede nunca ser eliminada por completo.

Descartes, más que ningún otro filósofo, aparece como un genio solitario que crea a partir de su cabeza un sistema de pensamiento capaz de dominar todo su entorno intelectual. Es verdad que apenas puede hallarse en sus obras un argumento filosófico que no aparezca, de una manera u otra, en los escritos de filósofos anteriores que él no había leído. Pero nadie como él ha exhibido nunca la capacidad de combinar dichas ideas para formar un único sistema integral y ofrecerlas al público en general a través de textos que pueden leerse en una tarde, pero que suministran tema de meditación para décadas.

Capítulo 12

La filosofía inglesa del siglo XVII

EL EMPIRISMO DE THOMAS HOBBS

Uno de los invitados a comentar las *Meditaciones* de Descartes fue Thomas **Hobbes**, el más destacado filósofo inglés de su época. Este encuentro temprano entre la filosofía anglófona y la continental no fue cordial. A Descartes, las objeciones de Hobbes le parecieron triviales y Hobbes, según se cuenta, dijo que «si Descartes se hubiera circunscrito a la geometría, habría sido el mejor geómetra del mundo, pero su cabeza no estaba hecha para la filosofía».

Hobbes era ocho años mayor que Descartes, nacido justamente cuando la armada española llegaba a Inglaterra en 1588. Después de educarse en Oxford, obtuvo el empleo de tutor al servicio de la familia Cavendish, lo que le permitió pasar mucho tiempo en el continente. Fue en París, durante la guerra civil inglesa, donde escribió su obra más célebre sobre filosofía política, *Leviatán*. Tres años después de la ejecución del rey Carlos regresó a Inglaterra para vivir en casa de su antiguo pupilo, ahora conde de Devonshire. Publicó dos volúmenes de filosofía natural, y ya a edad avanzada tradujo al inglés toda la obra de Homero, al igual que en su juventud había traducido a Tucídides. Murió, a los 91 años, en 1679.

Hobbes encaja de lleno en la tradición del empirismo inglés que se remonta a Ockham y apunta a Hume. «No hay concepto alguno en la mente humana que no se hubiera generado de entrada, total o parcialmente, en los órganos de los sentidos.» Hay dos géneros de conocimiento, el conocimiento de hecho y el conocimiento de consecuencia. El conocimiento de hecho lo proporcionan los sentidos o la memoria: es el conocimiento que se le exige a un testimonio. El conocimiento de consecuencia es el conocimiento que se sigue de algo: es el conocimiento que se le exige a un filósofo. En nuestras mentes hay una constante sucesión o secuencia de pensamientos, lo que constituye el discurso mental; en el filósofo, esta secuencia está gobernada por la búsqueda de las causas. Dichas causas se expresarán en el lenguaje mediante leyes condicionales, de la forma «Si A, entonces B».

Es importante, según cree Hobbes, que el filósofo comprenda la naturaleza del lenguaje. El objeto del habla es trasladar la secuencia de nuestros pensamientos a una secuencia de palabras; y tiene cuatro usos.

Primero, registrar lo que, mediante reflexión, descubrimos que es la causa de una cosa, presente o pasada, y lo que descubrimos que pueden producir las cosas presentes o pasadas, es decir, el efecto, lo cual constituye, en conjunto, la adquisición de las artes. En segundo lugar, mostrar a los demás aquel conocimiento que hemos adquirido, lo cual es aconsejarse y enseñarse unos a otros. En tercer lugar, dar a conocer a los demás nuestros deseos y fines, de forma que podamos ayudarnos mutuamente. En cuarto lugar, darnos gusto y placer a nosotros mismos jugando con las palabras por placer u ornamento, de forma inocente.

Hobbes es un nominalista convencido. Los nombres universales como «hombre» y «árbol» no designan ninguna cosa del mundo ni idea alguna de la mente, sino multitud de individuos, «no habiendo en el mundo nada universal más que los nombres, porque las cosas nombradas son, cada una de ellas, individuales y singulares». Las proposiciones constan de pares de nombres reunidos, y las proposiciones son verdaderas cuando los dos miembros de cada par son nombres de la misma cosa. El que busca la verdad debe, por consiguiente, tener gran cuidado con los nombres que usa, y en particular debe evitar el uso de nombres vacíos o sonidos sin significado. Estos últimos, señala Hobbes, han sido acuñados en abundancia por los filósofos escolásticos, que juntaban nombres para formar pares incoherentes. Él mismo brinda un ejemplo, «sustancia incorpórea», de la que dice que es tan absurda como un «cuadrángulo redondo».

El ejemplo se eligió como un provocativo manifiesto del materialismo. Todas las sustancias son necesariamente cuerpos, y cuando la filosofía va en busca de las causas de los cambios de los cuerpos, la única causa universal que descubre es el movimiento. Al decir esto, Hobbes estaba muy próximo a una de las dos mitades de la filosofía de Descartes, su filosofía de la materia. Pero en oposición a la otra mitad de dicha filosofía, Hobbes negaba la existencia de la mente en el sentido en que Descartes la entendía. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre si el materialismo de Hobbes implicaba una negación de la existencia de Dios o, simplemente, quería decir que Dios era un cuerpo de un tipo infinito e invisible. Pero tanto si Hobbes era ateo —cosa improbable— como si no, ciertamente negó la existencia de los espíritus humanos cartesianos.

Así como Descartes exagera la diferencia entre hombres y animales, Hobbes la minimiza y explica la acción humana como una forma particular de comportamiento animal. Hay dos clases de movimiento en los animales, dice, uno llamado vital y uno llamado voluntario. Los movimientos vitales comprenden la respiración, la digestión y la circulación de la sangre. Movimientos voluntarios son «caminar, hablar, mover cualquiera de los miembros de la manera que previamente hemos imaginado en nuestra mente». La sensación se produce por la presión directa o indirecta de un objeto externo sobre un órgano sensorial, «la cual presión, por mediación de los nervios y otras cuerdas y membranas del cuerpo, continuando hacia dentro hasta el cerebro y el corazón, causaba allí una resistencia o contrapresión, o un esfuerzo del corazón por liberarse: el cual esfuerzo, por ir dirigido hacia fuera, parecía ser una materia externa». Es esta apariencia lo que constituye los colores, sonidos, gustos, olores, etc., los cuales, en los objetos que los originan, no son más que movimiento.

Las actividades así descritas corresponden a aquellas que los aristotélicos atribuían a las almas vegetativa y sensitiva. ¿Qué decir del alma racional, con sus facultades del intelecto y la voluntad, que para los aristotélicos constituía la diferencia entre hombres y animales? En Hobbes, ésta queda reemplazada por la imaginación, que es una facultad común a todos los animales y de cuya operación se da de nuevo una explicación mecánica, según la cual todo pensamiento del tipo que sea no es sino un conjunto de pequeños movimientos en la cabeza. Si una determinada imagen de la fantasía viene causada por palabras u otros signos, se la llama «comprensión» y también esto es común a hombres y brutos, «pues un perro comprenderá, por costumbre, la llamada o los vituperios de su amo, y así harán muchas otras bestias». El tipo de comprensión que es peculiar de los humanos se da «cuando, imaginando una cosa cualquiera, indagamos

todos los posibles efectos que pueden ser por ella producidos, es decir, imaginamos lo que podemos hacer con ella cuando la tengamos. De lo cual nunca he visto signo alguno excepto en los humanos».

Esa diferencia la atribuye Hobbes, no a una diferencia en el intelecto humano, sino en la voluntad humana, que comprende una gran variedad de pasiones de las que no participan los animales. La voluntad humana, no menos que el deseo animal, es en sí misma una consecuencia de fuerzas mecánicas. «Las bestias que tienen capacidad de deliberación deben forzosamente tener también voluntad.» La voluntad, en efecto, no es sino el deseo que surge al final de la deliberación, y el libre albedrío no es mayor en los hombres que en los animales. «Dicha libertad, en cuanto libre de necesidad, no va a encontrarse ni en la voluntad de los hombres ni en la de las bestias. Pero si por libertad entendemos la facultad o poder, no de querer, sino de hacer lo que ellos quieren, entonces ciertamente esa libertad ha de reconocerse en unos y otros, y unos y otros pueden tenerla por igual.»

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HOBBS

El determinismo de Hobbes le permite hacer extensiva la búsqueda de leyes causales más allá de la filosofía natural (que indaga las causas de los fenómenos de los cuerpos naturales), hasta la filosofía civil (que indaga las causas de los fenómenos de los cuerpos políticos). Éste es el tema de que trata el *Leviatán*, que no es sólo una obra maestra de filosofía política, sino también una de las mayores obras de la prosa inglesa.

El libro se propone describir la interacción de las fuerzas que producen la institución del Estado o, como él dice, la *Commonwealth*. Empieza por describir en qué consiste para los hombres vivir fuera de una *commonwealth*, en estado de naturaleza. Puesto que los hombres son aproximadamente iguales en sus capacidades naturales y se mueven en igual medida por interés propio, se dará una constante competencia conflictiva y desordenada por los bienes, el poder y la gloria. Esto puede calificarse de estado natural de guerra. En tales condiciones, dice Hobbes, no habrá industria ni agricultura ni comercio:

Ningún conocimiento de la superficie de la Tierra; ninguna cuenta del tiempo, ni artes ni letras ni sociedad y, lo peor de todo, constante temor y peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre, solitaria, pobre, desabrida, brutal y breve.

Al margen de si históricamente hubo o no alguna vez un estado así en el mundo, podemos ver muestras de él, dice Hobbes, en la América de su época, y podemos ver pruebas de ello en las precauciones que los hombres, aun en los países civilizados, adoptan frente a sus congéneres.

En un estado de naturaleza no hay leyes en el verdadero sentido de la palabra. Pero hay «leyes de la naturaleza» en forma de principios de interés racional por uno mismo, fórmulas para maximizar las probabilidades de supervivencia. Dichas leyes fuerzan a los hombres que se encuentran en estado natural a buscar la paz y renunciar a una parte de su intocable libertad a cambio de iguales concesiones de los demás. Dichas leyes los empujan a ceder todos sus derechos, excepto el de autodefensa, a un poder central capaz de hacer cumplir las leyes de la naturaleza mediante el castigo. Este poder central puede ser un individuo o una asamblea. Singular o plural, él es el soberano supremo, una voluntad única que representa las voluntades de todos los miembros de la sociedad.

El soberano queda instituido como tal en virtud de un pacto mutuo de cada individuo con todos los demás, cediendo cada uno sus derechos a condición de que todos los demás hagan lo mismo. «Hecho esto, la multitud así reunida en una sola persona pasa a llamarse *Commonwealth*. Es así como se genera aquel gran Leviatán, o mejor, para hablar de manera más reverente, aquel dios mortal, a quien debemos, después del Dios inmortal, nuestra paz y defensa.»

El pacto y el soberano empiezan a existir simultáneamente. El soberano, en sí mismo, no es parte en el pacto, y por tanto no puede quebrantarlo. Que esos pactos han de observarse es una ley de la naturaleza, pero «los pactos sin el apoyo de la espada no son más que aire», y es misión del soberano hacer cumplir no sólo el pacto original que constituye el Estado, sino también los pactos individuales que sus súbditos sellan entre sí.

La *Commonwealth* puede surgir no sólo por efecto de un pacto libremente suscrito, sino también gracias a la guerra. En cada caso, es el miedo el que echa los cimientos de la sumisión de los súbditos al rey y, en todo caso, el soberano goza de derechos iguales e inalienables. Todo súbdito es el autor de cada una de las acciones del soberano «y, en consecuencia, aquel que se quejare de alguna injusticia cometida por su soberano, se estaría quejando de aquello de lo que es autor».

El soberano es la fuente de la ley y de los derechos de propiedad y el supremo gobernador de la Iglesia. Es el soberano, y no el presbítero ni el obispo, quien tiene el derecho de interpretar las Escrituras y establecer la doctrina correcta. Las insolentes interpretaciones de los sectarios fanáticos han sido la causa de la guerra civil en Inglaterra, pero la mayor

usurpación de soberanía en nombre de la religión hay que buscarla en Roma. «Si alguien quiere estudiar el origen de ese gran dominio eclesiástico, se apercibirá rápidamente de que el papado no es sino el espíritu del periclitado Imperio Romano, que se sienta coronado sobre la tumba de aquél.»

Bajo tan poderoso soberano, ¿qué libertad le queda al sujeto? En general, la libertad no es más que el silencio de la ley: el súbdito tiene libertad para hacer todo aquello que el soberano no se ha molestado en prohibir legalmente. Pero nadie, dice Hobbes con dudosa coherencia, está obligado, por mandato del soberano, a matarse o incriminarse o incluso a entrar en batalla. Más aún, si el soberano deja de cumplir su función principal, a saber, proteger a sus súbditos, entonces la obligación de éstos para con aquél decae. Era presumiblemente este axioma el que Hobbes tenía presente cuando, tras haber escrito el *Leviatán* como un exiliado monárquico en París, hizo las paces con Cromwell en 1652.

Hobbes no había sido nunca partidario del derecho divino de los reyes ni creía en un Estado totalitario. El Estado existe por mor de los ciudadanos, no al revés, y los derechos del soberano derivan, no de Dios, sino de los derechos de aquellos individuos que renuncian a ellos para convertirse en súbditos suyos. No fue durante la guerra civil, ni durante la *Commonwealth*, sino en el reinado de Carlos II, tras la restauración de la monarquía de los Estuardo, cuando la teoría del derecho divino se convirtió en tema para los filósofos. El debate comenzó con la publicación en 1680 del *Patriarca*, de sir Robert Filmer, que sostenía que la autoridad del rey procedía por línea patriarcal de la autoridad real de Adán y debía, por tanto, quedar exenta de restricciones por el Parlamento. Ello ofrecía un blanco fácil para el más influyente filósofo político del siglo XVII, John Locke.

LA TEORÍA POLÍTICA DE LOCKE

Locke había nacido en 1632. Después de educarse en la Escuela de Westminster, obtuvo un magisterio en artes en Christ Church, Oxford, en 1658. Se licenció en medicina y se convirtió en el médico de lord Shaftesbury, miembro del gabinete privado de Carlos II. Carlos había vuelto del exilio en 1660 en medio de una oleada de protestas populares contra la tiranía y austeridad del gobierno cromwelliano. A medida que su reinado avanzaba, sin embargo, la monarquía se iba haciendo menos popular, especialmente desde el momento en que el heredero del trono, Jacobo, her-

mano del rey, era un católico recalcitrante. Shaftesbury dirigía el partido Whig, que trataba de excluir a Jacobo de la sucesión; éste hubo de huir del país tras verse implicado en un complot contra los hermanos reales en 1683. Locke lo acompañó a Holanda y pasó los años del exilio redactando su más importante obra filosófica, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, del que se publicaron varias ediciones en los últimos años de su vida.

En 1688, la Gloriosa Revolución destronó a Jacobo II y lo sustituyó por Guillermo de Orange, instaurando la monarquía inglesa sobre nuevas bases jurídicas, con una Carta de Derechos y un papel mucho más activo del Parlamento. Locke siguió a Guillermo a Inglaterra y se convirtió en el teórico de la nueva Constitución. En 1690 publicó *Dos tratados sobre el gobierno civil*, que se convertirían en clásicos del pensamiento liberal. Trabajó en la Comisión de Comercio durante el decenio de 1690 y murió en 1704.

En el primero de sus *Tratados*, Locke dio cuenta sumariamente de la defensa hecha por Filmer del derecho divino de los reyes. El error fundamental de Filmer estriba en negar que los seres humanos sean por naturaleza libres e iguales. En el segundo *Tratado*, Locke da su propia versión del estado de naturaleza, que contrasta significativamente con la de Hobbes.

Antes de que haya Estados que elaboren estatutos, sostiene Locke, los hombres tienen la conciencia de una ley natural, que enseña que todos los hombres son iguales e independientes y que ninguno debe causar perjuicio a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. Dichos hombres, sin ningún superior terrenal sobre ellos, se hallan en estado de libertad, pero no en un estado de licencia. Además de estar atados por la ley natural, los humanos poseen derechos naturales, en particular el derecho a la vida, la defensa propia y la libertad. Tienen también deberes; en particular, el deber de no renunciar a sus derechos.

Un importante derecho natural es el derecho a la propiedad. Dios no asigna propiedades concretas a individuos particulares, pero la existencia de un sistema de propiedad privada forma parte del plan de Dios para el mundo. En el estado de naturaleza, los hombres adquieren propiedades «mezclando su trabajo» con los bienes naturales, sacando agua, recogiendo frutas o labrando la tierra. Locke creía que había un derecho natural no sólo a adquirir, sino también a heredar, propiedades privadas.

Locke, por supuesto, es mucho menos pesimista que Hobbes acerca del estado de naturaleza. Su concepción recuerda más bien el optimismo del último *Essay on Man* de Pope:

Nor think, in Nature's State they blindly trod;
 The state of Nature was the reign of God:
 Self-love and social at her birth began,
 Union the bond of all things, and of Man.
 Pride then was not; nor Arts, that Pride to aid;
 Man walk'd with beast, joint tenant of the shade;
 The same his table, and the same his bed;
 No murder cloath'd him, and no murder fed.
 In the same temple, the resounding wood,
 All vocal beings hym'd their equal God.*

En el estado de naturaleza, sin embargo, los hombres sólo tienen un control precario sobre cualquier propiedad que sea algo más sustancial que la sombra que comparten con las bestias. Todo el mundo puede aprender las enseñanzas de la naturaleza, y los transgresores de la ley natural merecen castigo. Pero en el estado de naturaleza, cada uno ha de ser el juez de su propio caso y puede que no haya nadie con el suficiente poder para castigar a los infractores. Eso es lo que conduce a la institución del Estado. «El gran fin que persiguen fundamentalmente los hombres al unirse en comunidades de intereses y someterse a un gobierno es la conservación de sus propiedades, para lo cual son muchas las condiciones que faltan en el estado de naturaleza.»

El Estado se crea por contrato social entre hombres que encomiendan a una administración su derecho a ver puesta en práctica la ley natural. Encomiendan a un cuerpo legislativo el derecho a hacer leyes para el bien común, y a un poder ejecutivo el derecho a hacer cumplir esas leyes. (Locke es consciente de las buenas razones que asisten a la separación de esas dos ramas del poder del Estado.) La decisión sobre la forma concreta de cuerpo legislativo y ejecutivo ha de tomarla la mayoría de los ciudadanos (o, al menos, la mayoría de los propietarios).

El contrato social de Locke difiere del de Hobbes en varios sentidos. Los gobernantes de Locke, a diferencia del soberano de Hobbes, son ellos mismos partes en el contrato inicial. La comunidad confía al tipo de

* Ni penséis que, en el estado de naturaleza, caminaban a ciegas; / el estado de naturaleza era el reino de Dios; / amor propio y al prójimo a su nacimiento dieron comienzo, / unión el ligamen de todas las cosas y también del Hombre. / No existía el orgullo, como tampoco las artes, que son su apoyo; / marchaba el Hombre con la bestia, cohabitante de las sombras; / común era su mesa, común también su lecho; / ningún crimen lo vestía, ninguno lo alimentaba. / En el mismo templo, el resonante bosque, / todos los seres parlantes loaban a un mismo Dios. (N. del t.)

gobierno elegido la protección de sus derechos; y si el gobierno traiciona la confianza puesta en él, el pueblo puede sustituirlo o modificarlo. Si un gobierno actúa arbitrariamente o una de sus ramas usurpa las funciones de la otra, el gobierno se disuelve y la rebelión está justificada. Aquí Locke tenía sin duda presente el gobierno autocrático de los Estuardo y la Gloriosa Revolución de 1688.

Locke creía, sin fundamento, que los contratos sociales de la clase que él describe se habían dado siempre a lo largo de la historia. Pero sostenía que el mantenimiento de cualquier gobierno, independientemente de cómo estuviera constituido, dependía del continuo consenso de los ciudadanos de cada generación. Admite, sin embargo, que dicho consenso rara vez se explicita; en cambio, todo aquel que disfruta de los beneficios de la sociedad da su consentimiento tácito, bien aceptando una herencia, bien viajando por carretera. La tributación, en particular, debe reposar sobre el consenso. «El supremo poder no puede quitarle a ningún hombre parte alguna de sus propiedades sin su consentimiento.»

Las ideas políticas de Locke no eran originales, pero su influencia fue grande y se prolongó hasta mucho tiempo después de que la gente dejara de creer en las teorías del estado de naturaleza y en la ley natural que las sostenía. Cualquiera que conozca la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la Constitución americana encontrará muy familiares buen número de ideas y hasta de expresiones.

IDEAS Y CUALIDADES SEGÚN LOCKE

La influencia de Locke no se limitaba en absoluto a la esfera política. Su *Ensayo sobre el entendimiento humano* se considera a menudo como la carta fundacional de una determinada escuela británica de filosofía. Los historiadores de la filosofía suelen contraponer la filosofía británica y la continental de los siglos XVII y XVIII: los continentales eran racionalistas que confiaban en las especulaciones de la razón, mientras los británicos eran empiristas que basaban el conocimiento en la experiencia de los sentidos. Descartes y Locke suelen proponerse como los padres fundadores de esas dos escuelas opuestas. De hecho, a pesar de las diferencias entre ellos, ambos filósofos comparten gran número de presupuestos, como podemos ver si examinamos la famosa controversia sobre la posibilidad de las ideas innatas, que se suponía era la piedra de toque del conflicto entre racionalismo y empirismo.

Locke habla siempre de «ideas». Sus «ideas» son muy similares a los «pensamientos» de Descartes y, de hecho, el propio Descartes habla a veces de los pensamientos como ideas. En todos los casos hay una apelación a la conciencia inmediata: las ideas y los pensamientos son lo que encontramos cuando miramos dentro de nosotros mismos. Suele ser difícil, en cada caso, decir si por «idea» se entiende el objeto de pensamiento (aquello acerca de lo cual se piensa) o la actividad de pensar (aquello en lo que consiste o a lo que equivale el pensar mismo). Locke dice que una idea es «todo aquello a lo que la mente puede dedicarse al pensar». Hay una peligrosa ambigüedad en la expresión «aquello a lo que la mente puede dedicarse», que puede significar tanto aquello en lo que la mente piensa (el objeto) como lo que la mente hace (la actividad).

La distinción entre empirismo y racionalismo no carece por completo de fundamento, y las respuestas que da Locke a veces a las preguntas filosóficas entran en conflicto con las que da Descartes. Pero, si bien las respuestas difieren, las preguntas de Locke son las mismas que las de Descartes. Los animales, ¿son máquinas? ¿Está el alma siempre pensando? ¿Puede haber espacio sin materia? ¿Hay ideas innatas?

Esta última pregunta puede tener varios significados, y una vez descomponemos la pregunta en esos varios significados, descubrimos que no hay ningún abismo entre las posiciones respectivas de Locke y de Descartes.

En primer lugar, la pregunta puede significar: «¿Tienen pensamientos los niños mientras se hallan en el vientre materno?». Tanto Descartes como Locke creían que los infantes no natos tenían pensamientos o ideas simples, tales como dolor o sensaciones de calor. Ni Descartes ni Locke creían que los fetos tuvieran pensamientos complicados de tipo filosófico.

En segundo lugar, la pregunta puede entenderse referida no a la actividad de pensar, sino simplemente a la capacidad de hacerlo. ¿Existe una capacidad innata y general de comprender, que sea específica de los seres humanos? Tanto Descartes como Locke creían que sí.

En tercer lugar, la pregunta puede referirse no a la facultad general de comprender, sino al asentimiento a ciertas proposiciones concretas, por ejemplo: «Uno y dos son igual a tres», o «Es imposible que la misma cosa sea y no sea». Descartes y Locke están de acuerdo en que nuestro asentimiento a tales verdades evidentes por sí mismas no depende de la experiencia. Locke insiste, no obstante, en que un proceso de aprendizaje debe preceder a la comprensión de esas proposiciones. Y Descartes está de acuerdo en que no todas las ideas innatas son principios a los que uno

asiente tan pronto como los entiende: algunas de ellas se hacen claras y distintas sólo tras laboriosa meditación.

En cuarto lugar, podemos preguntarnos si hay en general principios, teóricos o prácticos, que exijan asentimiento universal. La respuesta, según Locke, era que no, y aun si fuera que sí, ello no bastaría para probar su carácter innato, pues la explicación de su universalidad podría ser un proceso común de aprendizaje. Pero Descartes puede estar de acuerdo en que el consenso universal no implica innatismo y puede replicar a su vez que el carácter innato no implica tampoco un consenso universal. Algunas personas, quizá la mayoría, pueden verse impedidas de asentir a principios innatos por sus prejuicios.

Los argumentos de Locke y de Descartes pasan en realidad el uno al lado del otro sin chocar. Locke insiste en que los conceptos innatos sin la experiencia son insuficientes para dar cuenta de los fenómenos propios del conocimiento humano; Descartes arguye que la experiencia sin un elemento innato es insuficiente para dar cuenta de lo que conocemos. Ambas posturas pueden ser correctas.

Locke sostenía que los argumentos de sus oponentes racionalistas le llevarían a uno a «suponer que todas nuestras ideas de colores, sonidos, sabores, figuras, etc. son innatas, lo que no puede ser más opuesto a la razón y a la experiencia». Descartes no habría considerado en absoluto absurda semejante conclusión. Y ello por una razón que el propio Locke admitiría de buen grado, a saber, que nuestras ideas de cualidades tales como los colores, sonidos y sabores son totalmente subjetivas.

Locke dividía las cualidades que podemos descubrir en los cuerpos en dos categorías. El primer grupo son las *cualidades primarias*: por ejemplo, solidez, extensión, figura, movimiento, reposo, magnitud, número, textura y tamaño; esas cualidades, dice Locke, se encuentran en los cuerpos, «tanto si las percibimos como si no». Las cualidades del segundo grupo se llaman *cualidades secundarias*, y son, por ejemplo, los colores, los sonidos y los sabores, que según Locke «no son nada en los objetos mismos, sino simples potencias de producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias». Todas las cualidades, primarias o secundarias, producen ideas en nuestra mente; la diferencia, según Locke, es que las cualidades de los objetos que producen las cualidades primarias son realmente como las ideas que producen, mientras que las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias no se parecen en absoluto a las cualidades que las producen.

Hay muchos precursores de la distinción de Locke. La tradición aristotélica distinguía entre cualidades, como la forma, que eran percibidas

por más de un sentido (los «sensibles comunes»), y aquellas, como el sabor, que eran percibidas por un único sentido (los «sensibles propios»). La distinción de Locke había sido anticipada más plenamente por Galileo y Descartes. Descartes había sostenido que una explicación fisiológica de la percepción no tiene necesidad de recurrir más que a las cualidades primarias como factores explicativos: lo que ocurre en nuestros cuerpos cuando vemos, oímos o saboreamos no son más que movimientos de materia dotada de forma. Aun cuando esto se hubiera demostrado cierto, no habría implicado que las cualidades secundarias son meramente subjetivas y no pertenecen a los objetos del mundo que parecen poseerlas. Pero Locke ofrece a favor de esta conclusión una argumentación más consistente que cualquiera de sus predecesores.

La primera afirmación de Locke es que sólo las cualidades primarias son inseparables de sus sujetos: no puede haber un cuerpo sin forma ni tamaño, mientras sí puede haber un cuerpo sin olor o sin sabor. Por ejemplo, si tomamos un grano de trigo y lo dividimos una y otra vez, puede perder sus cualidades secundarias, pero cada parte conserva la solidez, la extensión, la forma y la movilidad. ¿Qué se puede decir de este argumento? Puede ser verdad que un cuerpo ha de tener una forma u otra, pero cualquier forma particular puede sin duda perderse, igual que un trozo de cera puede dejar de ser cúbico y volverse esférico. Lo que dice Locke de las cualidades secundarias podría decirse también de algunas de las cualidades primarias. El movimiento es una cualidad primaria, pero un cuerpo puede estar inmóvil. Sólo si pensamos en el movimiento y el reposo como un par de valores posibles en un mismo eje de «movilidad» podemos decir que tenemos una cualidad inseparable de los cuerpos. Pero en el mismo sentido podemos pensar acerca del calor y el frío como calores de una misma escala de temperatura y decir que un cuerpo ha de tener una temperatura u otra. Al fin y al cabo, en 1665, el físico Robert Hooke había creado ya una escala termométrica.

Locke dice que las cualidades secundarias no son más que potencias capaces de producirnos sensaciones. Eso no significa que las cualidades secundarias sean meramente subjetivas, es decir, que no sean auténticas propiedades de los objetos que parecen poseerlas. Por tomar un caso paralelo, ser venenoso es simplemente tener el poder de producir un cierto efecto en un animal, pero es una realidad objetiva, un hecho verificable, el que algo sea venenoso o no. Podemos estar de acuerdo con Locke en que las cualidades secundarias se definen por su relación con los perceptores humanos, pero una propiedad puede ser relacional sin dejar de ser perfectamente objetiva. «Ser más alto que el Mont-Blanc» es una propie-

dad relacional, pero resulta un hecho incuestionablemente objetivo que el Kanchenjunga sea o no más alto que el Mont-Blanc.

Locke sostiene que lo que produce en nosotros las ideas de las cualidades secundarias no es nada más que las cualidades primarias del objeto que tiene el poder de hacerlo. La sensación de calor, por ejemplo, está causada por los corpúsculos de algún otro cuerpo que producen un aumento o una disminución del movimiento de las más diminutas partes de nuestro cuerpo. Pero aun cuando las cualidades primarias sean las únicas que figuren en la explicación corpuscular, ¿por qué habría uno de concluir de eso que la sensación de calor no es nada más que «una especie y un cierto grado de movimiento en las diminutas partículas de nuestros nervios»? Locke parece estar apelando aquí al arcaico principio de que lo igual causa lo igual. Pero ¿qué razón hay aquí para aceptar dicho principio? Está claro que una sustancia puede causar una enfermedad sin estar ella misma enferma.

Locke afirma que las cualidades secundarias no existen sin ser percibidas. Pero esto se compadece mal con su opinión de que las cualidades secundarias son potencias. Son potencias que se ejercen cuando causan sensaciones en un receptor. Pero las potencias pueden existir mientras no son ejercidas (la mayoría de nosotros somos capaces de recitar el cuento de *Los tres cerditos*, pero raramente ejercitamos esa capacidad). No hay, pues, ninguna razón por la que no debamos decir que las cualidades secundarias son potencias que existen por sí mismas, pero que sólo se ejercen cuando dichas cualidades se perciben. El caramelo es siempre dulce, pero sólo sabe dulce cuando alguien lo saborea. Aristóteles era aquí más claro que Locke: el sabor dulce de un trozo de caramelo es exactamente lo mismo que mi saborear la dulzura del caramelo, pero la cualidad sensorial y la facultad sensorial son dos potencias distintas, cada una de las cuales continúa existiendo en ausencia de la otra. Locke sostenía que los objetos no tienen colores en la oscuridad, pero eso es una conclusión de su tesis, no un argumento a favor de la misma.

Locke niega que la blancura y la frialdad estén realmente en los objetos, pues dice que las ideas de esas cualidades secundarias no se parecen a las cualidades presentes en los cuerpos mismos. El argumento juega con la ambigüedad, señalada más arriba, que encierra la noción lockeana de idea. Si una idea de X es un caso de percepción de X, entonces no hay más razón para esperar que percibir un color se parezca a dicho color de la que hay para esperar que comer una patata se parezca a una patata. Pero si, por otro lado, una idea de X es una imagen de X, entonces hemos de responder que, cuando veo la planta llamada delfinio, lo que veo no es

una imagen de azul, sino el azul mismo. Locke sólo puede negar esto dando por supuesto lo que se propone demostrar.

Finalmente, Locke argumenta a partir de una analogía entre sentimiento y sensación. Si pongo la mano en el fuego, el fuego causa tanto calor como dolor; el dolor no está en el objeto, luego ¿por qué habríamos de suponer que el calor sí lo está? Una vez más, la analogía se establece erróneamente. El fuego es tan doloroso como caliente. Al decir que es doloroso, nadie está pretendiendo que el fuego sienta dolor; igualmente, al decir que es caliente, nadie está sosteniendo que sienta calor. Si el argumento de Locke funcionara, podría volverse contra él mismo. Cuando me corto con un cuchillo, siento el golpe del cuchillo a la vez que el dolor: ¿es por eso el movimiento una cualidad secundaria?

Locke tiene básicamente razón al pensar que las cualidades secundarias son potencias capaces de producir sensaciones en los seres humanos, y usa argumentos bien conocidos para demostrar que las sensaciones producidas por el mismo objeto varían con las circunstancias (el agua tibia le parecerá caliente a una mano fría, y fría a una mano caliente; los colores se ven muy diferentes al microscopio). Pero del hecho de que las cualidades secundarias sean antropocéntricas y relativas no se sigue que sean subjetivas o en cierto modo ficticias. En una clarificadora imagen sugerida por el químico irlandés Robert Boyle, las cualidades secundarias son llaves que entran en determinadas cerraduras, siendo estas últimas los diferentes sentidos humanos. Una vez nos damos cuenta de esto, podemos aceptar, a pesar de Locke, que la hierba es realmente verde y la nieve es realmente fría.

SUSTANCIAS Y PERSONAS

En la tradición aristotélica, las cualidades, como otros accidentes, pertenecían a las *sustancias*. También en Descartes, la noción de sustancia es de la mayor importancia. Locke dice que la noción de sustancia surge de nuestra observación del hecho de que ciertas ideas van constantemente juntas. Nadie tiene una idea clara de sustancia, sino «sólo una suposición de no se sabe qué soporte de aquellas cualidades que son capaces de producir en nosotros ideas simples».

Las ideas de tipos particulares de sustancias tales como *caballo* u *oro* no son ideas simples, sino complejas. Locke las llama ideas de *clase*: colecciones de ideas simples concurrentes más esa confusa idea general de un no sabemos qué, sumada a sus cualidades observables. Las sustancias

particulares son individuos concretos que pertenecen a esas diferentes clases o especies. Caen en las dos categorías generales de lo material y lo espiritual: las sustancias materiales, que se caracterizan por las cualidades primarias, y las sustancias espirituales, que se caracterizan por la posesión de entendimiento y voluntad y el poder de producir movimiento.

Sustancias tales como los humanos y los árboles tienen esencias: ser un hombre, o un roble, es tener la esencia de hombre o la esencia de roble. Pero hay, para Locke, dos tipos de esencia. Está la esencia nominal, el derecho a llevar un determinado nombre. Las esencias nominales son una creación, básicamente arbitraria, del lenguaje humano. Pero las cosas tienen también esencias reales, obra de la naturaleza, no del hombre; éstas suelen resultarnos básicamente desconocidas, al menos antes de investigarlas experimentalmente.

La noción lockeana de sustancia es impenetrablemente oscura. Parece sostener que la sustancia es por sí misma indescriptible, pues carece de propiedades: pero ¿puede alguien afirmar seriamente que la sustancia no tiene ninguna propiedad porque es aquello que *tiene* las propiedades? Según su propia explicación del origen de las ideas, es muy difícil explicar cómo surge la confusa idea general de sustancia. La sustancia parece haber sido postulada por la necesidad de un sujeto para las cosas que se le atribuyen o que radican en él. Pero ¿qué es, en el sistema de Locke, lo que radica? ¿«Cualidades»? Pero las cualidades, en el sistema de Locke, quedan ocultas tras el velo que las ideas colocan entre ellas y el perceptor. ¿Diremos entonces «ideas»? Pero las ideas tienen ya dónde radicar, a saber, la mente del perceptor. Queda así abierta la senda para la ulterior crítica destructiva que hará Berkeley de la noción de sustancia material como tal.

En la tradición aristotélica no había nada que pudiera identificarse con esa sustancia sin propiedades, un algo que correspondiera a un individuo particular sin referencia alguna a una clase. Fido es una sustancia individual sólo en la medida en que sigue siendo un perro, sólo mientras la clase «perro» puede aplicársele con verdad. Toda identidad es una identidad relativa, en el sentido de que no podemos preguntar con sentido si A es el mismo individuo que B sin preguntar si A es el mismo F individual que B, donde «F» ocupa el lugar de alguna clase. (A puede ser el mismo libro que B, pero de una edición diferente; o de la misma edición, pero un ejemplar diferente.) La confusa doctrina lockeana de la sustancia llevó a su autor a dificultades insolubles acerca de la identidad y la individuación, pero también estimuló algunos de sus más interesantes escritos filosóficos, en su examen del problema de la identidad personal.

Los problemas filosóficos relativos a la identidad se plantean en muchos contextos diferentes. Algunos de ellos son contextos religiosos. ¿Puede cualquiera de nosotros sobrevivir a la muerte del cuerpo? Si un alma inmortal sobrevive a la muerte, ¿sigue siendo un ser humano? ¿Puede una misma alma habitar sucesivamente dos cuerpos diferentes? ¿Pueden dos almas o espíritus habitar el mismo cuerpo al mismo tiempo? Otros contextos son científicos o médicos. Cuando un mismo cuerpo humano, en diferentes períodos, muestra diferentes capacidades cognitivas y pautas de conducta opuestas, es natural hablar de desdoblamiento o de doble personalidad. Pero ¿puede un mismo cuerpo ser realmente dos personas diferentes en dos momentos diferentes? Si se corta la conexión entre los hemisferios izquierdo y derecho de un mismo cerebro, las capacidades de comportamiento de las dos mitades de un mismo cuerpo pueden quedar disociadas. ¿Se trata entonces de dos personas en un mismo cuerpo al mismo tiempo? Problemas como éste exigen una reflexión sobre los conceptos de cuerpo, alma, mente, persona, y sobre los criterios de identificación y reidentificación que acompañan a cada concepto.

Fueron, no obstante, los problemas religiosos los que sirvieron de telón de fondo a la reflexión de Locke. Los cristianos creían que los muertos resucitarían el último día: ¿cuál era el nexo entre un cuerpo actualmente muerto y reducido a polvo y un futuro cuerpo gloriosamente resucitado? Entre la muerte y la resurrección, creían los católicos, las almas individuales privadas de cuerpo gozaban en el cielo o penaban en el infierno o en el purgatorio. Los aristotélicos cristianos se esforzaban por conciliar esto con su creencia filosófica de que la materia es el principio de individuación. Pero dado que las almas privadas de cuerpo son inateriales, ¿qué es lo que hace al alma descorporeizada de Pedro distinta del alma descorporeizada de Pablo?

Locke vio claramente que los problemas de la identidad personal sólo podían resolverse si uno aceptaba que la identidad era relativa: que A puede ser el mismo F que B sin ser el mismo G que B. Un potro, dice, que crece hasta convertirse en un caballo, unas veces gordo, otras flaco, es pese a todo el mismo caballo, aunque no la misma masa de materia. «En estos dos casos de una masa de materia y un cuerpo viviente, la *identidad* no se aplica a la misma cosa.»

La identidad de las plantas y los animales consiste en la continuidad de su vida de conformidad con el metabolismo característico del organismo. Pero ¿en qué consiste la identidad del mismo *hombre*?, se pregunta Locke. (Por «hombre» entiende, claro está, «ser humano», ambos sexos incluidos.) La respuesta que hay que dar es similar a la de antes: un hom-

bre es «un cuerpo adecuadamente organizado tomado en cualquier instante y que, a partir de ahí, continúa manteniendo una misma organización de la vida en diversas partículas pasajeras de materia unidas a él sucesivamente». Ésta es la única definición que nos permitirá aceptar que un embrión y un viejo lunático pueden ser el mismo hombre, sin tener que aceptar que Sócrates, Pilatos y César Borgia son el mismo hombre. Si decimos que tener la misma alma basta para constituir al mismo hombre, no podemos excluir la posibilidad de la transmigración de las almas y la reencarnación. Hemos de insistir en que el hombre es un animal de un cierto género, es decir, un animal de una cierta forma.

Pero Locke hace una distinción entre el concepto *hombre* y el concepto *persona*. Una persona es un ser capaz de pensamiento, razón y conciencia de sí; y la identidad de una persona es la identidad de la conciencia de sí. «En la medida en que la conciencia puede extenderse hacia atrás hasta abarcar cualquier acción o pensamiento pasados, así se extiende la identidad de esa *persona*; es el mismo *yo* ahora que antes, y es este mismo *yo*, con este presente, que ahora reflexiona sobre ello, el que hizo aquella acción.»

Aquí el principio aplicado por Locke es que allá donde se da la misma conciencia de sí, allí se da conciencia del mismo yo. Pero el pasaje contiene una ambigüedad fatal: ¿en qué consiste, para mi conciencia presente, extenderse hacia atrás?

Si mi conciencia presente se extiende hacia atrás en la medida en que dicha conciencia tenga una historia continua, queda pendiente la pregunta: ¿qué es lo que hace de *esta* conciencia la conciencia individual que ella es? Locke se ha impedido a sí mismo responder que *esta* conciencia es la conciencia de *este* ser humano, pues ha hecho la distinción entre *hombre* y *persona*.

En cambio, si mi conciencia presente se extiende hacia atrás sólo en la medida en que yo lo recuerdo, entonces mi pasado ya no es mío si yo lo olvido, y puedo desentenderme de las acciones que ya no recuerdo. Hay momentos en que Locke parece dispuesto a aceptar esto; yo no soy la misma persona, sino sólo el mismo hombre, que hizo las acciones que yo he olvidado, y yo no debo ser castigado por ellas, pues el castigo ha de dirigirse a las personas, no a los hombres. Sin embargo, no parece dispuesto a reconocer la ulterior consecuencia de que, si yo pienso erróneamente que recuerdo ser el rey Herodes ordenando la matanza de los inocentes, entonces puedo ser justamente castigado por su muerte.

Según Locke, yo soy al mismo tiempo un hombre, un espíritu y una persona, es decir, un animal humano, una sustancia inmaterial y un centro de autoconciencia. Esas tres entidades pueden distinguirse y, en teoría,

pueden combinarse de diversas maneras. Podemos imaginar un mismo espíritu en dos cuerpos diferentes (si, por ejemplo, el alma del malvado emperador Heliogábalo pasase a uno de sus cerdos). Podemos imaginar una misma persona unida a dos espíritus: si, por ejemplo, el alcalde actual de Queensborough compartiera la misma conciencia con Sócrates. O podemos imaginar un mismo espíritu unido a dos personas (tal era la creencia del platónico cristiano amigo de Locke que pensaba que su alma había sido en otro tiempo el alma de Sócrates). Locke sigue estudiando combinaciones más complicadas que no es necesario que examinemos, como el caso de una persona, un alma y dos hombres y el caso de dos personas, un alma y un hombre.

¿Qué podemos decir de la trinidad lockeana de espíritu, persona y hombre? Hay muchas dificultades, en absoluto exclusivas del sistema de Locke, para hablar con sentido de sustancias inmateriales, y pocos de los actuales admiradores de Locke emplean la noción. Pero la identificación de la personalidad con la conciencia de sí sigue gozando de aceptación en algunos ámbitos. La principal dificultad que presenta, tal como señaló el obispo del siglo XVIII Joseph Butler, surge en relación con el concepto de memoria.

Si Smith pretende que se acuerda de haber hecho algo o de haber estado en algún lugar, podemos, desde un punto de vista de sentido común, verificar si su recuerdo es correcto mirando si Smith realizó efectivamente la acción o estuvo presente en la ocasión de que se trata; y lo hacemos investigando los lugares por donde pasó y las actividades del cuerpo de Smith. Pero la distinción lockeana entre persona y ser humano significa que esa investigación no nos dirá nada acerca de la persona de Smith, sino sólo acerca del hombre Smith. Y tampoco puede el propio Smith, desde dentro, distinguir entre recuerdos auténticos e imágenes presentes de acontecimientos pasados que se presentan engañosamente como recuerdos. La manera en que Locke concibe la conciencia hace difícil trazar sin más la distinción entre recuerdos veraces y engañosos. La distinción sólo puede hacerse si estamos dispuestos a reunir lo que Locke ha separado y reconocer que las personas son seres humanos.

Locke no influyó tanto en calidad de filósofo teórico como en calidad de filósofo práctico; pero su influencia fue, sin embargo, amplia, tanto más cuanto que su nombre se asociaba a menudo con el de su compatriota y contemporáneo algo más joven, sir Isaac **Newton**. En 1687 Newton publicó sus *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, que produjo una revolución en la ciencia de importancia mucho más duradera que la Gloriosa Revolución del año siguiente.

Entre otros muchos logros científicos, el mayor de los conseguidos por Newton fue el establecimiento de una ley universal de la gravitación, que mostraba que los cuerpos se atraen unos a otros con una fuerza directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional a su distancia mutua. Esto le permitió someter a una única ley no sólo el movimiento de los cuerpos que caen sobre la Tierra, sino también el movimiento de la Luna alrededor de la Tierra y de los planetas alrededor del Sol. Al mostrar que los cuerpos terrestres y los celestes obedecen a las mismas leyes, propinó el golpe decisivo a la física aristotélica. Pero también refutó el sistema mecanicista de Descartes, pues la fuerza de la gravedad era algo que superaba la mera noción de materia extensa. De hecho, el propio Descartes había considerado la noción de atracción entre los cuerpos, pero la había rechazado por su similitud con las causas finales aristotélicas y porque parecía entrañar la atribución de conciencia a masas inertes.

La física de Newton, por tanto, era bastante diferente de los sistemas concurrentes que reemplazó; y durante los dos siglos siguientes, la física fue simplemente la física newtoniana. La separación de la física respecto de la filosofía de la naturaleza, iniciada por Galileo, había culminado. La obra de Newton y sus sucesores no pertenece al campo del historiador de la filosofía, sino al del historiador de la ciencia.

Capítulo 13

La filosofía continental de la época de Luis XIV

BLAISE PASCAL

Dos años después de la publicación de la *Meditaciones* de Descartes, el rey Luis XIV accedió al trono de Francia. Durante los dieciocho primeros años de su reinado fue menor de edad y el gobierno estuvo en manos de su madre, Ana de Austria, y su primer ministro, el cardenal Mazarin. A la muerte de este último en 1661, Luis empezó a gobernar por sí mismo y se convirtió en el más absoluto de todos los monarcas de Europa. En Francia, toda la vida política estaba centrada en su Corte. «L'État, c'est moi», fue su célebre frase: «El Estado soy yo». En Versalles construyó un magnífico palacio para que reflejara su propio esplendor como Rey Sol. Revocó el Edicto de Nantes y persiguió a los protestantes en su reino; al mismo tiempo hizo que su clero católico repudiase gran parte de la jurisdicción que para sí reclamaba el papa. Durante su reinado, el teatro francés alcanzó la perfección clásica de Corneille y Racine y la pintura francesa encontró magnífica expresión en la obra de Poussin y de Claude.

Luis llevó al ejército francés a un nivel de eficiencia sin parangón e hizo de Francia la potencia más poderosa de Europa. Adoptó una política agresiva frente a sus vecinos, los Países Bajos y España, y en la primera parte de su reinado demostró gran habilidad para dividir a sus enemi-

gos potenciales, consiguiendo hacer de Carlos II de Inglaterra un aliado en sus guerras en los Países Bajos. Sólo las alianzas de otras potencias europeas concertadas lograron contener sus ambiciones territoriales. Ni siquiera una serie de derrotas infligidas por los aliados dirigidos por el británico duque de Marlborough pudo impedirle, en la Paz de Utrecht, en 1713, establecer una rama de su propia familia de los Borbón en el trono de España. Pero cuando murió, en 1715, dejó una nación prácticamente en bancarrota.

Durante su reinado, el pensamiento filosófico se centraba en el legado de Descartes. Hemos visto cómo la filosofía natural de Descartes fue destruida por científicos ingleses, pero los filósofos ingleses siguieron aceptando, consciente o inconscientemente, su dualismo entre materia y mente. Al otro lado del Canal, sus admiradores y sus críticos se centraban más en las tensiones internas de su dualismo y en la relación que su sistema establecía entre mente, cuerpo y Dios. Los tres filósofos continentales más significativos de la generación siguiente a la suya fueron todos, de maneras diferentes, hombres profundamente religiosos: Pascal, Spinoza y Malebranche.

Pascal, como Descartes, fue matemático a la par que filósofo. De hecho, es dudoso que él se considerara siquiera filósofo. Nacido en Auvergne en 1623 y dedicado a la geometría y la física hasta 1654, experimentó una conversión religiosa que lo puso en estrecho contacto con los ascetas relacionados con el convento de Port-Royal. Recibían éstos el nombre de «jansenistas», pues veneraban la memoria del obispo Jansenio, que había escrito un comentario sobre san Agustín el cual, a los ojos de las autoridades de la Iglesia, se dejaba llevar demasiado por el viento calvinista. En concordancia con la devaluación jansenista de las potencias de la naturaleza humana caída, Pascal era escéptico respecto del valor de la filosofía, especialmente en relación con el conocimiento de Dios. «No creemos que el entero conjunto de la filosofía merezca una hora de esfuerzo», escribió en una ocasión y, cuando murió, en 1662, se encontró cosido a su casaca un papel con las palabras: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y eruditos».

Los jansenistas, debido a la negativa visión que tenían del libre albedrío humano, estaban constantemente en pugna con los defensores de éste, los jesuitas. Pascal escribió un libro titulado *Cartas provinciales*, en el que atacaba la teología moral jesuítica y la laxitud con la que, según él, los confesores jesuitas trataban a los penitentes mundanos. Un blanco especial de ataque era la práctica jesuítica de «dirección de la intención». El imaginario jesuita que aparece en el libro dice: «Nuestro método de di-

rección consiste en proponerse a uno mismo, como fin de sus acciones, un objeto lícito. En la medida en que podemos, apartamos a los hombres de las cosas prohibidas, pero cuando no podemos impedir la acción, al menos purificamos la intención». Así, por ejemplo, es lícito matar a un hombre en respuesta a un insulto. «Todo lo que has de hacer es desviar tu intención del deseo de venganza, que es culposo, hacia el deseo de defender el honor de uno, lo cual está permitido.» Semejante dirección de la intención, está bastante claro, es un simple ejercicio de la imaginación que tiene poco que ver con una auténtica intención, la cual se manifiesta en los medios que uno escoge para lograr los propios fines. Fue esta doctrina, y el consiguiente ataque que le lanzó Pascal, lo que hizo caer en el descrédito la doctrina del doble efecto que vimos en Tomás de Aquino, según la cual hay una importante distinción moral entre los efectos buscados y los no buscados de nuestros actos. Si la teoría del doble efecto se combina con la práctica jesuítica de dirección de la intención, se convierte simplemente en una pantalla hipócrita para justificar los medios a partir del fin.

Pascal era, como Heráclito, un maestro en el arte del aforismo, y muchos de sus dichos se han convertido en citas célebres. «El hombre no es más que una caña, la cosa más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa.» «Morimos solos.» «Si la nariz de Cleopatra hubiese sido más corta, la faz del mundo habría cambiado por completo.» A diferencia de Heráclito, sin embargo, Pascal dejó un contexto para sus observaciones; pertenecen a una colección de *Pensées* que estaba previsto publicar como un tratado de apologética cristiana, pero que quedó incompleto a su muerte. Leyendo sus observaciones en el contexto adecuado, podemos ver a veces que no era su intención que se tomaran al pie de la letra. Una de las más famosas de ellas es la que dice: «El corazón tiene sus razones que la razón ignora». Si estudiamos su uso de la palabra «corazón», veremos que no está en este punto situando los sentimientos y sensaciones por encima de la racionalidad; lo que está haciendo es contraponer el conocimiento intuitivo con el deductivo. Es el corazón, nos dice, el que nos enseña los fundamentos de la geometría.

Llamó, no obstante, la atención sobre el hecho de que es posible tener razones para creer una proposición sin tener pruebas de su verdad. Estaba interesado y tomó parte en el desarrollo de la teoría matemática de la probabilidad, y puede asimismo reclamar el honor de ser uno de los fundadores de la teoría de juegos. Su aplicación más famosa de la naciente disciplina versó sobre la existencia de Dios. El creyente se dirige al incrédulo:

O existe Dios o no existe. ¿Qué lado tomaremos? La razón no puede decidir nada aquí. Un abismo infinito nos separa, y a través de esa infinita distancia se desarrolla un juego que cortará cabezas o colas. ¿Qué apostarás?

No tenemos la opción de apostar o no; ello no depende de nuestra voluntad, el juego ya ha empezado, y las probabilidades, hasta donde puede llegar la razón, son las mismas para cada bando. Supongamos que apuestas que Dios existe. Si ganas, Dios existe y puedes obtener una felicidad infinita; si pierdes, entonces Dios no existe y no pierdes nada. Así pues, la apuesta vale la pena. Pero ¿cuánto debe uno apostar? Supongamos que se te ofrecen tres vidas de felicidad a cambio de apostar tu vida presente (suponiendo, como antes, que las probabilidades de ganar o perder estén al 50 %). ¿No sería lógico apostar la vida entera en el asunto? Pero de hecho se te ofrece una eternidad de vida feliz, no simplemente tres vidas temporales; de modo que la apuesta es infinitamente atractiva. La proporción de la felicidad infinita, en comparación con lo que ofrece la vida presente, es tal que la apuesta por la existencia de Dios vale la pena aun cuando las probabilidades de perder sean enormes, mientras sean un número finito.

La apuesta de Pascal se parece a la prueba de la existencia de Dios de Anselmo, en la que la mayoría de la gente, teístas o ateos, intuyen que hay algo que no funciona, sin ser capaces de ponerse de acuerdo en qué es exactamente. En ambos casos, el método, si es que funciona, parece funcionar demasiado bien y nos lleva a aceptar la existencia, no sólo de Dios, sino de muchos grandes seres puramente imaginarios. En el caso de la apuesta, no está en absoluto claro qué es lo que hay que apostar a favor de la existencia de Dios. Está claro que Pascal se refería a algo que equivalía aproximadamente a llevar una vida de austero jansenista. Pero si, tal como Pascal pensaba, la razón no puede decirnos nada acerca de la existencia ni de la naturaleza de Dios, ¿cómo podemos estar seguros de que ése es el género de vida que Él premiará con la felicidad eterna? Quizá se nos está invitando a apostar por la existencia, no simplemente de Dios, sino del Dios jansenista. Pero si es así, ¿qué hemos de hacer si alguien nos invita a apostar por el Dios jesuita o el Dios luterano o el Dios musulmán?

SPINOZA Y MALEBRANCHE

El más importante de los sucesores continentales de Descartes se ocupó de hecho de la relación entre la filosofía cartesiana y el Dios de los he-

breos. Baruch **Spinoza** había nacido en una familia judía de habla española que vivía en Amsterdam. Fue educado como judío ortodoxo, pero pronto rechazó varias doctrinas judías y en 1656, a los 24 años, fue expulsado de la sinagoga. Se ganaba la vida puliendo lentes para gafas y telescopios, primero en Amsterdam y más tarde en Leiden y La Haya. Nunca se casó y llevó la vida de un pensador solitario, rechazando cualquier puesto académico, a pesar de que se le ofreció una cátedra en Heidelberg y mantenía correspondencia con varios eruditos, entre ellos Henry Oldenburg, el primer secretario de la Royal Society. Murió en 1677 de tisis, debido en parte a la inhalación de polvo de cristal, un riesgo profesional propio de los pulimentadores de lentes.

La primera obra publicada de Spinoza —la única que publicó con su nombre— fue una versión en forma geométrica de los *Principios de filosofía* de Descartes. Los rasgos de esta obra temprana —la influencia de Descartes y la preocupación por el rigor geométrico— aparecerán también en su obra maestra de madurez, la *Ética*, que fue escrita en el decenio de 1660 pero no se publicó hasta después de su muerte. Entre ambos escritos había aparecido, de manera anónima, un tratado teológico-político (el *Tractatus theologico-politicus*). Éste argumentaba a favor de una fecha tardía y una interpretación liberal de los libros del Antiguo Testamento. Presentaba también una teoría política que, a partir de una visión de los seres humanos en un estado de naturaleza similar al de Hobbes, infería la necesidad de un gobierno democrático, la libertad de expresión y la tolerancia religiosa.

La *Ética* de Spinoza está estructurada como la geometría de Euclides. Sus cinco partes tratan, respectivamente, de Dios, la mente, las emociones, la servidumbre y la libertad humanas. Cada una de las partes empieza con una serie de definiciones y axiomas, y procede a partir de ellos a demostrar formalmente una serie de proposiciones numeradas, ninguna de las cuales contiene, según hemos de creer, nada que no se siga de los axiomas y las definiciones, concluyendo todas con lo que se quería demostrar (*quod erat demonstrandum*, QED). Ésta es la mejor manera, creía Spinoza, de que un filósofo explicita sus presupuestos de partida y establezca las relaciones lógicas entre las diversas tesis de su sistema. Pero la elucidación de las conexiones no está sin más puesta al servicio de la claridad de pensamiento; para Spinoza, las conexiones lógicas son lo que mantiene unido al universo. Para él, el orden y la conexión de las ideas son lo mismo que el orden y la conexión de las cosas.

La clave de la filosofía de Spinoza es su monismo: es decir, la idea de que hay una única sustancia, la infinita sustancia divina, idéntica a la na-

turalidad: *Deus sive Natura*, «Dios o la naturaleza». La identificación de Dios y la naturaleza puede entenderse de dos maneras muy diferentes. Si se interpreta que «Dios», en su sistema, no es más que una forma codificada de referirse al sistema ordenado del universo natural, entonces Spinoza aparecerá como un ateo nada cándido. Por otro lado, si se interpreta que está diciendo que, cuando los científicos hablan de la «naturaleza», en realidad están hablando de Dios, entonces aparecerá, en palabras de Kierkegaard, como un «hombre intoxicado de Dios».

El punto de partida oficial del monismo de Spinoza es la definición cartesiana de sustancia como «aquello que no necesita de ninguna otra cosa distinta para existir». Esta definición sólo se aplica literalmente a Dios, pues todo lo demás necesita ser creado por él y podría ser aniquilado por él. Pero Descartes no sólo consideraba como sustancia a Dios, sino también la materia creada y las mentes finitas. Spinoza se tomó la definición más en serio que el propio Descartes y sacó de ella la conclusión de que sólo hay una sustancia, Dios. La mente y la materia no son sustancias; el pensamiento y la extensión, sus características definitorias, son en realidad atributos de Dios, de manera que Dios es a la vez una cosa pensante y una cosa extensa. Como Dios es infinito, argumenta Spinoza, ha de tener un número infinito de atributos, pero pensamiento y extensión son los dos únicos que conocemos.

No hay otras sustancias distintas de Dios, pues si las hubiera, constituirían limitaciones de Dios, y Dios no sería, como en realidad es, infinito. Las mentes y los cuerpos individuales no son sustancias, sino simplemente modos, o configuraciones particulares, de los dos atributos divinos del pensamiento y la extensión. Debido a ello, la idea de cualquier cosa individual implica la esencia eterna e infinita de Dios.

En la teología tradicional, todas las sustancias finitas dependían de Dios como su creador y causa primera. Lo que hace Spinoza es representar la relación entre Dios y las criaturas no en los términos físicos de causa y efecto, sino en los términos lógicos de sujeto y predicado. Cualquier enunciado aparente acerca de una sustancia finita es en realidad una predicación acerca de Dios: la manera propia de referirse a las criaturas como nosotros no es usar un nombre, sino un adjetivo.

Dado que «sustancia», para Spinoza, tiene un significado tan profundo, no podemos dar por descontado que haya algo que merezca sin más ese nombre. Tampoco Spinoza lo da por descontado: la existencia de la sustancia no es uno de sus axiomas. La sustancia aparece por primera vez no en un axioma, sino en una definición: es «aquello que es en sí mismo y se concibe por sí mismo». Otra de las definiciones iniciales ofrece una de-

finición de Dios como sustancia infinita. Las primeras proposiciones de la *Ética* están dedicadas a probar que hay al menos una sustancia. Esta sustancia es infinita y, por tanto, es Dios.

La prueba spinoziana de la existencia de la sustancia es una versión del argumento ontológico sobre la existencia de Dios. Procede del modo siguiente. Una sustancia A no puede ser traída a la existencia por alguna otra cosa B; pues si pudiera, la noción de B sería esencial para la concepción de A; y, por consiguiente, A no satisfaría la definición de sustancia dada más arriba. Por tanto, cualquier sustancia debe ser su propia causa y contener su propia explicación; la existencia ha de formar parte de su esencia. Supongamos ahora que Dios no existe. En tal caso, su esencia no implica existencia y, por tanto, no es una sustancia. Pero eso es absurdo, pues Dios es una sustancia por definición. En consecuencia, por *reductio ad absurdum*, Dios existe.

El punto débil de este argumento parece ser la afirmación de que, si B es la causa de A, entonces el concepto de B ha de formar parte del concepto de A. Esto equivale a una identificación gratuita entre relación causal y relación lógica. No es posible saber qué es el cáncer de pulmón sin saber qué es un pulmón; pero ¿no es posible saber qué es el cáncer de pulmón sin saber cuál es la causa del cáncer de pulmón? La identificación de causalidad y lógica se introduce subrepticamente con la definición original de sustancia, que mezcla ser y ser concebido.

Aunque la prueba spinoziana de la existencia de Dios ha convencido a muy pocos, son muchos los que comparten su visión de la naturaleza como un único todo, un sistema unificado que contiene dentro de sí la explicación de todo lo que es. Muchos han seguido también a Spinoza en su conclusión de que el universo contiene su propia explicación y, por tanto, todo lo que ocurre está determinado, no habiendo posibilidad alguna de una secuencia de acontecimientos distinta de la actual. «En la naturaleza no hay nada contingente; todo está determinado, por la necesidad de la naturaleza divina, a existir y operar de una determinada manera.»

A pesar de la necesidad con la que la naturaleza opera, Spinoza sostiene que Dios es libre. Esto no significa que tenga distintas opciones, sino simplemente que él existe por la mera necesidad de su propia naturaleza y está libre de determinaciones exteriores. Dios y las criaturas están determinados, pero Dios lo está por sí mismo, y las criaturas lo están por Dios. Hay, sin embargo, grados de libertad incluso para los humanos. Los dos últimos libros de la *Ética* se titulan «de la servidumbre humana» y «de la libertad humana». La servidumbre humana es nuestra esclavitud

respecto de las pasiones; la libertad humana es la liberación por medio del intelecto.

Los seres humanos creen erróneamente que hacen elecciones libres, indeterminadas; como no conocemos las causas de nuestras elecciones, damos por supuesto que no tienen ninguna. La única auténtica liberación posible es hacernos conscientes de las causas ocultas. Todas las cosas, enseña Spinoza, se esfuerzan por persistir en su propio ser; la esencia de cada cosa es ciertamente su tendencia a persistir en su propio ser. En los seres humanos esta tendencia va acompañada de conciencia, y esa tendencia consciente se llama «deseo». Placer y dolor son la conciencia de una transición a un nivel superior o inferior de perfección en la mente y en el cuerpo. Pero hemos de distinguir entre emociones activas y emociones pasivas. Las emociones pasivas, como el miedo y la cólera, las generan fuerzas externas; las emociones activas nacen de la comprensión por la mente de la condición humana. Una vez tenemos una idea clara y distinta de una emoción pasiva, ésta se convierte en una emoción activa; y la sustitución de las emociones pasivas por las activas es el camino de la liberación.

En particular, hemos de alejar la pasión del miedo, y concretamente el miedo a la muerte. «En lo que menos piensa un hombre libre es en la muerte; y su sabiduría es una meditación no sobre la muerte, sino sobre la vida.» La clave del progreso moral es la apreciación de la necesidad de todas las cosas. Dejaremos de sentir odio hacia los otros cuando nos damos cuenta de que sus actos están determinados por la naturaleza. Devolver el odio no hace sino aumentarlo, pero corresponder a él con el amor consigue disiparlo. Lo que hemos de hacer es adoptar el punto de vista de Dios sobre la totalidad del orden natural necesario de las cosas, viéndolas «a la luz de la eternidad». Esta visión es al mismo tiempo un amor intelectual a Dios, pues Dios y la naturaleza son uno y, cuanto más entiende uno a Dios, más lo ama.

El amor intelectual que siente la mente por Dios es exactamente lo mismo que el amor de Dios por los hombres: es, en otras palabras, la expresión del amor de Dios a sí mismo a través del atributo del pensamiento. Pero por otro lado Spinoza advierte que «el que ama a Dios no puede pretender que, a cambio, Dios le ame a su vez». En efecto, si quieres que Dios te ame a cambio de tu amor, estás queriendo que Dios no sea Dios.

Está claro que Spinoza rechazaba la idea de un Dios personal tal como lo conciben los judíos y los cristianos ortodoxos. También consideraba una ilusión la idea religiosa de la inmortalidad del alma. Para Spinoza, mente y cuerpo son inseparables: la mente humana, de hecho, es sim-

plemente la idea del cuerpo humano. «De nuestra mente puede decirse que dura y pueden atribuirse límites temporales a su existencia únicamente en la medida en que entraña la existencia actual del cuerpo.» Pero cuando la mente ve las cosas a la luz de la eternidad, el tiempo deja de contar; pasado, presente y futuro son lo mismo y el tiempo se vuelve irreal.

Pensamos en el pasado como lo que no puede cambiarse y en el futuro como algo abierto a alternativas. Pero en el universo determinista de Spinoza, el futuro no está menos fijado que el pasado. La diferencia, por tanto, entre pasado y futuro no debe desempeñar ningún papel en las reflexiones de un hombre sabio; no hemos de preocuparnos por el futuro ni sentir remordimientos por el pasado. La existencia una vez por todas de cualquier mente como parte del único universo infinito y necesario es una verdad eterna, y al mirar las cosas a la luz de las verdades eternas, la mente logra abarcar el universo eterno, necesario y sin fin. En ese sentido, cualquier mente es eterna y puede considerarse que ha existido antes del nacimiento y que existirá después de la muerte. Pero todo esto es algo muy diferente de la supervivencia personal en otra vida que la piedad popular anhela. Su concepción le permitió a Spinoza acoger su propia muerte con tranquilidad, pero no es de extrañar que tanto judíos como cristianos lo vieran como un hereje.

Un contemporáneo cristiano que se sitúa a mitad de camino entre Spinoza y Descartes es Nicolás **Malebranche**. Nacido en París en 1638, se hizo sacerdote de la orden del Oratorio en 1664 y escribió una serie de tratados filosóficos y teológicos, manteniéndose activo hasta su muerte, acaecida en 1715. En filosofía siguió fielmente a Descartes en los detalles, pero, al igual que muchos otros, desde la princesa Isabel en adelante, vio imposible aceptar la doctrina cartesiana de la interacción entre mente y cuerpo.

Para Malebranche era obvio que un ser espiritual, como la voluntad humana, era incapaz de mover la más insignificante partícula de materia. Si quiero mover mi brazo, mi voluntad no es la que causa realmente el movimiento de mi brazo. La única causa auténtica es Dios, quien con ocasión de mi voluntad de hacer el movimiento hace que mi brazo se mueva. El único sentido en el que los humanos somos causas es en cuanto proporcionamos la ocasión para que Dios efectúe la causación. Éste es el famoso «ocasionalismo» de Malebranche.

Si no hay comunicación auténtica alguna de la mente con el cuerpo, tampoco la hay en sentido inverso. Si las mentes son incapaces de mover los cuerpos, los cuerpos son igualmente incapaces de poner ideas en la

mente. Nuestras mentes son pasivas, no activas, y no pueden crear sus propias ideas. Éstas sólo pueden haber venido de Dios. Si me pincho el dedo con una aguja, el dolor no viene de la aguja; es causado directamente por Dios. Vemos todas las cosas en Dios: Dios es el entorno en el que las mentes viven, igual que el espacio es el entorno en el que se hallan los cuerpos.

Malebranche no fue ni mucho menos el primero en decir que vemos las verdades eternas entrando en contacto, de alguna misteriosa manera, con las ideas que hay en la mente de Dios. Pero fue un nuevo paso decir que nuestro conocimiento de la historia contingente de los cuerpos materiales y mudables viene directamente de Dios. Descartes, por supuesto, pensaba que sólo la veracidad de Dios podía demostrar que nuestro conocimiento empírico del mundo externo no era engañoso. Pero para Malebranche no hay nada que pueda considerarse conocimiento empírico del mundo externo; su existencia es una revelación, contenida, junto con otras verdades necesarias para la salvación, en la Biblia.

Como Descartes, por tanto, y a diferencia de Spinoza, Malebranche acepta la existencia de sustancias finitas, materiales y mentales. Pero a diferencia de Descartes y al igual que Spinoza, piensa que la relación de la mente con Dios y la relación de la materia con Dios son mucho más estrechas que la relación de la mente y la materia entre sí.

LEIBNIZ

Tanto Malebranche como Spinoza influyeron notablemente en el pensamiento de Gottfried Wilhelm **Leibniz**. Leibniz nació en 1646, hijo de un profesor de filosofía de la Universidad de Leipzig. Empezó a leer metafísica en su primera juventud, y a los 13 años se familiarizó con los escritos de los escolásticos, con los que mantuvo mayor afinidad que la mayoría de sus contemporáneos. Estudió matemáticas en Jena y derecho en Altdorf, donde se le ofreció, y él rechazó, un puesto de profesor cuando tenía 21 años. Entró al servicio del arzobispo de Maguncia y, en una misión diplomática a París, entró en contacto con muchos de los más destacados pensadores de la época, quedando bajo la influencia de los sucesores de Descartes. En el mismo París, en 1676, concibió el cálculo infinitesimal, sin conocer los descubrimientos, anteriores pero todavía no publicados, de Newton en el mismo ámbito. En su viaje de regreso a Alemania visitó a Spinoza y estudió la *Ética* en manuscrito.

Desde 1676 hasta el final de su vida, Leibniz fue cortesano de los sucesivos príncipes electores de Hannover. Fue el bibliotecario de la bibliote-

ca de la corte en Wolfenbüttel y dedicó muchos años a redactar la historia de la casa de Brunswick. Fundó sociedades eruditas y se convirtió en el primer presidente de la Academia Prusiana. Tenía un enfoque ecuménico en teología, así como en filosofía, e hizo varios intentos de reunificar las Iglesias cristianas y de establecer una federación europea. Cuando en 1714 el elector Jorge de Hannover se convirtió en el rey Jorge I del Reino Unido, Leibniz permaneció en Hannover. Sin duda, no habría sido bien recibido en Inglaterra, porque había disputado con Newton por la propiedad del cálculo infinitesimal. Murió, amargado, en 1716.

A lo largo de su vida, Leibniz escribió trabajos de gran originalidad en muchas ramas de la filosofía, pero publicó sólo unos pocos tratados comparativamente breves. Su tratado más antiguo es el breve *Discurso de metafísica*, que envió en 1686 a Antoine Arnauld, el jansenista autor de la *Lógica de Port Royal*. Siguió, en 1695, el *Nuevo sistema de la naturaleza*. Su obra de mayor envergadura publicada en vida fue *Ensayos de teodicea*, una defensa de la justicia divina a la vista de los males del mundo, dedicada a la reina Carlota de Prusia. Dos de los más importantes tratados breves de Leibniz aparecieron en 1714: la *Monadología* y *Los principios de la naturaleza y de la gracia*. Una enjundiosa crítica del empirismo de Locke, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, no apareció hasta cerca de cincuenta años después de su muerte. Gran parte de su obra más interesante no apareció hasta los siglos XIX y XX.

Como quiera que Leibniz mantuvo muchas de sus más poderosas ideas al margen de su obra publicada, la correcta interpretación de su filosofía continúa siendo objeto de controversia. Escribió mucho de lógica, metafísica, ética y teología filosófica; su conocimiento de todos esos temas era enciclopédico, y de hecho tenía el proyecto de hacer una enciclopedia completa del conocimiento humano, mediante la cooperación entre las sociedades eruditas y las órdenes religiosas.

Sigue sin estar claro en qué medida las importantes contribuciones de Leibniz a esas diferentes disciplinas son coherentes entre sí y qué partes de su sistema son fundamentos y cuáles son sobreestructura. Pero hay estrechos vínculos entre partes de su producción que a primera vista parecen polos opuestos. En su *De arte combinatoria* propuso la idea de un alfabeto del pensamiento humano en el que pudieran analizarse todas las verdades, y quería elaborar una única lengua universal que reflejara la estructura del mundo. Su interés al respecto nacía en parte de su deseo de unificar las confesiones cristianas, cuyas diferencias, creía él, eran producto de las imperfecciones y ambigüedades de los diversos lenguajes na-

turales de Europa. Semejante lenguaje fomentaría también la cooperación internacional entre científicos de diferentes naciones.

Como Leibniz no publicó nunca su filosofía sistemáticamente, hemos de examinar sus opiniones por partes. En lógica distingue entre verdades de razón y verdades de hecho. Las verdades de razón son necesarias y sus opuestos son imposibles; las verdades de hecho son contingentes y sus opuestos son posibles. Las verdades de hecho, a diferencia de las de razón, no se basan en el principio de no contradicción, sino en otro principio diferente: el principio de que nada ocurre sin una razón suficiente para que sea como es y no de otra manera. Este principio de razón suficiente fue una innovación de Leibniz y, como veremos, iba a llevar a algunas conclusiones sorprendentes.

Todas las verdades necesarias son analíticas: «Cuando una verdad es necesaria, la razón de ella puede descubrirse mediante análisis, es decir, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta alcanzar las verdades primarias». Las proposiciones contingentes, o verdades de hecho, no son analíticas en ningún sentido obvio, y los hombres sólo pueden descubrirlas mediante la investigación empírica. Pero desde el punto de vista de Dios son analíticas.

Consideremos la historia de Alejandro Magno, que consiste en una serie de verdades de hecho. Dios, viendo la noción individual de Alejandro, ve contenidos en ella todos los predicados que le son atribuibles con verdad: si venció a Darío, si murió de muerte natural, etc. En «Alejandro venció a Darío», el predicado está en cierto modo contenido en el sujeto; debe aparecer en una idea completa y perfecta de Alejandro. Una persona de la que el predicado no pudiera afirmarse no sería nuestro Alejandro, sino algún otro individuo. Por consiguiente, la proposición es en cierto sentido analítica. Pero el análisis necesario para poner esto en evidencia sería un análisis infinito, que sólo Dios podría llevar a cabo. Y aunque cualquier posible Alejandro poseería todas esas propiedades, la existencia actual de Alejandro es un hecho contingente, incluso desde el punto de vista de Dios. La única existencia necesaria es la existencia de Dios.

Leibniz explicó a Arnauld que la teoría de que todo predicado verdadero está contenido en la noción del sujeto implicaba que cada alma era un mundo aparte, independiente de todas las demás cosas excepto de Dios. Un «mundo aparte» de este género era lo que Leibniz llamó más tarde una «mónada», y en su *Monadología* Leibniz presentó un sistema que se parece al de Malebranche, pero él llegó a ese punto por un camino diferente.

Todo lo que es complejo, sostenía Leibniz, está compuesto de lo que es simple, y todo lo que es simple es inextenso, pues si fuera extenso podría dividirse ulteriormente. Pero lo que es material es extenso, por lo cual ha de haber entidades inmateriales simples a modo de almas. Tales son las mónadas. Mientras para Spinoza hay sólo una sustancia, con los atributos de pensamiento y extensión, y mientras para Malebranche hay sustancias independientes, unas con las propiedades de la materia y otras con las propiedades de la mente, para Leibniz hay infinito número de sustancias, con las únicas propiedades de la mente.

Como las sustancias de Malebranche, las mónadas de Leibniz no pueden verse afectadas causalmente por otras criaturas. «Las mónadas no tienen ventanas por las que algo pueda entrar o salir.» Como no tienen partes, no pueden crecer ni degradarse: sólo pueden empezar por creación y acabar por aniquilación. Pueden, sin embargo, cambiar; de hecho están cambiando constantemente, pero cambian desde dentro. Dado que no tienen propiedades físicas que puedan alterarse, sus cambios han de ser cambios de estados mentales: la vida de una mónada, dice Leibniz, es una serie de percepciones.

Pero la percepción, ¿no entraña causación? Cuando veo una rosa, ¿no está mi visión causada por la rosa? No, responde Leibniz, una vez más de acuerdo con Malebranche. Una mónada refleja el mundo, no porque se vea afectada por el mundo, sino porque Dios la ha programado para que cambie en sincronía con el mundo. Un buen relojero puede construir dos relojes que marchen con tanta regularidad como para marcar siempre las horas en el mismo momento. En relación con todas sus criaturas, Dios es como ese relojero: al comienzo mismo de las cosas preestableció la armonía del universo.

Todas las mónadas tienen percepción, es decir, tienen un estado interno que es una representación de todos los demás objetos del universo. Ese estado interno cambiará a medida que cambie el entorno, no a causa del cambio de éste, sino por el impulso interno o «apetición» que ha sido programado en ellas por Dios. Las mónadas son autómatas incorpóreos: cuando Leibniz desea subrayar este aspecto de su ser las llama «entelequias».

Hay todo un mundo de seres creados —seres vivientes, animales, entelequias y almas— en la más ínfima partícula de materia. Cada porción de materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de cada planta, cada miembro de cada animal y cada gota de sus partes líquidas es a su vez como un jardín o un estanque similares.

Hoy día estamos familiarizados con la idea de que el cuerpo humano es una combinación de células, cada una de las cuales tiene una vida individual. Las mónadas que —en el sistema de Leibniz— correspondían a un cuerpo humano eran semejantes a las células por tener historia individual, pero diferentes de las células por ser inmateriales e inmortales. Cada animal tiene una entelequia que es su alma, pero los miembros de su cuerpo están llenos de otros seres vivos que tienen sus propias almas. Dentro del ser humano, la mónada dominante es el alma racional. Esta mónada dominante, en comparación con otras mónadas, tiene una vida mental más intensa y una apetición más imperiosa. No tiene simplemente percepción, sino «apercepción», es decir, conciencia o conocimiento reflexivo del estado interno, que es percepción. Su bien propio es la meta, o causa final, no simplemente de su actividad propia, sino también de todas las demás mónadas que ella domina. Esto es todo lo que queda, en el sistema de Leibniz, de la idea cartesiana de que el alma actúa sobre el cuerpo.

En todo esto, ¿queda lugar para el libre albedrío? Los seres humanos, como todos los agentes, finitos o infinitos, necesitan una razón para actuar: ello se sigue del «principio de razón suficiente» de Leibniz. Pero en el caso de los agentes libres, sostiene, los motivos que proporcionan la razón suficiente «inclinan sin obligar». Ahora bien, es difícil ver cómo Leibniz puede dar cabida a un género especial de libertad para los seres humanos. Ciertamente que, en su sistema, ningún agente de ninguna clase es impulsado a actuar desde fuera; todos se determinan completamente a sí mismos. Pero ningún agente, racional o no, puede salirse de la historia escrita para él en la armonía preestablecida. Por eso parece que la «libertad de espontaneidad» de Leibniz —la libertad para actuar con arreglo a los propios motivos— es una libertad ilusoria.

Leibniz tiene una respuesta para esta objeción, que recuerda la tesis del jesuita Molina acerca de la relación entre Dios y el universo creado. Antes de decidir crear el mundo, sostiene Leibniz, Dios examina el infinito número de criaturas posibles. Entre las criaturas posibles habrá muchos posibles Julio César, y entre ellos habrá un Julio César que cruza el Rubicón y otro que no lo hace. Cada uno de estos César posibles actuará por una razón y ninguno de ellos lo hará forzosamente (no hay ninguna ley de la lógica que diga que el Rubicón será cruzado, ni tampoco que no lo será). Por consiguiente, cuando Dios decide dar la existencia al César que cruza el Rubicón, está haciendo actual un César que elige libremente. Por tanto, nuestro César real cruzó el Rubicón libremente.

Pero ¿qué hay de la decisión del propio Dios de dar la existencia al mundo actual en el que vivimos, frente a la miríada de otros posibles

mundos que él podría haber creado? ¿Hubo una razón para esa elección y fue una elección libre? La respuesta de Leibniz es que Dios elige libremente hacer el mejor de todos los mundos posibles; de lo contrario, podría no haber tenido ninguna razón suficiente para crear este mundo en lugar de otro.

No todas las cosas que son posibles de entrada pueden hacerse actuales conjuntamente: en la terminología de Leibniz, A y B pueden ser posibles cada uno por separado, pero A y B pueden no resultar composibles. Cualquier mundo creado, por consiguiente, es un sistema de composibles, y el mejor mundo posible es el sistema que tenga la mayor preponderancia del bien sobre el mal. Un mundo en el que hay libre albedrío del que a veces se hace mal uso es mejor que un mundo en el que no hay libertad ni pecado. De ahí que el mal que hay en el mundo no proporciona ningún argumento contra la bondad de Dios. Puesto que Dios es bueno y necesariamente bueno, escoge el mundo más perfecto posible. Y sin embargo actúa libremente, pues aunque no puede crear sino lo mejor, no tenía por qué haber creado.

Es interesante comparar la posición de Leibniz en este punto con la de Descartes y la de Tomás de Aquino. El Dios de Descartes era completamente libre: incluso las leyes de la lógica eran el resultado de su arbitrio *fiat*. Leibniz, como Tomás de Aquino antes de él, sostenía que las verdades eternas dependían, no de la voluntad de Dios, sino de su entendimiento; allá donde intervenía la lógica, Dios no tenía ninguna oportunidad. El Dios de Tomás de Aquino, aunque no tan libre como el de Descartes, está menos constreñido que el de Leibniz. Pues, según Tomás de Aquino, aunque todo lo que Dios hace es bueno, nunca está obligado a hacer lo mejor. Efectivamente, para Tomás, dada la omnipotencia de Dios, la noción de «el mejor de todos los mundos posibles» es tan absurda toda ella como la noción de «el mayor de todos los números posibles».

La optimista teoría de Leibniz fue objeto de una burla memorable por Voltaire en su novela *Candide*, en la que el leibniziano doctor Pangloss responde a una serie de desgracias y catástrofes con la cantilena «Todo es para mejor en el mejor de todos los mundos posibles».

La monadología leibniziana es una eflorescencia barroca de la metafísica cartesiana. Su obra marca el punto más alto del racionalismo continental; sus sucesores en Alemania, especialmente Wolff, desarrollaron una escolástica dogmática que fue el sistema en el que se formó Immanuel Kant y que sería el blanco, en su madurez, de su devastadora crítica. La grandeza de Leibniz no radica en sus creaciones sistemáticas, sino en las concepciones y distinciones que aportó a muchas ramas diferentes de

la filosofía y que se convirtieron en moneda corriente entre los filósofos posteriores.

Algunas de ellas —la distinción entre diferentes géneros de verdades, las nociones de analiticidad y composibilidad— ya las hemos visto. Podemos añadir, para acabar, el tratamiento que hace Leibniz de la identidad. A partir del principio de razón suficiente concluyó Leibniz que no había en la naturaleza dos seres mutuamente indiscernibles, porque si los hubiera, Dios actuaría sin ninguna razón al tratarlos de manera diferente. De su principio de identidad de los indiscernibles deriva una definición de la identidad de términos. «Son idénticos los términos que pueden ser sustituidos el uno por el otro siempre que queramos sin que se altere la verdad de ningún enunciado.» Si todo lo que es verdad de A es verdad de B y viceversa, entonces $A = B$. Esta concepción de la identidad, conocida como la ley de Leibniz, aunque es menos sutil que la de Locke, ha sido adoptada por la mayoría de los filósofos posteriores como la base de sus estudios de la identidad.

Capítulo 14

La filosofía británica del siglo XVIII

BERKELEY

En 1715 moría el rey Luis XIV de Francia. Un año antes había muerto también la reina Ana, la última de los monarcas de Inglaterra de la casa Estuardo, y a su muerte se había entregado la corona inglesa a la dinastía de Hannover, a fin de garantizar una sucesión protestante. El rey Jorge de Hannover logró conservar su trono frente a los intentos del hijo y el nieto de Jacobo II (el «Viejo Pretendiente» y el «Joven Pretendiente») de restaurar la línea Estuardo. Al comienzo del siglo XVIII, en el reinado de Ana, las coronas de Inglaterra y de Escocia quedaron unidas, y las de Inglaterra e Irlanda lo estuvieron al final del siglo, en el reinado de Jorge III. Así se formó el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda. Lo cierto es que los filósofos anglófonos más capaces del siglo XVIII fueron irlandeses o escoceses, si bien todos ellos se vieron a sí mismos dentro de la tradición iniciada por el inglés John Locke.

George Berkeley nació en Irlanda en 1685 y, después de graduarse en el Trinity College de Dublín, publicó una serie de breves pero importantes obras filosóficas. Su *Nueva teoría de la visión* apareció en 1709, los *Principios del conocimiento humano* en 1710 y *Tres diálogos* en 1713. En 1713 marchó a Inglaterra y se hizo miembro del círculo de Swift y Pope. Viajó

por Europa y América y en un cierto momento hizo planes para establecer un colegio misionero en las Bermudas. Fue nombrado obispo de Cloyne en 1734 y en 1753 murió retirado en Oxford, donde se halla enterrado en la Christ Church Cathedral. Un *college* de Yale y una ciudad universitaria de California llevan su nombre.

El punto de partida de la filosofía de Berkeley es la teoría del lenguaje de Locke. Según Locke, las palabras tienen significado como representantes de las ideas, y los términos generales, tales como los predicados de clase, corresponden a ideas generales abstractas. La capacidad para formar tales ideas es la diferencia más importante que hay entre los humanos y los brutos.

Berkeley extrae del *Ensayo* de Locke dos concepciones diferentes del significado de los términos generales. Una, que podríamos llamar la teoría representacional, es que una idea general es una idea particular que se ha hecho general adjudicándole la representación de todo un género de cosas, al modo como un profesor de geometría dibuja un triángulo particular para representar todos los triángulos. Otra concepción, que podríamos llamar la teoría eliminativa, es que una idea general es una idea particular que contiene únicamente lo que es común a todos los particulares del mismo género: la idea abstracta de hombre elimina lo que es peculiar de Pedro, Jaime y Juan y retiene sólo lo que es común a todos ellos. Así, la idea abstracta de hombre contiene color, pero no un color particular, estatura, pero no una estatura particular, y así sucesivamente. Hay un pasaje, en el que Locke combina rasgos de las dos teorías, donde explica que hace falta esfuerzo y destreza para formar la idea general de triángulo, «pues no puede ser oblicuángulo ni rectángulo, equilátero, isósceles ni escaleno, sino todas esas cosas y ninguna de ellas a la vez».

Berkeley arguye que eso es absurdo. «La idea de hombre que yo me formo ha de ser un hombre blanco, negro o bronceado, recto o torcido, alto, bajo o de mediana estatura. No puedo, por más que esfuerce mi pensamiento, concebir la idea abstracta.» Si por «idea» entiende aquí Berkeley una imagen, su crítica parece equivocada. Las imágenes mentales no tienen por qué tener todas las propiedades de aquello de lo que son imágenes, de la misma manera que un retrato sobre lienzo no tiene por qué representar todos los rasgos de quien posa. El boceto de un vestido no tiene por qué especificar el color del vestido, por más que todo vestido real ha de tener algún color determinado. Una imagen mental de un vestido de ningún color determinado no resulta más problemática que un boceto de un vestido no determinado. Efectivamente, sería muy rara una imagen que tuviera todos los colores y ningún color a la vez, igual que el

triángulo de Locke tenía todas las formas y ninguna a la vez. Pero no es justo juzgar la exposición de Locke a partir de ese único pasaje retórico.

Cuando Locke yerra realmente es al pensar que la posesión de un concepto (que se manifiesta normalmente mediante la capacidad de usar una palabra) haya de explicarse mediante la posesión de imágenes. Para usar una figura o una imagen con las que representar X, uno debe tener ya el concepto de X. Es más, los conceptos no pueden adquirirse simplemente eliminando rasgos de las imágenes. Además de todo eso, hay algunos conceptos a los que no corresponde ninguna imagen: por ejemplo, conceptos lógicos como los designados por a las palabras «todos» y «no». Hay otros conceptos que nunca podrían relacionarse de manera no ambigua con imágenes, como los conceptos aritméticos. Una misma imagen representa cuatro patas y un caballo, o siete árboles y un bosquecillo.

Berkeley tenía razón, frente a Locke, al pensar que uno puede separar el dominio del lenguaje de la posesión de imágenes generales abstractas, pero su propia solución alternativa, que los nombres «significan de manera indiferente un gran número de ideas», estaba igualmente equivocada. Una vez se distingue la posesión de conceptos del trato con imágenes, las imágenes mentales pierden importancia filosófica. Imaginar no es más esencial para el pensar que las ilustraciones para un libro. No son nuestras imágenes las que explican nuestra posesión de conceptos, sino nuestros conceptos los que confieren sentido a nuestras imágenes.

Los argumentos de Berkeley contra las ideas abstractas aparecen presentados de manera más completa en su *Principios del conocimiento humano*; sus otras críticas a Locke aparecen desarrolladas con más elegancia en sus *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*. El sistema filosófico de Berkeley queda sintetizado en el lema *esse est percipi*: para las cosas que no piensan, existir no es nada más que ser percibidas.

En los *Tres diálogos*, el sistema se desarrolla en cuatro fases. Primero, Berkeley afirma que todas las cualidades sensibles son ideas. En segundo lugar, desmonta la noción de materia inerte. En tercer lugar, prueba la existencia de Dios. En cuarto lugar, reinterpreta el lenguaje ordinario para que encaje en su propia metafísica y defiende la ortodoxia de su sistema. El lenguaje de Berkeley es económico, luminoso y elegante, y la tarea de distinguir entre sus argumentos correctos y los incorrectos no es difícil, de manera que los *Diálogos* proporcionan un texto ideal para una clase de introducción en la filosofía.

En el primer diálogo, Berkeley argumenta a favor de la subjetividad de las cualidades secundarias, sirviéndose de Locke como aliado; luego se enfrenta a Locke construyendo argumentos paralelos a los anteriores a fa-

vor de la subjetividad de las cualidades primarias. Partiendo de la premisa de Locke de que sólo las ideas son inmediatamente percibidas, Berkeley llega a la conclusión de que ninguna idea, ni siquiera las ideas de las cualidades primarias, son semejanzas de los objetos.

Los dos personajes del diálogo son Hylas, el lockeano amigo de la materia, y Philonous, el berkeleyano portavoz del idealismo. Desde el principio queda claro que Hylas es un nada sincero amigo de la materia, pues acepta sin discusión la premisa de que no percibimos las cosas materiales en sí mismas, sino sólo sus cualidades sensibles. Las «cosas sensibles», dice, «no son nada más que otras tantas cualidades sensibles». Las cosas materiales pueden inferirse, pero no se perciben. «Los sentidos no perciben nada que no perciban inmediatamente, pues no hacen inferencias.»

Hylas, no obstante, mantiene la objetividad de las cualidades sensibles y, a fin de destruir esa posición, Berkeley hace que Philonous exponga la línea argumental empleada por Locke para mostrar la subjetividad del calor. Hay, como hemos visto, varias falacias en el argumento. Es en boca de Hylas donde Berkeley coloca astutamente muchos de los pasos falsos, como en el fragmento siguiente:

PHIL.: El *calor*, pues, ¿es una cosa sensible?

HYL.: Ciertamente.

PHIL.: ¿Consiste la realidad de las cosas sensibles en ser percibidas? ¿O es algo distinto de su ser percibidas, que no tiene relación alguna con la mente?

HYL.: Una cosa es existir y otra ser percibido.

PHIL.: Me refiero sólo a las cosas sensibles. Y de éstas pregunto si por su existencia real entendedís una sustancia exterior a la mente y distinta de su ser percibidas.

HYL.: Entiendo un ser absoluto real, distinto de su ser percibido y sin ninguna relación con ello.

Un defensor más sagaz de la objetividad de las cualidades podría haber admitido que pueden guardar una relación con el hecho de ser percibidas, a la par que insistiría en que son distintas de la percepción como tal.

Despojada de su forma dialogal, el argumento procede de la manera siguiente. Todos los grados de calor son percibidos por los sentidos y, cuanto mayor es el calor, más sensiblemente se percibe. Pero un alto grado de calor es un gran sufrimiento; la sustancia material es incapaz de sufrir, y por consiguiente el gran calor no puede hallarse en la sustancia material. Todos los grados de calor son igualmente reales y, por tanto, si un

gran calor no es algo que esté en un objeto externo, tampoco lo está ningún otro grado de calor.

Hylas responde siempre «sí» o «no» a las principales preguntas de Philonous, cuando debería hacer distinciones. Cuando Philonous pregunta: «¿No es el más vehemente e intenso grado de calor un sufrimiento realmente grande?», Hylas debería haber respondido: que la *sensación* de calor es un sufrimiento, quizá; que el calor mismo es un sufrimiento, no. Es verdad que las cosas carentes de percepción no son capaces de sufrir, pero eso no significa que sean incapaces de provocar sufrimiento. De nuevo, cuando Philonous pregunta: «¿Es vuestra sustancia material un ser insensible o un ser dotado de sensibilidad y percepción?», Hylas debería responder: algunas sustancias materiales (por ejemplo: las piedras) son insensibles; otras (por ejemplo: los gatos) tienen sentidos. Sería tedioso seguir, línea por línea, el juego de manos con el que se engaña a Hylas hasta hacerle negar la objetividad de la sensación de calor. Falacias semejantes se cometen en los argumentos acerca de los sabores, olores, sonidos y colores.

Al concluir el primer diálogo, Philonous pregunta si es posible en general que las ideas sean como las cosas. ¿Cómo puede un color visible ser como una cosa real que es en sí misma invisible? ¿Puede algo distinto de una sensación o una idea ser como una sensación o una idea? Hylas coincide en admitir que nada que no sea una idea puede ser como una idea, y ninguna idea puede existir sin la mente. En consecuencia, es de todo punto incapaz de defender la realidad de las sustancias materiales.

En el segundo diálogo, sin embargo, Hylas intenta contraatacar y presenta muchos argumentos a favor de la existencia de la materia; cada uno de ellos es rápidamente despachado. La materia no se percibe, pues se ha convenido en que sólo se perciben las ideas. La materia, tal como Philonous persuade a Hylas a creer, es una sustancia extensa, sólida, móvil, sin pensamiento, inactiva. Semejante cosa no puede ser la causa de nuestras ideas, pues lo que carece de pensamiento no puede ser la causa del pensamiento. ¿Habremos de decir que la materia es un instrumento de la única causa divina? Sin duda Dios, que puede actuar con sólo querer, ¡no necesita para nada instrumentos sin vida! ¿O habremos de decir que la materia le proporciona a Dios la ocasión de actuar? Pero sin duda el infinitamente sabio ¡no tiene ninguna necesidad de que lo motiven!

«¿No os dais cuenta por fin —pregunta burlonamente Philonous— de que en todas esas diferentes aceptaciones de la materia no habéis hecho sino suponer que sabéis, pero no el qué, ni por qué razón, ni con qué utilidad?» La materia no puede defenderse, ya se la conciba como objeto,

como *substratum*, como causa, como instrumento o como ocasión. No puede siquiera acogerse a la noción más abstracta posible de *entidad*, pues no existe en un lugar, no tiene ninguna manera de existir. Puesto que no corresponde a ninguna noción de la mente, podría ser igualmente nada.

La materia se ha concebido como una ficción que sirve de base a nuestras ideas. Pero esa función, en el sistema de Berkeley, no corresponde a la materia, sino a Dios. El mundo está formado exclusivamente de ideas, y ninguna idea puede existir como no sea en una mente. Pero las cosas sensibles tienen una existencia exterior a mi mente, pues son completamente independientes de ella. Deben, por consiguiente, existir en alguna otra mente, mientras yo no las estoy percibiendo. «Y como lo mismo vale respecto de todos los demás espíritus creados finitos, síguese necesariamente que hay una Mente eterna omnipresente, que conoce y comprende todas las cosas.»

Aun si concedemos que el mundo sensible consiste sólo en ideas, parece haber un defecto en esta prueba de la existencia de Dios. Uno no puede, sin incurrir en falacia, pasar de la premisa «No hay ninguna mente finita en la que todas las cosas existan» a la conclusión «Por consiguiente hay una mente infinita en la que existen todas las cosas». (Compárese con: «No hay ningún Estado-nación del que todo el mundo sea ciudadano; por consiguiente hay un Estado internacional del que todo el mundo es ciudadano».)

La última tarea que Berkeley encomienda a Philonous es reinterpretar el lenguaje ordinario de manera que nuestras creencias cotidianas acerca del mundo resulten, a fin de cuentas, verdaderas. Los enunciados acerca de sustancias materiales deben traducirse como enunciados sobre colecciones de ideas. «Las cosas reales son aquellas mismas cosas que veo y siento y percibo con mis sentidos. [...] Un trozo de pan sensible, por ejemplo, le sentaría a mi estómago mejor que diez mil trozos de ese pan real, insensible e ininteligible del que habláis.»

Una sustancia material es una colección de impresiones sensibles o ideas percibidas por varios sentidos, tratadas como una unidad por la mente debido a su constante conjunción unas con otras. Esta tesis, que recibe el nombre de «fenomenalismo», es, en opinión de Berkeley, perfectamente conciliable con el uso de instrumentos en la explicación científica y con la formulación de leyes naturales: éstas no enuncian relaciones entre cosas, sino entre fenómenos, es decir, ideas. Lo que normalmente consideramos que es la diferencia entre apariencia y realidad ha de explicarse simplemente en términos de mayor o menor viveza de las ideas y de los diversos grados de control voluntario que las acompañan.

Berkeley concluye su exposición con una serie de afirmaciones tranquilizadoras para los lectores ortodoxos. La tesis de que el mundo consista en ideas presentes en la mente de Dios no lleva a la conclusión de que Dios siente dolor, o que él es el autor del pecado, o de que es un creador imperfecto que no puede producir nada real fuera de él mismo.

El sistema de Berkeley es más antiintuitivo que el de Locke en cuanto niega la realidad de la materia y toda existencia extramental, así como porque no deja espacio alguno a la causalidad fuera de la acción voluntaria de los espíritus finitos o infinitos. Por otro lado, a diferencia de Locke, Berkeley admitirá que las cualidades pertenecen realmente a los objetos y que es posible saber verdaderamente que los objetos sensibles existen. Si ninguno de ambos sistemas es en último término ni remotamente creíble, ello se debe al error que está en la raíz de ambos, a saber, la tesis de que las ideas, y sólo las ideas, son objeto de percepción. Pero el filósofo en quien más plenamente podemos ver las consecuencias de los presupuestos empiristas es David Hume.

HUME Y LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

Hume nació en Edimburgo en 1711. Fue un filósofo precoz y su obra principal, *Tratado de la naturaleza humana*, la escribió en su veintena. Según sus propias palabras, «salió muerta de la imprenta»; nada extraño, seguramente, a la vista de su estilo amanerado, sinuoso y repetitivo. Reescribió gran parte de su contenido en dos volúmenes más populares: *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748) e *Investigación sobre los principios de la moral* (1751). Intentó, sin conseguirlo, obtener una plaza de profesor en Edimburgo y durante su vida fue más conocido como historiador que como filósofo, pues entre 1754 y 1761 escribió una historia de Inglaterra en seis volúmenes con gran tendenciosidad conservadora. En la década de 1760 fue secretario de la embajada británica en París. Era un hombre cordial, que hizo todo lo posible por proteger al difícil filósofo Rousseau, y fue descrito por el economista Adam Smith como alguien que había llegado todo lo cerca de la perfección que un ser humano podía llegar. En sus últimos años escribió un ataque filosófico contra la teología natural, *Diálogos sobre la religión natural*, que se publicó diez años después de su muerte, en 1776. Para frustración de James Boswell (que registró los detalles de su enfermedad final), murió serenamente, habiendo rechazado los consuelos de la religión.

El *Tratado de la naturaleza humana* empieza dividiendo el contenido de la mente (las «percepciones») en dos clases, impresiones e ideas, en lugar de seguir la práctica de Locke de llamarlas a todas «ideas». Las impresiones se imponen con más fuerza y viveza que las ideas. Las impresiones comprenden las sensaciones y las emociones, las ideas son lo que tiene que ver con el pensamiento y el razonamiento. Nunca queda del todo claro en Hume qué se entiende por viveza: parece ser, unas veces, el grado de detalle contenido en una percepción; otras veces, el colorido emocional que comporta; otras, el grado en que influye en la acción. La noción es demasiado vaga como para permitir una distinción tajante, y su uso para diferenciar pensamiento y sentimiento hace que ambos se parezcan demasiado.

Las ideas, dice Hume, son copias de impresiones. Esto parece a primera vista una definición, pero Hume apela a la experiencia en apoyo de ella. De vez en cuando invita al lector a mirar en su interior para verificar el principio, y se nos dice que éste está respaldado por el hecho de que un ciego de nacimiento no tiene idea alguna de los colores. Sea una definición o una hipótesis, la tesis está pensada para aplicarse sólo a ideas simples. Yo puedo construir una idea compleja de la Nueva Jerusalén sin haber visto nunca semejante ciudad. Pero en el caso de las ideas simples, dice Hume, rige casi sin excepción la regla de que hay una correspondencia unívoca entre ideas e impresiones. El significado de «simple» viene a ser tan resbaladizo como el de «vivo». Pero siempre que desea atacar a la metafísica, Hume hace enérgicamente uso del principio «ninguna idea sin impresión antecedente».

Hume nos dice que hay dos maneras en que las impresiones pueden reaparecer como ideas: hay ideas de la memoria e ideas de la imaginación. Las ideas de la memoria difieren de las ideas de la imaginación en dos aspectos: son más vivas y conservan el orden espacial y temporal de las impresiones originales. Una vez más, no queda claro qué distinción se está haciendo aquí exactamente. ¿Sirven esas diferencias para distinguir el recuerdo auténtico del ilusorio? El segundo criterio bastaría para hacer la distinción, pero está claro que nadie podría aplicarlo en su propio caso para decir si un determinado recuerdo es auténtico. ¿O están pensados los criterios para distinguir hipotéticos recuerdos, sean exactos o equivocados, del libre juego de la imaginación? Aquí podría probarse con el primer criterio, pero no sería seguro, pues las fantasías pueden ser más obsesivas que los recuerdos.

Cuando Hume habla de recuerdo, siempre parece tener presente la reviviscencia de acontecimientos pretéritos en la imaginación, pero des-

de luego que ése es sólo un ejercicio de nuestro conocimiento del pasado, y no el más importante. Si «recuerdo» es una palabra que corresponde a muchas cosas diferentes, «imaginación» abarca una variedad aún mayor de acontecimientos, capacidades y errores diferentes. Imaginación puede ser, entre otras cosas, una falsa percepción («¿Han llamado a la puerta o me lo estoy imaginando?»), un falso recuerdo («¿Eché la carta al correo o estoy simplemente imaginando que lo hice?»), una creencia sin fundamento («Imagino que no pasará mucho tiempo sin que lamente haberse casado con ella»), la consideración de hipótesis («Imaginad las consecuencias de una guerra nuclear entre la India y Pakistán») y la originalidad creativa («La imaginación de Blake era insuperable»). No todos esos tipos de imaginación entrañan la clase de imágenes mentales que Hume tomó como paradigma.

Cuando *interviene* la formación de imágenes, su papel es bastante diferente del que le asignó Hume. Éste creía que el significado de las palabras de nuestro lenguaje consistía en su relación con las impresiones y las ideas. Según él, es el fluir de impresiones e ideas en nuestra mente lo que garantiza que nuestras palabras no son sonidos huecos, sino la expresión del pensamiento; y si de una palabra no puede mostrarse que se refiera a una impresión o a una idea, debe descartarse como carente de sentido.

En realidad, la relación entre lenguaje e imágenes es exactamente la inversa. Cuando pensamos con imágenes, es el pensamiento el que confiere sentido a las imágenes, y no viceversa. Cuando hablamos en silencio con nosotros mismos, las palabras que pronunciamos en la imaginación no tendrían el significado que tienen si no fuera por nuestro dominio intelectual de la lengua a la que pertenecen. Y cuando pensamos con imágenes visuales así como con palabras no pronunciadas, las imágenes no hacen más que proporcionar la ilustración a un texto cuyo significado viene dado por las palabras que expresan los pensamientos. Captamos el significado de las palabras, no por introspección solitaria, sino por compartirlas con otros en la común empresa del lenguaje.

La diferencia entre recordar e imaginar podría pensarse que queda mejor expresada en términos de *creencia*. Si supongo que estoy recordando que *p*, entonces creo que *p*, pero puedo imaginar que *p* sea el caso sin creencia alguna de ese género. Como dice Hume, concebimos muchas cosas que no creemos. Pero en realidad le resulta difícil encajar la creencia en su esquema de la constitución de la mente.

¿Cuál es la diferencia, en el sistema de Hume, entre tener simplemente el pensamiento de que *p* y creer efectivamente que *p*? No es una diferencia de contenido; si lo fuera, implicaría añadir al pensamiento en

cuestión una nueva idea (quizá la idea de existencia). Pero no hay tal idea, dice Hume. Cuando, tras concebir algo, lo concebimos como existente, no añadimos nada a nuestra primera idea.

Así, cuando afirmamos que Dios es existente, simplemente formamos la idea de un ser semejante, tal como nos lo representamos; y la existencia que le atribuimos no la concebimos como una idea particular que añadimos a la idea de sus demás cualidades y podemos nuevamente separar y distinguir de ellas.

La diferencia entre la concepción y la creencia, pues, ha de radicar no en la idea, sino en la manera de captarla. La creencia consiste en la viveza de la idea y en su asociación con alguna impresión actual (la impresión, cualquiera que sea, que es el fundamento de nuestra creencia). «La creencia es una idea viva producida por la relación con una impresión presente.»

Hume está en lo cierto al decir que creer y concebir no tienen por qué diferir en contenido. Como él dice, si A cree que *p* y B no cree que *p*, están en desacuerdo sobre la misma idea. Pero tener un pensamiento acerca de Dios y creer que Dios existe son dos cosas muy diferentes, y Hume se equivoca al decir que no hay un concepto de existencia. Si su tesis fuera correcta, ¿podríamos juzgar que algo *no* existe? Podemos estar de acuerdo en que el concepto de existencia es un género de concepto totalmente diferente del concepto de Dios o el concepto de unicornio. Pero la dificultad de Hume en admitir que pueda haber un concepto de existencia nace del prejuicio empirista de que un concepto ha de ser una imagen mental.

Hay varias dificultades en la concepción humeana de la viveza como una marca de creencia. Algunas de esas dificultades son internas a su sistema. Podemos preguntarnos, por ejemplo, por qué ese sentimiento adherido a una idea no es una impresión y cómo hemos de distinguir la creencia del recuerdo si la viveza es el criterio de ambos. Otras dificultades no son meramente internas. La decisiva es que la creencia no tiene por qué entrañar para nada la formación de imágenes (cuando me siento, creo que la silla me sostendrá, pero no hay ningún pensamiento al respecto que cruce mi mente). Y cuando las imágenes intervienen en la creencia, una imaginación obsesiva (la de una infidelidad del cónyuge, por ejemplo) puede ser más viva que una creencia auténtica.

La concepción humeana de los conceptos psicológicos está viciada porque se basa en una apelación a la introspección en primera persona

para establecer el significado de términos psicológicos, en lugar de explorar cómo los seres humanos se aplican los verbos psicológicos unos a otros en la escena pública. Las consecuencias de depender de la introspección se ponen de manifiesto sobre todo cuando Hume considera su propia existencia.

Cuando entro más íntimamente dentro de lo que llamo *yo mismo*, siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca me capto a *mí mismo* sin una percepción y nunca puedo observar nada más que la percepción.

Berkeley había sostenido que las ideas no radicaban en nada fuera de la mente; Hume insiste ahora en que no hay tampoco dentro de ella nada en lo que radicar. No hay ninguna impresión del yo y, por consiguiente, ninguna idea del yo; no hay más que haces de impresiones.

Esta conclusión está al final del camino que empieza con el supuesto, común a todos los empiristas, de que los pensamientos son imágenes y la relación entre un pensador y sus pensamientos es la de un ojo interno frente a una galería interna de imágenes. Igual que uno no puede ver su propio ojo, uno no puede percibir su propio yo. Pero es un error considerar la imaginación como un sentido interno. La contemplación de imágenes mentales no es un tipo peculiar de sensación; es sensación ordinaria fantaseada. La noción de un sentido interno conduce a la idea de un yo que es el sujeto de la visión interna, el oído del oír interno, o más bien es el poseedor tanto del ojo como del oído internos. Hume mostró que ese sujeto interior era ilusorio, pero no puso en evidencia el error subyacente que condujo a los empiristas a abrazar el mito del yo interior. La verdadera salida del callejón es rechazar la identificación de pensamiento e imagen y aceptar que un pensador no es un solitario receptor interno, sino un ser humano corpóreo que vive en un medio público.

Hume presumía de hacer por la psicología lo que Newton había hecho por la física. Ofreció una (vacua) teoría de la asociación de ideas como homóloga de la teoría de la gravitación. Pero sería injusto reprocharle a Hume que su psicología filosófica fuera tan inane; al fin y al cabo heredó de sus predecesores del siglo XVII una filosofía de la mente empobrecida, y uno de sus méritos es que extrae, con notable sinceridad, las frustrantes conclusiones que están implícitas en los supuestos empiristas. Pero lo que le otorga el importante lugar que ocupa en la historia de la filosofía es su concepción de la causalidad.

LA CAUSALIDAD SEGÚN HUME

Si buscamos el origen de la idea de causalidad, dice Hume, vemos que no puede ser ninguna cualidad inherente a los objetos, pues objetos de los géneros más diversos pueden ser causas y efectos. No hemos de buscar ahí, sino en las relaciones entre objetos. Vemos, en efecto, que las causas y los efectos han de ser contiguos entre sí y que las causas han de ser anteriores a sus efectos. Pero esto no basta: tenemos la sensación de que ha de haber una conexión necesaria entre causa y efecto, aunque la naturaleza de dicha conexión es difícil de establecer.

Hume niega que todo lo que empieza a existir haya de tener una causa de su existencia.

Como todas las ideas distintas son separables unas de otras y las ideas de causa y efecto son obviamente distintas, nos resultará fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento y existente en el momento siguiente, sin unirlo con la idea, bien distinta, de una causa o principio productivo.

Por supuesto, «causa» y «efecto» son términos correlativos, como «marido» y «esposa», y todo efecto ha de tener una causa, exactamente igual que todo marido ha de tener una esposa. Pero esto no prueba que todo acontecimiento haya de tener una causa, del mismo modo que, del hecho de que todo marido haya de tener esposa, no se sigue que todo hombre haya de estar casado. Por lo que sabemos, puede haber acontecimientos que carezcan de causa, igual que hay hombres que carecen de esposa.

Si no hay nada absurdo en concebir algo que llega a existir o que sufre un cambio sin causa alguna, no hay, *a fortiori*, nada absurdo en concebir un hecho que ocurre sin ninguna causa de un determinado tipo. Puesto que son concebibles muchos efectos diferentes que brotan de una causa en particular, sólo la experiencia nos lleva a esperar el que realmente se produce. Pero ¿con qué fundamento?

Lo que ocurre, dice Hume, es que observamos que individuos de una determinada especie van constantemente acompañados de individuos de otra especie determinada. «Contigüidad y sucesión no son suficientes para hacernos declarar que dos objetos cualesquiera son causa y efecto, a no ser que percibamos que esas dos relaciones se mantienen en diversos casos.» Pero ¿qué adelantamos con eso? Si la relación causal no fuera detectada en un caso individual, ¿cómo podría detectarse en casos repetidos, dado que los casos parecidos son todos mutuamente independientes y no influyen unos en otros?

La respuesta de Hume es que la observación de la semejanza produce una nueva impresión *en la mente*. Una vez hemos observado un número suficiente de casos de A seguidos de B, sentimos una determinación de la mente para pasar de A a B. Es aquí donde encontramos el origen de la idea de conexión necesaria. La necesidad «no es sino una impresión interna de la mente, o una determinación a trasladar nuestro pensamiento de un objeto a otro». La expectativa del efecto sentida cuando se presenta la causa, una impresión producida por la conjunción habitual, es la impresión de la que deriva la idea de conexión necesaria.

Por paradójico que pueda parecer, no es nuestra inferencia la que depende de la conexión necesaria entre causa y efecto, sino la conexión necesaria la que depende de la inferencia que hacemos de la una al otro. Hume ofrece no una, sino dos definiciones de causalidad. La primera es ésta: una causa es «un objeto precedente y contiguo a otro y donde todos los objetos semejantes al primero se colocan en una relación igual de prioridad y contigüidad respecto de aquellos objetos semejantes al segundo». En esta definición, nada se dice de la conexión necesaria y no se hace referencia alguna a la actividad de la mente. En consecuencia, se nos ofrece una segunda definición más filosófica. Una causa es «un objeto precedente y contiguo a otro y unido de tal manera con él en la imaginación que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro».

Es digno de señalar que en esta segunda definición de «causa» se dice que la mente queda «determinada» a formar una idea por la presencia de otra idea. Esto parece entrañar una circularidad en la definición: pues ¿no es «determinación» un término sinónimo o estrechamente conectado con «causación»? La circularidad no puede evitarse diciendo que la determinación de la que aquí se habla está en la mente, no en el mundo. Porque la teoría de la causalidad está concebida para aplicarla a la necesidad moral tanto como a la natural, a las ciencias sociales tanto como a las naturales.

La originalidad y potencia del análisis humeano de la causalidad quedan veladas por el lenguaje en el que está expresado y que adolece de toda la oscuridad propia del aparato psicológico de impresiones e ideas. Pero nosotros podemos separar de dicho aparato tres nuevos principios de gran importancia:

- a) Causa y efecto han de tener existencias separadas, cada una concebible sin la otra.

- b) La relación causal ha de analizarse en términos de contigüidad, precedencia y conjunción constante.
- c) No es una verdad necesaria que todo comienzo de existencia tenga una causa.

Cada uno de estos principios merece intensa reflexión filosófica, y ha sido objeto de ella. Algunos fueron, como veremos, sometidos a aguda crítica por Kant, y otros han sido modificados o rechazados por filósofos más recientes. Pero hasta hoy, el programa para el estudio de la relación causal es el establecido por Hume.

Hume define la voluntad humana como «la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando provocamos a sabiendas cualquier nuevo movimiento de nuestro cuerpo o percepción de nuestra mente». Dada la teoría de la causalidad de Hume, podemos preguntarnos con qué derecho aparece la expresión «provocamos» en esta definición. Con todo, si reemplazamos «provocamos a sabiendas cualquier nuevo movimiento» por «se observa la aparición de cualquier nuevo movimiento», la definición deja de ser plausible en absoluto.

Hume consideraba las acciones humanas no más ni menos necesarias que las operaciones de cualesquiera otros agentes naturales. Todo lo que hacemos está unido necesariamente por vínculos causales entre la motivación y la conducta. Los ejemplos que Hume da para probar la conjunción constante en tales casos son rebuscados, vulgares y poco convincentes. («La piel, los poros, los músculos y los nervios de un jornalero son diferentes de los de un hombre de categoría: así también sus sentimientos, acciones y modales.») No obstante, sus argumentos contra el libre albedrío serían desplegados muchas veces por otros filósofos después de su muerte.

¿Puede la experiencia demostrar el libre albedrío? Hume acepta la distinción tradicional entre libertad de espontaneidad y libertad de indiferencia. La experiencia pone de manifiesto nuestra libertad de espontaneidad —a menudo hacemos lo que queremos hacer—, pero no puede aportar pruebas auténticas de la libertad de indiferencia, es decir, la capacidad de actuar de manera diferente de como lo hacemos. Podemos imaginar que sentimos una libertad dentro de nosotros mismos, «pero un espectador suele poder inferir nuestras acciones a partir de nuestros motivos y nuestro carácter, y aun cuando no puede, concluye, por lo general, que podría hacerlo si estuviera lo bastante familiarizado con todas las circunstancias de nuestra situación y nuestro temperamento, así como con los más secretos resortes de nuestra complejión y disposición».

Dada la filosofía de la mente profesada por Hume y su concepción oficial de la causalidad, no parece que haya lugar para hablar de «secretos resortes» de la acción. En realidad, su tesis de que la voluntad está causalmente forzada es difícil de compaginar con su definición de la voluntad o con su teoría de la causalidad.

Hume ha sido muy estudiado e imitado en el siglo XX. Su hostilidad a la religión y a la metafísica, en particular, le ha valido tener muchos admiradores. Pero su importancia en la historia de la filosofía deriva de su análisis de la causalidad y de la intrepidez con que siguió los presupuestos del empirismo hasta sus últimas consecuencias.

REID Y EL SENTIDO COMÚN

La definitiva demolición del empirismo iba a ser obra de un filósofo prusiano de finales del siglo XVIII y de un filósofo austríaco de mediados del siglo XX. Pero es mérito de la filosofía británica que muchas de las críticas posteriores de Wittgenstein y Kant fueran anticipadas por un contemporáneo de Hume, Thomas **Reid**. Reid fue profesor de filosofía moral en Glasgow, sucediendo en el puesto al economista Adam Smith, y fue el fundador de la escuela escocesa de la filosofía del sentido común. En 1764, Reid publicó una *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* en respuesta al *Tratado* y los *Ensayos* de Hume, y siguió en el decenio de 1780 con dos ensayos sobre las potencias intelectivas y activas del hombre.

Inicialmente, Reid, como muchos de sus contemporáneos, había aceptado la teoría de las ideas, pero quedó desengañado de ella al leer el *Tratado de la naturaleza humana*. «Su sistema —escribió a Hume— me parece no sólo coherente en todas sus partes, sino también deducido con justeza de principios que yo nunca pensé cuestionar hasta que las conclusiones que usted saca de ellos me hicieron recelar al respecto.» La reflexión sobre Hume le hizo ver a Reid que había algo profundamente erróneo no sólo en el empirismo de Locke y Berkeley, sino también en el uso de las ideas en el sistema de Descartes.

Cuando vemos a los más graves filósofos, de Descartes hasta el obispo Berkeley, reuniendo argumentos para probar la existencia de un mundo material, e incapaces de encontrar ninguno que resista al examen; cuando vemos al obispo Berkeley y al señor Hume, los más agudos metafísicos de nuestro tiempo, sostener que no hay en el universo nada de eso que llamamos

materia; que el Sol, la Luna y las estrellas, la Tierra en la que habitamos, nuestros propios cuerpos y los de nuestros amigos, son sólo ideas en nuestra mente y no tienen existencia sino en el pensamiento; cuando vemos al último sostener que no hay cuerpo ni mente —nada en la naturaleza salvo ideas e impresiones—, que no hay ninguna certeza, ni siquiera probabilidad, incluso en los axiomas matemáticos: yo digo, cuando consideramos semejantes extravagancias de los más agudos escritores sobre este tema, que podemos estar autorizados a pensar que todo eso no es sino un sueño de hombres fantásticos que se han enredado ellos mismos en redes tejidas por su propio cerebro.

En realidad, la reciente historia de la filosofía muestra cómo aun las personas más inteligentes pueden errar si parten de unos primeros principios falsos.

El problema inicial que plantea la teoría de las ideas es la ambigüedad de la palabra «idea». En el lenguaje ordinario, sostiene Reid, significa un acto de la mente: tener una idea de algo es concebirlo. Pero los filósofos le han dado un significado diferente, por el cual no significa el acto de concebir, sino un objeto de pensamiento. Esas ideas se introducen primero en la filosofía «con el humilde papel de imágenes o representantes de las cosas», pero gradualmente han ido «suplantando a sus representados y eliminándolo todo menos a sí mismas».

En realidad, sostiene Reid, las ideas en el sentido filosófico son meras ficciones. Nosotros tenemos ciertamente concepciones de muchas cosas, pero una concepción no es una imagen, y la postulación de ideas que sean imágenes no es ni necesaria ni suficiente para explicar cómo adquirimos el uso de esos conceptos. No sólo los filósofos como Locke confunden los conceptos con imágenes, sino que parten del extremo erróneo cuando consideran los conceptos mismos. Hablan como si el conocimiento empezara por la mera concepción, separada de la creencia, y como si la creencia surgiera de la comparación entre ideas simples. La verdad es lo contrario: empezamos con juicios naturales y originales y más adelante los analizamos en conceptos individuales. Ver un árbol, por ejemplo, no nos da una mera idea de árbol, sino que entraña el juicio de que existe con una forma, un tamaño y una posición determinados.

El contenido inicial de la mente no es una serie de ideas inconexas, sino un sistema de juicios originales y naturales. «Éstos forman parte de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón se basan en ellos. Ellos conforman lo que llamamos el *sentido común de la humanidad*, y lo que es manifiestamente contrario a cualquiera de esos pri-

meros principios es lo que llamamos *absurdo*.» Entre los principios comunes que son el fundamento del razonar se incluyen algunos que han sido cuestionados por Hume: primeramente, que las cualidades sensibles han de tener un sujeto que llamamos cuerpo, y que los pensamientos conscientes han de tener un sujeto que llamamos mente; en segundo lugar, que todo lo que empieza a existir ha de tener una causa que lo produzca. La rotunda afirmación de esos principios frente a la detallada crítica de Hume tiene un cierto aire de dogmatismo, pero Reid respondería que principios tan fundamentales ni requieren ni admiten prueba alguna.

Reid está dispuesto a condescender con Locke en la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Pero, a diferencia de Locke, piensa que una cualidad secundaria tal como el color es una cualidad real de los cuerpos: ésta no es idéntica a la sensación de color que nosotros tenemos, pero es su causa. Nadie, dice, piensa que el color de un cuerpo rojo haya cambiado porque lo miremos a través de un cristal verde. No es ninguna objeción a la objetividad de una cualidad el que sólo podamos detectarla por sus efectos: otro tanto vale para la gravedad y el magnetismo. «Rojo» significa lo que el hombre común quiere decir con ello, y su significado no puede ser arbitrariamente modificado por los filósofos. «El vulgo tiene indudablemente derecho a dar nombres a las cosas sobre las que conversa cada día, y los filósofos parecen imputables con justicia de un abuso del lenguaje cuando cambian el significado de una palabra común sin advertirnos.»

Pero aunque Reid se mantiene firme en que el lenguaje ordinario da la pauta para el significado de las palabras, en modo alguno supone que las creencias del vulgo hayan de preferirse a los resultados de la investigación científica, y se mantuvo al corriente de los trabajos recientes sobre la naturaleza de la visión. En efecto, en el estudio de la geometría de los objetos visibles dio pruebas de gran ingenio científico y anticipó el desarrollo de las geometrías no euclidianas. Lo que Reid quería mostrar era que el realismo del hombre común era perfectamente compatible con la búsqueda del saber científico y con el estudio experimental de la mente misma.

Reid fue una de las glorias de la Ilustración escocesa del siglo XVIII; ejerció una influencia duradera en su país y su importancia ha sido redescubierta en nuestra época. Pero en la corriente dominante del pensamiento europeo su obra quedó eclipsada por figuras más populares de la Ilustración europea y su brusco rechazo del empirismo quedó superado por la crítica, más elaborada, de Kant.

Capítulo 15

La Ilustración

LOS PHILOSOPHES

En el siglo XVIII, la filosofía social y política, tanto en Francia como en Gran Bretaña, estaba influida por Locke. Pero así como en Inglaterra, bajo una monarquía constitucional, el sistema de gobierno era parlamentario, aunque no democrático, y existía la tolerancia religiosa para todos excepto para los católicos, en Francia la monarquía era absoluta y, una vez Luis XIV revocó el Edicto de Nantes en 1685, sólo era oficialmente tolerado el catolicismo. No obstante, durante el reinado de su nieto, Luis XV, se permitió un cierto grado de libertad de pensamiento, por indolencia más que por designio político, y un grupo de pensadores, los *philosophes* de la Ilustración francesa, crearon un clima de pensamiento hostil al *statu quo* imperante en la Iglesia y en el Estado. Su manifiesto fue la *Enciclopedia* editada durante el decenio de 1750 por Denis Diderot y Jean d'Alembert.

Al igual que Hume, los filósofos de la Ilustración aspiraban a establecer una ciencia de lo humano al mismo nivel que la ciencia establecida por Newton para el universo físico. Veían el poder de la Iglesia como un obstáculo para el desarrollo de semejante ciencia y consideraron su misión sustituir la superstición por la razón. Ya al final del siglo XVII, Pierre Bayle había sostenido en su *Diccionario histórico y crítico* que a la vista de

los interminables conflictos que se suscitaban tanto en la teología natural como en la revelada, la enseñanza moral debería ser totalmente independiente de la religión. La creencia en la inmortalidad no era necesaria para sostener la moral y no había razón para que no pudiera existir una virtuosa comunidad de ateos.

Voltaire, el más conocido de los *philosophes*, estaba de acuerdo con Bayle en el primer punto, pero no en el segundo. Pensaba que la existencia de un alma espiritual separable era improbable y posiblemente falsa, pero pensaba también que el mundo, tal como lo explicaba Newton, manifestaba la existencia de Dios tanto como un reloj muestra la existencia de un relojero. Si Dios no existiese, decía, sería necesario inventarlo como respaldo de la ley moral. Pero Voltaire no creía que Dios hubiera creado el mundo previa elección libre. Si lo hubiera hecho así, no tendríamos que reprocharle males tan enormes como el catastrófico terremoto que sacudió Lisboa en 1755. El mundo no era una creación libre, sino una consecuencia necesaria y eterna de la existencia de Dios. Voltaire, por usar el término técnico, no era ateo, sino deísta.

También en los asuntos humanos veía Voltaire la libertad como una ilusión, reforzada por el hábito de los historiadores de recrearse en las acciones de los grandes reyes y generales. Voltaire mismo escribió voluminosas obras de historia en las que recalca la importancia de los aspectos domésticos, artísticos e industriales de las épocas pasadas. En política, sin embargo, no era ni populista ni demócrata; su ideal era el gobierno de un déspota ilustrado, al estilo de quien fue durante un tiempo su mecenas, Federico el Grande de Prusia. La libertad por la que más se interesaba era la libertad de expresión, aun cuando no es seguro que dijera nunca: «No estoy de acuerdo con lo que decís, pero defenderé hasta la muerte vuestro derecho a decirlo».

Más importante como filósofo político fue el barón de **Montesquieu**, autor de las *Cartas persas*, una atrevida sátira de la vida política y eclesiástica francesa, y de *Del espíritu de las leyes*, un vasto tratado que intenta fundamentar una teoría de la naturaleza del Estado en una montaña de datos sociológicos. Hay tres tipos principales de sistemas de gobierno: republicano, monárquico y despótico. No es posible elegir un solo sistema como preferible en cualquier circunstancia: el sistema de gobierno debe adecuarse al clima, la riqueza y el carácter nacional de cada país. Así, las repúblicas se avienen con los climas fríos y el despotismo con los cálidos; la libertad es más fácil de conservar en islas o montañas que en continentes llanos; una Constitución adecuada para los sicilianos no sería adecuada para los ingleses, etc.

Montesquieu, que vivió un año en Inglaterra, era un gran admirador del régimen británico, en particular debido a la separación de poderes, que él consideraba una condición necesaria de la libertad. Las ramas legislativa, ejecutiva y judicial del gobierno no debían unirse en una sola persona o institución. Si permanecen separadas, actúan como frenos y contrapesos unas de otras y constituyen un baluarte contra la tiranía. Independientemente de si Montesquieu entendió bien o no la naturaleza de la monarquía parlamentaria británica, su teoría ha tenido una influencia duradera, especialmente gracias a su incorporación a la Constitución americana.

ROUSSEAU

De todos los filósofos franceses del siglo XVIII, el más influyente fue Jean Jacques **Rousseau**, si bien su influencia fue mayor fuera de los círculos filosóficos que entre los filósofos profesionales. Al igual que san Agustín, escribió un libro de *Confesiones* autobiográficas; sus confesiones son más vívidas y detalladas que las del santo y contienen más pecado, menos filosofía y ninguna plegaria. Nació en Ginebra, según nos cuenta, y fue educado como calvinista; a los 16 años, como aprendiz fugitivo, se hizo católico en Turín. En 1731 fue protegido por la baronesa de Warens, con la que vivió nueve años. Su primer empleo fue como secretario del embajador francés en Venecia en 1743; tras un enfrentamiento con él, se fue a París y conoció a Voltaire y Diderot. En 1745 inició una relación, que mantendría toda su vida, con una criada, de la que tuvo cinco hijos a los que abandonó, uno tras otro, en un hospicio. Alcanzó la fama en 1750 gracias a la publicación de un ensayo premiado en el que sostenía, para espanto de los enciclopedistas, que las artes y las ciencias tenían un efecto ruinoso sobre la humanidad. A esto siguió, cuatro años después, un «Discurso sobre la desigualdad», donde se afirmaba que el hombre era bueno por naturaleza y lo corrompían las instituciones. Ambas obras exaltaron el mito del «buen salvaje», cuya sencilla bondad avergonzaba al hombre civilizado.

En 1754 Rousseau regresó a Ginebra y se hizo nuevamente protestante. Tras una agria disputa con Voltaire, volvió a Francia y escribió: una novela, *La nueva Eloísa*; un tratado de educación, *Emilio*, y una importante obra de filosofía política, *El contrato social*. A consecuencia de las inflamatorias doctrinas contenidas en dichas obras, hubo de huir a Suiza en 1762, pero fue expulsado también de Ginebra. En 1776 obtuvo refu-

gio en Inglaterra por mediación de David Hume, que le aseguró una pensión del rey Jorge III. Pero pronto su paranoica ingratitud resultó excesiva incluso para la paciencia de Hume, y regresó a Francia pese al riesgo de ser arrestado. Pasó sus últimos años pobre y denigrado, y cuando murió en 1778, algunos pensaron que se había suicidado.

El contrato social es de fácil lectura, como corresponde a la obra de un filósofo que era también un novelista de éxito. Sus primeras palabras son memorables, aunque equívocas: «El hombre nace libre y, sin embargo, por doquiera se encuentra encadenado. Más de uno cree ser el amo de otros cuando en realidad es no menos esclavo que ellos». Los lectores de las obras precedentes de Rousseau tienden a suponer que las cadenas son las creadas por las instituciones sociales. ¿Rechazaremos, pues, el orden social? No, se nos dirá, éste es un derecho sagrado que está en la base de todos los demás derechos. Las instituciones sociales, piensa ahora Rousseau, liberan más que esclavizan.

Al igual que Hobbes, Rousseau cree que la sociedad nace cuando la vida en el estado de naturaleza original se hace intolerable. Se redacta entonces un contrato social para garantizar que la fuerza de la comunidad entera se movilice para la protección de la persona y los bienes de cada uno de sus miembros. Cada miembro ha de ceder todos sus derechos a la comunidad y renunciar a cualquier reclamación frente a ella. Pero ¿cómo puede hacerse ello de manera que cada hombre, unido a sus iguales, siga siendo tan libre como antes?

La solución hay que buscarla en la teoría de la voluntad general. El contrato social crea un cuerpo moral y colectivo, el Estado o Pueblo Soberano. Cada individuo, como ciudadano, participa de la autoridad del soberano, y como súbdito debe obediencia a las leyes del Estado. El pueblo soberano, al no tener existencia propia al margen de los individuos que lo componen, no puede tener intereses incompatibles con los de aquéllos: por consiguiente expresa la voluntad general y no puede equivocarse en su persecución del bien público. La voluntad de un individuo puede ir contra la voluntad general, pero el conjunto de la ciudadanía puede forzarlo a conformarse a ella («lo cual no es sino decir que puede ser necesario obligar a un hombre a ser libre»). Según el contrato social de Rousseau, los hombres pierden su libertad natural de poner las manos en todo aquello que les apetece, pero ganan la libertad civil, que permite la posesión estable de bienes. De este modo los hombres son realmente más libres que antes. Pero la libertad que Rousseau atribuye al malhechor encarcelado es la más bien vaporosa libertad de participar en la expresión de la voluntad general.

El pueblo soberano es una entidad abstracta: no hay que identificarlo con ningún régimen político particular, de la forma que sea. Por consiguiente, la teoría de la voluntad general no es la doctrina de que todo lo que el gobierno hace está bien hecho. ¿Cómo puede identificarse entonces la voluntad general? ¿Organizando un referendo? No: para Rousseau «la voluntad general» no es lo mismo que «la voluntad de todos». «Suele haber una diferencia considerable entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta última se preocupa sólo del interés común, la primera, de intereses que son parciales, como que es la suma de las voluntades particulares.» La deliberación de una asamblea popular, aun cuando sea unánime, no es en absoluto infalible. Ello es debido a que cada votante puede adolecer de ignorancia o estar condicionado por su interés individual.

La voluntad general, según Rousseau, puede identificarse mediante un plebiscito con dos condiciones: primera, que cada votante esté plenamente informado; segunda, que no haya comunicación alguna entre los votantes. La segunda condición tiene por objeto impedir la formación de grupos o partidos de alcance más limitado que el conjunto de la comunidad. Pues es sólo en el marco del Estado entero donde las diferencias entre el interés propio de los individuos se anularán entre sí y darán paso al interés del pueblo soberano. «Es esencial, por consiguiente, para que la voluntad general pueda expresarse, que no haya ninguna sociedad parcial dentro del Estado y que cada ciudadano piense exclusivamente por sí mismo.»

La soberanía del pueblo es indivisible: si se separan los poderes de la rama legislativa y la ejecutiva, se convierte al soberano en una estrafalaria criatura hecha de jirones y retales. Pero la soberanía también está limitada: debe entender sólo de asuntos de la máxima generalidad. «Exactamente igual que la voluntad del individuo no puede representar la voluntad general, así también la voluntad general ve alterada su naturaleza cuando se la invoca para que se pronuncie sobre un objeto particular.» Debido a ello, el pueblo, a la vez que supremo poder legislativo, ha de ejercer su poder ejecutivo, que tiene que ver con actos particulares, a través de un agente, a saber, el gobierno.

Un gobierno es «un cuerpo intermedio establecido para que sirva de medio de comunicación entre súbditos y soberano, encargado de la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad». Los gobernantes son empleados del pueblo: el gobierno recibe del soberano las órdenes que transmite al pueblo. Como Montesquieu, Rousseau rehúsa especificar una única forma de gobierno como adecuada a todas las circunstancias. Pero, idealmente, la forma de gobierno, así como los gobernantes in-

dividuales, deben recibir el respaldo de asambleas periódicas de todo el pueblo. En este punto, la simpatía de Rousseau por los procedimientos seguidos en un cantón suizo parecen haber dejado de lado su principio de que el soberano debe ocuparse sólo de cuestiones generales.

A pesar de su preocupación por la voluntad general del pueblo, Rousseau no era un partidario decidido de la democracia en la práctica. «Si hubiera algo así como una nación de dioses, sería una democracia. Tan perfecta forma de gobierno no es adecuada para hombres.» Pensaba, por supuesto, en la democracia directa, el gobierno por medio de una asamblea popular, y su temor era que en semejante Estado los gobernantes fueran aficionados sin formación y pendencieros. Su forma preferida de gobierno era una aristocracia electiva. «Es el arreglo mejor y más natural que puede hacerse que los más sensatos gobiernen a las masas.» El gran mérito de este sistema es que exige menos virtudes que el gobierno popular; no preconiza una insistencia estricta en la igualdad, todo lo que exige es un espíritu de moderación en los ricos y de contención en los pobres. Naturalmente, los ricos se encargarán de la mayoría de las tareas de gobierno; tienen más tiempo libre para ello. Pero, de tiempo en tiempo, ha de elegirse a un pobre para gobernar, a fin de contentar al populacho.

Después de la inspiradora retórica de «El hombre nace libre y, sin embargo, por doquiera se encuentra encadenado», esto parece más bien una pacata conclusión burguesa. No obstante, *El contrato social* fue visto como una amenaza por los poderes de la época y venerado como una biblia por los revolucionarios que en breve iban a desplazar a aquéllos. No fue el contrato social del título lo que irritó o enardeció a la gente: como hemos visto, semejantes teorías contractuales se vendían por entonces en cada esquina. Lo que inflamaba a los lectores era la nueva noción de la voluntad general.

Mirada con calma, la noción es teóricamente incoherente y prácticamente vacua. No es verdad, por simple lógica, que si A quiere el bien de A y B quiere el bien de B, entonces A y B quieren conjuntamente el bien de A y B: para verlo basta considerar el caso en que A cifra su bien en la aniquilación de B y B el suyo en la aniquilación de A. Lo que hace inútil en la práctica la noción rousseauiana es la dificultad de determinar qué es lo que prescribe la voluntad general. Como hemos visto, puso como condiciones para su expresión que cada ciudadano estuviera plenamente informado y que no se permitiera a los ciudadanos ponerse de acuerdo por grupos, ni siquiera de dos personas. El cumplimiento de esta segunda condición exigiría una tiranía total del Estado; la primera condición no podría cumplirse nunca en una comunidad de seres humanos reales.

LA REVOLUCIÓN Y EL ROMANTICISMO

Fue, por supuesto, la vaciedad de la noción de voluntad general lo que la hizo tan valiosa para fines políticos. Once años después de la muerte de Rousseau, la Revolución francesa barrió el régimen que había prohibido *El contrato social*. Tras conseguir del rey Luis XVI una serie de moderadas reformas que habrían debido introducirse mucho antes, la Revolución se aceleró, abolió la monarquía y ejecutó al rey. El partido jacobino llegó al poder, con Robespierre, y en medio de un reino de terror guillotiné no sólo a los aristócratas supervivientes del *ancien régime*, sino a muchos demócratas de diferentes colores. Robespierre pudo proclamar que la voluntad de los jacobinos era la voluntad general y que su despótico gobierno estaba obligando a los ciudadanos a ser libres.

La Revolución pudo presentarse como criatura no sólo de Rousseau, sino también de los *philosophes* ilustrados a los que él se oponía. Los revolucionarios hicieron todo lo posible por destruir a la Iglesia católica, no sólo por el poder político y económico de que había disfrutado en el *ancien régime*, sino también por su creencia de que era un obstáculo para el progreso científico. En la catedral de Nôtre Dame se entronizó a una actriz como diosa de la Razón. Antiguos sacerdotes, reeducados como deístas, fueron enviados a todas las parroquias del país como «apóstoles de la Razón».

La Revolución que había tomado de Rousseau sus lemas de libertad e igualdad acabó cediendo la expresión de la voluntad general a Napoleón Bonaparte, quien durante una década dispuso de más poder en Europa que ningún otro hombre desde Carlomagno. Pero mucho después de que la Revolución se hubiera deshecho por sí misma, la influencia de Rousseau era todavía palpable en el continente de un modo bastante diferente: a través del movimiento romántico.

No era el Rousseau de *El contrato social*, sino el Rousseau de las *Confesiones* y de los *Discursos* el que configuraba la perspectiva romántica. Los escritos de Rousseau trataron de revivir en la Francia del siglo XVIII el desprecio por la vida artificial de la ciudad y la corte y el culto a la rústica simplicidad que había caracterizado a los cínicos de la antigua Grecia. La «sensibilidad» estaba ya muy de moda en Francia, y las damas de la corte jugaban a ser pastoras en los cuidados jardines de Versalles. Pero el movimiento romántico iba a transformar lo que había sido un pasatiempo para mimados holgazanes en la inspiración de toda una forma de vida.

Los románticos no necesariamente se interesaban de verdad por el bienestar de los trabajadores rurales. Exaltaban, sin embargo, las virtudes, reales o imaginarias, de los campesinos como un espejo para la sociedad, y buscaban las regiones silvestres o montañosas en las que vivían los más pobres de ellos. Por otro lado, los románticos despreciaban las comodidades de que podía disfrutarse únicamente en las comunidades urbanas, tales como bibliotecas, universidades y bolsas de valores. En una combinación que era comprensible, si no inevitable, la preferencia por el campo frente a la ciudad era al mismo tiempo una afirmación de la pasión frente al intelecto y un ansia por la emoción antes que por la seguridad.

El Romanticismo en Gran Bretaña recibió su expresión más elocuente en los escritos de Wordsworth y Coleridge. En *Frost at Midnight* [«Escarcha a medianoche»], Coleridge le dice a su hijo:

I was rear'd
In the great city, pent mid cloisters dim,
And saw nought lovely but the sky and stars.
But *thou*, my babe! shalt wander, like a breeze,
By lakes and sandy shores, beneath the crags
Of ancient mountain, and beneath the clouds,
Which image in their bulk both lakes and shores
And mountain crags: so shalt thou see and hear
The lovely shapes and sounds intelligible
Of that eternal language, which thy God
Utters, who from eternity doth teach
Himself in all, and all things in himself.*

La filosofía de los románticos ingleses recuerda a menudo, como en este pasaje, el panteísmo de Spinoza, a quien dichos autores admiraban. Pero Wordsworth exploró también temas platónicos: como en la *Immortality Ode* [«Oda a la inmortalidad»], que revive las doctrinas de la remiscencia y la preexistencia.

* Me crié / en la gran ciudad, atrapado entre claustros sombríos, / y nada amable vi, salvo el cielo y las estrellas. / Pero tú, ¡hijo mío!, vagarás como la brisa, / por lagos y arcinosas ribas, bajo los riscos / de antiguas montañas, y bajo las nubes, / que en su masa reflejan lagos y ribas / y riscos de montañas: así verás y oirás / las amables formas, los sonidos inteligibles / de aquel eterno lenguaje que tu Dios / pronuncia, Quien eternamente se enseña / Él mismo en todas las cosas y todas las cosas en Él. (N. del t.)

Our birth is but a sleep and a forgetting;
The Soul that rises with us, our life's Star,
Hath had elsewhere its setting
And cometh from afar:
Not in entire forgetfulness,
And not in utter nakedness,
But trailing clouds of glory do we come
From god, who is our home.*

En otros lugares, Wordsworth expresa su culto a la Naturaleza de manera que evoca las ideas neoplatónicas.

I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused.
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean, and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man,
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.**

Esto nos remite al alma cósmica de Plotino y de Avicena.

En la siguiente generación de poetas ingleses, John Keats, dirigiéndose a su urna griega, expresó un sentimiento que es considerado a veces la quintaesencia del credo romántico:

When old age shall this generation waste
Thou shalt remain, in midst of other woe
Than ours, a friend to man, to whom thou say'st

* Nuestro nacimiento no es más que dormir y olvidar; / el Alma que se levanta con nosotros, la Estrella de nuestra vida, / en otros lugares había tenido su ocaso / y vino de lejos: / no sin recuerdo alguno, / ni en completa desnudez, / sino dejando un rastro de nubes de gloria venimos / de Dios, que es nuestro hogar. (N. del t.)

** He sentido / una presencia que me turba con el gozo / de elevados pensamientos; un sentimiento sublime / de algo mucho más íntimamente fundido. / Cuya morada es la luz de soles ponientes, / y el redondo océano y el aire viviente / y el cielo azul y, en la mente del hombre, / un movimiento y un espíritu que impulsa / todas las cosas pensantes, todo objeto de pensamiento, / y recorre las cosas todas. (N. del t.)

'Beauty is truth, truth beauty' — that is all
Ye know on earth, and all ye need to know.*

Pero sería injusto caracterizar el romanticismo en general como la sustitución de la verdad por la belleza como valor supremo. Los románticos se interesaban por la verdad a su manera, insistiendo en que era más importante que las emociones fueran auténticas que no que fueran *comme il faut*. También los prerrománticos habían asignado un alto valor a la belleza; lo que los románticos hicieron fue cambiar la percepción que el hombre tenía de lo que era bello. En una reacción contra la edad de la razón, el orden y la Ilustración, los románticos se sintieron atraídos por la Edad Media (no por su filosofía, sino por su irregular arquitectura y sus lóbregas ruinas. La reviviscencia de lo gótico, que florecería en el siglo XIX, empezó en Inglaterra en la misma década del primer *Discurso* de Rousseau. Las últimas décadas del siglo XVIII marcaron el apogeo de la novela gótica, llena de misterio, espíritus y prodigios. Las novelas de Jane Austen y su burla de los románticos pueden verse como una última reafirmación de la visión clara y los valores tranquilos de la edad de la razón.

En su vejez, Coleridge se convirtió por derecho propio en un prolífico filósofo. Atacó el utilitarismo, que por entonces florecía en Gran Bretaña, y dio a conocer a los lectores ingleses la filosofía que él había aprendido de los filósofos de Alemania. Porque la valoración definitiva del empirismo y el racionalismo del siglo XVIII no la hicieron sus críticos románticos, sino el autor de la *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant.

* Cuando esta generación eche a perder la antigua edad / tú permanecerás, en medio de otras penas / diferentes de las tuyas, amiga del hombre, a quien dirás / «La belleza es verdad, la verdad es belleza»; eso es todo / lo que sabéis en este mundo y todo lo que necesitáis saber. (N. del t.)

Capítulo 16

La filosofía crítica de Kant

LA REVOLUCIÓN COPERNICANA DE KANT

Uno de los acontecimientos más significativos del siglo XVIII fue el ascenso del reino de Prusia. Otrora una provincia atrasada de Alemania oriental, Prusia se convirtió en reino en 1701 y, bajo el reinado del patrón de Leibniz, Federico I y el de su hijo Federico el Grande, que gobernó de 1740 a 1786, llegó a adquirir un gran peso en el equilibrio de poder entre las monarquías europeas. Federico el Grande creó y mandó un soberbio ejército y, al cabo de tres guerras, había anexionado a su reino importantes porciones de las vecinas Austria y Polonia. En el momento de su muerte, Prusia podía desafiar a Austria como potencia dominante en Alemania.

Aunque la eficacia militar era el máximo objetivo de su gobierno, Federico era un hombre culto, un músico de talento y un autor capaz de escribir en perfecto francés. Mantuvo correspondencia con Voltaire y lo llevó a vivir un tiempo en Berlín. Durante su reinado se colocaron los primeros cimientos, no sólo del Imperio Alemán del siglo XIX, sino también, durante ese mismo siglo, del dominio de la filosofía por pensadores alemanes.

El primero y mayor de ellos, Immanuel **Kant** (1724-1804), vivió toda su vida en su ciudad natal, Königsberg, en la parte más oriental de Prusia. Fue

educado como un devoto luterano; más tarde se volvió liberal en sus opiniones teológicas, pero siempre fue un hombre de vida estricta y hábitos regulares, conocido por su exacta puntualidad en cada uno de sus actos. En la universidad estudió la metafísica leibniziana en la codificación sistemática de la misma realizada por Wolff; se desencantó de ella después de leer a Hume y a Rousseau. Tras ocupar varios puestos docentes temporales y renunciar a una cátedra de poesía, se convirtió en profesor de lógica y metafísica de la Universidad de Königsberg en 1770. Nunca se casó ni ocupó cargos públicos, y la historia de su vida es la historia de sus ideas.

De joven estaba más interesado por la ciencia que por la filosofía, y cuando empezó a escribir de ésta, lo hizo de manera cauta y convencional. No fue hasta la edad de 57 años cuando redactó la obra que le hizo inmortal, la *Crítica de la razón pura*. Ésta apareció en 1781, al comienzo de uno de los más espectaculares decenios en la historia de la cultura humana, el mismo en que fueron compuestas las óperas *Las bodas de Fígaro* y *Don Giovanni*, de Mozart, en que Gibbon publicó su *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, en que Boswell escribía *La vida del doctor Samuel Johnson* y en que el joven Turner presentó su primera exposición en la Royal Academy. Al principio del decenio se redactó la Constitución de Estados Unidos y al final del mismo estalló la Revolución francesa.

La *Crítica de la razón pura* reapareció en una edición revisada en 1787. La siguieron otras dos importantes obras, la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790). La escritura de Kant no es fácil de leer, y no toda la dificultad se debe a la profundidad del tema tratado ni a la originalidad de las ideas. Kant se recreaba en la invención de términos técnicos y en encajar a la fuerza las ideas dentro de rígidos esquematismos. Pero el lector que persevera a través de sus difíciles textos descubrirá que el esfuerzo invertido bien vale la pena.

El objeto de Kant en su primera *Crítica* era hacer de la filosofía, por primera vez, una disciplina verdaderamente científica. Las matemáticas habían sido científicas durante siglos y la física se había hecho científica cuando, en la época de Bacon y Descartes, se constató por primera vez que la teoría debía confirmarse con el experimento y el experimento debía ser guiado por la teoría. Pero la metafísica, la más antigua disciplina, y la única que «sobreviviría aunque todo lo demás fuera engullido por el abismo de una barbarie omnidestructiva», era todavía inmadura.

Para llegar a ser científica, creía Kant, la filosofía necesitaba una revolución similar a aquella por la que Copérnico situó el Sol, en lugar de la Tierra, en el centro del sistema de los cielos. Copérnico demostró que,

cuando creemos estar observando el movimiento del Sol alrededor de la Tierra, lo que en realidad vemos es la consecuencia de la rotación de nuestra propia Tierra. La revolución copernicana de Kant hará para la mente lo que Copérnico hizo para el sentido de la vista. En lugar de preguntar cómo nuestro conocimiento puede conformarse a sus objetos, hemos de partir del supuesto de que los objetos han de conformarse a nuestro conocimiento. Sólo así podemos justificar la pretensión de la metafísica de ser un conocimiento *a priori*, el cual, a diferencia del conocimiento *a posteriori*, tiene lugar antes de la experiencia. Todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, pero Kant insiste en que de ahí no se sigue que todo él surja de la experiencia.

Las características del conocimiento *a priori* son necesidad y universalidad. A diferencia de Hume, Kant sostiene que la proposición «Todo cambio tiene una causa» expresa un juicio que es estrictamente necesario y estrictamente universal. «Todos los cuerpos son pesados», en cambio, es simplemente una generalización para la que no se han observado excepciones; es un juicio *a posteriori*.

Además de la distinción entre juicios *a priori* y *a posteriori*, Kant emplea una distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. En cualquier juicio de la forma «A es B», dice, o bien el predicado B está contenido en el concepto A, o bien queda fuera de él. Si lo primero, el juicio es analítico; si lo segundo, es sintético. Los ejemplos de Kant son: «Todos los cuerpos son extensos» y «Todos los cuerpos son pesados», respectivamente.

Lo que Kant quiere decir con eso no está del todo claro. Obviamente, se pretende que la distinción sea universalmente aplicable a las proposiciones, pero no todas las proposiciones están estructuradas con arreglo a la simple forma sujeto-predicado que Kant emplea en su definición. La noción de «estar contenido» es metafórica, y el examen que hace Kant de la distinción no deja claro si la veía como una distinción lógica o psicológica.

Una cosa, sin embargo, está bastante clara: para Kant un juicio no puede ser a la vez analítico y *a posteriori*. Pero queda abierta la posibilidad de que una proposición sea a la vez sintética y *a priori*. En el sistema de Kant, en efecto, el ámbito de lo sintético *a priori* es extenso e importante. Comprende todas las matemáticas: aritmética y geometría son sintéticas, pues van bastante más allá de la pura lógica y, sin embargo, son *a priori*, pues se conocen con antelación a la experiencia.

Saber cómo semejantes juicios sintéticos *a priori* son posibles es el principal problema de la filosofía, y sólo si puede resolverse será posible

una metafísica científica. Si no puede, entonces la metafísica no será nada más que una disposición natural a formular ciertos tipos de preguntas: preguntas, por ejemplo, acerca del universo como un todo. Nada garantiza que esas preguntas no sean completamente ociosas.

La primera tarea de la razón es comprender la naturaleza y los límites de su propia capacidad. La razón ha de usarse de manera crítica, no dogmáticamente, y la metafísica científica ha de empezar con una «crítica de la razón pura». La crítica de la razón pura, esto es, de la razón separada de la experiencia, nos prepara para el estudio general del conocimiento *a priori*, que Kant llama «metafísica trascendental». «Trascendental» es uno de los términos favoritos de Kant: lo usa con varios significados, pero es común a todos ellos la noción de algo que va más allá y por detrás de los aportes de la experiencia efectiva.

El conocimiento humano surge del funcionamiento combinado de los sentidos y el entendimiento. A través de los sentidos se nos presentan los objetos; mediante el entendimiento se hacen pensables. La estructura de nuestros sentidos determina el contenido de nuestra experiencia; la constitución de nuestro entendimiento determina su estructura. El filósofo debe estudiar tanto los sentidos como el entendimiento: Kant llama al primer estudio «estética trascendental», y al segundo, «lógica trascendental».

LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

Como sus predecesores de los siglos XVII y XVIII, Kant concibe la facultad sensorial como una potencia pasiva de recibir representaciones. No obstante, hace una distinción entre la materia y la forma de nuestra experiencia: la materia es lo que deriva directamente de la sensación, la forma, dada por nuestro entendimiento, es lo que permite que el caos de la apariencia adopte un orden. La materia de las sensaciones comprendería lo que distingue una visión de azul de una visión de verde, o el perfume de una rosa del olor de un queso. Pero en lo que Kant está interesado es sólo la forma.

En la experiencia humana, cualquier objeto de los sentidos es también objeto de pensamiento: todo lo que se experimenta se clasifica y codifica, es decir, queda incluido por el entendimiento en uno o varios conceptos. Kant quiere aislar la experiencia sensorial despojándola de todo lo que en realidad pertenece al entendimiento, de modo que no quede nada más que la experiencia empírica inmediata y su forma *a priori*. «En el curso de esta investigación —dice Kant— se verá que hay dos formas

puras de la conciencia sensorial, que sirven como principios de un conocimiento *a priori*, a saber, espacio y tiempo.»

Como sus predecesores, Kant acepta una distinción entre sentidos internos y externos. El espacio es la forma del sentido externo, mediante la cual «nos representamos objetos como situados fuera de nosotros, y todos sin excepción en el espacio». El tiempo es la forma del sentido interno por medio de la cual la mente experimenta sus propios estados internos, todos ordenados en el tiempo.

«¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? ¿Son existencias reales? ¿Son sólo determinaciones o relaciones de cosas, pero de tal naturaleza que pertenecerían a las cosas aun cuando éstas no fueran intuitas? ¿O son el espacio y el tiempo tales que pertenecen sólo a la forma de la conciencia y, por consiguiente, a la constitución subjetiva de nuestra mente, aparte de lo cual no podrían adscribirse a ninguna otra cosa?»

Un metafísico dogmático, acrítico, nos dirá que espacio y tiempo son presupuestos por la experiencia, no derivados de ella; que podemos imaginar el espacio y el tiempo sin objetos, pero no objetos sin espacio y tiempo, y que hay un único espacio y un único tiempo, infinitos ambos. Pero un filósofo crítico preguntará cómo es que podemos conocer verdades acerca del espacio y el tiempo que se basan en la conciencia (pues no son analíticas), y sin embargo son *a priori* (pues son anteriores a cualquier experiencia). La respuesta de Kant es que el conocimiento de verdades sintéticas *a priori* acerca del espacio y el tiempo sólo puede explicarse si éstos son formas *a priori* de la experiencia sensible, más que propiedades de las cosas en sí mismas.

¿Quiere eso decir que el espacio y el tiempo son irreales? La respuesta de Kant es que empíricamente son reales, pero trascendentalmente son ideales. «Si eliminamos el sujeto, espacio y tiempo desaparecen: como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros.» Lo que las cosas son en sí mismas, más allá de los fenómenos, es algo que nos resulta desconocido.

¿Quiero eso decir que todo es mera apariencia? No en el sentido ordinario. Comúnmente distinguimos en la experiencia entre aquello que vale para todos los seres humanos y aquello que corresponde a un solo punto de vista. Puede decirse que el arco iris que aparece en la lluvia iluminada por el Sol es una mera apariencia, mientras que la lluvia se considera una cosa en sí misma. En este sentido, podemos conceder que no todo es mera apariencia. Pero esta distinción entre apariencia y realidad, dice Kant, es algo meramente empírico. Cuando miramos más a fondo, nos damos cuenta de que «no sólo las gotas de lluvia son meras aparien-

cias, sino que incluso su forma redondeada, y hasta el espacio en el que caen, no son nada en sí mismos, sino simplemente modificaciones o formas fundamentales de nuestra conciencia sensible, y que el objeto trascendental permanece desconocido para nosotros».

Esta conclusión puede parecer inadmisibles, pero nos vemos forzados a admitirla, cree Kant, si consideramos la naturaleza de la geometría. La geometría es un espléndido logro del intelecto humano: pero ¿en qué se apoya? No puede apoyarse en la experiencia, pues es universal y necesaria. No puede apoyarse en meros conceptos, pues los conceptos solos no nos dirán que no puede haber nada que sea un figura de dos lados. Por consiguiente ha de ser una disciplina sintética que se apoya en una conciencia *a priori*.

La estética trascendental de Kant es una de las partes menos logradas de su empresa. En la época en que escribía, la geometría euclidiana se consideraba la única teoría posible del espacio; poco después se demostró que había otras geometrías no euclidianas igualmente coherentes. Es más, la cuestión de si la estructura fundamental del mundo en el que vivimos es euclidiana o no euclidiana era algo que debía resolver la investigación científica. Pero ello sería imposible si la espacialidad fuera algo construido por la mente de una única e inevitable forma euclidiana.

LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL: LA DEDUCCIÓN DE LAS CATEGORÍAS

La estética trascendental va seguida en el sistema de Kant por la lógica trascendental, que es el estudio del entendimiento, la parte creativa de la mente. Es el entendimiento el que convierte los objetos de la conciencia sensible en objetos de pensamiento. Entendimiento y sentido son iguales e interdependientes. «Sin los sentidos no puede dárseos objeto alguno, sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, la conciencia sin conceptos es ciega. [...] El entendimiento no es consciente de nada, los sentidos nada pueden pensar. Sólo mediante su unión puede surgir conocimiento.»

Por «lógica» entiende Kant las reglas según las cuales opera el entendimiento. No está interesado en la metodología de las ciencias particulares, sino en las «reglas absolutamente necesarias del pensamiento sin las que no puede haber ningún empleo posible del entendimiento». La lógica pura de la que se ocupa trata sólo de la forma y no del contenido del pensamiento. Es distinta e independiente de la psicología; no le interesa el origen ni la historia de nuestros pensamientos.

Kant no se ocupó de exponer ni desarrollar la lógica formal en sí; de hecho, aceptó acríticamente la lógica de su época. Su lógica trascendental se entiende como algo diferente: es una indagación sobre lo que puede conocerse *a priori* acerca de la aplicabilidad de la lógica. La tarea de la lógica trascendental consta de dos empeños principales: la *analítica* y la *dialéctica*. La analítica trascendental establece los criterios para el empleo empírico válido del entendimiento; la dialéctica trascendental ofrece una crítica del ilusorio empleo dogmático de la razón.

Kant distingue entre dos facultades de la mente: el entendimiento y el juicio. El entendimiento es la facultad de formar conceptos, el juicio es la facultad de aplicarlos. Las operaciones del entendimiento encuentran su expresión en las palabras individuales; las operaciones de la facultad de juzgar encuentran su expresión en oraciones enteras. Los conceptos *a priori* son categorías; los juicios *a priori* se llaman principios. La analítica trascendental de Kant consta de dos partes que corresponden a esas facultades: la analítica de los conceptos y la analítica de los principios. Kant dedica la mayor parte de su analítica trascendental a la analítica de los conceptos, que recibe también el nombre de deducción de las categorías.

¿Qué se quiere decir con toda esta terminología? Podemos empezar por la noción de «categoría», que Kant tomó de Aristóteles, aunque rechazando la lista de éste por su total falta de sistematicidad. En su lugar ofrece una lista basada en las relaciones entre conceptos y juicio. Un concepto no es en realidad más que la capacidad de hacer juicios de ciertos tipos. (Poseer el concepto de *metal*, por ejemplo, es tener la capacidad de hacer juicios expresables mediante oraciones que contengan la palabra «metal» o un equivalente.) Los diferentes tipos posibles de conceptos, por consiguiente, se determinan estableciendo los diferentes tipos posibles de juicios.

Kant adoptó de ciertos lógicos de su época las distinciones entre diferentes géneros de juicios. Clasifica los juicios como universales («Todo hombre es mortal»), particulares («Algunos hombres son mortales») o singulares («Sócrates es mortal»). Asimismo, los clasifica como afirmativos («El alma es mortal»), negativos («El alma no es mortal») e indefinidos («El alma es no mortal»). Finalmente, divide los juicios en tres clases: categóricos («Hay una justicia perfecta»), hipotéticos («Si hay una justicia perfecta, los que se obstinan en la maldad son castigados») y disyuntivos («El mundo existe bien por efecto del ciego azar, bien por necesidad interna, bien por una causa externa»).

Kant pretende derivar de esas clasificaciones de juicios ya conocidas una nueva y fundamental clasificación de los conceptos. Por ejemplo, re-

La posibilidad de la autoconciencia, a su vez, presupone la posibilidad de la conciencia de objetos extramentales. Esto se debe a que la autoadcripción de la experiencia sólo es posible gracias a la unidad e interconexión de una secuencia temporal de estados conscientes, y esta misma unidad e interconexión es lo que hace posible que una sucesión de experiencias constituya un único mundo objetivo.

Kant va al encuentro del empirista y le muestra, basándose en sus propios supuestos empiristas, que el empirismo no es suficiente. Admite que para cualquier conocimiento de objetos —incluso de uno mismo como objeto— es necesaria la experiencia. La unidad original de la apercepción me da únicamente el concepto de mí mismo; para cualquier conocimiento de mí mismo es necesaria la conciencia empírica. Pero el conocimiento empírico, de mí mismo o de cualquier otra cosa, implica juicio, y no puede haber juicio sin conceptos. Entre los conceptos, no pueden darse los que derivan de la experiencia sin otros que son presupuestos por la experiencia, y, por tanto, incluso el conocimiento de apariencias, incluso el conocimiento de mí mismo, ha de estar sujeto a las categorías.

La fuente del orden objetivo de la naturaleza es el yo trascendental: el yo que se muestra, pero todavía no se conoce, en la unidad trascendental de la apercepción. Es, por tanto, de la unidad trascendental de la apercepción de donde Kant trata de derivar la naturaleza objetiva del mundo y trata de mostrar que hay una diferencia entre realidad y apariencia. Pues la unidad trascendental de la apercepción sólo es posible si nuestra experiencia es la experiencia de un mundo que resulta describible con arreglo a las categorías. Ésta es, en esencia, la deducción trascendental de las categorías.

Los detalles de la argumentación no son demasiado claros. Kant la formula y reformula de maneras muy diferentes; en cada una de las formulaciones parece faltar siempre uno u otro de los eslabones de la cadena del razonamiento. El lector puede captar fogonazos aislados de deslumbrante claridad sin llegar a obtener la visión completa de una argumentación indiscutible. La deducción trascendental de Kant supone un ataque de gran fuerza contra el empirismo, pero no logra darle el golpe de gracia. Éste debía esperar hasta el siglo XX.

LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL: EL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS

No obstante, la exploración que hace Kant de los principios que subyacen a nuestros juicios es del mayor interés. Los juicios *a priori*, recor-

démoslo, pueden ser analíticos o sintéticos. El principio más importante de los juicios analíticos es el principio de no contradicción: un juicio autocontradictorio es vacío, y la marca distintiva de un juicio analítico es que su contradicción es autocontradictoria. Pero el principio de no contradicción no nos llevará más allá del ámbito de las proposiciones analíticas: es una condición necesaria, pero no suficiente, de la verdad de las proposiciones sintéticas.

En un juicio sintético se combinan dos conceptos no idénticos. Kant enumera cuatro grupos de principios que están en la base de los juicios sintéticos: les da nombres técnicos, pero no hace falta que los tengamos en cuenta, pues confunden más que ayudan.

El primero de esos principios es que todas las experiencias son magnitudes extensivas. Todo lo que experimentamos tiene una extensión —es decir, tiene partes distintas unas de otras— en el espacio o en el tiempo. «Todas las apariencias —dice Kant— se experimentan como agregados, como complejos de partes previamente dadas.» Es esto, según Kant, lo que está en la base de los axiomas geométricos, tales como el axioma de que entre dos puntos sólo es posible una línea recta.

El segundo principio es que en todas las apariencias el objeto de la sensación tiene magnitud intensiva. Por ejemplo, si uno siente un determinado grado de calor, se da cuenta de que podría estar sintiendo algo más caliente o menos caliente: lo que se siente es un punto en una escala que se extiende en ambas direcciones. Análogamente, ver un color es ver algo situado en un espectro. Kant llama a esto «anticipación de la percepción», pero el término es poco afortunado: es como si estuviera diciendo que, siempre que uno tiene una sensación, puede saber *a priori* qué sensación va a tener a continuación. Pero es obvio que sólo la experiencia puede mostrarnos eso. Como dice Kant: «Sensación es precisamente aquel elemento que no puede anticiparse». Cuando se tiene una sensación, lo que se sabe *a priori* es simplemente la posibilidad lógica de sensaciones semejantes en otros puntos de una escala común a todas ellas. Para captar el sentido de lo que quiere decir Kant sería mejor la palabra «proyección» que «anticipación».

El tercer principio es éste: la experiencia sólo es posible si encuentran conexiones necesarias entre nuestras percepciones. Hay dos etapas principales en el camino para establecer esto: a) para poder percibir sin más debo tener la experiencia de un ámbito objetivo, y éste debe contener sustancias duraderas; b) para tener experiencia de un ámbito objetivo debo tener experiencia de la interacción de sustancias causalmente ordenadas. Cada una de esas etapas arranca de la reflexión sobre nuestra con-

ciencia del tiempo: tiempo considerado primero como duración y luego como sucesión.

Primero, Kant señala que el tiempo mismo no puede percibirse. En la experiencia de un momento, considerado simplemente como un acontecimiento interior, no hay nada que muestre cuándo la experiencia tiene lugar o si tiene lugar antes o después de cualquier otra experiencia momentánea. Nuestra conciencia del tiempo, por tanto, ha de consistir en relacionar fenómenos con algún sustrato sustancial, permanente.

Para que haya algo como el cambio (por oposición a una mera secuencia inconexa), ha de haber algo que primero sea una cosa y luego otra. Pero ese elemento permanente no nos lo puede proporcionar la experiencia, que está en constante fluir; debe proporcionarlo, pues, algo objetivo, que podemos llamar «sustancia». «Toda existencia y todo cambio en el tiempo han de verse, pues, simplemente como un modo de la existencia de aquello que permanece y persiste.»

Hay varias ambigüedades en esta argumentación y en su conclusión. No siempre está claro de qué tipo de cambio se habla: ¿se refiere a la generación y la destrucción de sustancias o a la alteración de las propiedades de una sustancia duradera? En consecuencia, cabe dudar de cuánto es lo que prueba el argumento: ¿lleva a la conclusión de que ha de haber algunas cosas permanentes o de que hay una sola cosa permanente? Kant habla a veces como si la sustancia hubiera de ser algo perenne, pero para refutar el atomismo empirista es suficiente mostrar que ha de haber al menos alguna entidad objetiva de duración no momentánea.

La segunda etapa del argumento se basa en una observación simple pero profunda. Si yo miro una casa, habrá una cierta sucesión en mis experiencias: primero miro quizás el tejado, luego los pisos superiores, después la planta baja y finalmente el sótano. Igualmente, si estoy parado y observo un barco yendo río abajo, tengo una sucesión de vistas diferentes: primero, del barco en la parte alta de la corriente; luego en la parte baja, etc. ¿Qué es lo que distingue una sucesión meramente subjetiva de fenómenos (las diferentes visiones de una casa) de una sucesión objetiva (el movimiento del barco río abajo)? En un caso, y no en el otro, me sería posible invertir el orden de las percepciones: y no hay base alguna para hacer esa distinción como no sea alguna regularidad causal necesaria. «En la experiencia nunca atribuimos a un objeto la noción de sucesión [...] y la distinguimos de la sucesión subjetiva de la aprehensión a no ser que se fundamente en una regla.»

Esto demuestra que hay algo fundamentalmente erróneo en la idea de Hume de que primero percibimos la sucesión temporal entre aconteci-

mientos y luego pasamos a considerar uno la causa y otro el efecto. La cosa va exactamente al revés: sin relaciones de causa y efecto no podemos establecer un orden objetivo en el tiempo. Más aún, dice Kant, incluso si la secuencia temporal pudiera establecerse de manera independiente de la relación causa-efecto, la mera sucesión temporal sería insuficiente para dar cuenta de la causalidad, porque causa y efecto pueden ser simultáneos. Una bola dejada sobre un cojín mullido hace un hueco en el cojín tan pronto como se deja en él y, sin embargo, la bola es la causa, el hueco el efecto. Sabemos esto porque cada bola de esa clase hace una oquedad, pero no cada hueco así contiene una bola. La relación entre tiempo y causalidad es más complicada de lo que Hume imaginaba.

Tras refutar el atomismo empírico e impugnado el escepticismo humeano sobre las conexiones causales, Kant pasa a presentar su refutación del idealismo. Al hacerlo apunta a dos blancos: el idealismo problemático de Descartes («Yo existo» es la única aserción empírica indudable) y el idealismo dogmático de Berkeley (el mundo externo es una ilusión). Común a ambos es la tesis de que lo interno es mejor conocido que lo externo y que las sustancias externas se infieren a partir de las experiencias internas.

La argumentación de Kant contra esos supuestos procede del modo siguiente. Yo soy consciente de unos estados mentales cambiantes y así soy consciente de mi existencia en el tiempo, es decir, de que tengo experiencias primero en un momento y luego en otro. Pero, tal como se acaba de argumentar, la percepción del cambio entrena la percepción de algo permanente. Pero ese algo permanente no soy yo mismo: el sujeto unificador de mi experiencia no es él mismo un objeto de experiencia. Por tanto, sólo si tengo experiencia externa es posible para mí hacer juicios sobre el pasado.

La analítica kantiana concluye insistiendo en los límites de la competencia del entendimiento. Las categorías no pueden determinar su propia aplicabilidad, los principios no pueden establecer su propia verdad. El entendimiento solo no puede establecer que hay algo como la sustancia o que cada cambio tiene una causa. Todo lo que se establece *a priori*, ya sea mediante la deducción trascendental de las categorías, ya mediante la exposición del sistema de los principios, es que, *para que sea posible la experiencia*, deben darse ciertas condiciones. Pero que la experiencia sea posible no puede establecerse de antemano: la posibilidad de la experiencia se demuestra sólo a través del propio acontecer de la experiencia. Los conceptos deben aplicarse sólo a objetos de experiencia posible; no pueden aplicarse a cosas en general ni en sí mismas. A no ser que se nos

presente la intuición de un objeto que caiga bajo un concepto, el concepto mismo es vacío y sin sentido.

Kant observa que los filósofos hacen una distinción entre fenómenos (apariencias) y noúmenos (objetos de pensamiento), y dividen el mundo en un mundo de los sentidos y un mundo del entendimiento. Su propia analítica ha mostrado que no puede haber un mundo de meras apariencias, meros objetos de los sentidos que no entren en ninguna categoría ni ejemplifiquen ninguna regla. Pero no podemos concluir de ahí que haya un mundo no sensible que sólo puede descubrirse mediante el entendimiento. Kant acepta que hay noúmenos en un sentido negativo: cosas que no son objeto de conciencia sensible. Pero niega que haya noúmenos en un sentido positivo: cosas que sean objetos de una conciencia no sensible. El concepto de «noúmeno», correctamente entendido, no es más que un concepto límite, cuya función es establecer los límites de la sensibilidad. Aceptar la existencia de noúmenos como objetos extrasensibles que pueden estudiarse mediante el solo uso del intelecto es entrar en un reino de ilusión. En su «dialéctica trascendental», Kant nos conduce en un viaje de exploración por ese mundo de encantamiento.

LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL: LOS PARALOGISMOS DE LA RAZÓN PURA

La analítica ha establecido el territorio del entendimiento puro. Dicho territorio es una isla de verdad. Pero está «rodeado por un dilatado y proceloso océano, donde habita la ilusión, donde numerosos bancos de niebla e icebergs en rápida fusión crean la engañosa apariencia de lejanas costas, infundiendo al atrevido navegante nuevas esperanzas huera e incitándole a empresas a las que nunca puede renunciar y que, sin embargo, es incapaz de culminar».

Así, con esta rara pieza de retórica romántica, Kant inicia su tarea de exponer la lógica de la ilusión en la dialéctica trascendental. En ella no se interesa por los errores contingentes y accidentales, como las ilusiones ópticas o las falacias lógicas: sus objetivos son mucho mayores, a saber: la psicología, la cosmología y la teología *a priori*. Todas estas disciplinas intentan emplear la mente en explorar un mundo más allá de los confines de la experiencia, empresa cuyo resultado natural e inevitable es la mera ilusión.

Todo nuestro conocimiento, dice Kant, empieza con los sentidos, procede de los sentidos para llegar al entendimiento y termina con la razón. La razón, como el entendimiento, opera mediante conceptos, pero mientras los conceptos puros del entendimiento eran categorías, los conceptos

de la razón pura son Ideas. La alusión a Platón es deliberada: las Ideas, para Kant, son conceptos necesarios de la razón a los que no corresponde ningún objeto de la experiencia sensorial.

Las Ideas de la razón pura se alcanzan aplicando una cierta forma de inferencia y absolutizándola. En la vida ordinaria inferimos conclusiones a partir de premisas; las conclusiones son verdaderas si las premisas lo son. Pero ésta parece ser sólo una verdad condicional, pues la verdad de las premisas mismas puede ponerse en duda. La razón, en cambio, busca algo incondicionado, un fundamento que sea absoluto, es decir, no derivado de nada distinto de él mismo. Lo que es absolutamente válido es válido incondicionalmente, en todos los aspectos, sin restricción.

Kant dice que hay tres Ideas de la razón pura: a cada una de ellas se llega siguiendo un tipo de inferencia y esforzándose por llegar a un absoluto. Una línea de argumentación arranca de la experiencia subjetiva y concluye en el alma como sujeto sustancial permanente. Otra línea de argumentación arranca de las relaciones causales entre objetos empíricos y llega a la idea del cosmos como totalidad de causas y efectos, incondicionado puesto que contiene todas las condiciones. Una tercera línea de argumentación arranca de la contingencia de los objetos de la experiencia y lleva a la necesidad incondicionada de un ser de todos los seres, es decir, Dios. «La razón pura proporciona así la idea de una doctrina trascendental del alma, de una ciencia trascendental del mundo y finalmente de un conocimiento trascendental de Dios.»

Examinemos primero las ilusiones de la psicología racional *a priori*. Mientras la psicología empírica trata del alma como objeto del sentido interno, la psicología racional trata del alma como sujeto de juicios. La psicología racional, dice Kant, «profesa ser una ciencia construida únicamente sobre la proposición “Yo pienso”». Estudia el sujeto trascendental del pensamiento. «El yo o él o ello (la cosa) que piensa» es un desconocido X, el sujeto trascendental de los pensamientos.

El «Yo pienso» que es el texto de la psicología racional es la expresión de la autoconciencia inseparable del pensamiento. Pero ¿cómo sabemos que todo lo que piensa es autoconsciente? Respuesta: la autoconciencia es necesaria para pensar en el pensar y, con antelación a la experiencia, les atribuimos a las cosas aquellas propiedades que son condiciones de nuestro pensamiento acerca de ellas.

Kant enumera cuatro falacias —él las llama «paralogismos» o falsos silogismos— en las que incurrimos llevados de nuestro impulso a trascender los límites de la psicología meramente empírica. En el primer paralogismo procedemos de la premisa «Necesariamente, el sujeto del pensamiento es

un sujeto» a la conclusión «El sujeto del pensamiento es necesariamente un sujeto». En el segundo pasamos de «El ego no puede dividirse en partes» a «El ego es una sustancia simple». En el tercero nos movemos de «Siempre que estoy consciente, es el mismo yo el que está consciente» a «Siempre que estoy consciente estoy consciente del mismo yo». Finalmente, en el cuarto, llegamos, a partir de la verdad de «Yo puedo pensar en mí mismo al margen de cualquier otra cosa, incluido mi cuerpo» a la conclusión «Al margen de cualquier otra cosa, incluido mi cuerpo, yo puedo pensar en mí mismo».

En cada paralogismo, una inocua proposición analítica se convierte en una discutible proposición sintética *a priori*. Tomados conjuntamente, los paralogismos confluyen en la afirmación de que el yo es una entidad inmaterial, incorruptible, personal e inmortal. Éste es el engaño de la psicología *a priori*.

LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL: LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA

Pasamos a continuación a la cosmología *a priori*. Aquí Kant nos presenta un conjunto de antinomias. Una antinomia es un par de argumentos opuestos que conducen a conclusiones contradictorias entre sí (como tesis y antítesis). Kant construyó una serie de ellas para mostrar que todo intento de la razón de construir «conceptos cósmicos», es decir, nociones del mundo como un todo, desembocaba fatalmente en contradicciones irresolubles.

La primera antinomia tiene como tesis «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en cuanto al espacio» y, como antítesis, «El mundo no tiene comienzo ni límite alguno en el espacio; es infinito tanto respecto al tiempo como al espacio».

Ambas proposiciones, «El mundo tiene un comienzo en el tiempo» y «El mundo no tiene comienzo alguno» han conocido, como hemos visto, una larga historia en las obras de los filósofos. Aristóteles pensó que podía probarse la segunda proposición; Agustín, que la primera. Tomás de Aquino pensó que ninguna de las dos podía probarse. Kant sugiere ahora que ambas pueden probarse. Esto no significa, desde luego, que dos contradictorias sean ambas verdaderas; se pretende mostrar simplemente que la razón no tiene derecho alguno a hablar del «mundo» como un todo.

La argumentación a favor de la tesis parte de la definición de una serie infinita como aquella que nunca puede completarse, y concluye que no puede ser el caso que una infinita serie de mundos se hayan destruido.

Pero el argumento no es concluyente. Es verdad que cualquier serie discreta infinita ha de estar abierta por un extremo: ninguna serie así puede «completarse» en el sentido de tener dos términos. Pero ¿por qué no puede tener un término en una dirección, mientras continúa para siempre en la otra? El tiempo transcurrido sería así «completado» por tener un término en el presente, mientras se prolonga sin fin hacia atrás.

El argumento a favor de la antítesis procede así: si el mundo tuvo un comienzo, entonces debió de haber un tiempo en que el mundo no existía. Cualquier momento de ese tiempo «vacío» es exactamente como cualquier otro. Por consiguiente, no puede haber respuesta a la pregunta: «¿Por qué empezó el mundo cuando lo hizo?». El que cree en un mundo temporalmente finito puede conceder que no es posible situar el comienzo del mundo desde fuera (en tal o cual punto del tiempo «vacío»), aun manteniendo que uno puede situarlo desde dentro (tantas o cuantas unidades de tiempo antes del momento actual).

Ninguno de los dos argumentos de Kant es perfecto, como tampoco los argumentos paralelos que ofrece a favor y en contra de la finitud del mundo en el espacio. En conjunto, la primera antinomia no parece servir para establecer la impotencia de la razón.

Kant presenta un total de cuatro antinomias. La segunda se refiere a la simplicidad y la complejidad; la tercera tiene que ver con la libertad y la causalidad; la cuarta versa sobre la necesidad y la contingencia. En cada una de las antinomias, la antítesis firma que una determinada serie continúa para siempre y la tesis estipula que esa misma serie acaba deteniéndose del todo. Así:

Primero: la serie de objetos *contiguos* en el espacio y en el tiempo tiene un final (tesis) / continúa para siempre (antítesis).

Segundo: la serie de objetos que son *partes de* otros tiene un final (tesis) / continúa para siempre (antítesis).

Tercero: la serie de objetos *causados* por otros termina en un hecho libre, naturalmente incausado (tesis) / continúa para siempre (antítesis).

Cuarto: la serie de objetos *contingentes respecto* de otros continúa para siempre (antítesis) / termina en un ser absolutamente necesario (tesis).

Cada una de las relaciones indicadas en cursiva es considerada por Kant como *condicionada* por algo distinto: de modo que cada una de di-

chas series es una serie de condiciones, y cada argumento concluye en un absoluto incondicionado.

Kant piensa que ambos miembros de cada antinomia son erróneos: la tesis es el error del dogmatismo, la antítesis el error del empirismo. Lo que la antinomia resalta, sostiene Kant, es la falta de coincidencia entre el alcance de la indagación empírica y las pretensiones del ideal racional. La tesis representa siempre el mundo como menor que el pensamiento: podemos pensar más allá de él. La antítesis representa siempre el mundo como mayor que el pensamiento: no podemos pensarlo hasta el final. «En todos los casos la idea cósmica es o demasiado grande o demasiado pequeña para el regreso empírico.» Hemos de hacer coincidir el pensamiento y el mundo a base de recortar nuestra idea cósmica para que se ajuste a la indagación empírica.

El error que está en la raíz tanto de la tesis dogmática como de la antítesis empirista es la idea del todo cósmico. En cada caso se confunde una tarea propuesta (por ejemplo: rastrear los antecedentes causales de un acontecimiento) con una tarea concluida (por ejemplo: un examen de la totalidad de las causas). El mundo como un todo no podría nunca darse en la experiencia, por lo que «El mundo como un todo» es un pseudo-concepto. Por consiguiente, no es el caso que el mundo sea finito ni tampoco es el caso de que sea infinito.

La tercera antinomia difiere de las dos precedentes. En las dos primeras antinomias, tanto la tesis como la antítesis se rechazaban como falsas. Pero cuando Kant llega a la tercera, trata de demostrar que, bien interpretadas, tanto la tesis como la antítesis son verdaderas. La tesis sostiene que la causalidad natural no es suficiente para explicar los fenómenos del mundo; además de determinar las causas hemos de tener en cuenta la libertad y la espontaneidad. La antítesis sostiene que postular la libertad trascendental es resignarse a la ciega ausencia de leyes, pues la intrusión de una causa indeterminada desbarataría todo el sistema explicativo de la naturaleza.

El tratamiento kantiano de la tercera antinomia se sitúa en medio de los numerosos intentos hechos por los filósofos para conciliar la libertad con el determinismo. Los deterministas creen que cada acontecimiento tiene una causa, en el sentido de una condición antecedente suficiente. Hay dos géneros de deterministas: los deterministas rígidos, que creen que la libertad es incompatible con el determinismo, y los deterministas flexibles, que creen que libertad y determinismo son compatibles, por lo que pueden aceptar que la libertad humana es auténtica. Kant es un determinista flexible: trata de mostrar que la libertad bien entendida es

compatible con el determinismo bien entendido. Un hecho puede estar a la vez determinado por la naturaleza y fundado en la libertad.

La voluntad humana, dice Kant, es sensitiva pero libre: es decir, se ve afectada por la pasión pero no forzada por ella. «Hay en el hombre un poder de autodeterminación, independientemente de cualquier coerción impuesta por los impulsos sensitivos.» Pero el ejercicio de este poder de autodeterminación tiene dos aspectos, uno sensible (perceptible en la experiencia) e inteligible (accesible sólo al entendimiento). Nuestra acción libre es la causa inteligible de unos efectos sensibles; y estos fenómenos sensibles forman también parte de una serie ininterrumpida regida por leyes inmutables. Para conciliar la libertad humana con la naturaleza determinista, Kant afirma que la naturaleza opera en el tiempo, mientras la voluntad humana, como noúmeno más que como fenómeno, está fuera del tiempo.

Muchos deterministas flexibles han argumentado que libertad y determinismo son compatibles porque nuestras acciones, aunque determinadas, lo están por acontecimientos mentales que tienen lugar en nuestra propia mente; y una acción es libre, se afirma, si está determinada por causas internas en lugar de por causas externas. Kant parece haber creído en esta especie de determinismo psicológico, pero su conciliación entre libertad y naturaleza no depende de definir la acción libre como acción psicológicamente determinada. Él creía, seguramente con razón, que la explicación causal («Lo golpeé porque fui empujado») y la explicación por razones («Lo golpeé para darle una lección») son tipos radicalmente distintos de explicación y uno es irreducible al otro. Pero como la conciliación que ofrece no tiene lugar en el plano de la experiencia, sino en el plano del noúmeno, de la cosa en sí, su proyecto de conciliación queda fatalmente afectado por la oscuridad que rodea esos conceptos.

LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL: LA CRÍTICA DE LA TEOLOGÍA NATURAL

En la cuarta antinomia, Kant considera argumentos a favor y en contra de la existencia de un ser necesario. Aquí deja abierta la cuestión de si un ser necesario ha de encontrarse en el propio mundo o fuera del mundo, como causa de éste. Es en el capítulo sobre el ideal de la razón pura donde vuelve a estudiar el concepto de Dios, el objeto de la teología trascendental.

Según Kant, todos los argumentos dedicados a establecer la existencia de Dios deben caer en una de estas tres clases. Hay argumentos onto-

lógicos, que parten de un concepto *a priori* de ser supremo; hay argumentos cosmológicos, que derivan de la naturaleza del mundo empírico en general, y hay pruebas físico-teológicas, que parten de fenómenos naturales particulares.

En la teología racional de Kant se asigna un papel muy especial al argumento ontológico. Él sostiene que el argumento cosmológico no es más que el argumento ontológico disfrazado, y argumenta que el argumento físico-teológico por sí mismo nos llevará sólo a un ser ordenador, no a un auténtico creador del universo. De ahí la importancia de su influyente crítica del argumento ontológico.

¿Qué se quiere decir cuando se dice de Dios que es un ser absolutamente necesario? Algunos filósofos han definido un ser necesario como aquel que existe en todos los mundos posibles. Si definimos a Dios de este modo, entonces no hay duda de que existe. Nuestro mundo es uno de los mundos posibles, de lo contrario no sería real; por tanto, si Dios existe en cada mundo posible, ha de existir en el nuestro.

Pero ¿es legítimo incluir de este modo la existencia—incluso la existencia posible— en la definición de algo? Kant piensa que no. «Hay ya una contradicción en introducir el concepto de existencia—independientemente del título con que se la disfrace— en el concepto de una cosa.» El argumento ontológico trata de hacer del enunciado de la existencia de Dios una proposición analítica. Si una proposición es analítica, entonces el predicado forma parte del sujeto y no puede negarse de él. Tomando el ejemplo de «Un triángulo tiene tres ángulos», Kant observa:

Poner un triángulo y, sin embargo, rechazar sus tres ángulos es autocontradictorio, pero no hay ninguna contradicción en rechazar el triángulo junto con sus tres ángulos. Lo mismo vale para el concepto de un ser absolutamente necesario. Si se rechaza su existencia, rechazamos la cosa misma con todos sus predicados, y no puede surgir contradicción alguna.

Pero ¿por qué no está seguro Kant de que todas las proposiciones existenciales son sintéticas? Podemos argumentar a partir de conceptos para concluir en la no existencia de algo: gracias a que entendemos los conceptos «cuadrado» y «círculo» sabemos que no hay círculos cuadrados. ¿Por qué no podemos argumentar análogamente a partir de conceptos para llegar a la existencia de algo? Si «No hay solteros casados» es analítica, ¿por qué no lo es «Hay un ser necesario»?

El principal argumento de Kant es que *ser* no es un predicado, sino una cópula, un simple enlace entre predicado y sujeto. Si decimos «Dios

es» o «Hay un Dios», dice Kant, «no adjuntamos ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino que simplemente ponemos el sujeto como tal con todos sus predicados». En realidad, las proposiciones existenciales no siempre «ponen», como Kant supone, pues pueden aparecer como subordinadas en una oración mayor. Uno que diga «Si hay un Dios, los pecadores serán castigados» no pone la existencia de Dios. Sin embargo, podemos estar de acuerdo con Kant en que «existe» no puede ser tratado como un predicado directo de primer orden.

Los lógicos modernos, como Abelardo en el siglo XII, reescriben los enunciados de existencia de manera que «es» ni siquiera tenga la apariencia de un predicado. «Dios existe» se reformula como «Algo es Dios». Esto clarifica, pero no resuelve las cuestiones planteadas por el argumento ontológico. Porque las preguntas que plantea argumentar desde la posibilidad para llegar a la realidad reaparecen en forma de preguntas sobre qué es lo que designa «algo»: ¿estamos incluyendo en nuestra consideración tanto objetos posibles como reales?

La tesis principal de Kant se mantiene, con todo, y es similar a una tesis que hemos visto en Hume. «Por muchos que sean los predicados con que pensemos una cosa—aun si así la determinamos completamente— no le añadimos absolutamente nada cuando además declaramos que esa cosa *es*. En caso contrario, no sería exactamente la misma cosa que existe, sino algo más que lo que habíamos pensado en el concepto; y no podríamos, por consiguiente, decir que el objeto exacto de mi concepto existe.» En otras palabras, la cuestión de si hay algo en la realidad que corresponda a mi concepto no puede formar parte de mi concepto. Un concepto ha de estar determinado antes de compararlo con la realidad, de lo contrario no sabríamos qué concepto está siendo comparado y comprobado si corresponde o no a la realidad. *Que* hay un Dios no puede formar parte de lo que queremos decir con «Dios». Por tanto, «Hay un Dios» no puede ser una proposición analítica, y el argumento ontológico queda invalidado.

Kant se equivocaba al pensar que la no validez del argumento ontológico implicaba que todos los argumentos a favor de la existencia de Dios fallaban. Lo que su crítica demuestra es que hay una incoherencia en la noción de un ser cuya esencia implica su existencia. Pero un argumento cosmológico no necesita llegar al extremo de demostrar la existencia de un ser semejante, sino sólo de un ser incausado, inmutable y eterno, en contraste con los objetos causados, variables y contingentes que componen el mundo de la experiencia.

Kant tiene en realidad una crítica del argumento cosmológico que es independiente de su rechazo del argumento ontológico. Todas las formas

del argumento cosmológico tratan de demostrar que una serie de causas contingentes, por larga que sea, sólo puede completarse con una causa necesaria. Pero nos encontramos con un dilema si nos preguntamos si la causa necesaria es, o no, parte de la cadena de causas.

Si forma parte de la cadena, entonces podemos plantear en su caso, como en el caso de los demás miembros de la cadena, la pregunta de por qué existe. Pero no podemos imaginar un ser supremo que se diga a sí mismo: «Yo soy de eternidad en eternidad y fuera de mí no hay nada salvo lo que es mediante mi voluntad, *pero entonces, ¿de dónde procedo yo?*». Por otro lado, si el ser necesario no forma parte de la cadena de causas, ¿cómo puede ser su primer miembro y dar cuenta de todas las demás conexiones que terminan en la existencia de mí mismo?

El argumento a favor de la existencia de Dios que Kant trata con más benevolencia es la prueba físico-teológica; debe, según él, mencionarse siempre con respeto. Su propósito no es disminuir su autoridad, sino limitar el alcance de su conclusión. La prueba sostiene que en todas las partes del mundo encontramos signos de orden, con arreglo a un determinado plan llevado a cabo con gran sabiduría. Este orden es ajeno a las cosas individuales del mundo que contribuyen a constituirlo; debe, por consiguiente, haber sido impuesto por una o más causas sumamente sabias que no operen de manera ciega, como hace la naturaleza, sino libremente como los humanos. Kant plantea varias dificultades acerca de las analogías que el argumento establece entre el funcionamiento de la naturaleza y el artificio de la destreza humana. Pero aun cuando eliminemos esas dificultades, lo máximo que el argumento puede probar es la existencia de «un *arquitecto* del mundo que siempre está constreñido por la adaptabilidad del material con el que trabaja, no un *creador* del mundo a cuya idea todo se halla sometido».

Kant denominó el sistema de la *Crítica de la razón pura*, con su parte analítica, constructiva, y su parte dialéctica, destructiva, «idealismo trascendental». Lo que pretendía este título era poner de relieve por igual tanto el aspecto negativo del sistema como el positivo. En el plano empírico, Kant era realista, no idealista, como Berkeley: no creía que no existiera nada aparte de las ideas de la mente. En cambio, en el plano último o trascendental, era idealista, pues negaba que las cosas en sí mismas fueran cognoscibles. Así pues, se consideraba a sí mismo un idealista trascendental.

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT

Exactamente igual que la primera *Crítica* exponía críticamente los principios sintéticos *a priori* de la razón teórica, los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785) exponían los principios sintéticos *a priori* de la razón práctica. Es ésta una breve y elocuente presentación del sistema moral de Kant.

En moral, el punto de partida de Kant es que la única cosa que es buena sin matices es una buena voluntad. Los talentos, el carácter, el autocontrol y la fortuna pueden emplearse para fines malos; incluso la felicidad puede ser corruptora. No es lo que ella logra lo que constituye la bondad de una buena voluntad; la buena voluntad es buena exclusivamente por sí misma.

Aun cuando, por alguna especial adversidad del destino, o a causa de la tacañería de una naturaleza descastada, esta voluntad careciera por completo de fuerza para llevar a cabo sus intenciones; aun si, haciendo el mayor de los esfuerzos, no consigue realizar nada y sólo le resta su buena voluntad [...]; aun entonces brillaría como una joya por sí misma, como algo que tiene todo su valor en sí mismo.

No es para perseguir la felicidad por lo que los seres humanos han sido dotados de una voluntad; el instinto habría sido mucho más eficaz a tal efecto. La razón nos ha sido dada para producir una voluntad que sea buena no como medio para algún fin ulterior, sino buena en sí misma. La buena voluntad es el bien más elevado y la condición de todos los demás bienes, incluida la felicidad.

¿Qué es, pues, lo que hace a una voluntad buena en sí misma? Para responder a esta pregunta hemos de investigar el concepto de *deber*. Actuar por deber es hacer gala de buena voluntad frente a las dificultades. Pero hemos de distinguir entre actuar de conformidad con el deber y actuar motivados por el deber. Un tendero que es honrado por su propio interés, o un filántropo que disfruta contentando a otros, llevan a cabo acciones que son conformes al deber. Pero las acciones de esta clase, por rectas y apreciables que sean, carecen, según Kant, de todo valor moral. El valor de un carácter se demuestra sólo cuando uno hace el bien no por inclinación, sino por deber: por ejemplo, cuando un hombre que ha perdido todo gusto por la vida y suspira por la muerte hace sin embargo todo lo posible por conservar la vida de conformidad con la ley moral.

La doctrina de Kant se opone aquí frontalmente a la de Aristóteles. Aristóteles enseñaba que las personas no eran realmente virtuosas en tanto que su ejercicio de la virtud se les hiciese cuesta arriba; la persona realmente virtuosa disfrutaba plenamente realizando actos de virtud. Para Kant, en cambio, es el carácter penoso del bien hacer lo que distingue realmente la virtud. Se da cuenta de que ha fijado pautas de buena conducta capaces de desanimar a cualquiera: por ello está dispuesto a admitir la posibilidad de que nunca haya habido, de hecho, ninguna acción moral realizada únicamente por motivos morales y por puro sentido del deber.

¿Qué es, pues, actuar por deber? Actuar por deber es hacerlo por respeto a la ley moral, y la manera de probar si uno está actuando así es buscar la máxima o principio en cuya virtud uno actúa, es decir, el imperativo al que se ajusta el propio acto. Hay dos clases de imperativos: hipotéticos y categóricos. El imperativo hipotético dice: si quieres alcanzar determinado fin, actúa de tal o cual manera. El imperativo categórico dice: independientemente de cuál sea el fin que quieras alcanzar, actúa de tal o cual manera. Hay muchos imperativos hipotéticos, pues hay muchos fines diferentes que los seres humanos pueden proponerse. En cambio, sólo hay un imperativo categórico, que es éste: «Actúa sólo de conformidad con una máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal».

Kant ilustra esto con diversos ejemplos, de los que podemos mencionar dos. El primero es el siguiente. Habiéndome quedado sin fondos, puedo sentirme tentado a tomar dinero prestado, aunque sé que no podré devolverlo. Estoy actuando con arreglo a la máxima: «Siempre que me vea corto de dinero, tomaré dinero prestado y prometeré devolverlo, aunque sé que nunca será así». Yo no puedo querer que todo el mundo actúe con arreglo a esa máxima, porque si todos lo hacen, la entera institución del crédito se vendrá abajo. Por tanto, tomar dinero prestado en esas circunstancias sería infringir el imperativo categórico.

Un segundo ejemplo es el siguiente. Una persona de buena posición económica, a la que le piden ayuda otras personas que están pasando penalidades, puede verse tentada de responder: «¿Qué me importa eso a mí? Dejad que cada uno sea todo lo feliz que el cielo le permita o él logre hacerse; yo no lo perjudicaré, pero tampoco lo ayudaré». Dicha persona no puede querer que esa máxima se universalice, pues podría llegar una situación en la que él mismo necesitara el afecto y la simpatía de los demás.

Estos casos ilustran dos maneras diferentes de aplicar el imperativo categórico. En el primer caso, la máxima no puede universalizarse porque

su universalización encierra contradicción (si nadie mantiene sus promesas, deja de haber promesas sin más). En el segundo caso, la máxima puede universalizarse sin contradicción, pero nadie puede racionalmente *querer* la situación resultante de dicha universalización. Kant dice que los dos casos corresponden a los dos tipos diferentes de deber: deberes estrictos y deberes meritorios.

No todos los ejemplos que da Kant resultan convincentes. Sostiene, por ejemplo, que el imperativo categórico excluye el suicidio. Pero por muy mal que pueda estar el suicidio, no hay nada autocontradictorio en la perspectiva del suicidio universal; y alguien lo suficientemente desesperado podría verlo como «una consumación fervientemente deseable».*

Kant ofrece otra formulación del imperativo categórico: «Actúa de tal manera que nunca trates a la humanidad, ya sea en tu persona, ya en la de cualquier otro, como un simple medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin». Afirma, aunque no ha convencido a demasiados lectores, que esto es equivalente al anterior imperativo y permite extraer las mismas conclusiones prácticas. En realidad es más eficaz que la formulación anterior para excluir el suicidio. Quitarse la propia vida, insiste Kant, es utilizar la propia persona de uno como un medio de poner fin al malestar y la aflicción propios.

Como ser humano, dice Kant, no soy sólo un fin en mí mismo, sino también miembro de un reino de fines, una unión de seres racionales sometidos a leyes comunes. Mi voluntad, como se ha dicho, es racional en la medida en que sus máximas puedan convertirse en leyes universales. La conversa de esta proposición es que la ley universal es una ley establecida por voluntades racionales como la mía. Un ser racional «está sujeto sólo a leyes que han sido hechas por él y, sin embargo, son universales». En el reino de los fines somos todos a la vez legisladores y súbditos. El lector recordará sin duda la voluntad general de Rousseau.

Kant concluye la exposición de su sistema moral con un panegírico a la dignidad de la virtud. En el reino de los fines, todo tiene un precio o un valor. Si una cosa tiene un precio, puede intercambiarse por alguna otra. Lo que tiene valor es único e inalienable; está más allá de todo precio. Hay, dice Kant, dos clases de precios: los precios de mercado, que corresponden a la satisfacción de necesidades, y los precios caprichosos, que corresponden a la satisfacción de gustos. La moralidad está por encima y más allá de ambas clases de precios.

* La frase del original cuya traducción entrecomillamos está tomada literalmente del monólogo «Ser o no ser» de *Hamlet*, de William Shakespeare. (N. del t.)

«La moralidad, y la humanidad en tanto en cuanto es capaz de moralidad, es lo único que tiene valor. La destreza y la diligencia en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación fértil y el humor tienen un precio caprichoso, pero la fidelidad a las promesas y la benevolencia basadas en principios (no en el instinto) tienen un valor intrínseco.» Las palabras de Kant resonaron durante todo el siglo XIX y todavía tocan la fibra de mucha gente en el día de hoy.

Capítulo 17

Idealismo y materialismo alemán

FICHTE

La conquista napoleónica de la mayor parte de Europa puede compararse con la conquista de la mayor parte de Asia y parte de África por Alejandro. Los espectaculares logros militares duraron poco, pero sus consecuencias culturales se hicieron sentir durante mucho tiempo después. Tras la derrota final de Napoleón en Waterloo, caducas monarquías fueron restauradas por todo el continente, pero su estabilidad era precaria y muchas desaparecieron a lo largo del medio siglo siguiente. Los ejércitos franceses habían llevado consigo los lemas de la Revolución francesa y, aunque en el Imperio de Napoleón la libertad había dado paso al despotismo militar, la igualdad había sido sofocada con una nueva aristocracia y la fraternidad no había ido nunca más allá del estadio de Caín y Abel, el ideal de una democracia libre seguía vivo como una aspiración que recorría Europa. Es más, sentimientos nacionalistas habían prendido en países que habían sido atacados u oprimidos por las tropas de Napoleón. En Italia y Alemania, especialmente, las gentes ansiaban sustituir un mosaico de vetustos regímenes locales por un único poder nacional fuerte.

Uno de los fundadores del nacionalismo alemán fue el filósofo Johann Gottlieb **Fichte**. Era un profesor de Jena y de la nueva Universidad de

Berlín cuya vida activa cubrió el período comprendido entre la ejecución de Luis XVI y el destierro de Napoleón a la isla de Elba. En sus *Discursos a la Nación Alemana* de 1808 censuró a los alemanes por la desunión que había propiciado su derrota frente a Napoleón en la batalla de Jena y se alistó voluntario en el ejército de la resistencia en 1812. Pero su reputación como filósofo se basa en su libro de 1804, *Wissenschaftslehre*.

Fichte era un admirador de Kant: su primer libro había sido un *Ensayo de una crítica de toda revelación*, escrito en el estilo de Kant, con tanto éxito que pasó por ser una obra del maestro. Pensaba, no obstante, que la filosofía de Kant encerraba una incoherencia radical. Kant nunca renunció a la noción de que nuestra experiencia la causaban en último término las «cosas en sí mismas» aun cuando no pudiéramos saber nada acerca de tales cosas. Pero en su propia concepción, el concepto de causa era algo que sólo podía aplicarse a la esfera de los fenómenos. ¿Cómo podía, entonces, haber una causa desconocida, independiente de la mente, fuera de esa esfera?

En consecuencia, en su *Wissenschaftslehre*, Fichte trató de rediseñar el sistema de Kant para eliminar la incoherencia. Dos vías eran posibles. Una, permitir que la noción de causa se extendiera más allá del reino de los fenómenos y admitir que la experiencia era causada por las cosas en sí mismas. Tal es el camino del dogmatismo. El otro sería abandonar la noción de cosa en sí y decir que la experiencia es creada por el sujeto pensante. Tal es el camino del idealismo, el camino que Fichte siguió y que hizo de él el padre del idealismo alemán.

Fichte, partiendo del ego del puro yo, se impone la tarea de mostrar cómo la totalidad de la conciencia puede derivarse de él. Sus diversas explicaciones de esta derivación no lograron dejar claro, ni para sus admiradores ni para sus críticos, que él no estaba afirmando que el yo individual pudiera crear la totalidad del mundo material. Pero insistía en que no estaba hablando de un yo individual, sino de un único ego absoluto que creaba todos los fenómenos y todos los yo individuales.

Esto suena más bien a Dios, y de hecho en sus obras posteriores, más populares, Fichte estaba dispuesto a hablar de ese modo. «No es el yo finito lo que existe, es la divina Idea la que es el fundamento de toda filosofía; todo lo que el hombre hace por sí mismo es nulo y huero. Toda existencia es viviente y activa en sí misma y no hay otra vida que el Ser ni otro Ser que Dios.» Pero en otros lugares decía que era supersticioso creer en un ser divino que fuera algo más que un orden moral. El panteísmo popular de Fichte parece haber sido simplemente una cáscara para revestir una filosofía mucho menos colorista que pocos podían entender y que quienes afirmaban entender consideraban deficiente.

HEGEL

Uno de los que tuvieron mayor deuda intelectual con Fichte y fueron a la vez más críticos con él, fue Georg Wilhelm Friedrich **Hegel**, el más influyente, con diferencia, de todos los idealistas alemanes. Nacido en 1770, Hegel estudió teología en la Universidad de Tubinga y enseñó en Jena hasta que la universidad fue clausurada por la invasión francesa. En 1807 publicó la *Fenomenología del espíritu*. Hasta 1816 no fue profesor, en la Universidad de Heidelberg; para entonces había publicado su obra más importante, la *Ciencia de la lógica*. Tras publicar una enciclopedia de las ciencias filosóficas (lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu), se le ofreció en 1818 una cátedra en Berlín, que ocupó hasta su muerte a causa del cólera en 1831.

Los escritos de Hegel son extremadamente difíciles de leer. Causaron también inmediatamente una gran impresión de profundidad. Mirados más de cerca, algunos lectores encuentran que esa impresión se acrecienta, a otros les parece que se evapora. La parte menos difícil, y quizá la más influyente de los escritos de Hegel, es su filosofía de la historia, de modo que empezaremos por ella.

Hegel creía que el filósofo tenía una especial capacidad para entender la historia de la que los historiadores ordinarios carecían. El filósofo sabe que la razón es la soberana del mundo y que la historia del mundo nos presenta un proceso racional. Este conocimiento puede obtenerse, bien mediante el estudio de un sistema metafísico, bien por inferencia a partir del estudio de la historia misma. Corresponde a la creencia religiosa en la providencia, pero va más allá de ella, pues la noción general de providencia es inadecuada para explicar la historia.

Explicar la historia es describir las pasiones de la humanidad, el genio, las potencias activas, que interpretan su papel en el gran escenario; y el proceso providencialmente determinado que ellas exhiben constituye lo que suele llamarse el «plan» de la providencia. Sin embargo, es ese mismo plan lo que se supone que queda oculto a nuestra vista y se considera presunción incluso pretender descubrirlo.

Sólo el filósofo conoce el destino último del mundo y cómo se realiza. La historia universal, dice Hegel, consiste en el desarrollo del Espíritu (*Geist*) y su manifestación en la realidad concreta. ¿Qué es, pues, el Espíritu? Es lo opuesto de la materia, y mientras la esencia de la materia es la gravedad, la esencia del Espíritu es la libertad. Mientras la materia se

define, pues, por la atracción mutua entre sus partes, el Espíritu es existencia concentrada en sí misma, independiente y autoconsciente. Como consciente de sí mismo, el Espíritu es consciente de sus propias potencialidades y posee un impulso a actualizarlas. La historia universal, dice Hegel, es «el despliegue del Espíritu en el proceso de elaborar el conocimiento de lo que él es potencialmente».

La noción de Espíritu así presentada puede fácilmente resultar desconcertante de entrada. ¿Es Dios? ¿O bien es «Espíritu» una manera engañosamente solemne de hablar de las mentes humanas individuales, a la manera como los manuales de medicina hablan de «el hígado» cuando generalizan a partir de los hígados individuales de la gente? Ninguna de estas dos interpretaciones es del todo correcta. Para hacerse una idea de lo que Hegel quiere decir es mejor reflexionar sobre la manera en que nosotros hablamos de la raza humana. Sin ningún compromiso metafísico particular, no tenemos reparo en decir cosas como que la raza humana ha progresado, o que está en decadencia, o que en la edad de la ciencia ha aprendido muchas cosas que ignoraba en la edad de la barbarie. Cuando Hegel usa la palabra «Espíritu», quiere decir mucho más que nosotros cuando hablamos de la raza humana, pero está usando el mismo tipo de lenguaje.

Así, cuando dice que en la historia el Espíritu progresa en conciencia de libertad, Hegel describe el aumento de la conciencia de libertad entre los seres humanos. Quienes vivían bajo el poder de los déspotas orientales no sabían que eran seres libres. Los griegos y los romanos sabían que ellos mismos eran libres, pero su posesión de esclavos demostraba que no sabían que el ser humano como tal es libre. «Los pueblos germánicos, bajo la influencia del cristianismo, fueron los primeros en adquirir la conciencia de que el hombre, como tal, es libre: que es la libertad del Espíritu lo que constituye su esencia.»

El destino del mundo es la expansión de la libertad del Espíritu y de la conciencia de su libertad. Pero esto, aunque de suma importancia, es un enunciado abstracto: ¿cuáles son los medios concretos por los que el Espíritu realiza su libertad? Nada parece suceder en el mundo que no sea el resultado de las acciones interesadas de los individuos, y la historia ofrece un espectáculo deprimente: es, como dice Hegel, el matadero donde se sacrifica la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y las virtudes de los individuos. Pero el pesimismo no está justificado: en efecto, las acciones interesadas de los individuos son el único medio de que pueda realizarse el destino ideal del mundo. «Nada grande se ha hecho en el mundo sin *pasión*.» El ideal proporciona la urdimbre y las pasiones

humanas la trama del tejido de la historia. La unión de ambos elementos es la «libertad dentro de un Estado bajo las condiciones de la moralidad».

Las actividades interesadas de los individuos son los instrumentos con los que el Espíritu del Mundo (*Weltgeist*) alcanza su objetivo, pero los individuos no son conscientes de estar haciendo eso. Lo hacen con la mayor eficacia cuando el Estado está organizado de tal manera que los intereses privados de los ciudadanos coinciden con el interés común del Estado. En relación con la historia mundial, los Estados y los pueblos mismos cuentan como individuos, pero hay también algunas figuras excepcionales que desempeñan un papel especial en la expresión del Espíritu: individuos de importancia histórica mundial, como Julio César o Napoleón, cuyos fines particulares expresan la voluntad del Espíritu del Mundo y que descubren aquellos aspectos de la historia que están maduros para desarrollarse en su tiempo.

Los grandes hombres, sin embargo, son la excepción, y el desarrollo normal del Espíritu del Mundo tiene lugar a través del espíritu de determinados pueblos o naciones, el *Volksgeist*. El Espíritu se manifiesta a sí mismo en las instituciones sociales y políticas, la cultura, la religión y la filosofía de un pueblo. Las naciones no necesariamente se identifican con los Estados —de hecho, la gran tarea del nacionalismo alemán del siglo XIX fue convertir la nación alemana en un Reich alemán—, pero sólo en un Estado puede una nación hacerse consciente de sí misma como nación.

La creación del Estado es, en efecto, el gran objetivo para el que el Espíritu del Mundo ha estado utilizando a los individuos y a los pueblos como instrumentos. El Estado «es la realización de la libertad, es decir, de la absoluta meta final, y existe como fin en sí mismo». Todo el valor, toda la realidad espiritual que el ser humano individual posee, la posee sólo a través del Estado. Pues sólo participando en la vida social y política es plenamente consciente de su propia racionalidad y de sí mismo como manifestación del Espíritu del Mundo, a través del Espíritu del Pueblo. El Estado, dice Hegel, es la Idea Divina tal como existe sobre la Tierra.

La interrelación entre diversos Espíritus del Pueblo constituye la historia del Espíritu del Mundo y le permite a éste realizar su destino. En diferentes épocas, diferentes Espíritus del Pueblo son la manifestación primaria del progreso del Espíritu del Mundo. El pueblo al que ese espíritu pertenece será, durante una época, el pueblo dominante en la historia del mundo. Para cada nación suena la hora una y sólo una vez. En la época de Hegel había sonado la hora de la nación alemana. Mientras los ingleses

pueden decir: «Somos los que navegamos a través del océano y mantenemos el comercio mundial», los alemanes pueden decir: «El espíritu alemán es el espíritu del nuevo mundo. Su meta es la realización de la Verdad absoluta como autodeterminación ilimitada de la libertad».

La historia alemana se divide en tres períodos: el que va hasta Carlomagno, que Hegel llama el Reino del Padre; el período que va desde Carlomagno hasta la Reforma, o Reino del Hijo, y, finalmente, el Reino del Espíritu Santo, desde la Reforma hasta la monarquía prusiana. Aunque Prusia es casi la realización del ideal, no será la última palabra del Espíritu del Mundo. Uno podría esperar, dada la preferencia que Hegel suele mostrar por los todos frente a sus partes, que los Estados-nación dejaran finalmente paso a un Estado mundial. Pero a Hegel le desagradaba la idea de un Estado mundial, pues eliminaría la oportunidad de la guerra, que él pensaba que tenía en sí misma un valor positivo como recordatorio de la naturaleza transitoria de la existencia finita. En lugar de ello, el futuro del mundo se halla en América, «donde, en las edades que se abren ante nosotros, se revelará la carga de la historia del mundo» (acaso en una gran lucha continental entre norte y sur).

La filosofía de la historia de Hegel, sostenía él mismo, podía deducirse de su metafísica. Sólo allí podemos ver todo el significado de su invocación al Espíritu del Mundo, pues sus referencias a él no se entienden como meras metáforas de la actuación de fuerzas históricas impersonales. El Espíritu, en el sistema metafísico de Hegel, se parece a la unidad trascendental de la apercepción, de Kant, en que es el sujeto de toda experiencia y no puede ser él mismo objeto de experiencia. Kant parece contentarse con suponer que habrá un foco semejante distinto en la vida de cada mente individual. Pero ¿qué base hay para esa suposición? Detrás del yo trascendental de Kant está el ego cartesiano, y uno de los primeros críticos del *cogito* de Descartes le plantea a éste la pregunta: ¿cómo sabéis que sois vos quien pensáis y no el alma del mundo que piensa en vos? El Espíritu de Hegel, por tanto, se entiende como un centro de conciencia que es anterior a cualquier conciencia individual. Un mismo Espíritu piensa separadamente en los pensamientos de Descartes y en los pensamientos de Kant, quizá más bien de la manera en que yo, como persona única, puedo sentir a la vez un dolor de muelas y un ataque de gota en diferentes partes de mí mismo.

Dice Hegel que la existencia del Espíritu es un asunto de lógica. Del mismo modo que ve en la historia una manifestación de la lógica, así también tiende a ver la lógica en términos históricos, en el fondo militares. Si dos proposiciones son contradictorias, Hegel describirá esto como un

conflicto entre ellas: una proposición saldrá a combatir contra otra y obtendrá una derrota o una victoria frente a ella. Esto recibe el nombre de «dialéctica», el proceso mediante el cual una proposición (la tesis) lucha contra otra (la antítesis) y ambas son finalmente sometidas por una tercera (la síntesis). Veamos cómo usa Hegel este método dialéctico en la práctica.

El objeto de la lógica es lo Absoluto, la totalidad de la realidad, que nos es conocida desde los primeros filósofos como el Ser. Partimos de la tesis de que lo Absoluto es puro Ser. Pero el puro Ser sin cualidad alguna es nada; de este modo somos conducidos a la antítesis «Lo Absoluto no es nada». Esta tesis y esta antítesis quedan superadas por una síntesis: la unión de Ser y No-ser es devenir, y así podemos decir: «Lo Absoluto es el Devenir». Lo Absoluto tiene una vida propia, que pasa por tres estadios: Concepto, Naturaleza y Espíritu. Estos tres estadios se estudian por tres ramas diferentes de la filosofía: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

A menudo Hegel se refiere a lo Absoluto con la palabra «Dios», y un cristiano moderno podría pensar en identificar los tres estadios en la vida de lo Absoluto con: a) la existencia de Dios solo antes de que empezara el mundo, b) la existencia de la creación natural antes de la evolución del hombre, y c) la historia de la raza humana. Pero esto sería demasiado simplista. Hegel hace uso de la definición aristotélica de Dios cuando describe lo Absoluto como el Pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero resulta que la autoconciencia de lo Absoluto surge al final, no al principio, de su ciclo vital, y la trae a la existencia la reflexión filosófica de los seres humanos. Es la historia de la filosofía la que pone a lo Absoluto cara a cara consigo mismo. Espero, amigo lector, que te des cuenta de lo que está ocurriendo mientras lees...

Pero si nos tomáramos a Hegel en serio, detendríamos el libro en este punto. Pues Hegel pensaba que con su sistema la historia de la filosofía llegaba a su final. En sus *Lecciones de historia de la filosofía* expone las filosofías anteriores sucumbiendo, una tras otra, a un avance dialéctico que marcha firmemente en la dirección del idealismo alemán. Una nueva época se ha inaugurado, nos dice Hegel, en que la autoconciencia finita ha dejado de ser finita y una autoconciencia absoluta se ha hecho realidad. La única tarea de la historia de la filosofía es narrar el conflicto entre autoconciencia finita e infinita; ahora que la batalla ha terminado, la historia de la filosofía ha llegado a su meta.

MARX Y LOS JÓVENES HEGELIANOS

La importancia de Hegel en la historia de la filosofía no deriva tanto del contenido de sus escritos como de la enorme influencia que ejerció sobre los pensadores que le siguieron. De todos aquellos en los que él influyó, el único que a su vez resultó enormemente influyente fue Karl Marx, que describió su propia vocación filosófica como «poner a Hegel cabeza abajo».

Marx nació en Tréveris en 1818, en el seno de una familia protestante liberal de ascendencia judía. Asistió a la universidad primero en Bonn y luego en Berlín, donde estudió la filosofía de Hegel con Bruno Bauer, cabeza de un grupo de izquierda conocido como los Jóvenes Hegelianos. De Hegel y Bauer aprendió Marx a ver la historia como un proceso dialéctico. Es decir, que la historia pasaba por una sucesión de estadios que se seguían el uno al otro como los pasos de una demostración geométrica, en un orden determinado por principios lógicos o metafísicos fundamentales. Fue ésta una visión que mantuvo toda su vida.

Los Jóvenes Hegelianos concedían gran importancia al concepto hegeliano de alienación, es decir, tratar como ajeno algo con lo que uno debería, por derecho propio, identificarse. La alienación es aquel estado en que las personas ven como exterior a ellas mismas algo que es en realidad un elemento intrínseco de su propio ser. Lo que Hegel tenía presente al respecto era que los individuos, todos los cuales eran manifestaciones de un único Espíritu, se veían unos a otros como rivales hostiles más que como elementos de una misma unidad. Los Jóvenes Hegelianos rechazaban la idea del espíritu universal, pero retenían la noción de alienación, situándola en otro lugar del sistema.

Hegel había visto su filosofía como una presentación refinada y autoconsciente de verdades a las que se había dado expresión acrítica y mítica en las doctrinas religiosas. Para los Jóvenes Hegelianos, la religión no debía ser traspuesta, sino eliminada. Para Bauer, y más aún para Ludwig Feuerbach, la religión era la suprema forma de alienación. Los humanos, que eran la forma más alta de ser, proyectaban su propia vida y su conciencia en un cielo irreal. La esencia del hombre es la unidad de razón, voluntad y amor; al no querer aceptar límites a estas perfecciones, nos formamos la idea de un Dios de infinito conocimiento, infinita voluntad e infinito amor, y el hombre lo venera como un Ser independiente distinto del hombre mismo. «La religión es la separación del hombre de sí mismo: coloca a Dios por encima de él como un ser de naturaleza opuesta.»

Marx simpatizaba con la crítica que los Jóvenes Hegelianos hacían de la religión, a la que él mismo describiría más tarde como «el opio del pueblo», pero desde una etapa temprana situó el centro de la alienación en otro lugar. Escribió:

El dinero es el valor universal, autoconstituido, de todas las cosas. De ahí que le haya robado al mundo entero, tanto al mundo del hombre como al de la naturaleza, su propio valor. El dinero es la esencia alienada del trabajo y la vida del hombre, y esa esencia ajena lo domina mientras él le rinde culto.

En 1841 escribió una crítica de la filosofía del Estado de Hegel, en la que atacó la teoría de que la propiedad privada era la base de la sociedad civil. En la medida en que el Estado se base en la propiedad privada, es él mismo una alienación de la verdadera naturaleza del hombre.

En 1842, Marx se convirtió en jefe de redacción de un diario liberal, la *Rheinische Zeitung* (*Gaceta Renana*). El gobierno prusiano lo consideró subversivo y lo cerró. Marx, sin trabajo y recién casado, emigró a París con su mujer, Jenny. Allí encontró nuevamente trabajo como periodista e hizo varios amigos de ideas radicales, entre ellos el socialista revolucionario Friedrich Engels, que se convirtió en su mano derecha. Estudió también los escritos de economistas británicos como Adam Smith y empezó a trabajar en su propia teoría económica. Su idea fundamental era que, puesto que el dinero es una forma de alienación, todas las relaciones puramente económicas —como las que se dan entre trabajador y patrono— son formas alienadas de intercambio social y, en el fondo, una forma de esclavitud que degrada tanto al esclavo como al amo. Sólo la abolición de la esclavitud salarial y la sustitución de la propiedad privada por el comunismo pueden poner fin a la alienación humana.

Pronto se vio forzado a emigrar de nuevo, esta vez a Bruselas. Allí, junto con Engels, escribió Marx *La ideología alemana*, una obra de crítica filosófica que no fue publicada hasta mucho después de su muerte. En ella enuncia el principio de que «la vida determina la conciencia, no la conciencia a la vida». La historia está determinada, no por la historia mental de un Espíritu hegeliano, ni por las ideas y teorías de los individuos humanos, sino por los procesos de producción de las necesidades de la vida.

Marx había llegado anteriormente a la conclusión de que la alienación humana no se acabaría mediante la crítica filosófica únicamente. No era simplemente que, tal como él mismo dijera con una célebre sentencia, «Hasta ahora los filósofos sólo han interpretado el mundo; lo que impor-

ta es cambiarlo». El cambio que era necesario habría de ser violento, lo cual exigía una alianza entre los filósofos y los trabajadores. «Al igual que la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado, el proletariado encuentra sus armas intelectuales en la filosofía.» En 1847, una Liga Comunista recientemente formada se reunió en Londres y Marx y Engels recibieron el encargo de redactar su manifiesto, que se publicó a comienzos de 1848, inmediatamente antes de que una serie de revoluciones sacudiera los más importantes reinos del continente europeo.

«La historia de todas las sociedades existentes hasta hoy —declara el Manifiesto— es la historia de la lucha de clases.» Esto es una consecuencia de la teoría materialista de la historia. Superficialmente, la historia puede parecer que es una crónica de conflictos entre diferentes naciones y diferentes religiones; pero las realidades subyacentes a lo largo de las épocas son las fuerzas productivas materiales y las clases que surgen de las relaciones entre los que intervienen en la producción. Las instituciones jurídicas, políticas y religiosas que tanto relieve tienen en la narrativa histórica no son más que una sobreestructura que oculta los niveles fundamentales de la historia: las fuerzas y potencias productivas y las relaciones económicas entre los productores. La filosofía, o «ideología», que se usa para justificar las instituciones legales y políticas de cada época no son más que una cortina de humo que oculta los intereses creados de las clases dirigentes de cada época.

EL CAPITALISMO Y SUS DESCONTENTOS

Marx desarrolló estas ideas en muchos escritos posteriores, culminando en su magna obra, *El capital*, escrita en Londres durante el período final de su vida, una vez se vio forzado a abandonar Francia después de la revolución de 1848. En dicha obra explicaba con todo detalle cómo el curso de la historia venía dictado por las fuerzas y relaciones de producción.

Las fuerzas productivas, según Marx, comprenden las materias primas, la maquinaria y el trabajo humano que intervienen en la obtención de un producto acabado (tal como el trigo, el molino y el molinero son igualmente necesarios para producir harina). Las relaciones de producción son relaciones económicas que implican a las mencionadas fuerzas, tales como la propiedad del molino y la contratación del trabajador. Los avances tecnológicos propician diferentes relaciones de producción: en la época del molino manual, el trabajador es el siervo del señor feudal; en la

época del molino de vapor, es el empleado del capitalista. Los cambios tecnológicos pueden hacer que las relaciones de producción existentes queden obsoletas: un molino de vapor exige trabajadores libres, no siervos atados a la tierra. Cuando las relaciones de producción no corresponden ya a las fuerzas productivas, creía Marx, dichas relaciones «se convierten en trabas» y se produce una revolución social.

Marx dividía la historia pasada, presente y futura de las relaciones de producción en seis fases: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo y comunismo científico. Creía que la sociedad capitalista en que vivía se hallaba en estado de crisis y en breve pasaría por un proceso de cambio revolucionario que mostraría el camino de las fases finales del socialismo y luego del comunismo. La crisis en la que había entrado el capitalismo, creía él, no era un hecho histórico contingente; era algo inherente a la naturaleza del capitalismo mismo. Fundamentaba esta conclusión en dos teorías económicas: la teoría del valor-trabajo y la teoría de la plusvalía.

Siguiendo una sugerencia que se remontaba en último término a Aristóteles, Marx creía que el verdadero valor de cualquier producto era proporcional a la cantidad de trabajo puesto en él. Dicha tesis nos permite decidir qué valor tiene un producto únicamente si tenemos una manera de medir el valor del trabajo. La manera de hacer esto es calcular el coste de mantener al trabajador con vida y en buen estado para cuando le llegue el momento de hacer su trabajo. Por tanto, si un trabajador emplea un día en producir una cantidad de harina, dicha harina equivale al coste de la subsistencia de un día.

Bajo el capitalismo, sin embargo, los precios de mercado no están determinados por el verdadero valor, sino por la oferta y la demanda. El capitalista, que posee la materia prima y los medios de producción, habiendo pagado al trabajador un salario igual a la subsistencia de un día, pongamos que 1 libra, puede a menudo vender el producto por una suma varias veces superior, pongamos que 10 libras. La diferencia entre el salario de subsistencia y el precio de mercado es la plusvalía, en este caso 9 libras. En el capitalismo, ninguna porción de esta plusvalía vuelve al trabajador, sino que todo se lo embolsa el patrono. El efecto de ello es que, en nuestro ejemplo, sólo una décima parte del trabajo realizado por el productor redundaba en su provecho; nueve décimas partes de él sirven simplemente para obtener el beneficio del capitalista.

A medida que la tecnología se desarrolla y la productividad del trabajador aumenta consiguientemente, la plusvalía crece y la proporción del trabajo que vuelve al trabajador disminuye cada vez más. Finalmente,

esta explotación está condenada a alcanzar un punto en que el proletariado la encuentra intolerable y se rebela. El sistema capitalista será entonces reemplazado por la dictadura del proletariado, que abolirá la propiedad privada e introducirá un Estado socialista en que los medios de producción están bajo total control del gobierno central. Pero el Estado socialista será él mismo provisional y se extinguirá para dar paso a una sociedad comunista en que los intereses del individuo y los de la sociedad serán idénticos.

La teoría de la plusvalía adolece de un grave fallo. Marx no ofrece ninguna razón convincente de por qué el capitalista, por grandes que sean sus beneficios, no pagará más que un salario de subsistencia. Pero esta tesis es un elemento esencial en su predicción de que el capitalismo conducirá inevitablemente a la revolución y que lo hará antes en aquellos Estados en que la tecnología, y por tanto la explotación, progresa más aprisa. En realidad, los empresarios de los países industrialmente avanzados empezaron pronto, y así han continuado haciendo desde entonces, a pagar salarios bien por encima del nivel de subsistencia. No fue en esos países, sino en la atrasada Rusia, donde tuvo lugar la primera revolución proletaria.

Si tratamos el marxismo como una hipótesis científica que ha de juzgarse por el éxito de sus predicciones, hay que decir que ha quedado totalmente desacreditada por el curso de la historia desde la muerte de Marx. Pero con independencia de lo que el propio Marx haya podido pensar, sus teorías son esencialmente filosóficas más que científicas y, juzgadas desde ese punto de vista, pueden adjudicarse tanto éxitos como fracasos. Por un lado, aunque pocos historiadores aceptan hoy día que los acontecimientos estén totalmente determinados por factores económicos, ningún historiador, ni siquiera un historiador de la filosofía, se atrevería a negar la influencia de dichos factores en la política y la cultura. Por otro lado, incluso en países que conocieron revoluciones socialistas de tipo marxista, el poder ejercido por individuos como Lenin, Stalin y Mao ha desmentido la teoría de que sólo fuerzas impersonales determinan el curso de la historia. Finalmente, la tesis de que la ideología no es más que la cortina de humo que oculta el *statu quo* queda desmentida por la enorme influencia que ha ejercido, para bien o para mal, el propio sistema de ideas de Marx, considerado no como una teoría científica, sino como una inspiración para el activismo político. Si la vida determina la conciencia, la conciencia también determina la vida.

Capítulo 18

Los utilitaristas

JEREMY BENTHAM

Gran Bretaña sobrevivió a la era napoleónica sin ser invadida y sin pasar por una revolución. El gobierno siguió en manos de un grupo privilegiado y, en tiempos de crisis nacional, bajo primeros ministros, como el joven Pitt y lord Liverpool, fuertemente autocráticos; quedaba un largo camino todavía para que el país se convirtiera en una democracia moderna. La reforma se logró, pero mediante pasos lentos y constitucionales, más que mediante violentas agitaciones o dramáticos golpes de Estado.

Uno de los personajes que más contribuyó a hacer la opinión pública consciente de la necesidad de reformas fue Jeremy **Bentham**, un jurista formado en Oxford que el mismo año de la Revolución francesa, a los 41 años, publicó una *Introducción a los principios de la moral y la legislación*. En 1776 había publicado ya un ataque anónimo contra el sistema jurídico inglés tal como había sido recientemente presentado en los comentarios de sir William Blackstone. Estaba muy interesado en la reforma penal y, en una visita a Rusia, concibió la idea de una cárcel modelo, el Panopticon. El gobierno de William Pitt logró la aprobación de una ley del Parlamento autorizando el sistema, pero fue derrotada por los terratenientes ducales, que no querían una cárcel cerca de sus fincas de Lon-

dres. En 1808 trabó amistad con James Mill y participó en la educación de su hijo menor, John Stuart. Escribió muchos artículos sobre temas jurídicos y constitucionales, la mayoría de los cuales quedaron inéditos durante su vida, y dedicó varios años a la preparación de un código constitucional, que estaba sin acabar cuando él murió. En 1817 publicó un plan de reforma parlamentaria, seguido de un proyecto de *Ley de reforma radical*. Murió en 1832, pocas semanas después de que se hubiera aprobado la Ley de la Gran Reforma, que ampliaba enormemente los privilegios del Parlamento. Su cuerpo se conserva en la biblioteca del University College de Londres, a cuya fundación contribuyó.

Los *Principios* de Bentham son el documento fundacional de la escuela de pensamiento moral y político conocida como utilitarismo, desarrollada tras él por John Stuart Mill y que ha seguido floreciendo hasta el día de hoy. La idea directriz del sistema es lo que Bentham llama «el principio de utilidad» o «principio de la máxima felicidad». El principio de utilidad valora cada acción en función de la tendencia que parece tener a aumentar o disminuir la felicidad. El fomento de la máxima felicidad del mayor número es el único derecho y el fin propio de la acción humana, y las leyes y los sistemas jurídicos han de juzgarse en función de su conformidad o disconformidad con este objetivo. El principio de utilidad nos permite distinguir las buenas de las malas leyes y es la única fuente de obligación política. La creencia en la ley natural, los derechos naturales o los contratos sociales, sostenía Bentham, no es más que superstición.

«La máxima felicidad del mayor número» es uno de esos lemas filosóficos, como «El mejor de los mundos posibles» o «Aquello mayor que lo cual nada puede concebirse», que impresionan de entrada pero que, cuando se los examina a fondo, no parecen tener ningún significado claro. No está claro en absoluto cómo podemos medir la felicidad y comparar la cantidad de felicidad de diferentes personas, aun cuando entendamos la felicidad en el sentido, más bien simplista, de Bentham como sensación placentera. A su vez, Bentham no ofrece ninguna respuesta coherente a la pregunta «El mayor número, ¿de qué?» ¿Hemos de añadir «votantes», «ciudadanos» o «seres sensibles»? Además, ¿deben los moralistas y los políticos tratar de controlar el número de candidatos a la felicidad tomando medidas para aumentar o disminuir la población? Si es así, ¿en qué dirección? Y lo más difícil de todo, ¿cómo equilibramos la cantidad de felicidad con la cantidad de personas? Supongamos que hemos construido una escala de 0 a 100, en la que el 100 representa la suma felicidad y 0 la suma desdicha. ¿Hemos de preferir un estado A en el que el 51%

de la población tenga 51 y el 49% tenga 49 a un estado B en el que el 80% de la población tenga 100 y el 20% tenga 0? Si tratamos, de un modo simple, de realizar lo que Bentham llama «el cálculo felicífico», el estado A parece anotar sólo 5.002 puntos y el estado B 8.000 puntos. Pero cualquiera que se preocupe por la igualdad, o la justicia distributiva, dudará seguramente en votar por el estado B.

Bentham era perfectamente consciente de las dificultades de llevar su lema a la práctica y ofrece, por ejemplo, recetas para la medida de los placeres: éstos deben valorarse en función de su intensidad, duración, certeza, cercanía, fecundidad, pureza y extensión. Brinda incluso unos versos mnemotécnicos para ayudar a efectuar el cálculo:

Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure –
Such marks in pleasures and in pains endure.
Such pleasures seek if private be thy end;
If it be public, wide let them extend.
Such pains avoid, whichever be thy view.
If pains must come, let them extend to few.*

Utilitaristas posteriores han puesto gran ingenio en resolver los tipos de problemas esbozados en el párrafo anterior. Pero sigue siendo verdad hasta hoy que el principio de la máxima felicidad sigue siendo el título de un programa de investigación más que una pauta real de acción moral o política.

La influencia de Bentham en la filosofía moral ha sido enorme. Podemos dividir a los filósofos morales en absolutistas y consecuencialistas. Los absolutistas creen que hay ciertos tipos de acciones que son intrínsecamente malos y nunca deben realizarse, sin importar las consecuencias que se deriven de abstenerse de ellas. Los consecuencialistas creen que la moralidad de las acciones ha de juzgarse por sus consecuencias y que no hay ninguna categoría de actos que no puedan, en circunstancias especiales, justificarse por sus consecuencias. Antes de Bentham, la mayoría de los filósofos eran absolutistas, pues creían en una ley natural o en derechos naturales. Si hay derechos naturales y una ley natural, entonces algunos tipos de acción, acciones que ataquen esos derechos o entren en conflicto

* Intenso, largo, cierto, rápido, fructífero, puro: / tales marcas se encuentran en placeres y dolores. / Tales placeres busca si tu fin es privado; / si es público, haz que se extiendan al máximo. / Tales dolores evita, cualquiera que sea tu intención. / Si dolores han de venir, haz que se extiendan a pocos. (N. del t.)

con la ley, son malas, independientemente de sus consecuencias. El ataque de Bentham a las nociones de ley natural y derechos naturales ha tenido más influencia que su defensa del principio de utilidad: ha tenido el efecto de hacer respetable el consecuencialismo en la filosofía moral.

Los consecuencialistas, como Bentham, juzgan las acciones por sus consecuencias, y no hay ninguna clase de acciones que quede descartada de antemano. Alguien que crea en la ley natural, cuando se le dice que Herodes o Nerón mataron a cinco mil ciudadanos que no habían cometido delito alguno, puede decir sin más: «Ése fue un acto de maldad». El consecuencialista, antes de hacer un juicio semejante, ha de decir: «Dadme más detalles». ¿Cuáles fueron las consecuencias de la matanza? ¿Qué habría ocurrido si el gobernante hubiera dejado con vida a los cinco mil en cuestión?

El consecuencialismo que se remonta a Bentham está hoy día muy extendido entre los filósofos profesionales. El consecuencialismo estricto goza probablemente de más aceptación en la teoría que en la práctica: fuera de los seminarios de filosofía, la mayoría de la gente probablemente cree que algunas acciones son tan infames que deben quedar moralmente excluidas desde el principio y rechaza la idea de que uno no deba literalmente detenerse ante nada en la persecución de consecuencias deseables. Pero en los debates actuales acerca, por ejemplo, de temas de ética médica, son los consecuencialistas quienes llevan la voz cantante en el establecimiento de la política a seguir, al menos en los países de habla inglesa. Esto se debe a que hablan en términos de relación coste-beneficio, que los tecnócratas y los responsables políticos entienden intuitivamente. Y entre el público no profesional, muchas personas comparten la desconfianza de Bentham ante la idea de que algunos tipos de acción están absolutamente prohibidos.

¿De dónde —se pregunta la gente— emanan esas prohibiciones absolutas? Los creyentes religiosos las ven sin duda como dimanantes de Dios; pero ¿cómo pueden convencer de ello a los no creyentes? ¿Puede haber una prohibición sin alguien que prohíba? ¿Acaso los que suscriben la prohibición absoluta no se limitan a expresar los prejuicios adquiridos en su educación?

La respuesta ha de hallarse en la naturaleza de la moralidad misma. Hay tres elementos esenciales para la moralidad: una comunidad moral, un conjunto de valores morales y un código moral. Los tres son necesarios. En primer lugar, es tan imposible tener una moralidad meramente privada como tener un lenguaje meramente privado, y por razones muy similares. En segundo lugar, la vida moral de la comunidad consiste en la

persecución en común de valores no materiales tales como la imparcialidad, la verdad, el compañerismo, la libertad: es esto lo que permite distinguir entre moral y economía. En tercer lugar, la tarea se realiza en un marco que excluye ciertos tipos prohibidos de conducta: es esto lo que traza la distinción entre moral y estética. La respuesta a la pregunta «¿Quién establece la prohibición?» es que son los miembros de la comunidad moral: pertenecer a una sociedad moral común implica la aceptación de un código común. Al atacar la noción de que algunas cosas están absolutamente prohibidas, Bentham no atacaba simplemente una forma de moralidad, sino algo constitutivo de la moral como tal.

A pesar del deletéreo sistema moral que creó, el examen detallado de cuestiones concretas por Bentham es a menudo excelente. Escribe con viveza y sobriedad, haciendo distinciones agudas y pertinentes y condensando grandes dosis de razonamiento en párrafos claros y de estilo casi comercial. Véase, por ejemplo, esta discusión del objetivo del sistema penal:

El principal fin inmediato del castigo es controlar la acción. Dicha acción puede ser la del infractor o la de los demás: la del infractor la controla por la influencia que ejerce bien en su voluntad, en cuyo caso se dice que actúa de modo *reformatorio*, bien en su capacidad física, en cuyo caso se dice que opera de modo *incapacitador*; en la acción de los demás no puede influir de otro modo que actuando sobre sus voluntades, en cuyo caso se dice que actúa de modo *ejemplar*.

Bentham rechazaba la teoría retributiva del castigo, según la cual la justicia exige que quien ha causado daño sufra daño a su vez, tenga o no tenga su sufrimiento efectos disuasorios o correctivos sobre él mismo o sobre otros. Semejante retribución, puro acto de pagar mal con mal, no haría más que aumentar la cantidad de mal en el mundo en lugar de restaurar el equilibrio de la justicia. Dado que el castigo entraña infligir dolor, sólo puede justificarse si promete excluir algún mal mayor. El objetivo principal del castigo, creía Bentham, era la disuasión, y no debía infligirse castigo en casos en que no hubiera ningún efecto disuasorio, bien sobre el infractor, bien sobre los demás, ni tampoco debía infligirse en mayor medida de la necesaria para disuadir. Bentham elaboró una serie de reglas para establecer la proporción entre castigos e infracciones, basadas no en el principio retributivo de «ojo por ojo, diente por diente», sino en el efecto que la perspectiva del castigo tendría en el cálculo de un potencial infractor acerca del beneficio y la pérdida que pudieran derivarse de la infracción. Todo efecto compensatorio del castigo, creía Ben-

tham, debía ser siempre subsidiario del efecto disuasor, y en la práctica, dadas las condiciones reales de la mayoría de las prisiones, era poco probable que se lograra.

Bentham hizo también valiosas contribuciones en ámbitos más generales de la filosofía moral. Por ejemplo, expuso el concepto de intención más lúcidamente que cualquier autor anterior. Un acto, decía, podía ser intencionado sin que sus consecuencias lo fueran también: «Así, por ejemplo, uno puede tener la intención de tocar a una persona sin tener la intención de hacerle daño y, sin embargo, tal como sobrevienen las consecuencias, puede ocurrir que uno le haga daño». Una consecuencia podía ser directamente intencional («cuando la perspectiva de provocarla constituya uno de los eslabones de la cadena causal por la que la persona está determinada a actuar») u oblicuamente intencional (cuando las consecuencias se vean como probables pero la perspectiva de provocarlas no forme ningún eslabón de la cadena determinante). Dentro de las consecuencias directamente intencionales, distingue entre aquellas que son intencionales en último término y las que lo son inmediatamente; esto corresponde a la distinción tradicional entre fines y medios.

Bentham distingue entre intención y motivación: las intenciones de una persona pueden ser buenas y sus motivos malos. Por ejemplo, A puede perseguir a B, sin mala intención, por un delito que B no ha cometido; el motivo de A es malo, pero su intención puede ser buena si cree sinceramente que B es culpable. En sí mismo, dice Bentham, ningún motivo es bueno o malo; palabras, como «lascivia», «avaricia» y «crueldad» designan malos motivos sólo en el sentido de que nunca se aplican con propiedad excepto cuando los motivos que indican resultan efectivamente ser malos. «Lascivia», por ejemplo, es el nombre que se da al deseo sexual cuando sus efectos se consideran malos. Para Bentham, la motivación no proporciona un fundamento independiente para la cualificación moral de un acto: el único estado mental primariamente pertinente para la moralidad de un acto voluntario es la creencia que el agente tenga acerca de sus consecuencias. Hay algo irónico en el hecho de que Bentham escriba de manera tan instructiva acerca de la intención y la motivación cuando, en su propio sistema utilitarista, éstas tienen menor importancia que en cualquier otro sistema moral.

John Stuart Mill, en su libro *Utilitarismo*, resumió la cuestión del modo siguiente: «Quien salva a un semejante de morir ahogado hace lo que es moralmente correcto, tanto si su motivación es el deber como si es la esperanza de ser recompensado por su esfuerzo; quien traiciona a un amigo que confía en él es culpable de un delito, aun cuando su objetivo

sea servir a otro amigo con el que está fuertemente obligado». Un motivo puede ser preferible a otro por razones no morales, o porque puede proceder de una cualidad del carácter con más probabilidades de producir actos virtuosos a largo plazo. Pero, en general, «la motivación no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente».

EL UTILITARISMO DE JOHN STUART MILL

Mill suavizó el utilitarismo de Bentham de diversos modos. Los críticos de éste habían objetado que suponer que la vida no tiene finalidad más elevada que el placer era una doctrina digna sólo de cerdos. Mill respondió haciendo una distinción entre la cualidad de los placeres. «De dos placeres, si hay uno al que todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos le dan decididamente preferencia, al margen de cualquier sentimiento de obligación moral para preferirlo, el placer en cuestión es el más deseable de los dos.» Pertrechado con esta distinción, está en condiciones de concluir que «Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho». Al aplicar el principio de la máxima felicidad hemos de tener esto en cuenta: el fin por el que todas las demás cosas son deseables es una existencia lo más exenta posible de sufrimiento y lo más rica posible de goces tanto en cantidad como en cualidad.

El utilitarismo de Bentham, con su negación de los derechos naturales podría llegar a justificar, en determinadas circunstancias, un sistema de gobierno extremadamente autocrático y grandes intromisiones en la libertad individual. Mill, en sus escritos, se esforzó siempre en atemperar el utilitarismo con el liberalismo, y su opúsculo *Sobre la libertad* es un eloquente clásico del individualismo liberal.

El panfleto trata de establecer los límites de la legítima interferencia de la opinión colectiva con la independencia individual. Enuncia su principio rector en los términos siguientes:

El único fin por el que la humanidad está autorizada, individual o colectivamente, a interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la autoprotección. El único propósito con el que puede ejercerse legítimamente el poder sobre un miembro cualquiera de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es impedir el daño a terceros. El propio bien, ya sea físico o moral, no es justificación suficiente.

La única parte de la conducta de cualquier individuo por la que debe responder ante la sociedad es la que concierne a los demás. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su mente, el individuo es soberano.

Mill aplica en particular su principio en apoyo de la libertad de expresión. Si una opinión es silenciada, puede, por lo que sabemos, que sea verdadera; si no lo es, puede contener una parte de verdad, y aun cuando sea completamente falsa es importante que la opinión contraria tenga réplica, de lo contrario se considerará un mero prejuicio o una profesión formal desprovista de convicción. Sobre estas bases, Mill afirma que la libertad de opinión y la libertad de expresarla es una «necesidad para el bienestar mental de la humanidad, del que depende cualquier otro bienestar».

LA LÓGICA DE STUART MILL

Aparte de *Sobre la libertad*, la obra más conocida de Mill es su ensayo sobre *La sujeción de las mujeres*, escrito en colaboración con su esposa Harriet Taylor. Pero la reputación de Mill como filósofo no se basa únicamente en sus escritos morales y políticos. Era una persona de gran erudición y muy industriosa. Empezó a estudiar griego a los 3 años y publicó voluminosas obras filosóficas mientras ocupaba, durante treinta y cinco años, un puesto de trabajo a jornada completa en la Compañía de las Indias Orientales. En el campo de la filosofía teórica, su obra más importante fue un *Sistema de lógica*, que publicó en 1843 y que tuvo ocho ediciones en vida de su autor.

Mill continuó en el siglo XIX las tradiciones del empirismo británico del XVIII. Admiraba a Berkeley y trató de separar su teoría de la materia de su contexto teológico: nuestra creencia de que los objetos físicos siguen existiendo cuando no son percibidos, decía, equivale simplemente a nuestra continuada expectativa de ulteriores percepciones de esos objetos. La materia la define Mill como «una posibilidad permanente de sensación»: el mundo externo es «el mundo de posibles sensaciones que se suceden unas a otras según leyes».

En filosofía de la mente, Mill estaba de acuerdo con Hume en que «no tenemos ninguna concepción de la mente misma, en cuanto distinta de sus manifestaciones conscientes», pero era reticente a aceptar que su propia mente fuera simplemente una serie de sentimientos. Le planteaba una dificultad suplementaria la existencia de otras mentes. Yo puedo conocer la existencia de mentes distintas de la mía propia, tuvo que ex-

plicar, suponiendo que el comportamiento de los demás se relaciona con unas sensaciones de manera análoga a como mi comportamiento se relaciona con mis propias sensaciones. Esta afirmación no es fácil de conciliar con su posición general de tipo fenomenalista, según la cual otras sustancias, incluidas otras personas, no son sino meras posibilidades permanentes de mi sensación.

A diferencia de empiristas anteriores, Mill sentía auténtico interés por la lógica formal y la metodología de las ciencias. Su *Sistema de lógica* (1843) comienza con un análisis del lenguaje, y en particular con una teoría de la denominación.

Mill emplea la palabra «nombre» con un sentido muy amplio. No sólo los nombres propios como «Sócrates», sino también los pronombres como «éste», descripciones definidas como «el rey que sucedió a Guillermo el Conquistador», términos genéricos como «hombre» y «sabio» y expresiones abstractas como «vejez», cuentan como nombres en su sistema. Según Mill, todos los nombres denotan cosas: los nombres propios denotan las cosas que nombran y los términos genéricos denotan las cosas acerca de las cuales son verdad. Así, no sólo «Sócrates», sino también «hombre» y «sabio» denotan a Sócrates.

Para Mill, toda proposición es una conjunción de nombres. Esto no lo compromete con la concepción nominalista extrema de que toda oración ha de interpretarse sobre el modelo de aquellas que unen dos nombres propios, como «Marco Tulio es Cicerón». Una oración que una dos nombres connotativos, como «Todos los hombres son mortales», nos dice que ciertos atributos (los de racionalidad y animalidad, pongamos por caso) van siempre acompañados del atributo de la mortalidad.

Más importante que lo que tiene que decir Mill sobre los nombres y las proposiciones es su teoría de la inferencia.

Las inferencias pueden dividirse en reales y verbales. La inferencia de «Ningún gran general es un temerario» a «Ningún temerario es un gran general» es verbal, no real; premisa y conclusión dicen lo mismo. Hay inferencia real sólo cuando en la conclusión inferimos una verdad que no esté contenida en las premisas. Hay, por ejemplo, una inferencia real cuando a partir de casos particulares inferimos una conclusión general, como en «Pedro es mortal, Jaime es mortal, Juan es mortal; luego todos los hombres son mortales». Pero semejante inferencia no es deductiva, sino inductiva.

¿Es, pues, meramente verbal todo razonamiento deductivo? Hasta la época de Mill, el silogismo era el paradigma de razonamiento deductivo. El razonamiento silogístico, ¿es una inferencia real o verbal? Supongamos

que argumentamos a partir de las premisas «Todos los hombres son mortales y Sócrates es un hombre» para llegar a la conclusión «Sócrates es mortal». Parece que, si el silogismo es deductivamente válido, entonces la conclusión debe, de alguna manera, haberse tenido ya en cuenta en la primera premisa: la mortalidad de Sócrates debe haber sido parte de la constatación que nos autoriza a aseverar que todos los hombres son mortales. En cambio, si la conclusión aporta información nueva —si, por ejemplo, ponemos en lugar de «Sócrates» el nombre de alguien que todavía no esté muerto (Mill utilizaba como ejemplo «el duque de Wellington») —, entonces vemos que ello no se deriva realmente de la primera premisa. La premisa mayor, dice Mill, es simplemente una fórmula para hacer inferencias, y toda inferencia real es de particulares a particulares.

La inferencia que parte de casos particulares había sido llamada por los lógicos «inducción». En algunos casos, la inducción parece proporcionar una conclusión general: de «Pedro es judío, Jaime es judío, Juan es judío, etc.», yo puedo, tras enumerar a todos los apóstoles, concluir que «todos los apóstoles son judíos». Pero este procedimiento, que recibe a veces el nombre de «inducción completa», no nos lleva realmente, según Mill, de lo particular a lo general: la conclusión es simplemente una notación abreviada de los hechos particulares enunciados en las premisas. Algunos lógicos habían sostenido que había otra forma de inducción, la inducción incompleta (Mill la llama «inducción por simple enumeración»), que permitía pasar de casos particulares a leyes generales. Pero las presuntas leyes generales son simplemente fórmulas para hacer inferencias. La inferencia inductiva auténtica nos permite pasar de particulares conocidos a particulares desconocidos.

Si la inducción no puede encajarse en el marco del silogismo, eso no significa que opere sin regla alguna. Mill establece cinco reglas, o cánones, de indagación experimental que sirvan de guía para el descubrimiento inductivo de causas y efectos. Podemos considerar, como ejemplos de los dos primeros, lo que Mill llama respectivamente el método de acuerdo y el de desacuerdo.

El primero dice que, si un fenómeno F aparece en la conjunción de circunstancias A, B y C, y también en la conjunción de circunstancias C, D y E, entonces hemos de concluir que C, el único rasgo que caracteriza ambos casos, está causalmente relacionado con F. El segundo dice que si F tiene lugar en presencia de A, B y C, pero no en presencia de A, B y D, entonces hemos de concluir que C, el único rasgo diferenciador entre ambos casos, está causalmente relacionado con F. Mill da un ejemplo de este segundo canon: «Cuando un hombre recibe un tiro que le atraviesa el co-

razón, sabemos por este método que fue el disparo lo que lo mató, pues se hallaba en la plenitud de la vida inmediatamente antes, siendo todas las circunstancias las mismas con excepción de la herida».

Como todos los procedimientos inductivos, los métodos de Mill parecen dar por supuesta la constancia de las leyes generales. Como explícitamente dice Mill: «La proposición de que el curso de la Naturaleza es uniforme es el principio fundamental, o axioma general, de la inducción». Pero ¿cuál es la naturaleza de ese principio? Mill parece tratarlo a veces como si fuera una generalización empírica. Dice, por ejemplo, que sería imprudente dar por sentado que la ley de la causalidad se aplica a lejanas estrellas. Pero si este principio tan general es la base de la inducción, sin duda no puede establecerse él mismo por inducción.

No es sólo la ley de la causalidad lo que presenta dificultades para el sistema de Mill. También lo hacen las verdades de las matemáticas. Mill no pensaba —como algunos otros empiristas han hecho— que las proposiciones matemáticas fueran proposiciones meramente verbales que expresan las consecuencias de unas definiciones. Los axiomas fundamentales de la aritmética y los axiomas euclidianos de la geometría, sostiene Mill, enuncian cuestiones de hecho. En consecuencia, tenía que concluir forzosamente que la aritmética y la geometría, no menos que la física, están formadas por hipótesis empíricas. Las hipótesis de las matemáticas son de una gran generalidad y han sido ampliamente confirmadas por nuestra experiencia; sin embargo, no dejan de ser hipótesis, susceptibles de corrección a la luz de experiencias ulteriores.

La afirmación de Mill de que las verdades matemáticas eran generalizaciones empíricas estaba inspirada por el objetivo primordial de su *Sistema de lógica*, que era el de refutar la noción que él consideraba «el gran soporte intelectual de falsas doctrinas y malas instituciones», a saber, la tesis de que verdades externas a la mente pueden conocerse por una intuición independiente de la experiencia. Su concepción de las matemáticas fue muy pronto refutada como insostenible por el filósofo alemán Gottlob Frege, y después de la obra de Frege, incluso aquellos que sentían gran simpatía por el empirismo de Mill —incluido su ahijado Bertrand Russell— abandonaron su filosofía de la aritmética.

Tras la muerte de Mill en Aviñón en 1873, se publicó una simpática *Autobiografía* póstuma y algunos ensayos sobre temas religiosos. En su ensayo *Teísmo*, tras reflexionar sobre el problema planteado por la presencia del mal y el bien en el mundo, Mill llegó a la conclusión de que sólo se resolvería reconociendo la existencia de Dios y negando al mismo tiempo la omnipotencia divina. Concluía así:

Éstos son, pues, los resultados netos de la teología natural sobre la cuestión de los atributos divinos. Un ser de grande pero limitado poder, sin que podamos conjeturar siquiera cómo y por qué está limitado; de grande y quizás ilimitada inteligencia, pero quizá también de poder más estrechamente limitado que ésta, que desea y presta alguna atención a la felicidad de sus criaturas, pero que parece tener otros motivos de actuación por los que se preocupa más, y que difícilmente puede suponerse que haya creado el universo para este propósito únicamente. Tal es la divinidad a la que la religión natural apunta, y cualquier idea de Dios más cautivadora que ésta procede únicamente de los deseos humanos o de la doctrina de una real o imaginaria revelación.

Capítulo 19

Tres filósofos del siglo XIX

SCHOPENHAUER

El filósofo alemán más interesante del siglo XIX fue Arthur **Schopenhauer**, que nació en Danzig en 1788 y estudió filosofía en Gotinga en 1810 tras un fallido comienzo como estudiante de medicina. Admiraba a Kant, pero no a sus sucesores. Asistió a las lecciones de Fichte en Berlín en 1811, pero le disgustaban tanto su oscuridad como su nacionalismo. En los escritos de Hegel y sus discípulos lamentaba «el efecto narcótico de interminables párrafos sin una sola idea dentro». Su propio estilo, exhibido por primera vez en su tesis doctoral de 1813, titulada *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, era enérgico y brillante, y se granjeó el elogio del gran poeta Goethe. En Dresde, entre 1814 y 1818, Schopenhauer compuso su obra filosófica maestra, *El mundo como voluntad y representación*, que volvió a publicar en versión aumentada en 1844. En 1820 fue a Berlín y ofreció una serie de lecciones, pero los estudiantes, con mal juicio, prefirieron escuchar a Hegel, que daba clase a la misma hora. El boicot de sus clases reforzó su antipatía por el sistema hegeliano, que consideraba básicamente como un sinsentido. En 1839 obtuvo su primer reconocimiento público con un premio noruego por un *Ensayo sobre el libre albedrío*. Schopenhauer era un

ensayista brillante y, cuando sus ensayos se publicaron en 1851 bajo el título *Parerga y paralipómena*, se recuperó finalmente de años de oscuridad y olvido para convertirse en un filósofo de fama. Murió en 1860.

La obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, consta de cuatro libros, el primero y el tercero dedicados al mundo como representación, y el segundo y el cuarto al mundo como voluntad. Su filosofía del mundo como representación sigue muy de cerca a Kant, pero escribe con mucha mayor brillantez e ingenio que éste, de manera que el efecto que causa es como si una obra de Henry James hubiera sido reescrita por Evelyn Waugh.

El libro primero empieza con el enunciado «El mundo es mi representación». Con «representación» (*Vorstellung*), Schopenhauer no quiere decir un concepto, sino una experiencia concreta, intuitiva. Para alcanzar la sabiduría filosófica, el hombre debe aceptar que «lo que conoce no es un Sol y una tierra, sino sólo un ojo que ve un Sol, una mano que siente una tierra». El mundo existe sólo como representación, es decir, sólo existe con relación a la conciencia. Esta verdad, dice, se descubrió por primera vez en la filosofía de la India, con su doctrina del maya o la apariencia, pero fue redescubierta en Europa por Berkeley.

Para cada uno de nosotros, nuestro cuerpo es el punto de partida de nuestra percepción del mundo; otros objetos se conocen mediante sus efectos mutuos, mediante el principio de causalidad, que capta el entendimiento. El entendimiento es común a hombres y animales, pues los animales también perciben objetos en el espacio y el tiempo y por ende tienen que aplicar también la ley de la causalidad; en efecto, la sagacidad animal supera a veces el entendimiento humano. Los usuarios del lenguaje humano, sin embargo, no tienen sólo entendimiento, sino razón, es decir, conocimiento abstracto encarnado en conceptos. Debido a ello, el hombre supera ampliamente a otros animales en poder y también en sufrimiento. Los animales viven sólo en el presente, el hombre vive también en el futuro y en el pasado.

Los tres grandes dones que la razón brinda a los humanos son el habla, la deliberación en la acción y la ciencia. La importancia del conocimiento racional o abstracto es que puede ser compartido y retenido. A efectos prácticos puede ser preferible el simple entendimiento: «De nada me sirve conocer en abstracto el ángulo exacto, en grados y minutos, con que debo aplicarme una navaja de afeitar, si no lo conozco intuitivamente, es decir, si no he aprendido a sentirlo». Pero cuando se necesita la ayuda de los demás o es necesaria la planificación a largo plazo, el conoci-

miento abstracto es esencial. Y la conducta sólo puede ser ética si se basa en principios; pero los principios son abstractos.

Todo esto no es muy diferente de lo que dice Kant. Schopenhauer critica a Kant únicamente por haberse quedado a medio camino en aceptar que el mundo es sólo un objeto con relación a un sujeto, y por insistir en la existencia de una cosa en sí tras el velo de la apariencia. Es en su presentación, en el libro segundo, del mundo como voluntad donde Schopenhauer demuestra su originalidad.

Empieza considerando la naturaleza de ciencias tales como la mecánica y la física. Éstas explican los movimientos de los cuerpos mediante leyes como las de la inercia y la gravitación. Pero esas leyes hablan de fuerzas cuya naturaleza interna dejan por completo sin explicar. «La fuerza en virtud de la cual una piedra cae al suelo o un cuerpo repele a otro es, en su naturaleza interna, no menos extraña y misteriosa que la que produce los movimientos y el crecimiento de un animal.» Los científicos y los filósofos no pueden llegar nunca a la naturaleza real de las cosas desde fuera: son como individuos que dan vueltas en torno a un castillo buscando en vano su entrada y contentándose con hacerse una idea de su fachada.

En efecto, ninguno de nosotros sería capaz de penetrar en el significado del mundo si fuéramos meros seres cognoscentes («querubes con alas y sin cuerpo»). Pero yo estoy enraizado en el mundo; mi conocimiento de él se me da a través de mi cuerpo, que no es un simple objeto entre otros, sino que tiene una potencia de la cual soy directamente consciente. Es precisamente esa relación especial con un cuerpo lo que hace de mí el individuo que soy.

La respuesta al enigma se le da al sujeto de conocimiento que aparece como un individuo, y la respuesta es la *voluntad*. Ésta y sólo ésta le da la clave de su propia existencia, le revela la significación, le muestra los mecanismos internos de su ser, de su acción, de sus movimientos.

Los actos de la voluntad son idénticos a los movimientos del cuerpo; la voluntad y el movimiento no son dos hechos diferentes ligados por la causalidad. La acción del cuerpo es un acto de la voluntad hecho perceptible y, de hecho, el cuerpo en su totalidad no es, según Schopenhauer, sino voluntad objetivada, voluntad hecha visible, voluntad hecha representación. El cuerpo y todas sus partes son la expresión visible de la voluntad y sus diversos deseos; así pues: «Dientes, garganta y tripas son hambre objetivada; los órganos de la generación son deseo sexual objeti-

vado; la mano que agarra, el pie que se apresura, corresponden a los deseos algo más indirectos de la voluntad a la que dan expresión».

Cada uno de nosotros se conoce a sí mismo como un objeto y como una voluntad, y ésta es la clave de la naturaleza de todo fenómeno natural. La naturaleza interna de todos los objetos debe ser la misma que lo que en nosotros mismos llamamos voluntad, ¿Qué otra cosa podría ser? Aparte de la voluntad y la representación, nada conocemos. La palabra «voluntad», dice Schopenhauer, es como un conjuro mágico que nos desvela el más íntimo ser de cuanto hay en la naturaleza.

Hay muchos grados diferentes de voluntad, y sólo los más altos van acompañados de conocimiento y autodeterminación.

Digo, por consiguiente, que si la fuerza que atrae una piedra hacia la tierra es, conforme a su naturaleza, en sí misma y al margen de toda representación, voluntad, no hay que suponer que con esta opinión estoy expresando la insensata creencia de que la piedra se mueve a sí misma de conformidad con un motivo previamente conocido, simplemente porque así es como aparece en el hombre.

La voluntad es la fuerza que vive en la planta, la fuerza por la que se forma el cristal y por la que el imán se vuelve hacia el Polo Norte. Aquí encontramos finalmente lo que Kant buscó en vano: todas las representaciones son existencia fenomenal, sólo la voluntad es una cosa en sí.

La voluntad schopenhaueriana, que está activa incluso en los objetos inanimados, parece ser lo mismo que el apetito natural aristotélico, reformulado con el vocabulario de las leyes de Newton en vez del de la teoría del lugar natural de los elementos. ¿Por qué, entonces, lo llama «voluntad» en lugar de «apetito» o simplemente «fuerza»? Si explicamos la fuerza en términos de voluntad, explica Schopenhauer, explicamos lo menos conocido por lo más conocido; en cambio, si contemplamos la voluntad meramente como una especie de fuerza, renunciamos al único conocimiento inmediato que tenemos de la naturaleza interna del mundo.

Pero hay una gran diferencia, reconoce Schopenhauer, entre los grados superiores y los grados inferiores de la voluntad. En los grados superiores la individualidad ocupa una posición preeminente: cada ser humano tiene una fuerte personalidad individual y lo mismo ocurre, en menor medida, con las especies superiores de los brutos. «Cuanto más descendemos, más completamente se pierde todo rastro de carácter individual en el carácter común de la especie.» En el reino inorgánico de la naturaleza desaparece toda individualidad.

La naturaleza ha de verse como un campo de batalla entre diferentes grados de voluntad. Un imán que levanta un trozo de hierro es la victoria de una forma superior de voluntad (el electromagnetismo) sobre otra inferior (la gravitación). Un ser humano con buena salud es el triunfo de la representación del organismo autoconsciente sobre las leyes físicas y químicas que originalmente gobernaban los humores del cuerpo y contra los que se halla en combate constante.

De ahí también, en general, la carga de la vida física, la necesidad de dormir y, finalmente, morir, pues al final esas fuerzas sojuzgadas de la naturaleza, asistidas por las circunstancias, le arrebatan de nuevo al organismo, agotado precisamente por su constante esfuerzo victorioso, la materia que él tomó de ellas y alcanzan una expresión sin trabas de su ser.

La rotación de los planetas en torno al Sol, en tensión entre las fuerzas centrípeta y centrífuga, es igualmente un ejemplo del radical conflicto universal entre las manifestaciones de la voluntad.

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la voluntad, tan universalmente presente y activa? Todo querer, dice Schopenhauer, surge del deseo y, por tanto, de la carencia y, por tanto, del sufrimiento. Un deseo puede ser satisfecho, pero enseguida le sucede otro y acabamos teniendo diez veces más deseos de los que podemos satisfacer. La pasajera gratificación del deseo es «como la limosna echada al mendigo, que lo mantiene vivo hoy de manera que su desdicha pueda prolongarse hasta mañana». En tanto que nuestra conciencia esté ocupada por nuestra voluntad, nunca podremos tener dicha ni paz; a lo sumo, podremos alternar el dolor con el aburrimiento.

¿Hay alguna escapatoria de la esclavitud de la voluntad? En el tercer libro de su obra maestra, Schopenhauer expone una manera de escapar mediante el arte. En los animales siempre, y en los humanos la mayor parte del tiempo, el conocimiento está al servicio de la voluntad, empleado en asegurar la satisfacción de sus deseos. Pero es posible elevarse por encima de la consideración de los objetos como meros instrumentos para la satisfacción del deseo y adoptar una actitud de pura contemplación. Esta actitud puede adoptarse, con más facilidad que en cualquier otro caso, respecto a la belleza, natural o artística. Debemos perdernos a nosotros mismos en un paisaje natural o en una obra arquitectónica; perdernos literalmente, olvidando nuestra voluntad y nuestra individualidad. Debemos convertirnos en un simple espejo del objeto de nuestra contemplación, de forma que el perceptor y lo percibido se hagan uno. «En dicha contem-

plación, la cosa concreta se convierte en la *Idea* de su especie y, a la vez, el individuo que percibe se convierte en *puro sujeto de conocimiento*.»

Las Ideas de las que habla aquí Schopenhauer no son las ideas de Locke surgidas de la percepción, sino la Idea platónica de la especie. Mediante el arte, mediante la obra del genio, entramos en contacto con el universal, que es independiente del individuo y más real que él, como el arco iris único que reposa tranquilamente sobre las innumerables gotas de la lluvia que cae. Todo humano tiene la capacidad de conocer las Ideas en las cosas, pero el genio sobresale por encima de los mortales ordinarios gracias a que posee ese conocimiento más intensa y continuamente. En la contemplación libre de la voluntad dejamos de preocuparnos por la felicidad y la infelicidad y dejamos de ser individuos. «Somos simplemente aquel ojo *único* del mundo que mira desde todas las criaturas cognoscentes, pero que sólo en el hombre puede llegar a hacerse perfectamente libre del servicio de la voluntad.»

La teoría del efecto liberador de la contemplación estética se desarrolla en una consideración detallada de las diversas artes (arquitectura, pintura, poesía, teatro y, sobre todo, música, la más poderosa de las artes). La música, dice Schopenhauer, no es, como las otras artes, una copia de las Ideas, sino la copia de la Voluntad misma, cuya objetivación son las Ideas. La concepción de la música por Schopenhauer como vaciadora del yo quedó reflejada por T. S. Eliot, cuando en *The Dry Salvages* escribió:

music heard so deeply
That it is not heard at all, but you are the music
While the music lasts.*

Pero la persona cuya vida se vio más afectada por los escritos de Schopenhauer sobre música fue Richard Wagner, que llegó a creerse la encarnación del genio schopenhaueriano.

La liberación ofrecida por la contemplación estética, sin embargo, es sólo temporal. La única manera de lograr la completa libertad frente a la tiranía de la voluntad es la completa renuncia. Lo que la voluntad quiere es siempre vida; por tanto, para renunciar a la voluntad debemos renunciar a la voluntad de vivir. Esto suena como una invitación al suicidio, pero en realidad Schopenhauer consideraba el suicidio, si se busca como

* Música oída tan profundamente / que no se oye en absoluto, pero vosotros sois la música / mientras dura la música» (*Las Dry Salvages*, en T. S. Eliot, *Poesías reunidas*, 1909-1962, Madrid, Alianza, 1987, págs. 210-211.) (N. del t.)

una manera de escapar de las desdichas del mundo, una medida errónea inspirada por una sobrestimación de la importancia de la vida individual y motivada por una oculta voluntad de vivir.

Lo que Schopenhauer entendía por renuncia se entiende mejor siguiendo la exposición que él mismo hace, en su libro cuarto, de los diferentes caracteres morales, empezando por la maldad y acabando por la santidad o el ascetismo. El progreso moral consiste en la gradual reducción del egoísmo, esto es, de la tendencia del individuo a convertirse en el centro del mundo y a sacrificarlo todo a su propia existencia y bienestar.

Un hombre malo es un egoísta en el más alto grado: afirma su propia voluntad de vivir y niega la presencia de esa voluntad en otros, destruyendo su existencia si se interponen en su camino. Un hombre realmente malvado trasciende el egoísmo, recreándose en el sufrimiento de los demás no simplemente como un medio para sus propios fines, sino como un fin en sí mismo. Pero aunque el malo ve su propia persona como separada de los demás por un gran abismo, conserva una tenue conciencia de que su propia voluntad es simplemente la apariencia fenoménica de la única voluntad de vivir, que está activa en todos. «Entrevé que él, el malo, es esa voluntad entera, que, en consecuencia, es no sólo quien inflige dolor, sino también quien lo sufre.» Éste es el origen de los remordimientos.

Entre el malo y el bueno hay un carácter intermedio: el hombre justo. A diferencia del malo, el justo no ve la individualidad como si fuera un muro de separación absoluta entre él y los demás; está dispuesto a reconocer la voluntad de vivir en otros de su mismo nivel, hasta el punto de abstenerse de perjudicar a sus congéneres. Cuando la barrera de la individualidad se traspasa en una medida mayor que ésa, entonces llegamos a la benevolencia, la beneficencia, el amor a la humanidad. Así pues, es característico del hombre bueno hacer menor distinción de lo habitual entre él mismo y los demás. «Está tan poco dispuesto a dejar que otros pasen hambre mientras él tiene suficiente y de sobra como lo estaría alguien a padecer hambre un día a fin de tener al día siguiente más de lo que podría disfrutar.»

El hombre bueno se desprende de la ilusión de la individuación: se reconoce a sí mismo, su voluntad, en cada ser y, en consecuencia, también en el que sufre. Pero la bondad lo llevará a un nivel más allá de la benevolencia.

Si se toma tanto interés en el sufrimiento de otros individuos como en el suyo propio y, por consiguiente, no sólo es benevolente en el más alto grado, sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propia individualidad

toda vez que ese sacrificio vaya a salvar a otras personas, entonces síguese claramente que un hombre así, que reconoce en todos los seres su propio y más profundo yo, debe también ver el infinito sufrimiento de todos los seres que sufren como suyo y tomar sobre sí el dolor del mundo entero.

Esto le llevará, más allá de la virtud, hasta el ascetismo; tendrá tal horror de este mundo desgraciado que ya no bastará amar al prójimo como a sí mismo y renunciar a los propios placeres cuando son un obstáculo para el bien de otros. Hará todo cuanto pueda para rechazar la naturaleza del mundo en cuanto expresada en su propio cuerpo, adoptando la castidad, la pobreza, la abstinencia y la mortificación, y aceptando de buen grado toda injuria, ignominia e insulto que los demás puedan inferirle. Así quebrantará la voluntad, que él reconoce y aborrece como la fuente de su existencia sufriente y de la del mundo; y cuando llegue la muerte la saludará como una liberación. El ascetismo de esta clase no es un vano ideal: puede aprenderse mediante el sufrimiento y se muestra en la vida de muchos santos cristianos, hindúes y budistas.

Schopenhauer acepta que la vida de muchos santos ha estado llena de las más absurdas supersticiones. Los sistemas religiosos, según él, son el revestimiento mítico de verdades que son inalcanzables por las personas sin formación. Pero, como él dice, «es tan poco necesario que un santo haya de ser un filósofo como que un filósofo haya de ser un santo», y ésta es sin duda la respuesta que daría a muchos que han señalado que su propia vida estuvo muy alejada del ideal ascético que describió. «Es una extraña exigencia a un moralista —escribió— que no deba enseñar otra virtud que la que él mismo posee.»

El sistema de Schopenhauer es sin lugar a dudas impresionante y cada paso de la argumentación se da de manera persuasiva gracias a su prosa cautivadora y sus fascinantes metáforas. Pero su premisa fundamental es falsa y su conclusión última, autorrefutatoria. No ofrece ninguna razón válida para aceptar el punto de partida de que el mundo es mi representación y no nos da motivo alguno para adoptar el programa ascético con que concluye. Para distinguir el mundo de la voluntad del mundo de la representación y alcanzar una cosa en sí distinta de los meros fenómenos, ha de convencernos a cada uno de nosotros de que la realidad fundamental es nuestra propia individualidad; para convencernos de ascender por el camino que lleva a través de la virtud hacia el ascetismo, nos pide que aceptemos que nuestra individualidad es una mera ilusión.

La renuncia completa a la voluntad parece una contradicción en los términos: pues si la renuncia es voluntaria, ya es ella misma un acto de

la voluntad, y si es necesaria, no es ninguna renuncia real. Schopenhauer trató de evitar esta contradicción apelando, una vez más, a la distinción kantiana entre los fenómenos y la cosa en sí. «Todo es, como fenómeno, absolutamente necesario; en sí mismo es voluntad, que es perfectamente libre para toda la eternidad.» Pero una voluntad que es libre en la eternidad es una voluntad que se halla fuera del tiempo, mientras que la historia de todo santo pertenece al mundo de los fenómenos. Un mismo acto de autonegación no puede estar a la vez dentro y fuera del tiempo.

KIERKEGAARD

En la misma década en que apareció la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, el filósofo danés Søren Kierkegaard presentó una filosofía que en sus aspectos prácticos tenía mucho en común con Schopenhauer, pero que descansa en unos fundamentos metafísicos totalmente diferentes. En lugar de enunciarse como un sistema en una única obra, el pensamiento de Kierkegaard se presentaba de diversas maneras en diversos ensayos de estilos diferentes.

La mayor parte de los escritos de Kierkegaard fueron compuestos en su treintena, entre 1843 y 1853. Educado en una familia de Copenhague de sombría religiosidad, se rebeló contra la teología en su época de universitario y se dedicó a la filosofía. Adquirió entonces un conocimiento del hegelianismo, a la vez que un profundo desagrado por el mismo. En 1838 experimentó una conversión religiosa y se convenció de su vocación filosófica, que se hizo más intensa a partir de 1841, en que rompió con Regina Olsen. Entre 1843 y 1846 publicó, con diferentes pseudónimos, varias obras, las más importantes de las cuales fueron *O lo uno o lo otro*. *Un fragmento de vida y Temor y temblor*, seguidas por *Apostilla acientífica conclusiva*, de 1846. Tras una experiencia mística vivida en 1848, abandonó el uso de pseudónimos y publicó diversos discursos cristianos y *La enfermedad mortal*. Gran parte de la etapa final de su vida la pasó en conflicto con la Iglesia danesa, que él consideraba que de cristiana sólo tenía el nombre. Murió en 1855.

Como Schopenhauer, Kierkegaard fue un adversario de Hegel, pero, a diferencia de Schopenhauer, pensaba que el error fundamental de éste fue la subestimación del individuo concreto. Como Schopenhauer, Kierkegaard nos presenta un esbozo de carrera espiritual que culmina en el ascetismo, pero cada fase superior de la carrera, lejos de suponer una dis-

minución o renuncia de la individualidad, es una etapa más en la afirmación de la personalidad única de uno.

En el nivel más bajo, para Kierkegaard, el individuo no es más que un miembro anónimo de la multitud, que acepta acríticamente las opiniones, los sentimientos y los fines de la muchedumbre. La primera etapa en el camino hacia la autorrealización es el ingreso en la esfera estética. En la etapa estética, el individuo, al igual que el hombre intemperante de Aristóteles, sigue la política de buscar el placer inmediato. Puede ejercitar el gusto y el criterio: los placeres buscados pueden ser elegantes y refinados. Pero el rasgo esencial de la persona estética es que evita contraer cualquier compromiso, ya sea personal, social u oficial, que pudiera limitar su libertad de elección e impedirle perseguir todo aquello que es inmediatamente atractivo. Kierkegaard describe con notable gracia y penetración las diversas formas y etapas de la vida estética. Una de sus formas más seductoras, cosa bastante obvia, es la gratificación sexual; Kierkegaard ofrece, como ejemplos de tres diferentes estadios del empeño erótico, tres personajes de las óperas de Mozart: Cherubino, Papageno y, finalmente, Don Giovanni.

La persona estética concibe su vida como una existencia de libertad: pero en realidad ésta está extremadamente limitada. Un ser humano es como una casa de dos pisos con un sótano. Los apartamentos de más calidad, situados en la planta noble, están destinados a residencia del espíritu, pero la persona estética prefiere vivir en la bodega de la sensualidad. Una persona así se encuentra en un estado de desesperación, aun cuando inicialmente no se dé cuenta de ello, pero gradualmente se irá sintiendo insatisfecha con la disipación, que es su propia dispersión. Se enfrentará entonces a la elección entre abandonarse a la desesperación o subir al piso siguiente, comprometiéndose a una existencia ética.

En el estadio ético, el individuo busca conscientemente su lugar en las instituciones sociales y acepta las obligaciones que de ellas se derivan. Renuncia a la perpetua fiesta de la vida estética y toma un empleo; cambia los placeres de asuntos transitorios por la constancia de la vida matrimonial. La persona ética es bastante diferente del miembro de la masa: ocupa su lugar en la sociedad no de manera irreflexiva, sino por un acto de elección consciente. El estadio ético puede plantear estrictas exigencias al individuo y pedir el sacrificio heroico. Enfrentado a semejante reto, el individuo se hace vivamente consciente de la debilidad humana; puede tratar de sobreponerse a ella con la fuerza de la voluntad, pero se ve incapaz de hacerlo. Se da cuenta de que sus poderes son insuficientes para satisfacer las exigencias de la ley moral. Esto lo arrastra a un sentido de

culpa y a una conciencia de pecado. Para escapar de ello, debe ascender desde la esfera ética hasta la esfera religiosa. Para ello debe dar «el salto de la fe».

La transición de la esfera ética a la religiosa queda descrita con la mayor viveza en *Temor y temblor*, cuyo texto recoge la leyenda bíblica del mandato de Dios a Abraham de que le ofreciera a su hijo Isaac en sacrificio. Mientras un héroe ético, como Sócrates, entrega su vida en aras de una ley moral universal, el heroísmo de Abraham radica en su obediencia a un único mandato divino. Más aún, el mandato que prometía obedecer era el mandato de quebrantar una ley moral: con arreglo a la norma ética, Abraham debería ser condenado por asesino. Si Abraham es un héroe, tal como la Biblia lo presenta, sólo puede serlo desde el punto de vista de la fe. «Pues la fe es esta paradoja: que lo particular es superior a lo universal.»

La fe puede exigir lo que Kierkegaard llama «la suspensión teleológica de lo ético». El acto de Abraham transgredía el orden ético en aras de su fin o *telos* superior, situado fuera de él. Las exigencias de la peculiar relación entre Dios y un individuo pueden dar por rescindidos todos los compromisos derivados de leyes éticas generales, como la de que un padre ha de amar a su hijo más tiernamente que a sí mismo. Pero si un individuo oye un llamamiento a infringir una ley ética, nadie puede decirle si se trata de un auténtico mandato de Dios o de una simple tentación. No puede ni saberlo ni demostrárselo a sí mismo: ha de tomar una decisión guiado por una fe ciega.

En parte como reacción a la racionalización de la religión por Hegel, Kierkegaard subraya que la fe no es el resultado de ningún razonamiento objetivo. En su *Apostilla acientífica conclusiva* expone una serie de argumentos a tal efecto. La forma de fe religiosa que más a menudo tiene presente es la creencia cristiana de que Jesús salvó a la raza humana gracias a su muerte en la cruz: creencia que entraña ciertos elementos históricos. Sobre esta base, arguye que la fe no puede estar racionalmente justificada.

Ante todo, nunca podemos tener una certeza absoluta acerca de los acontecimientos históricos. Pero un mero juicio de probabilidad es insuficiente para una fe religiosa que ha de ser el fundamento de la eterna felicidad. En segundo lugar, la investigación histórica no queda nunca definitivamente concluida, de modo que, si hemos de usarla como base de nuestro compromiso religioso, hemos de posponer perpetuamente ese compromiso. En tercer lugar, la fe ha de ser una devoción apasionada por sí mismo, pero la indagación objetiva entraña una actitud de desapego.

Hemos de renunciar, por tanto, a la búsqueda de la certidumbre, abrazar el riesgo y dar el «salto» de la fe. «Sin riesgo no hay fe. La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad del individuo y la incertidumbre objetiva.»

Como obviamente se desprende de todo esto, Kierkegaard era un pensador profundamente religioso; lo extraño es que tuvo menos influencia en los círculos religiosos que sobre los filósofos ateos. Vio, por ejemplo, el progreso a través de los estadios estético, ético y religioso como una gradual apropiación de la existencia del individuo. Para tener una existencia auténtica, uno no ha de ser un mero espectador o pasajero de la vida, sino tomar el control del propio destino. Este aspecto del pensamiento de Kierkegaard fue adoptado como una carta fundacional por los pensadores «existencialistas» del siglo XX; aunque algunos de los existencialistas más influyentes, como Karl Jaspers en Alemania y Jean-Paul Sartre en Francia, separaron la noción de autoapropiación de la conclusión teológica que era su razón de ser en el propio Kierkegaard.

NIETZSCHE

En el siglo XIX, todo aquello que propugnaba Kierkegaard fue solemnemente rechazado por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900). Mientras para Kierkegaard el goce estético era la forma más baja de existencia individual y la abnegación cristiana el máximo, Nietzsche veía el cristianismo como la más baja degradación del ideal humano que encuentra su expresión más alta en valores puramente estéticos.

Después de recibir una educación luterana de sus piadosas madre y tías, Nietzsche se sintió liberado cuando, en la Universidad de Leipzig, en 1865, descubrió el ateísmo de Schopenhauer. A partir de entonces se presentó constantemente a sí mismo como un adversario del *ethos* cristiano y de la personalidad de Jesús. Su convicción de que el arte era la forma más elevada de actividad humana encontraba expresión en su propio estilo filosófico, que es poético y aforístico más que argumentativo o deductivo. Nombrado a los 24 años para ocupar una cátedra de filología en Basilea, dedicó a Richard Wagner su primer libro, *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*. En él traza un contraste entre dos aspectos de la psique griega: las salvajes pasiones irracionales personificadas en Dioniso y la disciplinada y armoniosa belleza representada por Apolo. La grandeza de la cultura griega radica en la síntesis de ambas cosas, que desbarató el racionalismo de Sócrates: la Alemania de su época sólo po-

dría librarse de la decadencia que antiguamente se apoderó de Grecia si buscaba su salvación en Wagner.

En 1876 Nietzsche había roto con Wagner y dejó de sentir admiración por Schopenhauer. En *Humano, demasiado humano* mostró una rara simpatía por la moral utilitaria y parecía valorar la ciencia por encima del arte. Pero veía esta fase de su filosofía como algo de lo que había que desprenderse como la serpiente hace con su piel. Tras renunciar a su cátedra de Basilea en 1879 empezó a escribir una serie de obras en las que afirmaba el valor de la vida y denunciaba, como elementos hostiles a ésta, la abnegación cristiana, la ética altruista, la política democrática y el positivismo científico. Las más famosas de esas obras fueron *La gaya ciencia* (1882), *Así hablaba Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887). Para 1889 había empezado a mostrar signos de locura y vivió en senil retiro hasta su muerte en 1900.

Nietzsche creía que la historia mostraba dos géneros diferentes de moralidad. Los aristócratas, al sentirse pertenecientes a un orden superior al de sus congéneres, emplean palabras como «bueno» para describirse a sí mismos, sus ideales y sus características: noble cuna, riquezas, arrojo, veracidad y pelo rubio. Estos mismos desprecian a los demás como plebeyos, vulgares, cobardes, poco veraces y de tez oscura, y designan esas características como «malas». Tal es la moral de los amos. Los pobres y débiles, resentidos por el poder y la riqueza de los aristócratas, establecen su propio sistema de valores en oposición al de los ricos, moral de esclavos o de rebaño, que elogia rasgos del carácter como la humildad, la simpatía y la benevolencia, que benefician al desvalido. La erección de este nuevo sistema la llama Nietzsche «transvaloración de valores» y se la atribuye también a los judíos.

Fueron los judíos quienes, por oposición a la ecuación aristocrática (bueno = aristocrático = bello = feliz = amado por los dioses), osaron, con impresionante lógica, proponer la ecuación contraria y mantener con uñas y dientes del odio más profundo (el odio de la debilidad) esta ecuación contraria, a saber: «Sólo los miserables son los buenos; los pobres, los débiles, los humildes son únicamente los buenos; los que sufren, los menesterosos, los enfermos, los odiosos, son los únicos que son piadosos, los únicos benditos, para ellos solos es la salvación; en cambio, vosotros, aristócratas, hombres poderosos, sois para toda la eternidad los malos, los horrendos, los codiciosos, los insaciables, los sin dios; eternamente también seréis los réprobos, los malditos, los condenados».

La revuelta de los esclavos, comenzada por los judíos, ha logrado por fin, según Nietzsche, la victoria. El odio judío ha triunfado bajo la máscara del evangelio cristiano del amor. En la misma Roma, otrora parangón de la virtud aristocrática, los hombres se inclinan ante cuatro judíos: Jesús, Pedro, Pablo y María. En consecuencia, el hombre moderno es un enano que ha perdido la voluntad de ser verdaderamente humano. Vulgaridad y mediocridad son la norma: sólo raras veces se ve un destello del ideal aristocrático, como en Napoleón.

La oposición entre el bien y el mal es un rasgo propio de la moral de los esclavos, hoy dominantes. Los aristócratas despreciaban al rebaño por su baja naturaleza, los esclavos, en cambio, con mayor perfidia, condenaban a los aristócratas no simplemente como malos, sino como malvados. Debemos luchar contra la dominación de la moral de los esclavos: la salida consiste en trascender los límites del bien y del mal e introducir una segunda transvaloración de los valores. Si lo logramos, surgirá, como una síntesis entre la tesis y la antítesis del amo y el esclavo, el Superhombre.

El Superhombre será la forma superior de vida. La gente ha empezado a darse cuenta, dice Nietzsche, de que el cristianismo no es una creencia aceptable y de que Dios está muerto. El concepto de Dios ha sido el mayor obstáculo para la plena realización de la vida humana: ahora somos libres de expresar nuestra voluntad de vivir. Pero nuestra libertad de vivir no ha de ser, como la de Schopenhauer, una que favorezca a los débiles; ha de ser una voluntad de poder. La voluntad de poder es el secreto de toda vida; todo ser vivo trata de descargar su fuerza, de dar rienda suelta a su capacidad. El conocimiento no es más que el instrumento del poder; no hay ninguna verdad absoluta, sino sólo ficciones que sirven mejor o peor para fortificar la vida. El placer no es el fin de la acción, sino simplemente la conciencia del ejercicio del poder. La máxima realización del poder humano será la creación del Superhombre.

La humanidad es simplemente una fase en el camino de formación del Superhombre, que es el sentido de la Tierra. Pero el Superhombre no se logrará por evolución, sino mediante un ejercicio de la voluntad. «Que nuestra voluntad diga: "El Superhombre *ha de ser* el significado de la Tierra".» Zaratustra dice:

¡Podrías sin duda crear el Superhombre! ¡Quizá no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en precursores y ancestros del Superhombre: ¡y que ésa sea vuestra mejor creación!

La llegada del Superhombre será la perfección del mundo; pero no será el fin de la historia. En efecto, Nietzsche sostenía la doctrina del eterno retorno: la historia procede en ciclos y todo lo que ha sucedido volverá a suceder hasta en sus menores detalles.

Es difícil hacer una valoración serena de Nietzsche: la biliosa parcialidad de su crítica de los demás produce en el lector una impaciente irritación simétrica frente a sus textos. Podría decirse de *La genealogía de la moral*, su última obra, lo que él mismo dijo de su obra primera: «Está mal escrita, es dura, desconcertante. Las imágenes son disparatadas y confusas. Le falta elegancia lógica y está tan segura de su mensaje que se ahorra cualquier clase de prueba».

Realmente, Nietzsche no llega a hacer una presentación coherente del punto de vista moral desde el que critica la moral convencional. La naturaleza del Superhombre se describe de manera demasiado esquemática en cuanto a su carácter como para ofrecer pauta alguna que permita juzgar sobre las virtudes y los vicios humanos. Es difícil encontrar dónde se sitúa el propio Nietzsche en torno a una cuestión como la valoración de la crueldad. Cuando denuncia la religión y el papel desempeñado por la culpa en la moral del esclavo, describe con elocuente indignación los amargos sufrimientos y las bárbaras torturas que fanáticos e inquisidores han infligido a tanta gente. Pero cuando describe los excesos de sus aristocráticas «bestias rubias»,

quienes acaso vengan de una siniestra ronda de asesinatos, incendios, violaciones y torturas, con bravatas e indiferencia moral, como si vinieran simplemente de hacer una travesura de estudiante, perfectamente convencidos de que los poetas tienen ahora un gran tema para cantar y celebrar.

Parece considerar esto un pecadillo, un desahogo necesario para sus elevados espíritus en ebullición. Sería antifilosófico ver la locura final de Nietzsche como una razón para descartar su filosofía, pero, por otro lado, no es fácil sentir demasiada piedad por alguien que consideraba la piedad como la más despreciable de todas las emociones.

Tres maestros modernos

CHARLES DARWIN

En su oración fúnebre por Karl Marx, Engels describió la concepción materialista de la historia como una ruptura científica comparable al descubrimiento por Darwin de la evolución por selección natural. A diferencia de la teoría de Marx, el descubrimiento de Darwin fue un auténtico avance científico cuyo examen detallado corresponde a la historia de la ciencia. Pero arroja retrospectivamente luz sobre varias cuestiones filosóficas que hemos encontrado anteriormente, y de él se han sacado conclusiones tanto filosóficas como científicas. Por consiguiente, incluso un esbozo de historia de la filosofía sería incompleto sin una breve reseña de la teoría darwiniana y sus implicaciones filosóficas.

Charles **Darwin** nació en Shrewsbury y asistió a la escuela local antes de cursar estudios universitarios en Edimburgo y en el Christ's College de Cambridge. Tras graduarse en 1831, se embarcó en el *HMS Beagle* para dar una vuelta al mundo en cinco años como becario naturalista; publicó una reseña de sus investigaciones botánicas y geológicas durante la travesía en una serie de obras editadas entre 1839 y 1846. Durante la década de 1840 empezó a desarrollar la teoría de la selección natural que posteriormente publicó en su gran obra *El origen de las especies*, en 1859. Si-

guieron a ésta *El linaje humano* en 1871 y una serie de tratados sobre variaciones estructurales y de comportamiento dentro de una especie y entre especies diferentes, que prosiguió casi hasta su muerte en 1882.

Antes de Darwin, los biólogos habían construido una clasificación de animales y plantas en géneros y especies. Todos los leones, por ejemplo, pertenecen a la especie león, que es un miembro de un género de felinos al que pertenecen también el tigre y el leopardo. Es característico de una especie que sus miembros puedan fecundarse entre ellos para producir retoños de la misma especie y que las uniones entre miembros de diferentes especies son, por lo común, estériles.

Las similitudes entre especies que inducen a clasificarlas dentro de un mismo género pueden explicarse de varios modos. El más famoso de los que organizaron la clasificación en géneros y especies, el botánico sueco Linneo, pensaba que cada especie había sido creada por separado y las semejanzas y diferencias entre ellas reflejaban el designio del Creador. Una explicación alternativa era que las diferentes especies dentro de un género pudieran descender de un ancestro común. La idea era muy anterior a Darwin: como hemos visto, era una especulación contemplada por varios filósofos de la antigua Grecia y más recientemente había sido propuesta por el abuelo de Darwin, Erasmus Darwin, y por el naturalista francés Lamarck. La gran innovación de Darwin fue sugerir el mecanismo por el que podía aparecer una nueva especie.

Darwin observó, primero, que los organismos varían en el grado de adaptación al medio en el que viven, en particular respecto a sus oportunidades de conseguir alimento y escapar de los predadores. El largo cuello de una jirafa es una ventaja que permite alcanzar las hojas de los árboles altos; las patas largas y finas del caballo salvaje le ayudan a correr velozmente en las llanuras abiertas y escapar así de sus predadores. En segundo lugar, todas las especies de plantas y de animales son capaces de reproducirse a un ritmo que aumentaría las respectivas poblaciones de generación en generación. Incluso el elefante, el animal que se reproduce más lentamente, en quinientos años engendraría quince millones de individuos a partir de una sola pareja, si cada elefante de cada generación sobreviviera el tiempo necesario para reproducirse. Si una planta anual produjera tan sólo dos semillas al año y sus retoños produjeran al año siguiente otras dos semillas, etc., en veinte años habría un millón de plantas de esa especie. La razón de que las especies no se propaguen de ese modo es, por supuesto, que en cada generación sólo unos pocos ejemplares viven lo suficiente para reproducirse. Todas están constantemente enzarzadas en una lucha por la existencia, contra el clima y los elementos, así como contra

otras especies, esforzándose por encontrar alimento para sí mismas y evitar convertirse en alimento de otras.

La genial idea de Darwin consistió en combinar esas dos observaciones.

Debido a esta lucha por la vida, cualquier variación, por ligera que sea, y cualquiera que sea su causa, en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con la naturaleza externa, tenderá a la conservación de ese individuo y por lo general será heredada por su descendencia. La descendencia, a su vez, tendrá así más probabilidades de sobrevivir, porque de los muchos individuos de cualquier especie que nacen periódicamente sólo un pequeño número sobrevive.

Los granjeros humanos han ido seleccionando desde hace mucho tiempo, para su reproducción, aquellos ejemplares de determinados tipos de plantas y animales que son más idóneos para sus propósitos y, a lo largo de los años, suelen conseguir mejorar los linajes, ya sea de patatas, ya de caballos de carreras. Al mecanismo mediante el cual se conservan y propagan en la naturaleza las variaciones ventajosas Darwin lo llamó «selección natural», por paralelismo con la selección artificial practicada por los criadores de animales y los cultivadores de plantas. Al contrario de su predecesor Lamarck, Darwin no creía que las variaciones adaptativas fueran adquiridas por los padres en vida: las variaciones que tenían continuidad eran aquellas que ellos habían heredado. El origen de estas variaciones podría muy bien ser casual.

Es bastante fácil ver cómo la selección natural puede actuar sobre características de una misma especie. Supongamos que hay una población de mariposas, unas oscuras y las otras claras, que viven en abedules plateados y son presa de pájaros hambrientos. Si los árboles conservan su color natural, las mariposas claras se camuflan mejor y tienen más probabilidades de sobrevivir. Si, en el curso del tiempo, los árboles se ennegrecieran al tiznarse de hollín, serían las mariposas oscuras las que tendrían la ventaja y sobrevivirían en número superior a la media. Visto desde fuera, parecerá que la especie va cambiando de color con el tiempo.

Darwin creía que durante un largo período de tiempo la selección natural podía ir más lejos y crear especies nuevas por completo de plantas y animales. Si tal fuera el caso, ello explicaría la diferencia entre las especies que existen ahora en el mundo y las especies notablemente diferentes de épocas anteriores que, en la época de Darwin precisamente, empezaban a descubrirse en forma de fósiles por todo el mundo. Para explicar aun los más complejos órganos e instintos, sostenía, no era necesario recurrir

a ningún medio superior, aunque análogo, a la razón humana. Era suficiente, como explicación, la acumulación de innumerables pequeñas variaciones favorables para el individuo que las posee.

En 1871, Darwin publicó *El linaje humano*, donde hizo explícitamente extensiva su teoría al origen de la especie humana. Tomando como base las semejanzas entre humanos y simios antropoides, sostenía que hombres y monos eran primos, descendientes de un ancestro común.

La posición de la teoría de Darwin se fortaleció enormemente durante el siglo XX con el descubrimiento de los mecanismos de la herencia y el desarrollo de la genética molecular. No es mi propósito, y rebasaría mi competencia, discutir el valor científico del darwinismo. Pero es necesario dedicar algún tiempo a las implicaciones filosóficas de su teoría, dando por supuesto que esté bien fundada.

Desde la época de Darwin hasta nuestros días, la teoría evolucionista ha topado con la oposición de muchos cristianos. En la reunión de la British Association de 1860, el evolucionista T. H. Huxley informó de que el obispo de Oxford le había preguntado por qué lado creía descender de un mono, por línea paterna o por línea materna. Huxley —según contó él mismo— le contestó que preferiría tener por abuelo a un mono antes que a un hombre que malgastara sus dotes obstruyendo la ciencia con la retórica.

Es evidente que la teoría de Darwin choca frontalmente con una aceptación literal del relato bíblico de la creación del mundo en siete días. Más aún, el lapso de tiempo necesario para que la evolución tenga lugar sería inmensamente mayor que los seis mil años en que los fundamentalistas cristianos cifran la edad del universo. Pero una interpretación no literalista del Génesis había sido adoptada ya por teólogos tan ortodoxos como san Agustín, y son pocos los cristianos de hoy día que encuentran grandes dificultades en aceptar que la Tierra pueda haber existido durante miles de millones de años. Más difícil resulta conciliar la aceptación del darwinismo con la creencia en el pecado original. Si la lucha por la existencia se ha prolongado durante millones de años antes de la aparición del hombre, resulta imposible aceptar que fuera la primera desobediencia del hombre y el fruto del árbol prohibido lo que trajera la muerte al mundo. Pero éste es un problema que deben resolver los teólogos, no los filósofos.

Por otro lado, es erróneo sugerir, como a menudo se hace, que Darwin negaba la existencia de Dios. Por todo lo que Darwin mostró, bien podía ser el mecanismo entero de la evolución parte del designio del Creador para el universo. Después de todo, la creencia de que los seres huma-

nos somos criaturas de Dios nunca se ha considerado incompatible con el hecho de que seamos hijos de nuestros padres; igualmente es compatible con que seamos, por ambos lados, descendientes de los ancestros de los simios. Algunos teístas mantienen que de nuestros padres sólo recibimos el cuerpo, no el alma. También podrían, sin duda, extender su tesis a la descendencia de Adán a partir de un ancestro no humano.

En todo caso, Darwin disponía de un argumento a favor de la existencia de Dios, a saber: que la adaptación de los organismos a su entorno demuestra la existencia de un creador benevolente. Pero la teoría de Darwin deja todavía muchas cosas sin explicar. El origen de especies individuales a partir de especies anteriores puede explicarse mediante los mecanismos de la presión evolutiva y la selección. Pero dichos mecanismos no pueden usarse para explicar el origen de las especies como tales. Pues uno de los puntos de partida de la explicación por selección natural es la existencia de poblaciones capaces de reproducirse, es decir, especies. Los darwinistas modernos, por supuesto, ofrecen explicaciones del origen de la especiación y de la vida misma, pero dichas explicaciones, sean cuales sean sus méritos, no son explicaciones por selección natural.

En el caso de la especie humana hay una dificultad particular para explicar por selección natural el origen del lenguaje. Es bastante fácil de entender cómo la selección natural puede favorecer una determinada longitud de piernas, pues no hay ninguna dificultad en describir a un individuo como largo de piernas y podemos ver cómo la longitud de las piernas puede ser favorable para un individuo. No parece plausible, en cambio, sugerir que la selección natural pueda favorecer el uso del lenguaje de una manera similar, pues no es posible describir a un individuo como un usuario del lenguaje en una etapa anterior a la existencia de una comunidad de usuarios del lenguaje. En efecto, el lenguaje es una actividad colectiva gobernada por reglas, totalmente diferente de los sistemas de señales que pueden encontrarse en los no humanos. Debido a la naturaleza social y convencional del lenguaje, es bastante absurda la idea de que el lenguaje pueda haberse generado por evolución debido a las ventajas que reportaba a sus usuarios frente a los demás. Parece algo tan absurdo como la sugerencia de que los bancos habrían aparecido por evolución debido a que los individuos dotados de la capacidad de extender cheques tenían ventaja en la lucha por la vida sobre los carentes de semejante capacidad.

La cuestión filosófica más general planteada por el darwinismo tiene que ver con la naturaleza de la causalidad. La cuarta de las causas aristotélicas era la meta o el fin de una estructura o actividad. Las explicaciones

que caen dentro de esta categoría se llamaban «teleológicas», por la palabra griega *telos*, «fin». Las explicaciones teleológicas de la actividad, en Aristóteles, tienen dos características. Primera: no explican una actividad por referencia a su punto de partida, sino a su término. Segunda: lo hacen mostrando dicho término como algo que en cierto modo es bueno para el agente cuya actividad ha de explicarse. Así, por ejemplo, Aristóteles explicará el movimiento descendente de los cuerpos graves como un movimiento hacia su lugar natural, el lugar donde es mejor para ellos estar. Análogamente, las explicaciones teleológicas de estructuras en un organismo explicarán el desarrollo de la estructura en el organismo individual por referencia a su estado completo y mostrarán las ventajas que se derivan para el organismo de la estructura una vez completa: así, por ejemplo, los patos desarrollan pies palmeados para poder nadar.

Descartes despreciaba la teleología aristotélica; sostenía que la explicación de cada movimiento y cada actividad física ha de ser mecánica, es decir, debe darse en términos de las condiciones iniciales descritas sin juicios valorativos. Descartes no dio ningún argumento válido a favor de su tesis, pero en la historia de la ciencia subsiguiente los dos elementos mencionados de la teleología aristotélica recibieron fuertes golpes, de Newton y de Darwin, respectivamente. La gravedad newtoniana, no menos que el movimiento natural aristotélico, brinda una explicación por referencia a un término; la gravedad es una fuerza centrípeta, una fuerza «por la que los cuerpos son arrastrados, o impelidos, o tienden de algún modo, hacia un punto central». Aquello en lo que la explicación de Newton se diferencia de la de Aristóteles es que no entraña ninguna alusión a que sea un bien para el cuerpo llegar al centro al que tiende. Las explicaciones de Darwin, como las de Aristóteles, exigen que el término del proceso que ha de explicarse sea beneficioso para el organismo del que se trate, pero a diferencia de Aristóteles, Darwin no explica el proceso por la atracción ejercida por el estadio final, sino por las condiciones iniciales en las que dio comienzo el proceso. Los dientes y las garras manchados de sangre en la lucha por la existencia perseguían, por supuesto, un bien, a saber, la supervivencia del organismo individual al que pertenecían, pero no el bien que acabó resultando del proceso, es decir, la supervivencia de la especie mejor adaptada.

No quiere ello decir que el descubrimiento de Darwin pusiera fin a la búsqueda de causas finales. Muy al contrario: los biólogos actuales están mucho más interesados en descubrir la función de estructuras y comportamientos que sus predecesores en el período comprendido entre Descartes y Darwin. Lo que ha ocurrido es que Darwin ha dado respetabilidad a

la explicación teleológica, al ofrecer una fórmula general para traducirla a una explicación mecanicista. Sus sucesores se sienten de este modo autorizados a hacer libremente uso de dichas explicaciones, tanto si en el caso de que se trata tienen idea de cómo aplicar la fórmula como si no.

La cuestión filosófica más importante que queda en pie es ésta: ¿cuál es la explicación que opera fundamentalmente en el universo, la teleológica o la mecanicista? Si Dios creó el mundo, la explicación mecanicista se asienta sobre una explicación teleológica; la explicación fundamental de la existencia de algo en general es el propósito del Creador. Si no hay Dios, sino que el universo es el resultado de leyes necesarias que operan ciegamente al azar, entonces el nivel mecanicista de explicación es el fundamental. Pero aun en ese caso sigue abierta la cuestión de si todo en el universo ha de explicarse mecánicamente o si hay casos de causación teleológica irreductibles al mecanicismo. Si el determinismo es verdad, la respuesta es negativa; el mecanicismo impera por doquier. No cabe duda de que poseemos un libre albedrío, pero queda sujeto a discusión si el libre albedrío es compatible o no con el determinismo. Si la voluntad humana es libre en algún modo que escapa al determinismo, entonces incluso en un universo mecanicista en su nivel fundamental opera una forma irreductiblemente teleológica de causalidad. Hasta donde yo sé, nadie, científico o filósofo, ha dado todavía una respuesta definitiva a esta serie de preguntas.

JOHN HENRY NEWMAN

Si el siglo XIX brindó el escenario para la más feroz batalla jamás librada entre ciencia y religión, coincidió también con la vida de un pensador que hizo un esfuerzo mayor que ningún otro para demostrar que no sólo la creencia en Dios, sino la aceptación de un credo religioso, era una actividad completamente racional: John Henry Newman.

Newman nació en Londres en 1801 y se formó en Oxford, donde fue miembro de Oriel en 1822 y vicario de St. Mary's en 1828. Tras haber recibido una educación evangélica, se convenció de la verdad de la interpretación católica del cristianismo y, como fundador del movimiento de Oxford, trató de que fuera autorizado en el seno de la Iglesia de Inglaterra. En 1845 se convirtió a la Iglesia católica romana y trabajó durante muchos años como sacerdote en Birmingham. No compartía el entusiasmo del cardenal Manning, cabeza de la Iglesia católica en Inglaterra, por la exaltación de la autoridad papal que llevó a la definición de la infalibilidad

pontificia en 1870, pero en 1879 fue nombrado cardenal por el papa León XIII. Aunque la mayoría de sus escritos son históricos, teológicos y devocionales, fue también el autor de un clásico filosófico, *La gramática del asentimiento*, y, de todos los filósofos que escribían en inglés, su estilo era el más atractivo.

El principal interés de Newman en filosofía es la cuestión: ¿cómo puede justificarse la creencia religiosa, visto que los datos que avalan sus conclusiones parecen tan poco sólidos? Newman no exige, como Kierkegaard, la adopción de la fe en ausencia de razones, un salto a ciegas sobre el precipicio. Trata de mostrar que el compromiso de la fe es en sí mismo razonable, aun cuando no pueda darse prueba alguna de los artículos de fe. En el curso de su tratamiento de esta cuestión en *La gramática del asentimiento*, Newman aporta muchas ideas de interés filosófico general sobre la naturaleza de la creencia, tanto en contextos seculares como religiosos.

Newman filosofaba dentro de la tradición empirista y le desagradaba la metafísica alemana. Sólo los sentidos nos ponen en contacto directo e inmediato con las cosas externas, y, al hacerlo, apenas nos proyectan fuera de nosotros mismos. La razón es la facultad mediante la que se adquiere, más allá del alcance de los sentidos, el conocimiento de las cosas externas a nosotros, los seres, los hechos y los acontecimientos. A diferencia de Kant, Newman creía que la razón tiene alcance ilimitado. «Llega a los confines del universo y al trono de Dios, que está más allá.» La razón es la facultad que sirve para obtener conocimiento sobre unos fundamentos dados; su ejercicio consiste en afirmar una cosa sobre la base de otra distinta.

Las dos grandes operaciones del intelecto son, pues, la inferencia y el asentimiento, y hay que mantener siempre la distinción entre ambas. A menudo asentimos aun cuando hemos olvidado las razones de nuestro asentimiento. Los argumentos pueden ser mejores o peores, pero el asentimiento se da o no se da. Algunos argumentos pueden ciertamente forzarnos a asentir, pero incluso en el caso de la prueba matemática hay una diferencia entre inferencia y asentimiento. Un matemático no asentiría a la conclusión de una prueba completa elaborada por él mismo sin ir más allá de su obra y recabar su ratificación por otros. A veces se da el asentimiento sin argumentación o sobre la base de malos argumentos, lo cual suele llevar al error.

¿Es siempre erróneo, por tanto, dar el asentimiento sin argumentos o indicios suficientes? Locke así lo creía: daba, como indicio del amor a la verdad, el no suscribir ninguna proposición con mayor seguridad de la que

garantizan las pruebas en las que se basa. «Todo lo que va más allá de este grado de asentimiento, es obvio, no recibe la verdad por amor a ella, no ama la verdad por la verdad, sino por algún otro motivo adventicio.»

Si Locke tuviera razón, observa Newman, ningún amante de la verdad podría aceptar la creencia religiosa, y Hume y Bentham tendrían razón al acusar a los creyentes de credulidad. Pues, tal como concede Newman, los fundamentos de la fe son conjeturales y, sin embargo, desembocan en la aceptación absoluta de determinado mensaje o determinada doctrina como divinos. La fe parte de la probabilidad y acaba en enunciados perentorios.

Newman no piensa simplemente en cualquier género de creencia en lo sobrenatural, sino en la fe en sentido estricto, en contraste, por un lado, con la razón y, por el otro, con el amor. «Fe», en la tradición en la que Newman escribe, se usa en un sentido más restringido que «creencia». Aristóteles creía que había un primer motor inmóvil, pero esa creencia no era fe en Dios. En cambio, el Fausto de Marlowe, al borde de la condenación, habla de la sangre de Cristo fluyendo en el firmamento; ha perdido la esperanza y la caridad, pero conserva la fe. Así pues, la fe se contrapone tanto a la razón como al amor. La fe es la creencia en algo como revelado por Dios; así definida, es un correlato de la revelación. Para creer algo basándonos en la palabra de Dios, hemos de poder identificar algo como palabra de Dios.

Una fe de esta clase sería condenada con arreglo al criterio de Locke, pues las razones para tomar cualquier acontecimiento o texto concretos por revelación divina no llegan a ofrecer certeza. Pero Newman arguye que la fe no es el único ejercicio de la razón que, una vez examinado críticamente, se consideraría no razonable aun siéndolo. La elección de bando en cuestiones políticas, decisiones a favor o en contra de medidas económicas, gustos literarios, etc., son casos en los que, si medimos las motivaciones de la gente sólo en función de las razones que dan, no tendremos dificultad alguna en juzgarlas ridículas o incluso censurables.

Muchas de nuestras más sólidas creencias van bastante más allá de las frágiles justificaciones que podríamos dar de ellas. Todos creemos que Gran Bretaña es una isla, pero ¿cuántos de nosotros hemos navegado en torno a ella o encontrado personas que lo hayan hecho? Creemos que la Tierra es un globo, cubierto de vastos retazos de tierra y agua, cuyas regiones ven el Sol por turnos. Yo creo, con la más absoluta certeza, que un día moriré, pero ¿cuáles son los datos inequívocos en que me baso para creerlo? De todas esas verdades tenemos una aprehensión inmediata e indubitable y no nos sentimos culpables de no amar la verdad en sí misma

por el hecho de que no podamos alcanzarla siguiendo los pasos de una prueba.

Si nos negáramos a dar asentimientos que fueran más allá de la fuerza de la evidencia, el mundo no podría seguir adelante y la ciencia misma nunca avanzaría. La probabilidad es la guía de la vida. Si nos empeñamos en estar tan seguros como sea concebible en cada paso de nuestra marcha, deberemos limitarnos a reptar por el suelo sin osar nunca levantarnos. «Si nos proponemos grandes fines, estamos llamados a correr grandes riesgos; y considerando que no tenemos absoluta certeza de nada, debemos elegir en todas las cosas entre la duda y la inactividad.»

Alguien podría objetar que hay una diferencia entre la fe religiosa y las creencias razonables, pero insuficientemente fundamentadas a las que Newman apela. En los casos ordinarios estamos siempre dispuestos a considerar datos que vayan contra nuestra creencia; el creyente religioso, en cambio, adopta una actitud de certeza que rehúsa albergar dudas acerca de los artículos de fe. Pero Newman niega que sea erróneo, incluso en asuntos seculares, mantener una creencia con magistral intolerancia de las sugerencias en sentido contrario. Si estamos seguros, rechazamos espontáneamente las objeciones como fantasmas inútiles, por mucho que un oponente pertinaz insista en ellas o se nos presenten ellas mismas obsesivamente en la imaginación.

Debo ser sin duda intolerante con una idea como la de que yo seré un día emperador de los franceses; debo considerarlo de un absurdo rayano en la ridiculez y pensar que debería estar loco para creerlo. Y si un hombre intentara persuadirme de que la traición, la crueldad o la ingratitud eran tan dignas de loa como la honestidad y la templanza, y que un hombre que llevara la vida de un bribón y tuviera la muerte de un bruto no tuviera nada que temer de la retribución futura, debería pensar que nada me pedía escuchar semejantes argumentos, como no fuera con la esperanza de convertir a esa persona, aunque él me llamara fanático y cobarde por negarme a entrar en sus especulaciones.

Desde luego que podemos a veces estar seguros de algo y descubrir más adelante que estábamos equivocados. Esto no significa que debamos renunciar a toda certeza, de la misma manera que el hecho de que a veces se nos diga la hora equivocada no significa que debamos renunciar a los relojes.

¿Cómo aplica todo esto Newman a las justificaciones de la religión? La prueba más poderosa de la verdad de la religión cristiana, cree, hay

que buscarla en la historia del judaísmo y el cristianismo, pero esta prueba sólo tiene peso para los que ya están preparados para admitirla. Para estar dispuesto a aceptarla, uno debe creer ya en la existencia de Dios, la posibilidad de la revelación y la certidumbre de un juicio futuro. La capacidad persuasiva de cualquier prueba, dice Newman, depende de lo que la persona a la que se le presente considere ya previamente como probable.

Dos objeciones pueden hacerse a esto. La primera es que las probabilidades antecedentes pueden darse tanto para lo que es verdad como para lo que simplemente pretende serlo, para una revelación fraudulenta como para una auténtica. No proporcionan, por tanto, ninguna regla inteligible para determinar qué hay que creer y qué no.

Si la reivindicación de milagros ha de reconocerse porque resulta probable, ¿por qué no habría de valer para los milagros de la India tanto como para los de Palestina? Si la probabilidad abstracta de la Revelación es la medida de la autenticidad en un determinado caso, ¿por qué no en el caso de Mahoma tanto como en el de los apóstoles?

Newman, que nunca es tan elocuente como cuando desarrolla la crítica de su propia posición, no logra dar una respuesta satisfactoria a esta objeción en parte alguna.

En segundo lugar, podemos preguntarnos por qué habría de tener uno en primer lugar las creencias que Newman considera necesarias para la aceptación de la revelación cristiana. ¿Cuáles son en general las razones para creer en Dios y en un juicio futuro? Los argumentos tradicionales ofrecen probar la existencia de Dios a partir de la naturaleza del mundo físico, pero Newman no tiene gran confianza en ellas.

Es ciertamente una cuestión importante saber si el ateísmo no es filosóficamente tan congruente con los fenómenos del mundo físico tomados en sí mismos como la doctrina de un Poder creador y rector. Pero, sea ello como fuere, la salvaguardia práctica contra el ateísmo en el caso de los investigadores científicos es la necesidad y el deseo íntimos, la experiencia íntima de ese Poder, existente en la mente antes y con independencia del examen de Su mundo material.

La experiencia íntima del poder divino, a la que apela aquí Newman, ha de buscarse en la voz de la conciencia. Así como inferimos la existencia de un mundo externo a partir de la multitud de nuestras percepciones instantáneas, así también, a partir de las experiencias íntimas de la conciencia,

que parecen ecos de una llamada exterior, nos formamos la noción de un Juez Supremo. La conciencia, considerada como un sentido moral, entrena el juicio intelectual, pero la conciencia es siempre emocional, por lo que entrena el reconocimiento de un objeto vivo. Nuestros afectos no pueden despertarse ante cosas inanimadas, sino que son correlativos de personas.

Si al obrar mal sentimos en nuestro corazón el mismo dolor y la misma aflicción propensa a las lágrimas que nos abruma cuando herimos a nuestra madre; si al obrar bien gozamos de la misma luminosa serenidad de espíritu, el mismo placer lleno de dulzura y satisfacción que nos embarga cuando recibimos una alabanza de nuestro padre, quiere decir que tenemos en nuestro interior la imagen de alguna persona que miramos con amor y veneración, en cuya sonrisa hallamos nuestra felicidad, por la que suspiramos, a la que dirigimos nuestras súplicas, cuya cólera nos turba y nos consume. Esos sentimientos que hay en nosotros son de tal naturaleza que exigen, como causa que los excite, un ser inteligente.

No es la mera existencia de la conciencia lo que Newman considera que establece la existencia de Dios: los juicios intelectuales sobre lo que está bien y lo que está mal pueden explicarse —como hacen muchos filósofos cristianos, así como los utilitaristas— como conclusiones a las que se llega por el mero ejercicio de la razón. Es el colorido emocional de la conciencia lo que Newman, de manera poco plausible, compara con nuestra experiencia sensorial del mundo exterior. Es cierto que los sentimientos que él describe de manera tan seductora únicamente pueden ser adecuados si existe un Padre celestial, pero esos sentimientos no pueden garantizar por sí mismos su adecuación. Si la existencia de Dios se postula simplemente como una hipótesis para explicar la naturaleza de esos sentimientos, entonces hay que tomar también en consideración otras hipótesis. Una de ellas es la de Sigmund Freud, de cuya filosofía nos ocupamos a continuación.

SIGMUND FREUD

Freud nació en el seno de una familia judía austríaca en 1856 y pasó casi toda su vida en Viena. Se formó como médico y se dedicó a la práctica de la medicina en 1886. En 1895 publicó una obra sobre la histeria que presentaba un análisis novedoso de la enfermedad mental. Poco después abandonó la medicina convencional y comenzó a practicar una nueva for-

ma de terapia que llamó psicoanálisis, consistente, tal como él mismo la caracterizaba, en un simple intercambio de palabras entre paciente y médico. Prosiguió dicha práctica en Viena hasta la década de 1930 y publicó una serie de libros de fácil lectura, modificando y perfeccionando constantemente sus teorías psicoanalíticas. El temor a la persecución nazi le obligó a emigrar a Inglaterra en 1938, donde murió al comienzo de la Segunda Guerra Mundial.

En su *Introducción al psicoanálisis* resume Freud la teoría psicoanalítica en dos premisas fundamentales: la primera es que la mayor parte de nuestra vida mental, sea de sentimiento, pensamiento o volición, es inconsciente; la segunda es que los impulsos sexuales, entendidos en sentido amplio, son de suma importancia, no sólo como causas potenciales de enfermedad mental, sino como motor de la creación artística y cultural. Si el elemento sexual, en la obra de arte y cultura, permanece básicamente inconsciente, ello se debe a que la socialización exige el sacrificio de los bajos instintos, que acaban sublimados, es decir, desviados de sus objetivos originales y canalizados hacia actividades socialmente deseables. Pero la sublimación es un estado inestable y los instintos sexuales indómitos e insatisfechos pueden tomarse la venganza en forma de enfermedad y de desorden mental.

La existencia del inconsciente se revela, cree Freud, de tres maneras: a través de triviales equivocaciones cotidianas, de relatos de sueños y de síntomas de neurosis.

Lo que Freud llamaba «parapraxis», pero que hoy se conoce como «lapsos freudianos», son episodios corrientes, como el olvido momentáneo de nombres, los *lapsus linguae* y el trastocamiento de objetos. Freud pone muchos ejemplos. Un profesor de Viena, en su lección inaugural, en lugar de decir, de conformidad con su guión: «No es mi intención rebajar la importancia de los logros de mi ilustre predecesor», dijo: «Es mi intención rebajar la importancia de los logros de mi ilustre predecesor». Algunos años después del hundimiento de trasatlántico *Lusitania*, un marido, al pedir a su esposa que se hallaba en el extranjero que se reuniera con él al otro lado del Atlántico, escribió: «Haz la travesía en el *Lusitania*», cuando lo que quería decir era: «Haz la travesía en el *Mauritania*». En cada uno de esos casos Freud considera que el *lapsus* es un indicio más seguro del estado de ánimo del hombre que las palabras conscientemente escogidas.

Las explicaciones que da Freud de las parapraxis resultan convincentes sobre todo cuando —como ocurre en los casos anteriores— revelan un estado mental del que la persona es consciente, pero que, simplemente, no desea manifestar. Esto no pone en evidencia ningún nivel profundo

de intención inconsciente. La cosa cambia cuando pasamos al segundo método de llamar a la puerta del inconsciente: el análisis de los relatos de sueños. «La interpretación de los sueños —dice Freud— es el camino real del conocimiento de las actividades inconscientes de la mente.» Los sueños, sostenía, son casi siempre la realización, en la fantasía, de un deseo reprimido. Admitía que comparativamente pocos sueños son representaciones evidentes de la satisfacción de un deseo y muchos sueños, como las pesadillas y los sueños de ansiedad, parecen ser exactamente lo contrario. Freud afrontó esta dificultad insistiendo en que los sueños eran de naturaleza simbólica, codificados por el sujeto a fin de darles una apariencia inocua. Distinguía entre el contenido patente del sueño, que es lo que el sujeto relata, y el contenido latente, que es el verdadero significado del sueño una vez descodificados los símbolos.

¿Cómo hay que hacer la descodificación? No es difícil dar a todo sueño una significación sexual si uno presupone que todo objeto puntiagudo, como por ejemplo un paraguas, representa un pene y todo objeto en forma de receptáculo, como un bolso de mano, representa los genitales femeninos. Pero Freud no creía que fuera posible crear un diccionario que correlacionara cada símbolo con su significado. Era necesario descubrir la significación de un elemento simbólico del sueño para la persona en cuestión, cosa que sólo podía lograrse explorando las asociaciones que la persona establecía al respecto en su mente. Sólo una vez hecho esto podía interpretarse el sueño de manera tal que revelara la naturaleza del deseo inconsciente cuya realización imaginaria constituía dicho sueño.

El tercer método (aunque cronológicamente el primero) con el que Freud pretendía explorar el inconsciente consistía en examinar los síntomas de los pacientes neuróticos. Un paciente austríaco estudiante universitario estaba obsesionado con la idea (equivocada) de que estaba demasiado gordo (*ich bin zu dick*). Se volvió anoréxico y se agotaba haciendo montañismo. La explicación del comportamiento obsesivo no quedó clara hasta que el paciente indicó que en cierta ocasión su prometida había desviado su atención de él hacia un tal Dick, un primo inglés de ella. El propósito inconsciente del adelgazamiento, decidió Freud, había sido librarse del tal Dick.

Las motivaciones inconscientes que afloran en la psicopatología de la vida cotidiana suele descubrirlas y reconocerlas fácilmente la persona afectada. No ocurre así con la significación de los sueños y el comportamiento obsesivo. Éste sólo puede detectarse, creía Freud, mediante largas sesiones en las que el analista invita al paciente a formar libremente asociaciones de ideas con el objeto o la actividad simbólica en cuestión. La

descodificación del simbolismo por el analista suele ser rechazada en primera instancia por el paciente. Para que una cura sea eficaz, el paciente ha de reconocer el deseo que, según el analista, revela el símbolo descodificado.

Hay una cierta circularidad en el procedimiento de Freud para descubrir el inconsciente. Se supone que la existencia del inconsciente ha de probarse a partir de los indicios que aportan los sueños y los síntomas de neurosis. Pero los sueños y los síntomas neuróticos no revelan, ni a primera vista ni en la interpretación de un paciente no asistido, las creencias, los deseos y los sentimientos en los que se supone que ha de consistir el inconsciente. El criterio del éxito en el desciframiento es que el mensaje descodificado concuerde con la noción que el analista tiene de cómo es el inconsciente. Pero se suponía que esa noción derivaba de la exploración de sueños y síntomas, no que la precedía.

La pauta a la que debía ajustarse el inconsciente la estableció Freud en su teoría del desarrollo sexual. La sexualidad infantil empieza con una fase oral en que el placer físico se concentra en la boca. Sigue a ésta una fase anal, entre 1 año y 3 años, y una fase «fálica», en la que el niño se concentra en su propio pene o clítoris. Sólo al llegar la pubertad se centra la sexualidad del individuo en otras personas. Freud, ya en una etapa temprana de su carrera, consideraba los síntomas neuróticos como el resultado de la represión de los impulsos sexuales durante la infancia y veía en los caracteres neuróticos una fijación en una etapa primeriza de su desarrollo.

Freud atribuía gran importancia al comienzo de la fase fálica. En ese momento, creía él, el niño se sentía atraído por su madre y empezaba a ver con resentimiento la posesión de ella por su padre. Pero esta hostilidad al padre hace nacer el temor a que el padre se vengue castrándolo. En consecuencia, el niño renuncia a sus intenciones sexuales acerca de su madre y se va identificando gradualmente con su padre. Tal era el complejo de Edipo, una etapa central del desarrollo emotivo de todo niño y también, en una versión modificada y nunca plenamente elaborada, de toda niña. La recuperación de los deseos edípicos, así como la historia de su represión, se convirtió en una parte muy importante de todo análisis.

Hacia el final de su vida, Freud reemplazó su anterior dicotomía de consciente e inconsciente por un esquema tricotómico de la mente. «El aparato mental —escribió— se compone de un *id* que es el depositario de los impulsos instintivos, de un *ego* que es la porción más superficial del *id*, que además ha sido modificada por influencia del mundo exterior, y de un *superego* que se desarrolla fuera del *id*, domina el *ego* y representa las inhibiciones del instinto que caracterizan al hombre.»

Freud afirmaba que la modificación de su teoría anterior le había venido impuesta por la observación de sus pacientes sobre el diván. Pero lo cierto es que la mente, en su teoría tardía, se parece mucho al alma tripartita de la *República* de Platón. El *id* corresponde al apetito, la fuente de los deseos de alimento y contacto sexual. El *id* freudiano se rige por el principio de placer y no conoce ningún código moral; análogamente, Platón nos dice que si el apetito está al mando del alma, el placer y el dolor reinan en el alma en lugar de la ley. Tanto el *id* como el apetito contienen impulsos contrarios perpetuamente en guerra entre ellos. Algunos de los deseos del apetito, y todos los del *id*, son inconscientes y afloran sólo en sueños. Platón llega incluso a decir que algunos de los sueños del apetito son edípicos: «En la fantasía no se refrenará de yacer con la madre o con quien sea, hombre, dios o bruto, ni del alimento prohibido ni de hecho alguno de sangre».

El *ego* de Freud tiene mucho en común con la potencia racional de Platón. La razón es la parte del alma que está más en contacto con lo real, exactamente como el *ego* está entregado al principio de realidad. Como la razón, el *ego* tiene la tarea de controlar los deseos instintivos, procurando que se liberen de manera que no resulte nociva. Usando una de las metáforas de Platón, Freud compara el *ego* con un jinete y el *id* con un caballo. «El caballo proporciona la energía de locomoción, mientras que el jinete tiene el privilegio de decidir el lugar de destino y dirigir el poderoso movimiento del animal.» Tanto Platón como Freud usan metáforas hidráulicas para describir el mecanismo de control, viendo el *id* y el apetito como una corriente de energía que puede descargarse normalmente o puede canalizarse hacia salidas alternativas. Pero Freud se aparta de Platón al considerar la represión de esa energía como algo que tendrá probablemente resultados desastrosos.

Queda el *superego* freudiano y la parte del alma platónica llamada «coraje». Ambas coinciden en el hecho de ser fuerzas punitivas irracionales al servicio de la moral, fuente de pudor y de ira contra uno mismo. Para Freud, el *superego* es como un organismo que observa, juzga y castiga el comportamiento del *ego*, siendo en parte idéntico a la conciencia y dedicado al mantenimiento de los ideales. Regaña y vitupera al *ego*, exactamente como el coraje platónico. *Superego* y coraje son por igual la fuente de la ambición. No obstante, la agresión del *superego* va dirigida exclusivamente contra el *ego*, mientras que el coraje, en un alma platónica, va dirigido tanto a los otros como a uno mismo.

Tanto Freud como Platón ven la salud mental como una armonía entre las partes del alma, y la enfermedad mental, como un conflicto irre-

suelto entre ellas. Pero sólo Freud tiene una teoría elaborada de la relación entre el conflicto psíquico y el desorden mental. Todo el empeño del *ego*, dice Freud, es «una reconciliación entre las diversas relaciones que de él dependen». En ausencia de esa reconciliación surgen determinados desórdenes: las psicosis son el resultado de conflictos entre el *ego* y el mundo; las neurosis depresivas son el resultado de conflictos entre el *id* y el *superego*; y otras neurosis son el resultado de conflictos entre el *ego* y el *id*.

Aunque la anatomía tripartita general que Freud traza del alma guarda una estrecha semejanza con la de Platón, su tratamiento concreto del *superego* le recuerda más bien al historiador la descripción que hace Newman de la conciencia. Freud creía que el *superego* tenía su origen en las imposiciones y prohibiciones de los padres a sus hijos, de las que el *superego* era el residuo interiorizado.

El largo período de la infancia, durante el cual el ser humano que crece vive dependiente de sus padres, deja tras de sí, como un precipitado, la formación en su *ego* de un organismo especial en el que se prolonga la influencia de los padres. Ha recibido el nombre de *superego*.

El retrato que traza Newman de la conciencia como eco de los reproches de la madre y de la aprobación del padre parece más una descripción de la formación del *superego* que una prueba de la existencia de un juez sobrenatural.

Freud se indignaría por aparecer en una historia de la filosofía, pues él se veía a sí mismo ante todo como un científico, dedicado a descubrir los rígidos determinismos que subyacen a las humanas ilusiones de libertad. En realidad, la mayoría de sus teorías detalladas, cuando se han hecho lo bastante precisas como para admitir la prueba experimental, se han demostrado carentes de fundamento. Entre los profesionales de la medicina hay división de opiniones sobre si las técnicas nacidas de su práctica del psicoanálisis son, en sentido estricto, formas eficaces de terapia. Cuando tienen éxito, no es porque descubran inalterables mecanismos deterministas, sino porque amplían la libertad de elección del individuo. A pesar de la naturaleza no científica de su obra, la influencia de Freud en la sociedad moderna ha sido profundísima: en relación con las costumbres sexuales, la enfermedad mental, el arte y la literatura, y las relaciones interpersonales de todo tipo.

La actitud permisiva de muchas sociedades de finales del siglo XX ante la vida sexual se debe sin duda, no sólo a la creciente disponibilidad

de anticonceptivos eficaces, sino también a las ideas de Freud. No fue él el primer pensador en asignar al impulso sexual un lugar de fundamental importancia en la psique humana: también lo habían hecho así todos los teólogos que veían el pecado de Adán, responsable de nuestra condición actual, como sexual en origen, transmisión y efecto. Si, como algunos creen, la gazmoñería decimonónica logró ocultar la importancia de la vida sexual, el velo con que lo hizo fue, incluso entonces, fácilmente desgarrado. Como escribió Schopenhauer, en un pasaje que Freud gustaba de citar, el sarcasmo de la vida es que el placer sexual, la máxima preocupación del hombre, deba perseguirse en secreto. «En realidad —decía— lo vemos a cada momento sentado, como el verdadero señor heredero del mundo, rebosante de poderío, sobre el trono ancestral, observando desde esa altura con burlonas miradas y risas los preparativos que se han hecho para encadenarlo.»

El hincapié de Freud en la sexualidad infantil era uno de los elementos de su doctrina que sus contemporáneos encontraban más escandaloso. Pero la actitud sensiblera hacia la primera infancia, objeto de sus ataques, era de origen relativamente reciente. No la compartía, por ejemplo, san Agustín, que escribió en sus *Confesiones*:

Lo que es inocente no es la mente del infante, sino la debilidad de sus miembros. Yo he observado y estudiado personalmente a un niño celoso. Todavía no podía hablar y ya, pálido de celos y de rencor, miraba cómo su hermano compartía la leche materna. ¿Quién no ha observado este hecho de experiencia?

Lo que enlaza la obra de Freud con la moderna permisividad sexual no es la investigación médica, sino el carácter persuasivo de su estilo literario. No hizo ninguna demostración basada en estadísticas de la existencia de una conexión entre abstinencia sexual y enfermedad mental; tampoco recomendó en sus obras publicadas la licencia sexual. Lo que hizo fue dar amplia circulación a las metáforas que compartía con Platón: la visión del deseo sexual como un fluido psíquico que busca salida por un canal u otro. Vista a la luz de esa metáfora, la abstinencia sexual aparece como una peligrosa represión de fuerzas que tarde o temprano romperán las barreras que las contienen, con efectos devastadores para la salud mental.

El concepto mismo de salud mental, en su forma moderna, data de la época en que Freud y sus colaboradores empezaron a tratar a los pacientes de histeria como auténticos inválidos, en vez de como enfermos fingidos. Esto, como a menudo se ha dicho, era tanto una decisión moral como

un descubrimiento médico. Pero era sin duda la decisión moral correcta; y la histeria estaba lo bastante cerca del paradigma de enfermedad física como para que el concepto de enfermedad mental tuviera un sentido claro aplicado a ella. En las enfermedades ordinarias, las causas, los síntomas y los remedios de la enfermedad son todos físicos. En las enfermedades mentales, se hayan identificado o no las causas y los remedios físicos, lo cierto es que los síntomas tienen que ver con la vida cognitiva y afectiva del paciente: desórdenes de percepción, creencia y emoción. En el diagnóstico de si la percepción es normal o si la creencia es racional o si la emoción es desproporcionada, hay una suave pendiente que lleva de la descripción clínica a la valoración moral. Esto se ve de manera muy llamativa en el caso de la atracción homosexual, que durante mucho tiempo fue considerada un desorden psicopatológico, pero que ha acabado siendo vista por muchos como la base para la elección racional de un estilo de vida alternativo. Formas de comportamiento que antes de Freud se habrían considerado transgresiones dignas de castigo se juzgan ahora, en los tribunales no menos que en la consulta, como síntomas de enfermedades que demandan una terapia. Se dice con frecuencia que Freud no era tanto un hombre de medicina como un moralista; esto es cierto, pero más cierto es que trazó unas nuevas fronteras entre la moral y la medicina.

Quizá la influencia más importante la ha ejercido Freud sobre el arte y la literatura. Lo cual tiene cierta ironía, vista su poco halagüeña visión de la creación artística como algo muy similar a la neurosis: una sublimación de la libido insatisfecha que traduce en forma imaginaria los conflictos irresueltos de la sexualidad infantil. Desde el momento en que las teorías de Freud empezaron a ser mejor conocidas, los críticos se han deleitado en interpretar las obras de arte en términos edípicos y los historiadores se han dedicado con gusto a escribir biografías psicológicas, analizando las acciones de personajes públicos maduros sobre la base de rasgos reales o imaginarios de su infancia. Los novelistas han hecho uso de técnicas asociativas similares a las del diván del analista y los pintores y escultores han extraído símbolos freudianos del mundo onírico y les han dado forma concreta. Todos nosotros, directa o indirectamente, nos hemos embebido tanto de la filosofía freudiana de la mente que al examinar nuestras relaciones con la familia y los amigos hacemos inconscientemente uso de conceptos freudianos. Ningún otro filósofo desde Aristóteles ha hecho una contribución semejante al vocabulario cotidiano de la moral.

Capítulo 21

La lógica y los fundamentos de las matemáticas

LA LÓGICA DE FREGE

El acontecimiento más importante en la historia de la filosofía del siglo XIX fue la invención de la lógica matemática: no fue sólo una refundación de la propia ciencia lógica, sino que tuvo importantes consecuencias para la filosofía de las matemáticas, la filosofía del lenguaje y, en definitiva, para la concepción que los filósofos tienen de la naturaleza de la filosofía misma.

El principal fundador de la lógica matemática fue Gottlob **Frege**. Nacido en la costa báltica de Alemania en 1848, Frege (1848-1925) se doctoró en filosofía en Gotinga y enseñó en la Universidad de Jena desde 1874 hasta su jubilación en 1918. Dejando de lado su actividad intelectual, su vida fue anodina y solitaria; su obra fue poco leída en su tiempo, y aun después de su muerte ejerció su influencia originalmente no de manera directa, sino a través de los escritos de otros filósofos. Pero poco a poco llegó a ser conocido como el mayor de todos los filósofos de las matemáticas y como un filósofo de la lógica digno de parangonarse con Aristóteles. Su invención de la lógica matemática fue una de las principales contribuciones a los avances de muchas disciplinas que desembocaron en la invención de los ordenadores. De ese modo, Frege influyó en la vida de todos nosotros.

La carrera productiva de Frege empezó en 1879 con la publicación de un opúsculo titulado *Begriffsschrift*, o *Escritura de conceptos*. La escritura de conceptos que daba título al libro era un nuevo simbolismo concebido para expresar con claridad relaciones lógicas que quedan ocultas en el lenguaje ordinario. La escritura de Frege, que era lógicamente elegante pero tipográficamente engorrosa, no se usa ya en lógica simbólica, pero el cálculo que formuló ha pasado desde entonces a constituir la base de la lógica moderna.

En lugar de la silogística aristotélica, Frege situó al frente de la lógica el cálculo proposicional explorado por primera vez por los estoicos: es decir, la rama de la lógica que se ocupa de aquellas inferencias que se basan en la fuerza de la negación, la conjunción, la disyunción, etc., aplicadas a oraciones consideradas como todos. Su principio fundamental —que también deriva de los estoicos— estriba en tratar el valor veritativo (es decir, la verdad o falsedad) de oraciones que contienen conectivas tales como «y», «si», «o» como determinado únicamente por los valores veritativos de las proposiciones componentes que están unidas por dichas conectivas —al modo como el valor veritativo de «Juan está gordo y María está flaca» depende de los valores de verdad de «Juan está gordo» y «María está flaca»—. Las oraciones compuestas, según el término técnico empleado por los lógicos, se tratan como *funciones veritativas* de las oraciones simples de las que están compuestas. La *Begriffsschrift* de Frege contiene la primera formulación sistemática del cálculo proposicional; se presenta de una forma axiomática en la que todas las leyes de la lógica se derivan, mediante las oportunas reglas de inferencia, de unos cuantos principios primitivos.

La mayor contribución de Frege a la lógica fue su invención de la teoría de la cuantificación: esto es, un método de simbolizar y exponer de manera rigurosa las inferencias cuya validez depende de expresiones como «todos», «algunos», «cualquiera» o «cada uno», «ninguno». Este nuevo método le permitía, entre otras cosas, reformular la silogística tradicional:

Hay una analogía entre la inferencia

	Todos los hombres son mortales
	Sócrates es un hombre
Luego:	Sócrates es mortal

y la inferencia

	Si Sócrates es un hombre, entonces Sócrates es mortal
	Sócrates es un hombre
Luego:	Sócrates es mortal.

La segunda inferencia es una inferencia válida en el cálculo proposicional (si p , entonces q ; pero p , luego q). Pero no puede entenderse como una traducción de la primera, pues su primera premisa parece afirmar algo sobre Sócrates en particular, mientras que si «Todos los hombres son mortales» es verdadera, entonces

Si x es un hombre, entonces x es mortal

será verdadera independientemente de qué nombre pongamos en lugar de la variable « x ». En efecto, seguirá siendo verdadera aunque sustituyamos x por «no-hombre», pues en tal caso el antecedente será falso y la proposición entera, en virtud de las reglas veritativo-funcionales de las proposiciones «si... entonces...» (condicionales), resultará verdadera. Así pues, podemos expresar la proposición tradicional:

Todos los hombres son mortales

de este modo:

Para todo x , si x es un hombre, x es mortal.

Esta reformulación constituye la base de la teoría de la cuantificación de Frege: para ver cómo, hemos de explicar cómo concebía cada uno de los elementos que concurren en la formación de la proposición compleja.

Frege introdujo en la lógica la terminología del álgebra. De una expresión algebraica como « $x/2 + 1$ » puede decirse que representa una *función* de x : el valor del número representado por la expresión entera dependerá de lo que pongamos en lugar de la variable « x » o, en términos técnicos, de lo que tomemos como *argumento* de la función. Así, 3 será el valor de la función para el argumento 4, y 4 será el valor de la función para el argumento 6. Frege aplicó la terminología de argumento, función y valor a expresiones del lenguaje ordinario igual que a expresiones matemáticas. Sustituyó las nociones gramaticales de sujeto y predicado por las nociones matemáticas de argumento y función e introdujo valores veritativos así como números en tanto que posibles valores de las expresiones. Así,

« x es un hombre» representa una función que para el argumento Sócrates toma el valor *verdadero* y para el argumento Venus toma el valor *falso*. La expresión «para todo x », que encabeza la proposición aludida, quiere decir, en términos fregeanos, que lo que sigue («si x es un hombre, x es mortal») es una función que es verdadera para todo argumento. Dicha expresión recibe el nombre de *cuantificador*.

Además de «para todo x », cuantificador universal, hay también un cuantificador particular, «para algún x », que dice que lo que sigue es verdadero al menos para un argumento. Así, «Algunos cisnes son negros» puede representarse en dialecto fregeano como «Para algún x , x es un cisne y x es negro». Esta proposición puede considerarse equivalente a «Hay cosas del tipo de los cisnes negros», y de hecho Frege hizo uso generalizado del cuantificador particular para representar la existencia. Así, «Dios existe» o «Hay un Dios» se representa en su sistema como «Para algún x , x es Dios».

Utilizando esta nueva notación para la cuantificación, Frege logró presentar un cálculo que formalizaba la teoría de la inferencia de manera más rigurosa y más general que la silogística aristotélica tradicional, que hasta la época de Kant había sido considerada la cumbre suprema de la lógica. A partir de Frege, la lógica formal pudo manejar por primera vez argumentos formados por proposiciones con cuantificación múltiple, es decir, aquellas que están, por así decir, cuantificadas por los dos lados, como «Nadie conoce a todo el mundo» y «Cualquier escolar puede dominar cualquier lengua».

EL LOGICISMO DE FREGE

En la *Begriffsschrift* y sus secuelas Frege no se interesaba por la lógica por sí misma. Su motivación para construir la nueva escritura de conceptos era servirse de ella como ayuda en la filosofía de las matemáticas. La pregunta que deseaba responder sobre todo era ésta: ¿se apoyan las pruebas aritméticas exclusivamente en la lógica, basadas solamente en leyes generales que operan en cada esfera del conocimiento, o bien necesitan el apoyo de hechos empíricos? La respuesta dada por él fue que era posible demostrar que la aritmética misma era una rama de la lógica, en el sentido de que podía formalizarse sin recurrir a ninguna noción ni axioma no lógicos. Fue en *Grundlagen der Arithmetik (Fundamentos de la aritmética)* (1884) donde Frege se propuso por primera vez establecer esta tesis, que se conoce con el nombre de «logicismo».

Los *Grundlagen* empiezan con un ataque a las ideas de los predecesores y contemporáneos de Frege (entre ellos, Kant y Mill) sobre la naturaleza de los números y de la verdad matemática. Kant había sostenido que las verdades de las matemáticas eran sintéticas *a priori* y que nuestro conocimiento de ellas dependía de la intuición. Mill, por el contrario, veía las verdades matemáticas como verdades *a posteriori*, generalizaciones empíricas de amplia aplicación y amplia confirmación. Frege sostenía que las verdades de la aritmética no eran sintéticas en absoluto, ni *a priori* ni *a posteriori*. A diferencia de la geometría —que él admitía, junto con Kant, que se basaba en una intuición *a priori*—, la aritmética era analítica, es decir, podía definirse en términos puramente lógicos y probarse a partir de principios puramente lógicos.

La noción aritmética de número queda sustituida en el sistema de Frege por la noción lógica de «clase»: los números cardinales pueden definirse como clases de clases con el mismo número de miembros; así, el número dos es la clase de los pares y el número tres, la clase de los tríos. Pese a las apariencias, esta definición no es circular, pues podemos decir qué significa que dos clases tengan el mismo número de miembros sin hacer uso de la noción de número: así, por ejemplo, un camarero puede saber que hay tantos cuchillos como platos en una mesa sin saber cuántos hay de unos y otros, con sólo observar si hay exactamente un cuchillo junto a cada plato. Dos clases tienen el mismo número de miembros si se pueden hacer corresponder miembro a miembro una a otra; esas clases se conocen como clases equivalentes. Un número, pues, sería una clase de clases equivalentes.

Así pues, podríamos definir cuatro como la clase de todas las clases equivalentes a la clase de los evangelistas. Pero semejante definición sería inútil al efecto de reducir la aritmética a la lógica, pues el hecho de que hubiera cuatro evangelistas no forma parte de la lógica. Para que el programa de Frege tenga éxito, ha de encontrar para cada número, no sólo una clase del tamaño adecuado, sino una clase cuyo tamaño quede garantizado por la lógica.

Lo que hizo entonces fue empezar por cero. Cero puede definirse en términos puramente lógicos como la clase de todas las clases equivalentes a la clase de los objetos que no son idénticos a sí mismos. Como quiera que no hay objetos que no sean idénticos a sí mismos, esa clase no tiene ningún miembro; y como las clases que tienen los mismos miembros son las mismas clases, sólo hay una clase que no tenga ningún miembro, la llamada clase nula. El hecho de que haya una sola clase nula se utiliza para proceder a la definición del número uno, que se define como la clase de cla-

ses equivalente a la clase de clases nulas. Dos puede entonces definirse como la clase de clases equivalente a la clase cuyos miembros son cero y uno; tres, como la clase de clases equivalente a la clase cuyos miembros son cero, uno y dos, y así *ad infinitum*. De modo que la serie de los números naturales ha de construirse a partir de las nociones puramente lógicas de identidad, clase, pertenencia a una clase y equivalencia de clases.

En los *Grundlagen* hay dos tesis a las que Frege concede gran importancia. Una es que cada número individual es un objeto subsistente por sí mismo; la otra, que el contenido de un enunciado que asigne un número es una aserción acerca de un concepto. A primera vista, estas tesis pueden parecer incompatibles, pero si entendemos lo que Frege quiere decir con «concepto» y «objeto», vemos que son complementarias. Al decir que un número es un objeto, Frege no está sugiriendo que un número sea algo tangible como un árbol o una mesa; más bien está negando que el número sea una propiedad que pertenezca a cualquier cosa, ya sea un individuo o una pluralidad. Al decir que un número es un objeto subsistente por sí mismo está negando que sea algo subjetivo, algún elemento mental o alguna propiedad de un elemento mental. Los conceptos son, para Frege, entidades platónicas, independientes de la mente, por lo que no hay contradicción entre la tesis de que los números son objetivos y la tesis de que los enunciados de números son enunciados sobre conceptos. Frege ilustra esta última tesis con dos ejemplos.

Si yo digo: «Venus tiene 0 lunas», simplemente no hay ninguna luna ni conjunto de lunas que se pueda afirmar de algo, pero lo que ocurre es que se asigna una propiedad al concepto «luna de Venus», a saber, la propiedad de no incluir nada dentro de él. Si yo digo: «La carroza del rey va tirada por cuatro caballos», asigno el número cuatro al concepto «caballo que tira de la carroza del rey».

Los enunciados de existencia, dice Frege, son un caso particular de enunciados de números. «Una afirmación de existencia —dice— no es en realidad nada más que la negación del número cero.» Lo que quiere decir es que una oración como «Los ángeles existen» es una aserción de que el concepto *ángel* tiene algo que le corresponde. Y decir que un concepto tiene algo que le corresponde es decir que el número que pertenece a dicho concepto es distinto de cero.

Debido a que la existencia es una propiedad de conceptos, dice Frege, el argumento ontológico a favor de la existencia de Dios se derrumba.

«Que-hay-un-Dios» no puede ser una propiedad de Dios; si realmente hay un Dios, eso es una propiedad del concepto *Dios*.

Si los enunciados de números son enunciados sobre conceptos, ¿qué clase de objeto es un número en sí mismo? La respuesta de Frege es que un número es la extensión de un concepto. El número que pertenece al concepto F, dice, es la extensión del concepto «numéricamente semejante al concepto F». Esto equivale a decir que es la clase de todas las clases que tienen el mismo número de miembros que la clase de los F, como se ha explicado más arriba. De modo que la teoría de Frege de que los números son objetos depende de la posibilidad de considerar las clases como objetos.

LA FILOSOFÍA DE LA LÓGICA DE FREGE

Como veremos, la filosofía de las matemáticas de Frege está estrechamente relacionada con su concepción de varios términos clave de la lógica y la filosofía; y ciertamente, en la *Begriffsschrift* y en los *Grundlagen*, Frege no sólo fundó la lógica moderna, sino también la moderna disciplina filosófica de la filosofía de la lógica. Para ello estableció una clara distinción entre el tratamiento filosófico de la lógica y, por un lado, la psicología (con la que frecuentemente habían confundido la lógica los filósofos de tradición empirista) y, por otro, la epistemología (con la que a veces la confundían los filósofos de tradición cartesiana). No hay, sin embargo, en su obra una distinción igualmente tajante entre lógica y metafísica: de hecho, ambas están estrechamente relacionadas.

En correspondencia con la distinción, dentro del lenguaje, entre funciones y argumentos, sostenía Frege, hay que hacer una distinción sistemática entre conceptos y objetos, que son sus homólogos ontológicos. Los objetos son lo representado por los nombres propios: hay objetos de muchas clases, de seres humanos hasta números. Los conceptos son entidades fundamentalmente incompletas, cuyo carácter incompleto corresponde al intervalo de una función, indicado por su variable. Donde otros filósofos hablan, ambiguamente, del *significado* de una expresión, Frege introdujo una distinción entre la *referencia* de una expresión (el objeto al que se refiere, como el planeta Venus es la referencia de «el lucero del alba»), y el *sentido* de una expresión. («La estrella vespertina» difiere en sentido de «el lucero del alba» aunque ambas expresiones, tal como descubrieron los astrónomos, se refieren a Venus.) Frege sostenía que la referencia de una proposición era su valor veritativo (es decir, *verdadero* o *falso*) y afirmaba que, en un lenguaje científicamente respetable, todo tér-

mino ha de tener una referencia y toda proposición ha de ser verdadera o falsa. Muchos filósofos, desde entonces, han adoptado esta distinción entre sentido y referencia, pero la mayoría ha rechazado la idea de que las oraciones completas tienen una referencia de algún tipo.

La culminación de la carrera de Frege como filósofo tenía que haber sido la publicación de los dos volúmenes de *Die Grundgesetze der Arithmetik* (*Las leyes fundamentales de la aritmética*) (1893-1903), en la que se proponía presentar de forma rigurosamente formal la construcción logicista de la aritmética sobre la base de la pura lógica y la teoría de conjuntos. Esta obra debía llevar a cabo la tarea esbozada en los libros anteriores de filosofía de las matemáticas: debía enunciar un conjunto de axiomas que serían claramente verdades de lógica, proponer un conjunto de reglas de inferencia indudablemente correctas y luego presentar sucesivamente, a partir de aquellos axiomas y siguiendo esas reglas de inferencia, las verdades propias de la aritmética.

El magnífico proyecto abortó antes de llegar a culminar. El primer volumen se publicó en 1893. Para cuando apareció el segundo volumen, en 1903, ya se había descubierto que el ingenioso método de Frege para construir la serie de los números naturales a partir de nociones meramente lógicas tenía un defecto de fatales consecuencias. El descubrimiento fue debido al filósofo inglés Bertrand Russell.

LA PARADOJA DE RUSSELL

Russell nació en 1872. Era nieto del Primer Ministro lord John Russell y ahijado de John Stuart Mill. En el Trinity College de Cambridge, aceptó durante un tiempo una versión británica del idealismo hegeliano. Más tarde, juntamente con su amigo G. E. Moore, abandonó el idealismo para abrazar una filosofía realista extrema que incluía una concepción platónica de las matemáticas. Fue mientras escribía un libro para exponer esta filosofía cuando Russell entró en contacto con las ideas de Frege, y cuando el libro se publicó en 1903, con el título *The Principles of Mathematics* (*Los principios de las matemáticas*), en él se daba cuenta de dichas ideas. Por mucho que Russell admirara los escritos de Frege, detectó en su sistema un defecto radical, que le señaló al autor precisamente cuando el segundo volumen de las *Grundgesetze* estaba en prensa.

Para proceder de número en número como Frege propone, hemos de poder formar sin restricción clases de clases y clases de clases de clases, y así sucesivamente. Las clases mismas deben ser clasificables; han de po-

der ser miembros de clases. Ahora bien, ¿puede una clase ser miembro de sí misma? La mayoría de las clases no lo son (por ejemplo: la clase de los perros no es un perro), pero parece que algunas sí (por ejemplo: la clase de las clases es con toda seguridad una clase). Parece, por consiguiente, que las clases pueden dividirse en dos géneros: tendremos la clase de las clases que son miembros de sí mismas y también la clase de las clases que no son miembros de sí mismas.

Consideremos ahora esta segunda clase: ¿es ella miembro de sí misma o no? Si es miembro de sí misma, entonces, dado que es precisamente la clase de las clases que *no* son miembros de sí mismas, no debe ser miembro de sí misma. Pero, si no es miembro de sí misma, entonces reúne las condiciones para ser miembro de la clase de las clases que no son miembros de sí mismas y, por consiguiente, es miembro de sí misma. Parece que debe ser o no ser miembro de sí misma; pero elijamos la alternativa que elijamos, nos vemos forzados a contradecirnos.

Este descubrimiento se conoce como la paradoja de Russell; demuestra que hay algo viciado en el procedimiento de formar clases de clases a voluntad y pone en tela de juicio todo el programa logicista de Frege.

Russell mismo estaba comprometido con el logicismo no menos que Frege y procedió, en cooperación con A. N. Whitehead, a desarrollar un sistema lógico usando una notación diferente de la de Frege, labor en la que se proponía derivar la totalidad de la aritmética a partir de una base puramente lógica. Esta obra se publicó en los tres monumentales volúmenes de *Principia Mathematica*, entre 1910 y 1913.

A fin de evitar la paradoja que él mismo había descubierto, Russell formuló una «teoría de tipos». Según ésta, era erróneo tratar las clases como objetos clasificables aleatoriamente. Las clases y los individuos pertenecían a tipos lógicos diferentes, y lo que puede ser verdadero o falso de uno no puede afirmarse con sentido del otro. «La clase de los perros es un perro» debe considerarse no como falso, sino como carente de sentido. De manera análoga, lo que puede decirse con sentido de las clases no puede decirse con sentido de las clases de clases, y así sucesivamente a lo largo de la jerarquía de los tipos lógicos. Si se respeta la diferencia de tipo entre los diferentes niveles de la jerarquía, entonces la paradoja no surgirá.

Pero en lugar de la paradoja surge otra dificultad. Una vez proscribimos la formación de clases de clases, ¿cómo podemos definir la serie de los números naturales? Russell mantuvo la definición de cero como la clase cuyo único miembro es la clase nula, pero trató el número uno como la clase de todas las clases equivalentes a la clase cuyos miembros son: a) los miembros de la clase nula, más b) cualquier objeto que no sea miembro

de esa clase. El número dos se trataba a su vez como la clase de todas las clases equivalentes a la clase cuyos miembros son: a) los miembros de la clase usada para definir el uno, más b) cualquier objeto que no sea miembro de dicha clase definitoria. De este modo, los números pueden definirse uno tras otro, y cada número es una clase de clases de individuos. Pero la serie de los números naturales puede proseguir así *ad infinitum* únicamente si hay un número infinito de objetos en el universo; porque si sólo hay n individuos, entonces no habrá ninguna clase con $n+1$ miembros y, por tanto, ningún número cardinal $n+1$. Russell aceptaba esto y en consecuencia añadió a sus axiomas un axioma de infinitud, es decir, la hipótesis de que el número de objetos del universo no es finito. Dicha hipótesis puede ser, como Russell creía que era, altamente probable, pero a simple vista dista mucho de ser una verdad lógica y, por consiguiente, la necesidad de postularla supone empañar la pureza del programa original de derivar la aritmética a partir de la lógica exclusivamente.

Cuando supo de la paradoja de Russell, Frege quedó profundamente deprimido. Hizo más de un intento de remendar su sistema, pero ninguno de ellos tuvo más éxito que la teoría de tipos de Russell para salvar el logicismo. Nosotros sabemos hoy que el programa logicista no puede en modo alguno llevarse a cabo con éxito. El camino que va desde los axiomas de la lógica, a través de los axiomas de la aritmética, hasta los teoremas de la aritmética queda cortado en dos puntos. Primero, tal como demostró la paradoja de Russell, la ingenua teoría de conjuntos que formaba parte de la base lógica de Frege era contradictoria en sí misma y los remedios que Frege propuso se demostraron ineficaces. Así pues, los axiomas de la aritmética no pueden derivarse de axiomas puramente lógicos de la manera que Frege esperaba. En segundo lugar, la propia noción de «axiomas de la aritmética» quedó más tarde en entredicho cuando el matemático austríaco Kurt Gödel demostró que era imposible someter la aritmética a una axiomatización completa y no contradictoria al estilo de los *Principia Mathematica*. No obstante, los conceptos e intuiciones desarrollados por Frege y Russell en el curso de su exposición de la tesis logicista tienen un interés permanente que no queda debilitado por el fracaso de dicho programa.

RUSSELL Y LA TEORÍA DE LAS DESCRIPCIONES

En su período realista, cuando escribió *The Principles of Mathematics*, Russell había creído que para salvar la objetividad de los conceptos y los

juicios era necesario aceptar la existencia de las ideas platónicas y de proposiciones que subsistían independientemente de sus expresiones en forma de oraciones. Al igual que Frege, aceptaba que los conceptos eran independientes de nuestro pensamiento, pero fue más allá de Frege, porque creía que no sólo las relaciones y los números, sino también las quimeras y los dioses homéricos tenían un ser de algún tipo, de lo contrario sería imposible enunciar proposiciones acerca de ellos. «Así pues, ser es un atributo general de todo, y mencionar cualquier cosa es mostrar que tal cosa es.»

Para cuando escribió los *Principia Mathematica* había cambiado de idea. En efecto, escribió:

Supongamos que decimos: «El cuadrado redondo no existe». Parece obvio que ésta es una proposición verdadera, pero no podemos interpretarla como que niega la existencia de un cierto objeto llamado «el cuadrado redondo». Porque, si hubiera un objeto semejante, existiría: no podemos suponer primero que hay un cierto objeto y luego pasar a negar que haya tal objeto. Siempre que pueda pensarse que el sujeto gramatical de una proposición no existe sin que ello prive a la proposición de sentido, es obvio que el sujeto gramatical no es un nombre propio, esto es, un nombre que represente directamente algún objeto. Así pues, en todos esos casos ha de poder analizarse la proposición de tal manera que lo que era el sujeto gramatical haya desaparecido. Así, cuando decimos: «El cuadrado redondo no existe», podemos, como primer intento de dicho análisis, poner en su lugar: «Es falso que haya un objeto x que sea a la vez redondo y cuadrado».

Hasta aquí, esta explicación es semejante al método fregeano para el tratamiento de los enunciados de existencia, pero Russell vio que era necesario dar una explicación del significado de expresiones vacías tales como «el cuadrado redondo» y «el actual rey de Francia» cuando aparecían en contextos distintos de los enunciados de existencia; por ejemplo, en la oración «El actual rey de Francia es calvo». A las expresiones del tipo «El actual rey de Francia» y «El hombre que descubrió el oxígeno» las llamó Russell «descripciones definidas». En su artículo «On denoting» («Sobre la denotación») de 1905, elaboró una teoría general del significado de las descripciones definidas, que diera cuenta tanto de los casos en que hubiera algún objeto que respondiera a la descripción (como en «El hombre que descubrió el oxígeno») como en los casos en que las descripciones fueran vacías (como en «El actual rey de Francia»).

Frege había tratado las descripciones definidas simplemente como nombres complejos, de manera que «El autor de Hamlet era un genio» tenía la misma estructura lógica que «Shakespeare era un genio». Eso

quería decir que Frege había de establecer reglas arbitrarias a fin de garantizar que una oración que contuviera un nombre vacío o una descripción definida vacía no careciera de valor veritativo. Russell pensaba que eso no era satisfactorio y propuso analizar las oraciones que contienen descripciones definidas de manera bastante diferente de las que contienen nombres. Es un error, pensaba, buscar el significado de las descripciones definidas en sí mismas; sólo tienen significado las proposiciones en cuya expresión verbal aparecen aquéllas.

Para Russell hay una gran diferencia entre una oración como «Jacobo II fue depuesto» (que contiene el nombre «Jacobo II») y una oración como «El hermano de Carlos II fue depuesto». Una expresión como «El hermano de Carlos II» no tiene sentido por sí sola, pero la oración «El hermano de Carlos II fue depuesto» sí tiene significado. En ella se afirman tres cosas:

- a) que algún individuo era hermano de Carlos II
- b) que sólo ese individuo era hermano de Carlos II
- c) que ese individuo fue depuesto.

O más formalmente:

- Para algún x , a) x era hermano de Carlos II
 y b) para todo y , si y era hermano de Carlos II, $y = x$
 y c) x fue depuesto.

El primer elemento de esta formulación dice que al menos un individuo era hermano de Carlos II; el segundo, que como máximo un individuo era hermano de Carlos II, de modo que entre los dos elementos dicen que exactamente un individuo era hermano de Carlos II. El tercer elemento añade que aquel único individuo fue depuesto. En la oración analizada no aparece nada que se asemeje a un nombre de Jacobo II; en lugar de eso tenemos una combinación de predicados y cuantificadores.

¿Qué trascendencia tiene este complicado análisis? Para verlo hemos de considerar una oración que, a diferencia de «El hermano de Carlos II fue depuesto», no sea verdadera. Consideremos las dos oraciones siguientes:

- 1) El soberano del Reino Unido es varón.
- 2) El soberano de Estados Unidos es varón.

Ninguna de las dos oraciones es verdadera, pero la razón de ello es diferente en cada caso. Todo el mundo estaría de acuerdo en que la primera oración no es verdadera, sino claramente falsa, pues el soberano del Reino Unido es mujer. La segunda no puede ser verdadera porque Estados Unidos no tiene soberano y, en opinión de Russell, esta segunda oración no simplemente no es verdadera, sino positivamente falsa y, en consecuencia, su negación, «No es el caso que el soberano de Estados Unidos sea varón», es verdadera. Las oraciones que contienen descripciones definidas vacías se diferencian radicalmente, en el sistema de Russell, de las oraciones que contienen nombres vacíos, es decir, nombres aparentes que no nombran ningún objeto. Para Russell, una hipotética oración como «Slawkenburgius era un genio» no es realmente una proposición y, por consiguiente, no es ni verdadera ni falsa, pues nunca hubo nadie de quien «Slawkenburgius» fuera el nombre propio.

¿Por qué quería asegurarse Russell de que las oraciones con descripciones definidas vacías se consideraran falsas? Al igual que Frege, estaba interesado en construir un lenguaje preciso y científico para los fines de la lógica y las matemáticas. Tanto Frege como Russell consideraban esencial que dicho lenguaje contuviera sólo expresiones con sentido definido, con lo que querían decir que todas las oraciones en las que aparecieran esas expresiones debían tener un valor veritativo. En efecto, si admitimos en nuestro sistema oraciones carentes de valor veritativo, entonces la inferencia y la deducción resultan imposibles. Es bastante fácil reconocer que «el cuadrado redondo» no denota nada, pues es obviamente contradictorio en sí mismo. Pero antes de investigarlas puede no estar claro si alguna fórmula matemática compleja contiene una contradicción oculta. Y si es así, no podremos descubrirlo sólo por medio de la investigación lógica a no ser que las proposiciones que la contengan posean con toda seguridad un valor veritativo.

EL ANÁLISIS LÓGICO

En «Sobre la denotación» y en artículos posteriores, Russell habla constantemente de la actividad del filósofo como una actividad de análisis. Por análisis entiende una técnica de sustitución de formas verbales que de algún modo son lógicamente confusas por formas verbales lógicamente claras. Su teoría de las descripciones fue durante mucho tiempo un paradigma de dicho análisis lógico. Pero en la mente de Russell el análisis lógico era mucho más que un recurso para la clarificación de oraciones.

Llegó a creer que, una vez que la lógica se hubiera dotado de una estructura transparente, nos revelaría la estructura del mundo.

La lógica estaba formada por variables individuales y funciones proposicionales: en correspondencia con ellas, el mundo contenía particulares y universales. En lógica, las proposiciones complejas estaban integradas por proposiciones simples como funciones veritativas de dichas proposiciones. Análogamente, en el mundo había hechos atómicos independientes que correspondían a las proposiciones simples. Los hechos atómicos consistían bien en la posesión por un particular de una característica, bien en una relación entre dos o más particulares. Esta teoría de Russell se denominó «atomismo lógico».

La teoría de las descripciones fue la gran herramienta analítica del atomismo lógico. Russell empezó a aplicarla no sólo a cuadrados redondos y a entidades platónicas, sino también a muchas cosas que el sentido común consideraría perfectamente reales, como Julio César, las mesas y las sillas. La razón de ello era que Russell llegó a creer que toda proposición que podamos entender ha de estar compuesta íntegramente de elementos con los que estemos familiarizados. «Familiaridad» era el término empleado por Russell para designar una presencia inmediata: por ejemplo, según él, estaríamos familiarizados con nuestros propios datos sensoriales, que corresponden en su sistema a las impresiones de Hume o a las manifestaciones de la conciencia cartesiana. Pero Russell todavía conservaba algo de su antiguo platonismo: creía que estábamos directamente familiarizados con los universales, representados por los predicados del lenguaje lógico reformado. Pero la gama de cosas que, según él, podemos conocer por familiaridad es muy limitada: no podemos estar familiarizados con la reina Victoria ni con nuestros propios datos sensoriales pasados. Las cosas que no conocemos por familiaridad las conocemos sólo por descripción; de ahí la importancia de la teoría de las descripciones.

En la oración «César cruzó el Rubicón», dicha ahora en nuestro país, tenemos una proposición en la que obviamente no hay ningún elemento individual con el que estemos familiarizados. Para explicar cómo podemos entender la oración, Russell analiza los nombres «César» y «Rubicón» como descripciones definidas. Las descripciones, enunciadas completamente, hacen sin duda referencia a dichos nombres, pero no a los objetos que ellos nombran. Se muestra que la oración versa acerca de características y relaciones generales y acerca de los nombres con los que nos familiarizamos al pronunciarlos.

Para Russell, pues, los nombres propios ordinarios eran en realidad descripciones disfrazadas. Una oración completamente analizada con-

tendría sólo nombres propios lógicamente tales (palabras referidas a particulares con los que estamos familiarizados) y universales (palabras referidas a caracteres y relaciones). Nunca quedó del todo claro cuáles eran los nombres propios lógicamente tales. A veces, Russell parecía admitir únicamente demostrativos como «éste» y «aquél». Una proposición atómica, por consiguiente, sería algo así como «(este) rojo» o «(esto) junto a (aquello)».

El atomismo lógico fue presentado en una famosa serie de conferencias dictadas en 1918. Distaba mucho de ser la última palabra de Russell en filosofía. En los cincuenta y dos años que le quedaban de vida, Russell escribió muchos libros y ensayos, algunos de ellos sobre lógica y epistemología y otros sobre temas morales y educativos, que empezaron a atraer cada vez más su atención. En la última etapa de su vida, y especialmente desde que heredó un título nobiliario, fue conocido por un público muy amplio como escritor y activista sobre varios temas sociales y políticos. Pero la mayor parte de la obra que le dio reputación entre filósofos y matemáticos profesionales estaba concluida antes de 1920. El atomismo lógico mismo, tal como Russell fue el primero en admitir, se debía en gran parte a las ideas de uno de sus antiguos discípulos, Ludwig Wittgenstein. Sería él quien presentaría, en su *Tractatus logico-philosophicus*, la formulación más autorizada del sistema. Fue también él quien más tarde, tras haber repudiado el atomismo lógico, desarrolló gradualmente la filosofía más gratificante del siglo XX.

La filosofía de Wittgenstein

EL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

Ludwig **Wittgenstein** era nieto de un administrador de fincas judío e hijo de un millonario del acero que tuvo nueve hijos con una esposa católica, bautizándolos a todos en dicha fe. Nacido en Viena en 1889, asistió a la *Realschule* de Linz, donde estudió por la misma época que Adolf Hitler. En la escuela perdió la fe y poco después cayó bajo la influencia del idealismo de Schopenhauer. Tras estudiar ingeniería en Berlín y en Manchester, fue a Cambridge, donde sus dotes filosóficas fueron reconocidas por Russell, quien se dedicó con gran generosidad a cultivar su genio. Después de pasar cinco semestres en Cambridge, llevó una vida solitaria en Noruega y, cuando en 1914 estalló la guerra, se alistó voluntario en la artillería austríaca y sirvió con notable coraje en los frentes oriental e italiano. Durante ese período escribió su obra maestra, el *Tractatus logico-philosophicus*, que en 1918, como prisionero de guerra en Monte Cassino, envió en forma manuscrita a Russell. El libro se publicó en alemán en 1921 y poco después en alemán e inglés con una introducción de Russell.

El *Tractatus* es breve, hermoso y muy difícil. Consiste en una serie de párrafos numerados que a menudo no contienen más que una sola ora-

ción. Los dos párrafos más famosos son el primero («El mundo es todo lo que es el caso») y el último («De lo que no se puede hablar hay que callar»). El objeto principal del libro es la naturaleza del lenguaje y su relación con el mundo. Su doctrina central es la teoría del significado como figura.* Según esta teoría, el lenguaje consiste en proposiciones que figuran el mundo. Las proposiciones son la expresión perceptible de los pensamientos y los pensamientos son figuras lógicas de hechos; el mundo es la totalidad de los hechos.

Los pensamientos y las proposiciones, según el *Tractatus*, son figuras en un sentido literal, no simplemente metafórico. Una oración como «La lluvia se extenderá por Galicia» o «La sangre es más espesa que el agua» no tiene el aspecto de una figura. Pero ello se debe, según Wittgenstein, a que el lenguaje disfraza el pensamiento hasta dejarlo irreconocible.

No obstante, incluso en el lenguaje ordinario hay un elemento claramente icónico. Tomemos, por ejemplo, la oración «Cáceres está al oeste de Madrid». Esta oración dice algo bastante distinto de otra oración formada por las mismas palabras, a saber, «Madrid está al oeste de Cáceres». ¿Qué es lo que hace que la primera oración, y no la segunda, signifique que Cáceres está al oeste de Madrid? Es el hecho de que la *palabra* «Cáceres» se encuentre a la izquierda de la *palabra* «Madrid» en el contexto de la primera oración, pero no en el de la segunda. Así pues, en aquella oración, como en un mapa, tenemos una relación espacial entre palabras que simbolizan un relación espacial entre ciudades. Dicha representación espacial de las relaciones espaciales es obviamente icónica.

Pocos casos, sin embargo, son tan simples como éste. Si la oración fuera hablada en lugar de escrita, sería una relación temporal entre sonidos en lugar de una relación espacial sobre el papel lo que representaría la relación entre las ciudades. Pero esto, a su vez, sólo es posible porque la secuencia hablada y la ordenación espacial tienen en común una cierta estructura abstracta. Según el *Tractatus*, ha de haber algo que cualquier imagen ha de tener en común con lo que representa. Ese mínimo compartido es lo que Wittgenstein llama su forma lógica. La mayoría de las proposiciones, a diferencia del atípico ejemplo de antes, carecen de forma espacial en común con la situación que representan, pero toda proposición ha de tener una forma lógica en común con lo que representa.

* En alemán, *Bild*; en inglés, *picture*. (N. del t.)

En el lenguaje ordinario, la forma lógica de los pensamientos queda oculta. Una razón de ello es que muchas de nuestras palabras, como «Cáceres» y «Madrid», designan objetos complejos. La relación entre proposiciones y hechos quedará clara únicamente si los objetos complejos se analizan lógicamente hasta reducirlos a objetos simples. Para llevar a cabo este análisis, Wittgenstein hizo uso de una ampliación de la teoría russelliana de las descripciones. Por ejemplo, «Austria-Hungría» puede considerarse una descripción definida del objeto complejo formado por la unión de Austria y Hungría, y la oración «Austria-Hungría lucha contra Rusia» puede analizarse, de conformidad con la teoría de las descripciones, como sigue:

Para algún x y algún y ,	$x = \text{Austria}$
e	$y = \text{Hungría}$
y	x está unida a y
y	x lucha contra Rusia
e	y lucha contra Rusia.

En la oración así analizada no se hace mención alguna de Austria-Hungría, de modo que nos hemos librado de un objeto complejo. No obstante, esto es sólo un primer paso; Austria y Hungría son cada una de ellas, a su vez, objetos altamente complejos, formados por muchas clases diferentes de objetos en relaciones espaciales y de otro tipo.

Si seguimos con el análisis de una proposición, creía Wittgenstein, llegaremos en última instancia a símbolos que denotan objetos carentes por completo de complejidad. Así, una proposición exhaustivamente analizada consistirá en una enorme combinación de proposiciones atómicas, cada una de las cuales contendrá nombres de objetos simples, nombres relacionados entre sí de tal manera que representarán icónicamente, de manera verdadera o falsa, las relaciones que hay entre los objetos que representan. Dicho análisis completo de una proposición tiene ya la complejidad de la proposición completamente analizada. El pensamiento se relaciona con su expresión en el lenguaje ordinario mediante reglas extremadamente complicadas que utilizamos inconscientemente a cada momento.

La conexión entre el lenguaje y el mundo está constituida por la correlación entre los elementos últimos de esos pensamientos ocultos y los simples objetos o átomos que constituyen la sustancia del mundo. Cómo se establecen esas correlaciones es algo que Wittgenstein no explica; es un proceso profundamente misterioso que, al parecer, cada uno de nosotros debe realizar para sí mismo, creando, por así decir, un lenguaje privado.

Gran parte del *Tractatus* está dedicado a demostrar cómo, con la ayuda de diversas técnicas lógicas, proposiciones de diferentes tipos pueden analizarse hasta reducirlas a combinaciones de representaciones atómicas. El valor veritativo de las proposiciones de la ciencia dependería del valor veritativo de las proposiciones atómicas de que están compuestas. Las proposiciones de la lógica, según Wittgenstein, son tautologías, es decir, proposiciones complejas que son verdaderas con independencia de los valores veritativos que tomen sus proposiciones atómicas; un ejemplo obvio de ello es la proposición «*p* o no *p*», que es verdadera tanto si *p* es verdadera como si es falsa. Las proposiciones hipotéticas que no admiten ser analizadas en proposiciones atómicas se revelan como pseudoproposiciones que no ofrecen ninguna representación del mundo. Entre ellas resultan estar las proposiciones de la filosofía, incluidas las proposiciones del *Tractatus* mismo. Al final del libro Wittgenstein lo compara con una escala por la que hay que subir para desembarazarse después de ella si uno quiere ver el mundo correctamente.

Los metafísicos intentan describir la forma lógica del mundo, pero eso es imposible. Una figura ha de ser independiente de lo que figura; ha de poder ser una figura falsa. Pero como toda proposición ha de contener la forma lógica del mundo, no puede figurarla. Lo que el metafísico trata de decir no puede decirse, sino que sólo puede mostrarse. La filosofía no es una teoría, sino una actividad: la actividad de clarificar proposiciones no filosóficas. Una vez clarificadas, las proposiciones reflejarán la forma lógica del mundo y mostrarán lo que el filósofo quiere pero no puede decir.

Ni la ciencia ni la filosofía pueden mostrarnos el sentido de la vida.

6.52 Sentimos que, aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna, y esto es precisamente la respuesta.

Aun cuando uno pudiera creer en la inmortalidad, ello no conferiría sentido a la vida; nada se resuelve viviendo para siempre. Una vida eterna sería tan enigmática como ésta que tenemos. «Dios no se revela a sí mismo en el mundo —escribió Wittgenstein—. Lo místico no es la manera como las cosas son en el mundo, sino el hecho de que el mundo exista.» La filosofía, en cierto sentido, muy poco puede hacer por nosotros, pero lo que podía hacer, creía Wittgenstein, lo había hecho ya de una vez por todas el *Tractatus*. El libro contenía todo lo esencial para la solución de

los problemas de la filosofía, de modo que, una vez escrito, Wittgenstein dejó de lado el tema.

EL POSITIVISMO LÓGICO

El *Tractatus* pronto se hizo famoso. Por extraño que parezca, aunque se trataba de una obra altamente metafísica, a la vez que austeramente lógica, encontró sus máximos admiradores entre los positivistas antimetafísicos del Círculo de Viena. Dicho grupo, que se formó en torno a Moritz Schlick a partir del nombramiento de éste como profesor de filosofía de la ciencia en Viena en 1922, estaba integrado por filósofos, matemáticos y científicos; entre sus miembros estaban Friedrich Waismann, Rudolf Carnap y Otto Neurath. En 1929, después de un congreso celebrado en Praga, el círculo publicó un manifiesto, la *Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis*, que anunciaba el lanzamiento de una campaña contra la metafísica como precursora obsoleta de la ciencia. Las ideas del círculo se publicaban en la revista *Erkenntnis*, fundada en 1930 y editada por Carnap juntamente con Hans Reichenbach, de Berlín. El círculo se rompió en 1939 como consecuencia de presiones políticas, después del asesinato de Schlick por un estudiante demente.

Lo que los positivistas afirmaban tomar del *Tractatus* era la idea de que las verdades necesarias sólo lo son por ser tautologías. En el pasado, las proposiciones lógicas y matemáticas habían presentado graves dificultades para el empirismo. Pocos empiristas estaban dispuestos a seguir a Mill en su negación de que semejantes proposiciones fueran necesarias. Era mucho más atractivo aceptar que eran necesarias pero que no nos decían nada acerca del mundo. Los empiristas podían reafirmar ahora su tesis de que el conocimiento sobre el mundo se adquiere únicamente a través de la experiencia y, así, consagrarse con la conciencia clara a atacar a la metafísica.

El arma decisiva en este ataque era el principio de verificación. Éste, en su forma original, establecía que el significado de una proposición era su modo de verificación. Semejante concepción del significado permitía descartar como carente de sentido todo enunciado que no pudiera verificarse ni falsarse a través de la experiencia. Ante una discusión sobre la naturaleza de lo Absoluto o sobre la finalidad del Universo, o las cosas-en-sí de Kant, el positivista podía poner en evidencia la inanidad de la controversia preguntando a los metafísicos enzarzados en el debate: «¿Qué experiencia podría zanjar la cuestión que tenéis planteada?»

Casi en el momento mismo en que fue enunciado el principio de verificación, se suscitaron debates acerca de su estatuto y su formulación. El principio no parecía ser él mismo una tautología, una mera cuestión de definición. Entonces, ¿era verificable mediante la experiencia? Si no lo era, parecía quedar condenado como carente de sentido. Más aún, no sólo las proposiciones metafísicas, sino también las generalizaciones científicas se sustraían a toda verificación concluyente. ¿Deberíamos decir, por consiguiente, que el criterio de significación no era la verificabilidad sino la falsabilidad? En tal caso, las proposiciones generales serían significativas por ser falsables de manera concluyente. Pero, según esa concepción, ¿cómo podrían resultar significativas las aserciones de existencia? A falta de un recorrido exhaustivo del universo, ninguna experiencia podría falsarlas de manera concluyente. Por eso el principio se reformuló de una forma «débil» según la cual una proposición era significativa si había observaciones que resultaran *pertinentes* respecto de su verdad o falsedad. Y se admitió que había muchas proposiciones significativas que, aunque «verificables en principio», no podían verificarse en la práctica. Incluso con esas restricciones, no era fácil aplicar el principio de verificación a cuestiones históricas, y cualquier modificación ulterior del principio corría el riesgo de hacerlo tan laxo que acabara admitiendo enunciados metafísicos.

Los positivistas aceptaban la tesis del *Tractatus* de que la auténtica tarea de la filosofía era clarificar enunciados no filosóficos. Al clarificar el lenguaje de la ciencia, el filósofo debía mostrar cómo todos los enunciados empíricos estaban contruidos con arreglo a reglas veritativo-funcionales a partir de enunciados elementales o «protocolarios», que eran registros directos de la experiencia. Sabiendo qué experiencias podían hacerle a uno aceptar o rechazar cualquier protocolo concreto, podía uno, en virtud del principio de verificación, entender qué significaba. Las palabras que aparecían en enunciados no protocolarios derivaban su significado de la posibilidad de una definición ostensiva, es decir, de un gesto que señalara (literal o metafóricamente) el rasgo de la experiencia al que se refería la palabra.

Aquí se presenta una dificultad. Lo que los enunciados protocolarios registran parece ser algo privado, exclusivo de cada individuo. Si el significado depende de la verificabilidad y la verificación se realiza a través de estados mentales que sólo yo experimento, ¿cómo puedo llegar a entender siquiera el significado que algo tiene para otro? Schlick trató de responder a esto haciendo una distinción entre forma y contenido. El contenido de mi experiencia —lo que yo disfruto o vivo cuando miro algo de color ver-

de— es privado e incommunicable. Pero la forma, la relación estructural, entre mi experiencia privada y la experiencia privada de otras personas es algo público y comunicable. Yo no puedo saber si, cuando veo un árbol o una puesta de sol, otras personas están gozando de las mismas experiencias que yo; por lo que sé, cuando miran un árbol, puede que vean el color que yo veo al mirar una puesta de sol. Pero mientras estemos todos de acuerdo en llamar a un árbol verde y a una puesta de sol roja —es decir, mientras la forma o estructura de nuestros esquemas de experiencia sea semejante— podemos comunicarnos unos con otros y construir el lenguaje de la ciencia. Pocos fueron los que encontraron plenamente satisfactoria esta respuesta, y la amenaza de solipsismo no quedó suficientemente conjurada hasta que Wittgenstein no volvió a ocuparse de filosofía.

LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Después de la guerra, tras heredar una parte de la fortuna de su padre, Wittgenstein se encontró con que era uno de los hombres más ricos de Europa. Al cabo de un mes de su regreso, renunció a todo su dinero. Durante algunos años se mantuvo haciendo de jardinero o de maestro de escuela rural. Cuando su carrera de maestro de escuela acabó de manera desafortunada tras unas acusaciones de crueldad con sus alumnos, volvió al estudio de la filosofía y, por un tiempo, tomó parte en los debates del Círculo de Viena. Luego se distanció del círculo y volvió a Cambridge, donde presentó el *Tractatus* como tesis de doctorado y obtuvo una beca para el Trinity College, donde, en la década de 1930, se convirtió en el más influyente profesor de filosofía de Gran Bretaña. La filosofía que enseñaba en ese período difería de la publicada en el *Tractatus*; no llegó nunca a imprimirse en vida de nuestro autor. Durante la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein sirvió como enfermero; volvió por un breve período a Cambridge como profesor de filosofía. Desde 1947 hasta su muerte en 1951 vivió recluido y solitario en Irlanda, o con amigos de Oxford, Cambridge e Ítaca (Nueva York). El libro en el que había trabajado más tiempo se publicó póstumamente bajo el título de *Investigaciones filosóficas* en 1953.

Tras su retorno a la filosofía en los primeros años de la década de 1930, Wittgenstein abandonó rápidamente varias de las doctrinas características del *Tractatus*; dejó de creer en los átomos lógicos y de buscar un lenguaje lógicamente articulado supuestamente oculto en el lenguaje ordinario. Uno de los elementos cruciales del atomismo lógico era la tesis de que cada proposición atómica era independiente de todas las demás.

Esto, obviamente, no era verdad de los enunciados protocolarios, que eran los candidatos naturales de los positivistas para las proposiciones atómicas: el valor veritativo de «Esto es un pedazo de tela roja» no es independiente del valor veritativo de «Esto es un pedazo de tela azul». En una época, Wittgenstein había pensado que eso demostraba que dichas proposiciones no eran elementales, sino que necesitaban un análisis ulterior. Ahora, en vez de eso, abandonó la idea de que las proposiciones elementales eran mutuamente independientes, lo que llevaba a poner en tela de juicio la distinción entre proposiciones elementales y no elementales. El resto del sistema del atomismo lógico empezó enseguida a descomponerse. Wittgenstein abandonó la idea de que los elementos últimos del lenguaje fueran nombres que designaban objetos simples y pasó a creer que las palabras «simple» y «complejo» carecen de significado absoluto, sino que varían éste en función del contexto.

Wittgenstein retuvo, no obstante, y nunca abandonó, la idea del *Tractatus* de que la filosofía es una actividad, no una teoría. La filosofía no descubre ninguna verdad nueva. Los problemas filosóficos no se resuelven aportando nueva información, sino ordenando lo que ya sabemos de manera que no se nos pase por alto lo que en sí mismo resulta más obvio. La filosofía nos permite tener una idea clara de lo que hacemos cuando usamos el lenguaje de manera no filosófica en nuestra vida cotidiana. Con una frase brillante, Wittgenstein decía que la función de la filosofía era deshacer los nudos que hay en nuestro pensamiento. Si eso es así, el filósofo tendrá que hacer movimientos muy complicados, pero los resultados de la filosofía no constituirán una estructura elaborada, sino algo tan simple como un trozo de cuerda.

Apoyándose en Freud, Wittgenstein caracteriza a veces la filosofía como una terapia, destinada a curar las magulladuras que nos hacemos al golpear nuestro entendimiento contra los límites del lenguaje. El filósofo, como un psicoanalista, nos anima a manifestar dudas y perplejidades que nos han enseñado a reprimir; nos cura de las confusiones que alimentamos en nuestra mente al animarnos a sacarlas a la luz del día, convirtiendo el sinsentido latente en sinsentido patente.

La filosofía, decía a veces Wittgenstein, no es más que la disolución de los problemas filosóficos. Pero si la filosofía es eso, ¿por qué molestarse en hacer filosofía? Si uno no llega nunca a estar a la altura de los problemas, nunca necesitará las soluciones. La respuesta que da Wittgenstein es que, si bien es verdad que la filosofía sólo es útil contra los filósofos, hay, lo sepamos o no, un filósofo dentro de cada uno. En el lenguaje mismo que empleamos hay una filosofía que nos embruja. Esa

filosofía no es una serie de teorías o proposiciones: está inserta en la naturaleza engañosa de la gramática de los lenguajes naturales, que disfraza la manera en que realmente se usan las palabras.

Las confusiones filosóficas no nos perjudican si nos limitamos al desempeño de las tareas cotidianas, usando las palabras en aquellos contextos de los que proceden. Pero si partimos de estudios abstractos como las matemáticas, la psicología y la teología, nuestro pensamiento quedará bloqueado y distorsionado, a no ser que nos liberemos de la confusión filosófica. La indagación intelectual quedará desnaturalizada por concepciones míticas acerca de la naturaleza de los números, de la mente o del alma.

Tanto al principio como al final, Wittgenstein creyó que la gramática superficial del lenguaje ocultaba su verdadera naturaleza. Pero mientras en el *Tractatus* lo oculto era la naturaleza compleja de un pensamiento enterrado en el fondo de nuestra mente, en su filosofía posterior lo oculto —que había que sacar a plena luz— era la diversidad de maneras en las que el lenguaje funcionaba como una actividad social e interpersonal. Wittgenstein creía que en su obra anterior había simplificado groseramente, como otros filósofos, la relación entre el lenguaje y el mundo. La conexión entre ambos debía poseer únicamente dos rasgos: la vinculación de nombres con objetos y la correspondencia o falta de correspondencia entre proposiciones y hechos. Esto, creía ahora, era un grave error. Las palabras se parecen unas a otras al modo como un pedal de embrague se parece a un pedal de freno, pero las palabras difieren entre sí tanto como los mecanismos operados por esos dos pedales. Wittgenstein hacía hincapié en que el lenguaje estaba imbricado con el mundo de muchas maneras diferentes, y para referirse a esos lazos acuñó la expresión «juego de lenguaje». «No somos conscientes de la prodigiosa diversidad de los juegos de lenguaje cotidianos porque la envoltura de nuestro lenguaje hace que todos ellos se parezcan.»

Wittgenstein da, como ejemplos de juegos de lenguaje, obedecer y dar órdenes, describir la apariencia de objetos, expresar sensaciones, dar medidas, construir un objeto a partir de una descripción, informar de un acontecimiento, especular acerca de un suceso, construir narraciones, representar obras teatrales, adivinar enigmas, contar chistes, preguntar, maldecir, saludar y rezar. Habla también de juegos de lenguaje con determinadas palabras. Wittgenstein no proponía una teoría general de los juegos de lenguaje: el uso de la expresión no tiene más finalidad que subrayar el hecho de que las palabras no pueden entenderse fuera del contexto en el que se usan. Para dar cuenta del significado de una palabra te-

nemos que atender al papel que desempeña en nuestra vida. El uso de «juego» no pretende sugerir que el lenguaje sea algo trivial; eligió esa palabra porque los juegos muestran el mismo tipo de variedad que las actividades lingüísticas. Unos juegos son competitivos, otros no; unos tienen reglas, otros son espontáneos; unos se juegan con pelotas, otros sobre tableros; unos exigen destreza, otros no. No hay ningún rasgo común que caracterice todos los juegos como juegos; por el contrario, juegos diferentes comparten rasgos diferentes entre sí, al igual que diferentes miembros de la misma familia se parecerán, no en un único aspecto, sino de diferentes maneras. Análogamente, no hay ningún rasgo que sea esencial al lenguaje; sólo hay aires de familia entre los incontables juegos lingüísticos.

La filosofía, en cierto modo, nos muestra la esencia del lenguaje, pero no revelando la existencia de ningún mecanismo fantasmagórico agazapado en nuestro interior, sino sacando a luz lo que ya conocemos de manera confusa, a saber, la manera en que usamos las palabras. La filosofía puede darnos una visión clara de ello y, por tanto, del mundo que captamos mediante los conceptos de nuestro lenguaje.

Al igual que los positivistas, Wittgenstein es hostil a la metafísica. Pero no la ataca con el romo instrumento de ningún principio positivista de verificación, sino mediante cuidadosas distinciones que nos permitan desentrañar la mezcolanza de obviedades y sinsentidos que se combinan en la concepción metafísica de la mente. Más aún, el tipo de metafísica que él critica es uno del que muchos positivistas se hacen también reos. Para Wittgenstein, la metafísica viene a ser ante todo gramática disfrazada de ciencia.

Los filósofos se sienten constantemente tentados de imitar las pretensiones y los métodos de la ciencia. Los filósofos del siglo XVIII que trataban de construir una física newtoniana de la mente son ejemplos destacados de esa tentación. Wittgenstein ataca repetidamente las representaciones metafísicas de la mente como un misterioso medio, diferente de un medio físico, en el que operan leyes especiales que corresponde al filósofo descubrir y enunciar. «Cuando los filósofos usan una palabra —“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, uno debe siempre preguntarse: ¿se usa esa palabra realmente así en el lenguaje al que pertenece? Lo que *nosotros* hacemos es reconducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano.»

Un ejemplo de la crítica de Wittgenstein a la mala concepción metafísica de lo mental es su ataque a la idea de que el significado es un proce-

so mental. Wittgenstein no era conductista; no negaba que hubiera cosas que pudieran llamarse «procesos mentales»: por ejemplo, un proceso psicológico como el acto de recitar un poema mentalmente. Donde los filósofos se han equivocado es en su creencia de que dar a entender algo con una oración y comprender una oración es un proceso mental que subyace a la pronunciación o acompaña a la audición de dicha oración. La reflexión muestra que no puede ser así.

Si el significado fuera un proceso mental que acompañara al acto de proferir una oración, habría de ser posible que el proceso de significación tuviera lugar sin proferir en absoluto la oración. ¿Puede uno realmente llevar a cabo el acto de significar sin proferir la oración? Si uno trata de hacerlo, es probable que se sorprenda a sí mismo recitando la oración en voz baja. Pero sería a todas luces absurdo sugerir que con cada acto de proferir públicamente una oración se dé también un acto privado de proferirla: ¡requeriría sin duda una gran destreza asegurarse de que ambos procesos estuvieran exactamente sincronizados entre sí! ¡Y qué desastroso sería que ambos procesos se dieran ligeramente desfasados, de forma que el significado de una palabra se adscribiera erróneamente a la siguiente!

Más aún, la cuestión de si todo el mundo entiende una oración y si realmente quiere decir lo que dice puede suscitarse acerca de oraciones pronunciadas en la privacidad de la imaginación no menos que acerca de oraciones pronunciadas en público. Indignado por una relación irritante, puedo decir para mis adentros: «¡Así te cayeras muerta!». Afortunadamente, no quiero decir eso. Canturreo mentalmente una canción popular rusa, encantado por el sonido de las palabras, pero no tengo la más remota idea de lo que significan. Si la comprensión y la significación fueran procesos, deberían acompañar tanto a los actos privados como a los actos públicos de pronunciación. Por tanto, si el proceso en cuestión fuera algún tipo de pronunciación interna, nos embarcaríamos en una búsqueda sin fin de la verdadera comprensión.

Algunos filósofos han creído que la comprensión era un proceso mental en un sentido algo diferente. Han concebido la mente como un mecanismo hipotético postulado para explicar el comportamiento inteligente observable de los seres humanos. Si uno concibe la mente de este modo, concibe el proceso mental no como algo comparable a la recitación mental del abecedario, sino como un proceso que tiene lugar en la peculiar maquinaria mental. El proceso, desde esta óptica, es un proceso mental porque tiene lugar en un medio que no es físico; la maquinaria opera, con arreglo a sus propias y misteriosas leyes, dentro de una estructura

que no es material, sino espiritual; no es accesible a la investigación empírica y no puede descubrirse, pongamos por caso, abriendo el cráneo de una persona que está pensando.

Tales procesos no necesitan, según esta concepción, ser accesibles ni siquiera al ojo interno de la introspección: el mecanismo mental puede operar tan rápidamente que no seamos capaces de seguir todos sus movimientos, como los pistones de una locomotora o las cuchillas de un cortacésped. Pero está claro que, si pudiéramos perfeccionar nuestra facultad de introspección, o bien hacer de algún modo que la maquinaria mental funcionara a ritmo lento, podríamos observar realmente los procesos de significación y comprensión.

Según una de las versiones de la doctrina del mecanismo mental, comprender el significado de una palabra consiste en evocar una imagen adecuada en conexión con dicha palabra. En general, es obvio que no tenemos semejante experiencia cuando utilizamos una palabra y en el caso de muchas palabras (tales como «el», «si», «imposible», «un millón») es difícil sugerir siquiera en qué consistiría una imagen adecuada. Pero dejemos de lado esos casos, admitamos que quizá podemos tener en nuestra mente imágenes sin darnos cuenta de que las tenemos y fijémonos únicamente en la clase de palabras para las que esta explicación resulta más plausible, como los nombres de colores. Podemos examinar la hipótesis de que, para comprender la orden «Tráeme una flor roja», uno debe tener una imagen roja en la mente y que, por comparación con esa imagen es como uno se da cuenta de qué flor ha de llevar. Pero si nos paramos a pensar, veremos que eso no puede ser así: si lo fuera, ¿cómo podría uno obedecer la orden «Imagina un pedazo de tela roja». Todos los problemas que pueda plantear la identificación de la rojez de la flor reaparecen con la identificación de la rojez del pedazo de tela.

Es verdad, sin duda, que cuando hablamos hay imágenes mentales que pasan por nuestra cabeza. Pero no son ellas las que confieren significado a las palabras que utilizamos. Más bien ocurre lo contrario: las imágenes son como los grabados que ilustran el texto en un libro. En general, es el texto el que nos dice qué representan los grabados, no éstos los que nos dicen qué significan las palabras del texto.

De este modo, Wittgenstein examina y nos lleva a rechazar diversos procesos que podrían considerarse como los procesos de significación. De hecho, la significación y la comprensión no son procesos en absoluto. Aquí nos confunde la gramática. Debido a que la gramática superficial de los verbos «significar» y «comprender» se parece a la de verbos como «decir» y «respirar», esperamos encontrar unos procesos que correspon-

dan a ellos. Cuando no podemos encontrar un proceso empírico, postulamos un proceso incorpóreo.

Hay otra doctrina metafísica estrechamente relacionada con la idea de que el significado es un proceso mental: la idea de que nombrar es un acto mental. Dicha idea es el blanco de la crítica wittgensteiniana de la noción de lenguaje privado o, más exactamente, de la noción de definición privada.

El estudio que hace Wittgenstein de los juegos de lenguaje deja claro que no todas las palabras son nombres, pero ni siquiera el nombrar es algo tan simple como parece. Para nombrar algo no es suficiente tenerlo presente y emitir un sonido: preguntar y dar nombres es algo que sólo puede hacerse en el contexto de un juego de lenguaje. Ello es así incluso en el caso relativamente simple de la denominación de un objeto material: las cosas son mucho más complicadas cuando consideramos los nombres de acontecimientos y estados mentales, tales como sensaciones y pensamientos.

Wittgenstein considera detenidamente la manera en que una palabra como «dolor» funciona en tanto que nombre de una sensación. Nos sentimos inclinados a pensar que, para cada persona, «dolor» adquiere su significado al correlacionarse en la persona con la sensación privada e incommunicable que ésta tiene. Hay que resistirse a esa tentación: Wittgenstein mostró que ninguna palabra adquiere su significado de este modo. Uno de sus argumentos procede del modo siguiente.

Supongamos que deseo bautizar una sensación mía privada con el nombre «S». Fijo mi atención en la sensación a fin de correlacionar el nombre con ella. ¿Qué se consigue con ello? La siguiente vez que quiera usar el nombre «S», ¿cómo sabré si lo estoy usando correctamente? Dado que la sensación que ha de nombrar se supone que es privada, nadie más puede comprobar el uso que hago de «S». Pero tampoco puedo hacerlo yo mismo. Antes de poder comprobar si la oración «Esto es de nuevo S» es verdadera, necesito saber qué significa esa oración. ¿Cómo sé que lo que ahora quiero decir con «S» era lo que quería decir cuando bauticé con ese signo la primera sensación «S»? ¿Puedo recurrir al recuerdo? No, porque para ello debo recurrir al recuerdo correcto, el recuerdo de S; y para eso debo saber ya qué significa «S». No hay, en definitiva, ninguna posibilidad de comprobar la corrección de mi uso de «S», ningún modo de establecer una diferencia entre su uso correcto y el incorrecto. Eso significa que hablar de «corrección» está fuera de lugar y demuestra que la definición privada que he dado yo mismo no es una definición real.

La conclusión del ataque de Wittgenstein a la definición privada es que no puede haber un lenguaje cuyas palabras se refieran a lo que sólo

puede conocer el hablante individual de ese lenguaje. El juego de lenguaje con la palabra castellana «dolor» no es un lenguaje privado porque, digan lo que digan los filósofos, otras personas pueden saber habitualmente cuándo una persona está teniendo un dolor. No es en virtud de una definición solitaria como «dolor» se convierte en el nombre de una sensación: es más bien gracias a formar parte de un juego lingüístico comunitario. Por ejemplo, el llanto de un niño es una expresión de dolor espontánea, prelingüística; poco a poco, el niño es adiestrado por sus padres para reemplazar el llanto por la expresión convencional y aprendida de dolor mediante el lenguaje. De este modo el lenguaje del dolor se inserta en la expresión natural del dolor.

¿A qué responde el argumento del lenguaje privado? ¿Contra quién argumenta Wittgenstein? La respuesta es simplemente que argumenta contra el autor del *Tractatus*, que había dado credibilidad al solipsismo. El solipsismo es la doctrina que afirma: «Sólo existo yo». En efecto, Wittgenstein había escrito en el *Tractatus*:

En rigor, lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, sólo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra. Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.

Gradualmente, a medida que se desarrollaba la filosofía de Wittgenstein, éste llegó a pensar que, incluso como ejemplo de filosofía inefable, el solipsismo era una perversión de la realidad. El mundo es *mi* mundo sólo si el lenguaje es *mi* lenguaje: un lenguaje creado por mi vinculación de las palabras con el mundo. Pero el lenguaje no es *mi* lenguaje; es *nuestro* lenguaje. El argumento del lenguaje privado demuestra que definiciones puramente privadas no pueden crear un lenguaje. El hogar del lenguaje no es el mundo interior del solipsista, sino la vida de la comunidad humana. Incluso la palabra «yo» sólo tiene sentido como palabra de nuestro lenguaje común.

Pero el argumento del lenguaje privado tiene un alcance mucho mayor que la simple refutación del anterior yo de Wittgenstein. Descartes, al expresar su duda filosófica, da por supuesto que el lenguaje tiene sentido, aun cuando la existencia del cuerpo sea incierta. Hume creía posible reconocer los pensamientos y las experiencias mientras se dejaba en suspenso la cuestión de la existencia del mundo externo. Mill y Schopenhauer, cada uno a su manera, pensaban que un hombre podía expresar el contenido de su mente en forma lingüística a la vez que ponían en

entredicho la existencia de otras mentes. Todas esas suposiciones implican la posibilidad de un lenguaje privado. Y todas ellas son esenciales para la estructura de las filosofías en cuestión. Empirismo e idealismo tienen en común la doctrina de que la mente no tiene conocimiento directo de nada que no sean sus propios contenidos mentales. La historia de ambos movimientos muestra que ambos apuntan en la dirección del solipsismo. El ataque de Wittgenstein a la definición privada refuta el solipsismo al mostrar que la posibilidad misma del lenguaje en que se expresa depende de la existencia del mundo público y social. La refutación del solipsismo desemboca en una refutación del empirismo y el idealismo, que inexorablemente implican aquél.

Wittgenstein no quería reemplazar el empirismo y el idealismo por un sistema filosófico diferente; su filosofía última era la antítesis misma de lo sistemático. Ello no significa que careciera de método y rigor. Significa, más bien, que no había ninguna parte de la filosofía que tuviera primacía sobre las demás. Uno podía empezar a filosofar desde cualquier punto y dejar el tratamiento de un problema para abordar el tratamiento de otro distinto. La filosofía ni tenía fundamentos ni los proporcionaba a otras disciplinas. La filosofía no era una casa ni un árbol, sino una urdimbre.

El auténtico descubrimiento es el que me hace capaz de dejar de hacer filosofía cuando yo quiera. Es el único que deja la filosofía en paz, de forma que ya no se atormenta con preguntas que la ponen a *ella misma* en tela de juicio. En lugar de eso, mostramos un método a base de ejemplos; y la serie de ejemplos puede interrumpirse. Se resuelven problemas (se eliminan dificultades), no un *único* problema.

Wittgenstein creía haber transformado por completo la naturaleza de la filosofía. Ciertamente, su filosofía es muy diferente de los grandes sistemas del siglo XIX, que presentaban la filosofía como una superciencia. Pero su pensamiento no supone una discontinuidad con la gran tradición de la filosofía occidental, tal como a veces él parece haber creído. Por supuesto, Wittgenstein era hostil a la metafísica, a las pretensiones de la filosofía racionalista de probar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma e ir más allá de los límites de la experiencia. Él era enemigo de semejante concepción, pero también lo era Kant. Wittgenstein insistía en que todas nuestras indagaciones intelectuales dependen, para la simple posibilidad de su existencia, de todo tipo de impulsos simples, naturales, inexplicables y originales de la mente humana, pero también lo hacía

Hume. Wittgenstein insistía en que la filosofía era algo que cada individuo debe hacer por sí mismo y que implica voluntad más que entendimiento, pero también decía eso Descartes. Wittgenstein tenía gran interés en que el filósofo distinguiera entre diversas partes del discurso que los gramáticos agrupan sin más; dentro de la amplia categoría de los verbos, por ejemplo, el filósofo ha de distinguir entre procesos, condiciones, disposiciones, estados, etc. Pero las distinciones que hace Wittgenstein corresponden casi palabra por palabra a distinciones hechas ya por Aristóteles y sus seguidores.

Aunque Wittgenstein, durante toda su vida, hizo una clara distinción entre filosofía y ciencia, su filosofía tiene implicaciones para otras disciplinas. La filosofía de la mente, por ejemplo, tiene importancia para la psicología empírica. No es que el filósofo posea información de la que carezca el psicólogo o que haya explorado campos de la psique en los que el psicólogo no se haya aventurado. Lo que el filósofo puede clarificar es el punto de partida del psicólogo, a saber, los conceptos cotidianos que usamos para describir la mente y los criterios con que atribuimos a la gente capacidades, estados y procesos mentales.

La filosofía de la mente ha sido con frecuencia un campo de batalla entre dualistas y conductistas. Los dualistas ven la mente humana como independiente y separable del cuerpo; para ellos, la conexión entre una y otro es contingente y no necesaria. Los conductistas consideran las referencias a actos y estados mentales como referencias disfrazadas a fragmentos de conducta corporal o, en el mejor de los casos, a tendencias a comportarse corporalmente de determinada manera. Wittgenstein rechazaba por igual el dualismo y el conductismo. Estaba de acuerdo con los dualistas en que determinados hechos mentales pueden acontecer sin ir acompañados de conducta corporal; estaba de acuerdo con los conductistas en que la posibilidad de describir hechos mentales depende de que tengan, en general, expresión en la conducta. Según esta concepción, atribuir un hecho o un estado mental a alguien no es atribuirle género alguno de conducta corporal, pero semejante atribución sólo puede hacerse con sentido a seres que tengan la capacidad de comportarse de una determinada manera.

Wittgenstein veía con hostilidad no sólo el intento conductista de identificar la mente con la conducta, sino también el intento materialista de identificar la mente con el cerebro. Los seres humanos y sus cerebros son objetos físicos; las mentes no lo son. Ésta no es una pretensión metafísica: negar que una mente tenga longitud, anchura o localización no es decir que sea un espíritu. El materialismo es un error filosófico más grosero

que el conductismo, porque la conexión entre mente y conducta es más íntima que la existente entre mente y cerebro. El nexo entre mente y conducta es algo anterior a la experiencia, es decir: los conceptos que utilizamos para describir la mente y sus contenidos tienen criterios de aplicación conductistas. Pero la conexión entre mente y cerebro es contingente, susceptible de ser descubierta por la ciencia empírica. La concepción de Aristóteles acerca de la naturaleza de la mente resistiría la comparación con la de muchos psicólogos contemporáneos, pero tenía una idea profundamente errónea de la relación de la mente con el cerebro, al que consideraba un instrumento destinado a refrigerar la sangre.

La filosofía de la mente de Wittgenstein está más cerca de la de Aristóteles que de la psicología materialista contemporánea. En una de sus observaciones más características y más sorprendentes, llega a contemplar la posibilidad de que algunas de nuestras actividades mentales puedan carecer por completo de correlato en el cerebro.

Ninguna suposición me parece más natural que la de que no hay en el cerebro ningún proceso que se corresponda con el acto de hacer asociaciones o de pensar, de modo que sería imposible descubrir procesos de pensamiento a partir de procesos cerebrales. Quiero decir lo siguiente: si hablo o escribo, supongo que hay un sistema de impulsos que salen de mi cerebro y se correlacionan con mis pensamientos hablados o escritos. Pero ¿por qué debería el *sistema* seguir una dirección que apunta al centro? ¿Por qué ese orden no debería brotar, por así decir, del caos? Es perfectamente posible que ciertos fenómenos psicológicos *no puedan* identificarse fisiológicamente porque nada les corresponda fisiológicamente. ¿Por qué no habría de haber una regularidad psicológica a la que no corresponda *ninguna* regularidad fisiológica? Si esto trastorna nuestros conceptos de causalidad, es que ya era hora de que se trastornaran.

Aquí Wittgenstein lanza un ataque frontal contra el cientificismo característico de nuestra época: la presunción de que *tiene que haber* correlatos físicos de los fenómenos mentales. Al hacerlo no está defendiendo ninguna clase de dualismo ni espiritualismo: quien hace asociaciones y tiene pensamientos y recuerdos no es una sustancia espiritual, sino un ser humano corpóreo. Pero admite como una posibilidad un alma puramente aristotélica, o enteiquia, que opera sin vehículo material alguno: una causa formal y final a la que no corresponde ninguna causa mecánica eficiente.

En sus últimos años, en las reflexiones publicadas póstumamente bajo el título *Sobre la certeza*, Wittgenstein se interesó por las proposicio-

nes que componen la visión del mundo de una sociedad o un individuo. Cualquier juego lingüístico presupone una actividad que es parte de una forma de vida. Imaginar un lenguaje, dice Wittgenstein, es imaginar una forma de vida. Aceptar las reglas de un lenguaje es ponerse de acuerdo con otros sobre una forma de vida. El dato fundamental en filosofía no es una base interna de experiencia privada: son las formas de vida con arreglo a las cuales realizamos nuestras actividades y tenemos nuestros pensamientos. Las formas de vida son el dato que la filosofía no puede poner en entredicho, sino que toda indagación filosófica da por supuesto. ¿Qué es, pues, una forma de vida?

El paradigma de una diferencia entre formas de vida es la diferencia entre la vida de dos especies animales diferentes (animales con «historias naturales» diferentes, por usar una expresión cara a Wittgenstein). Los leones tienen una forma de vida diferente de los humanos; por esa razón, si un león pudiera hablar, no lo entenderíamos.

Pero puede haber diferentes formas de vida también dentro de la especie humana. Los seres humanos comparten una forma de vida si comparten un *Weltbild*, una representación del mundo. Una representación del mundo no es verdadera ni falsa. Las disputas acerca de la verdad sólo son posibles dentro de una representación del mundo, entre quienes comparten la misma forma de vida. Cuando alguien niega algo que forma parte de la representación de otro, ello puede a veces parecer locura, pero otras veces refleja una profunda diferencia cultural. Si alguien duda de que el mundo haya existido antes de nacer él o ella, podemos pensar que está loco, pero en una cierta cultura, ¿no podría un rey ser llevado a creer que el mundo empezó con él?

Nuestra representación del mundo comprende proposiciones que tienen el aspecto de proposiciones científicas: por ejemplo «El agua hierve a 100 grados centígrados», «Hay un cerebro dentro de mi cráneo». Otras parecen proposiciones empíricas corrientes: «Los automóviles no pueden brotar de la tierra» o «La Tierra ha existido desde hace mucho tiempo». Pero esas proposiciones no se aprenden por experiencia. Cuando se convence a alguien más primitivo para que acepte nuestra representación del mundo, eso no se logra dándole razones para probar la verdad de esas proposiciones; lo que hacemos en lugar de eso es convertirlo a una nueva manera de mirar el mundo. El papel de esas proposiciones es muy diferente del de los axiomas de un sistema: no es que se las aprenda primero y luego se obtengan conclusiones a partir de ellas. Los niños no las aprenden: las asimilan, por así decir, junto con las cosas que aprenden. Cuando por primera vez empezamos a creer algo, no creemos una proposición

suelta, sino un sistema completo, y el sistema no es tanto un conjunto de axiomas, un punto de partida, como la atmósfera en la que todos los argumentos cobran vida.

Al examinar las proposiciones que componen nuestra representación del mundo, Wittgenstein reconoció que se enfrentaba a los mismos problemas planteados por Newman en su *Gramática del asentimiento*, a saber: cómo es posible tener una certeza indubitable que no se base en pruebas. Pero al mismo tiempo no aprobaba la finalidad perseguida por Newman con sus investigaciones, a saber, probar lo razonable del cristianismo. Wittgenstein pensaba que, de toda evidencia, los cristianos no eran razonables; basaban convicciones de gran envergadura en débiles indicios. Pero eso no quería decir que fueran irracionales; significaba que no debían tratar en absoluto la fe como un asunto de racionalidad. En este punto, Wittgenstein estaba mucho más cerca de Kierkegaard que de Newman.

Wittgenstein era contrario a la idea de que hubiera una rama de la filosofía, la teología natural, que pudiera probar lo razonable de la creencia en Dios. La filosofía, pensaba, no podía dar sentido alguno a la vida; lo más que podría proporcionar sería una cierta forma de sabiduría. Wittgenstein contraponía con frecuencia la vaciedad de la sabiduría al vigor de la fe: la fe es una pasión; la sabiduría, en cambio, es fría ceniza gris que recubre las ascuas resplandecientes.

Pero aunque sólo la fe, y no la filosofía, pueda dar sentido a la vida, eso no significa que la filosofía no tenga ningún derecho en el terreno de la fe. La fe puede entrañar afirmaciones sin sentido y la filosofía puede señalar que son sinsentidos. Wittgenstein, que en cierta ocasión dijo: «De lo que no se puede hablar hay que callar», apuntó más tarde: «No tengáis miedo de decir cosas absurdas». Pero a continuación añadió: «Debéis vigilar vuestros sinsentidos».

Es la filosofía la que vigila el sinsentido. En primer lugar, señala que el sinsentido *es* sinsentido: la fe no está más capacitada que la filosofía para *decir* cuál es el sentido de la vida. Aquí reaparece la vieja distinción de Wittgenstein entre decir y mostrar. No importa saber, según él, si los evangelios son falsos. Ésa no es una observación que pudiera hacerse acerca de algo que fuera un *dicho*, pues lo más importante acerca de los dichos es que son verdaderos o falsos, y cuenta mucho saberlo. En segundo lugar, aunque las expresiones religiosas no son dichos, la filosofía tiene todavía una función crítica respecto de ellas. Ante todo, puede distinguir la fe de la superstición. El intento de hacer que la religión pareciera razonable Wittgenstein lo veía como el colmo de la superstición.

Epílogo

Cualquiera que mire retrospectivamente la larga historia de la filosofía se preguntará seguramente: ¿lleva a algún lado la filosofía? Los filósofos, gracias a sus esfuerzos seculares, ¿han aprendido realmente algo? Voltaire, hablando de los metafísicos, escribió:

Son como bailarines de minué que, vestidos de la mejor forma posible, hacen un par de reverencias, se desplazan a través de la sala con los ademanes más refinados, hacen alarde de todas sus gracias, se hallan en perpetuo movimiento sin avanzar un solo paso y terminan exactamente en el mismo punto del que partieron.

En nuestra época, Wittgenstein escribió:

Siempre oyes a la gente decir que la filosofía no hace progreso alguno y que los mismos problemas filosóficos que preocupaban ya a los griegos nos inquietan todavía hoy. Pero la gente que dice eso no entiende la razón por la cual ha de ser así. La razón es que nuestro lenguaje ha seguido siendo el mismo y siempre nos lleva a las mismas preguntas. Mientras haya un verbo «ser» que parece funcionar como «comer» y «beber»; mientras haya adjetivos como «idéntico», «verdadero», «falso», «posible»; mientras la gente hable del paso del tiempo y la extensión del espacio, etc.; mientras todo eso ocu-

rra, la gente se precipitará siempre sobre las mismas dificultades insolubles y se quedará con la mirada fija en cosas que ninguna explicación parece eliminar. Leo: «Los filósofos no están más cerca del significado de "realidad" que Platón». ¡Extraordinario! ¡Es realmente notable que Platón pudiera llegar tan lejos! ¡O que nosotros no hayamos sido capaces de ir más allá! ¿Fue así porque Platón era *tan* inteligente?

En opinión de Wittgenstein, según parece, no puede haber progresos reales en filosofía; la filosofía no es como una ciencia que avanza a fuerza de añadir, época tras época, nuevas capas de información sobre los cimientos puestos por las generaciones precedentes. Ciertamente, cualquier lector de este libro habrá observado cómo ciertos problemas filosóficos parecen permanecer constantes y cómo los filósofos de épocas posteriores vuelven una y otra vez a temas y teorías de sus predecesores.

Si la filosofía no hace progreso alguno, entonces parece superfluo leer la historia de la filosofía. No es de extrañar, por consiguiente, que en su *Historia de la filosofía occidental*, Bertrand Russell adoptara una postura diferente de las de Voltaire y Wittgenstein. Había, según él, casos en que la filosofía había obtenido respuestas definitivas a ciertas preguntas. Como ejemplo dio el argumento ontológico.

Éste, como hemos visto, lo concibió Anselmo, fue rechazado por Tomás de Aquino, aceptado por Descartes, refutado por Kant y reformulado por Hegel. Pienso que puede decirse con carácter bastante definitivo que, una vez analizado el concepto de «existencia», la lógica moderna ha probado que ese argumento no es válido.

El argumento ontológico es un ejemplo de arma de doble filo. Su historia, en efecto, muestra que en filosofía puede haber evolución: Anselmo logró la proeza de inventar un argumento que no se le había ocurrido a ningún filósofo anterior. Por otro lado, si el mejor ejemplo de progreso filosófico es un caso en el que filósofos posteriores muestran la falacia cometida por un filósofo anterior, ello confirma la opinión de que la filosofía sólo sirve contra los filósofos. Peor aún, hace muy poco, ciertos filósofos contemporáneos, utilizando formas lógicas más elaboradas que aquellas de las que dispuso Russell, han pretendido restaurar el argumento que Russell creyó definitivamente refutado.

No obstante, sobre este punto creo que Russell estaba más cerca de la verdad que Wittgenstein. Es verdad que la filosofía no progresa aportando nuevos datos a un núcleo de información, pero la filosofía no ofrece

información, sino comprensión, y hay ciertas cosas que los filósofos de hoy día comprenden y que aun los mayores filósofos de generaciones anteriores no lograron comprender. Aun cuando aceptemos la opinión de Wittgenstein de que la filosofía es esencialmente la clarificación del lenguaje, hay en ella amplio margen para el progreso. Por ejemplo, los filósofos clarifican el lenguaje distinguiendo entre diferentes sentidos de las palabras, y una vez se ha hecho una distinción, los futuros filósofos han de tenerla en cuenta en sus deliberaciones.

Tomemos, por ejemplo, la cuestión del libre albedrío. Una vez hecha la distinción entre libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad, hay que responder a la pregunta «¿Gozan los humanos de libre albedrío?» de tal manera que se tenga en cuenta aquella distinción. Incluso quien crea que ambos géneros de libertad coinciden ha de aportar argumentos para demostrarlo; no puede limitarse a ignorar la distinción y esperar que se le tome en serio como filósofo.

A menudo sucede que, después que una cuestión filosófica ha quedado clarificada mediante la introducción de las distinciones pertinentes, una de las nuevas preguntas que surgen del análisis resulta no ser en absoluto una pregunta filosófica, sino una pregunta que ha de contestar alguna otra disciplina. En tal caso, ha tenido lugar progreso intelectual, pero dicho progreso no se manifestará como progreso filosófico. Este proceso puede aclararse haciendo referencia a la cuestión de las ideas innatas.

Como recordará el lector, hubo en el siglo XVII un intenso debate sobre la cuestión: ¿cuáles de nuestras ideas son innatas y cuáles son adquiridas? Esta cuestión entrañaba una cierta confusión, y cuando se clarificó, se desdobló en dos problemas, uno de ellos psicológico (¿qué le debemos a la herencia y qué le debemos al entorno?) y el otro epistemológico (¿qué porción de nuestro conocimiento es *a priori* y cuál *a posteriori*?). La cuestión de la herencia o el entorno se le encomendó, para bien o para mal, a la psicología experimental y dejó de ser una cuestión filosófica. La cuestión de qué parte de nuestro conocimiento es *a priori* y cuál *a posteriori* no era una cuestión relativa a la adquisición de conocimiento, sino a su justificación, y eso, después de la primera subdivisión del tema, siguió siendo un problema propio de la filosofía.

Pero también ese problema se propagó por escisión en un conjunto de preguntas filosóficas y un conjunto de preguntas que no lo eran. Las nociones filosóficas de *a priori* y *a posteriori* se ramificaron y pulieron hasta convertirse en un conjunto de preguntas, una de las cuales era la kantiana: «¿Qué proposiciones son analíticas y cuáles sintéticas?». La noción

de analiticidad recibió finalmente una formulación precisa de Frege en términos de lógica matemática, y por último la pregunta «¿Es analítica la aritmética?» recibió una respuesta matemática precisa mediante la prueba de Gödel de que la aritmética no puede axiomatizarse completamente. Pero la respuesta matemática a la pregunta dejó en manos de la filosofía muchas preguntas pendientes acerca de la naturaleza y la justificación de la verdad matemática.

En este caso, pues, empezamos con una pregunta filosófica inicialmente confusa, la distinción entre ideas innatas e ideas adquiridas. Esta pregunta se ramificó en dos direcciones —en la dirección de la psicología empírica por un lado y en la dirección de la lógica matemática por otro—, dejando en medio un residuo filosófico pendiente de investigación.

Muchas disciplinas enteras que fueron otrora ramas de la filosofía han acabado al cabo de los siglos por convertirse en ciencias independientes. Si generalizamos a partir de la historia de la filosofía, podemos decir que una disciplina sigue siendo filosófica en la medida en que sus conceptos no han sido clarificados y sus métodos son objeto de controversia. Una vez pueden enunciarse los problemas sin ambigüedades, una vez los conceptos están adecuadamente fijados y normalizados, y una vez se produce un consenso acerca de la metodología de la solución, entonces tenemos una ciencia independiente más que una rama de la filosofía.

¿Quiere ello decir que en algún momento se quedará la filosofía sin nada que hacer? ¿Quedarán todos los campos científicos suficientemente clarificados como para erigirse en ciencias independientes? Creo que no: la teoría del significado, la epistemología, la filosofía de la mente, la ética y la metafísica seguirán siendo siempre filosóficas. Cualesquiera que sean los nuevos problemas no filosóficos generados por estas disciplinas que haya que resolver mediante métodos no filosóficos, siempre quedará un núcleo irreductible accesible sólo a la filosofía. Ello se debe a la naturaleza autorreflexiva de esas disciplinas: cada una de ellas está comprometida en el estudio de su propio ejercicio.

Ésa es la razón de que el estudio de la historia de la filosofía siga siendo algo que vale la pena, no simplemente una tarea de anticuario, sino un método para conocer la naturaleza de la filosofía misma. Debido al material irreductiblemente filosófico que contienen, los textos éticos y metafísicos de Platón y Aristóteles conservan un interés que sus escritos de cosmología y zoología han perdido.

Los ámbitos de la filosofía que siguen siendo para siempre filosóficos son mucho más difíciles de explorar que aquellos que pueden ser y han sido agrupados en disciplinas autónomas. Ello se debe a lo abarcante de

su temática y a la universal aplicabilidad de sus conceptos. Llegar a adoptar un enfoque filosófico general y sistemático es algo tan difícil que sólo los genios pueden confiar en lograr. La filosofía es tan vasta que sólo una mente absolutamente excepcional puede atisbar las consecuencias siquiera del argumento o la conclusión filosóficas más simples. Para todos aquellos que no somos genios, la mejor manera de enfrentarnos con la filosofía es remitirnos a las mentes de los grandes filósofos del pasado.

Bibliografía suplementaria recomendada

La más impresionante *Historia de la filosofía* salida de la pluma de un solo autor es la de F. Copleston en nueve volúmenes, Barcelona, Ariel, 1983. Aunque algunos autores encuentran su estilo demasiado remilgado, la obra es de una gran erudición, amplia y realizada con buen juicio. Como es natural, está superada en cuestiones de detalle relativas a filósofos concretos, pero sigue siendo una valiosa obra de consulta.

Actualmente, la mayoría de las historias de la filosofía son obras colectivas. Tal es el caso, entre las más recientes, de la *Routledge History of Philosophy* (desde 1993), que una vez completa constará de diez volúmenes. Otra obra moderna de envergadura es la *Cambridge History*, de las ediciones de la Universidad de Cambridge (C.U.P.).

Son también útiles el *Oxford Companion to Philosophy*, T. Honderich (comp.), Oxford University Press (O.U.P.), 1995, y *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, A. Kenny (comp.), O.U.P., 1994.

CAPÍTULO I. LA FILOSOFÍA EN SU INFANCIA

Los textos más importantes estudiados en este capítulo se encuentran reunidos en: G. S. Kirk, J. Raven y M. Schofield (comps.), *Los filósofos*

presocráticos, Madrid, Gredos, 1994. Una colección completa, aunque ordenada de manera discutible, se encuentra en: C. Eggers Lan y otros, *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1978-1980. Para un estudio profundo y moderno de las ideas de los presocráticos es especialmente útil: Jonathan Barnes, *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992.

CAPÍTULO II. LA ATENAS DE SÓCRATES

Las obras completas de Platón se hallan editadas en castellano por Gredos en nueve volúmenes con introducciones y notas de diversos especialistas. A propósito de Sócrates son útiles: G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, C.U.P., 1991, y A. Gómez-Lobo, *La Ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998.

CAPÍTULO III. LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Para las obras de Platón, véase el apartado anterior. Como introducciones generales a su filosofía son recomendables: G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1987, y G. Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001. Para el estudio de una obra clave como la *República*, véase sobre todo Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, O.U.P., 1981, 1982.

CAPÍTULO IV. EL SISTEMA DE ARISTÓTELES

Una edición castellana prácticamente completa de las obras de Aristóteles se encuentra en Gredos en varios volúmenes anotados por distintos especialistas. Una introducción general sucinta pero ilustrativa es la de J. L. Ackrill, *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, Monte Ávila, 1984. Una buena selección de estudios monográficos se encuentra en: A. Álvarez y R. Martínez (comps.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998. Un útil estudio general sobre la física aristotélica es el de A. Prevosti, *La Física d'Aristòtil*, Barcelona, PPU, 1984. Sobre la metafísica, el mejor texto disponible es: P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981. Sobre ética, del mismo P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999; O. Guariglia, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la*

Virtud, Buenos Aires, Eudeba, 1997; A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, Duckworth, 1979; Id., *Aristotle on the Perfect Life*, O.U.P., 1995.

CAPÍTULO V. LA FILOSOFÍA GRIEGA POSTERIOR A ARISTÓTELES

Los textos más importantes se encuentran reunidos y traducidos en: A. A. Long y D. Sedley (comps.), *The Hellenistic Philosophers*, C.U.P., 1987. También de A. A. Long: *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 2001. Sobre la ética antigua en general, pero especialmente sobre las escuelas postaristotélicas: Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2003. De Plotino: *Enéadas*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1982-1998.

CAPÍTULO VI. LA FILOSOFÍA CRISTIANA PRIMITIVA

Una excelente historia de este período es la de H. Chadwick, *The Early Church*, Londres, Penguin, 1993. Las obras completas de Agustín de Hipona, y en particular *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*, han sido editadas repetidas veces en la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.). De Boecio hay edición castellana de *La consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1999. Sobre Filópono puede verse R. Sorabji (comp.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres, Duckworth, 1987.

CAPÍTULO VII. LA PRIMERA ÉPOCA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Los temas de éste y de los dos capítulos siguientes están tratados en É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, y en G. Fraile, *Historia de la filosofía*, tomos IIa y IIb, Madrid, B.A.C., 1975. Para la filosofía del ámbito musulmán, véase Miguel Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1996, y A. Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta, 2001. De Averroes se publicó, con ocasión del 800º aniversario de su muerte, una antología bilingüe en tres volúmenes titulados *Teología de Averroes, Compendio de metafísica y Obra médica*, editados por las universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y la Fundación El Monte, 1998. De Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza (Periphyseon)*, libro I, Barcelona, Folio, 2002. Las obras completas de Anselmo de Canterbury, 2 vols., se encuentran edita-

das por la B.A.C. Sobre Abelardo, J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, C.U.P., 1997.

CAPÍTULO VIII. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIII

De Santo Tomás puede encontrarse en la mencionada B.A.C. *Summa theologiae* y *Summa contra gentes*, tanto en ediciones bilingües como en castellano. También de Tomás de Aquino hay una antología bilingüe de otras obras titulada *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, B.A.C., 2001. Un buen estudio introductorio es: B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, O.U.P., 1993.

CAPÍTULO IX. LOS FILÓSOFOS DE OXFORD

Para la filosofía de Oxford en el siglo XIV, véase: W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton University Press, 1987. De Duns Escoto existe muy poca cosa en lenguas hispánicas, apenas una edición castellana de bolsillo del *Tratado del primer principio*, Madrid, Sarpe, 1985, y una edición catalana del mismo texto con una selección de otros escritos: *Del primer principi i altres escrits*, Barcelona, Edicions 62, 2000. Sobre Ockham, la obra definitiva es: M. Adams, *William Ockham*, Notre Dame, 1987. De Ockham se han editado en castellano: *Breviloquium*, Barcelona, Laia, 1980; *Sobre los sucesivos*, Barcelona, Orbis, 1985; *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, Pamplona, EUNSA, 2002.

CAPÍTULO X. LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

El mejor estudio general es de C. B. Schmitt y Q. Skinner (comps.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, C.U.P., 1988. Otra exposición del pensamiento de la época es la de J. McConica, *Renaissance Thinkers*, O.U.P., 1993. Sobre la Reforma véase J. Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, O.U.P., 1985. De Giordano Bruno, en castellano, hay una antología titulada *Mundo, Magia, Memoria*, Madrid, Taurus, 1981, y ediciones completas de *La cena de las cenizas*, Madrid, Editora Nacional, 1984, y *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993. De Galileo Galilei hay una antología de los *Discursos* titulada: *La*

nueva ciencia del movimiento, Universidad Autónoma de Barcelona, Universidad Politécnica de Cataluña, 1988.

CAPÍTULO XI. LA ÉPOCA DE DESCARTES

La mejor biografía de Descartes es la de S. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, O.U.P., 1994. De sus obras más influyentes hay diversas ediciones en castellano, por ejemplo: *Reglas para la Dirección del Entendimiento*, Buenos Aires, Juárez, 1969, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985. Entre los estudios breves destacan: A. Kenny, *Descartes*, Londres, Thoemmes, 1993 y B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Londres, Penguin, 1978.

CAPÍTULO XII. LA FILOSOFÍA INGLESA DEL SIGLO XVII

El *Leviathan* de Hobbes ha sido editado, por ejemplo, en Madrid, Alianza, 2004. Es de gran utilidad el libro de R. M. Martinich, *Hobbes Dictionary*, Londres, Blackwell, 1995. De Locke está en curso una edición de sus obras completas por O.U.P. Hay edición castellana de su *Ensayo acerca del conocimiento humano* en Madrid, Alianza, 2002. Los escritos de Locke, Hume y Rousseau sobre el contrato social están recogidos en E. Barker, *The Social Contract*, O.U.P., 1978.

CAPÍTULO XIII. LA FILOSOFÍA CONTINENTAL DE LA ÉPOCA DE LUIS XIV

Una historia general del período se encuentra en J. Cottingham, *The Rationalists*, O.U.P., 1988. De Pascal, hay edición de sus *Pensées* (*Pensamientos*) en Madrid, Alianza, 2004. Hay edición castellana de la *Ética* de Spinoza en Madrid, Alianza, 1998, y de su *Tratado teológico-político* en Salamanca, Sígueme, 1976. De las obras filosóficas más conocidas de Leibniz hay en castellano diversas ediciones, particularmente la *Monadología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, y el *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 2002. Entre las monografías son dignas de mención, sobre Spinoza: J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, C.U.P., 1984; sobre Leibniz: R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, O.U.P., 1994, y Q. Racionero y Concha Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid, Editorial Complutense, 1995.

CAPÍTULO XIV. LA FILOSOFÍA BRITÁNICA DEL SIGLO XVIII

Sobre los empiristas en general véase J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, O.U.P., 1971, y R. S. Woolhouse, *The Empiricists*, O.U.P., 1988. De Berkeley se ha editado en castellano *Tres diálogos de Hylas y Filonus*, Madrid, Alianza, 1990; de Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980, e *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1999. Entre los estudios sobre Hume, cabe destacar: D. Pears, *Hume's System*, O.U.P., 1990, y J. de Salas y F. Martín (comps.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.

CAPÍTULO XV. LA ILUSTRACIÓN

Para este capítulo, así como para el XVII y el XIX, véase R. C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750*, O.U.P., 1988. Hay versiones castellanas de las siguientes obras de Rousseau: *Discurso de economía política*, Madrid, Tecnos, 1985; *Confesiones*, Barcelona, Planeta, 1993, y *Contrato social*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 2003. De Voltaire puede citarse el *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de Hoy, 2004.

CAPÍTULO XVI. LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

Las versiones castellanas más acreditadas de las obras críticas de Kant son: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998; *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1998; *Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003; *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989. Es útil para la terminología kantiana: H. Caygill, *Kant Dictionary*, Londres, Blackwell, 1994. Destacan, entre los innumerables estudios sobre el pensamiento de Kant: P. Strawson, *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen, 1966, F. Montero, *Mente y sentido interno en la «Crítica de la razón pura»*, Barcelona, Crítica, 1989, y H. E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992.

CAPÍTULO XVII. IDEALISMO Y MATERIALISMO ALEMÁN

De las obras principales de Hegel hay versión española de *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica (F.C.E.), 1978, *Fenome-*

nología del espíritu, México, F.C.E., 1966, *Ciencia de la lógica*, Madrid, Akal, (de inminente publicación), y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997. El mejor estudio monográfico sobre Hegel existente en castellano es: R. Valls, *Del yo al nosotros*, Barcelona, Estela, 1971 (hay reediciones posteriores del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Barcelona). De Marx, la selección de textos más útil publicada en castellano es: C. Marx - F. Engels, *Obras escogidas* (2 vols.), Madrid, Ayuso, 1975. Un estudio monográfico moderno de gran altura es: G. A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986. Como síntesis reciente del pensamiento marxista, véase *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1998.

CAPÍTULO XVIII. LOS UTILITARISTAS

De J. Bentham se encuentra en castellano *Fragmento sobre el gobierno*, Madrid, Sarpe, 1985. De J. Stuart Mill, *Sobre la libertad: capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1997.

CAPÍTULO XIX. TRES FILÓSOFOS DEL SIGLO XIX

De Schopenhauer se ha editado *El mundo como voluntad y representación* en Madrid, Trotta, 2004; entre sus ensayos breves, destaca *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1998. Un útil estudio de su obra es: B. Magee, *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991. De Kierkegaard, véase: *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 2001. Una moderna monografía sobre Kierkegaard es A. Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, O.U.P., 1993. De Nietzsche hay múltiples ediciones en castellano, algunas prácticamente completas; son especialmente representativas de su pensamiento *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1984, y *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1986.

CAPÍTULO XX. TRES MAESTROS MODERNOS

De Darwin hay edición española de *El origen de las especies* en Madrid, Alianza, 2003. La principal obra filosófica de Newman es *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, O.U.P., 1985. Una de las raras monografías sobre la filosofía de Newman es: S. A. Grave, *Conscience in Newman's*

Thought, O.U.P., 1989. De Freud hay diversas ediciones españolas que cubren, en conjunto, la totalidad de su obra, como: *Obras completas*, 9 vols., Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 25 vols., 1986, y *Obras completas*, Buenos Aires, El Ateneo, 2003. Un innovador ensayo que sitúa la empresa científica de Freud en el contexto de la psicología moderna, señalando sus límites, es: P. Munz, *Critique of Impure Reason*, Londres, Praeger, 1999.

CAPÍTULO XXI. LA LÓGICA Y LOS FUNDAMENTOS DE LAS MATEMÁTICAS

Los estudios de semántica y otros textos de relevancia filosófica de Frege se encuentran en castellano en G. Frege, *Escritos filosóficos*, Barcelona, Crítica, 1996. El principal especialista en la obra de Frege es M. Dummett, pero sus textos (por ejemplo: *Frege: Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1981) son difíciles para el principiante. Más asequible es: A. Kenny, *Introducción a Frege*, Madrid, Cátedra, 1997. De Russell hay numerosas ediciones en todas las lenguas; la primera obra de lectura obligada para todo principiante es *Los problemas de la filosofía*, Cerdanyola, Labor, 1991. En castellano se encuentran también *Introducción a la filosofía matemática*, Barcelona, Paidós, 1988, *La perspectiva científica*, Barcelona, Ariel, 1989, y *El conocimiento humano: su alcance y sus límites*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992.

CAPÍTULO XXII. LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

Las principales obras de Wittgenstein están publicadas en buenas ediciones bilingües alemán-castellano. Así: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999; *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988; *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988. Entre las innumerables introducciones al pensamiento del autor cabe señalar: A. Kenny, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1995; A. J. Ayer, *Wittgenstein*, Barcelona, Crítica, 1986. Entre los estudios más específicos, cabe señalar: J. V. Arregui, *Acción y Sentido en Wittgenstein*, Pamplona, EUNSA, 1984; J. L. Gil de Pareja, *La filosofía de la psicología de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, PPU, 1992; D. Pears, *The False Prison*, O.U.P., 1987. Existe también un útil léxico: H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Londres, Blackwell, 1996.

Índice analítico y de nombres

- Abelardo, 179-184, 212, 367
- Abraham, 407
- Absolutistas, 387
- Absoluto, 361, 379
- Abstracción, 222
 - eliminativa, *versus* representacional, 320
- Academia, 65, 93, 128, 135
- Accidentes, 114, 206
- Actualidad, 115
 - primera, *versus* segunda, 119
- Adulterio, 103, 212, 249
- Afinación, 60-61
- Agua, 23, 29
- Agustín, san, 155-163, 233
 - Confesiones*, 157-158, 430
 - La Ciudad de Dios*, 159-160
- Aire, 28
- Alberto, san, 199
- Alejandro, 128
- Alejandro Magno, 92-93, 127, 314
- Alemania, 378
- Alienación, 380
- Alkindi, 172
- Alma:
 - del mundo, 146, 345
 - partes del, 76
 - vegetativa, *versus* animal, *versus* racional, 173, 218, 223
 - versus* cuerpo, 58-63, 72, 118-121, 130
- Ambrosio, san, 156, 159
- Amistad, 73, 107, 131
- Amor, 38, 310
- Análisis, 445-447
- Analiticidad, 314, 349
- Analogía, 114
- Anaxágoras, 47, 52
- Anaximandro, 24-25
- Anaxímenes, 25, 31, 47
- Ángeles, 204, 438
- Animales como autómatas, 280
- Anselmo, san, 176-179
- Antropomorfismo, 26
- Apariencia:
 - cognitiva, 136
 - versus* realidad, 41, 89, 130, 134, 351, 398

- Apercepción, 316, 355
 Apetito, 75, 81, 102, 104
 Apolo, 21, 51, 239, 408
 Apuesta, 306
 Aquiles, 36
 Aquino, santo Tomás de, 194, 199-215, 218, 317
 Araña, 28
 Árbol del saber, 260
 Arco iris, 351
 Areté, 107
 Argumento, *versus* función, 437
 Aristocracia, 342, 409
 Aristóteles, 23, 36, 91-125, 166, 185, 193, 196, 201, 241, 370, 465
 Analíticos anteriores, 94
 Analíticos posteriores, 97
 Categorías, 114
 Ética, 100-108
 Poética, 98
 Política, 108-109
 Aritmética, 395, 435-442
 Armonía, 146
 preestablecida, 316
 Arnauld, Antoine, 276
 Arquitecto del mundo, 368
 Arrianismo, 149-153
 Artículo determinado, 31, 444-446
 Ascetismo, 103, 404
 Asentimiento, 421-422
 Asesinato, 54, 103, 160
 Asociación de ideas, 329, 425
 Astrología, 244, 260
 Astronomía, 23, 111, 258
 Ateísmo, 52, 285, 338, 380, 408, 423
 Atomismo, 40-42, 130
 lógico, 446-447
 Atracción, 38, 41, 301
 Atributos, 70, 308
 Austria-Hungría, 451
 Autoconciencia, 299
 Automatización, 109
 Autrecourt, Nicolás de, 232
 Averroes, 185
 Avicena, 173-174
 Bacon, Francis, 259-263
 Barbara celarent, 197
 Barco en un río, 358
 Bayle, Pierre, 337
 Bellarmino, san Roberto, 259
 Belleza, 345, 402
 Bentham, Jeremy, 385-391
 Berkeley, George, 297, 319, 359, 398
 Diálogos, 321-325
 Principios, 319-320
 Bernardo, san, 180
 Besarion, cardenal, 241-242
 Biblia, 128, 139, 151, 188, 236, 416
 Boecio, 163-165, 239
 Bola sobre el cojín, 359
 Borgia, familia, 244-246
 Bradwardine, Tomás, 233
 Bruno, Giordano, 257
 Buena voluntad, 369
 Buenaventura, san, 194-196, 219
 Buridan, Juan, 217
 Burley, Walter, 232
 Butler, Joseph, 300
 Cábala, 243
 Cálculo proposicional, 434-435
 Calor, 296, 322, 357
 Calvino, Juan, 162, 251
 Cambio, 70, 83-84, 115-117, 357
 accidental, *versus* sustancial, 116
 Capitalismo, 382-384
 Carácter, 98, 104
 Castaño, el asno, 222
 Castigo, 385, 389
 Categoremáticos, términos, 198
 Categorías, 114, 354
 Causación, causalidad, 123, 221, 309, 330-333, 349, 395
 Causas finales, 112, 417-418
 Caverna platónica, 78
 Ceguera, 326
 Cerdo satisfecho, 391
 Cerebro, 273, 298, 464
 Cero, 437, 441
 Cicerón, 137, 156
 Ciclos, 38, 411
 Cielo, 108
 Ciencia práctica, 97, 100

- Ciencias, 21, 97-98, 110-113, 452
 Cientificismo, 458, 466
 Cinco vías, 202
 Cinismo, 131
 Círculo cartesiano, 277
 Cirilo de Alejandría, 154
 Cisma, 236
 Clase nula, 437, 441
 Clases, 297-298
 equivalentes, 438
 lógicas, 70, 437-440
 políticas, 74, 382
 Cleantes, 132
 Clemente de Alejandría, 143
 Cogito ergo sum, 270, 378
 Cola de pavo, 171
 Coleridge, S. T., 93, 344, 346
 Colores, 208, 296, 326, 460
 Composibilidad, 317
 Comunismo, 235
 Conceptos, 177, 182, 321
 cósmicos, 366-368
 escritura de, 434
 versus objetos, 439
 Conciencia, 212, 424, 429
 Conclusiones, 95
 Conductismo, 459, 464
 Conexión necesaria, 330, 357
 Conocimiento, 83-88, 268, 272
 a priori, versus a posteriori, 349-352
 de hecho, *versus* de consecuencia, 284
 intuitivo, *versus* abstractivo, 223
 medio, 256
 Consecuencialistas, 387
 Consecuencias, 212
 Consentimiento, 183
 Constantino, 149
 Constantinopla, 149, 152, 191, 239
 Consustancialidad, 150
 Contemplación, 108, 214
 Continencia, 107
 Contingente, *versus* necesario, 62, 111, 309, 363
 Contrarreforma, 252
 Contrato social, *El*, 340-342
 Convención, 42
 Copérnico, 257, 348
 Coraje, 75-76, 80, 82, 101, 428
 Corpus Christi, 205
 Cosa-en-sí, 359, 374, 398
 Creación, 117. *Véase también* Eternidad, del mundo
 Credos, 152
 Creencia, 77, 87, 328-329, 334, 421
 articulada, 87
 Crisipo, 132
 Cristianismo, 141-144, 150
 Criterio, 134
 Critón, 57, 62
 Crueldad, 411
 Cuadrado redondo, 443
 Calidad de los placeres, 390
 Cualidades, primarias, *versus* secundarias, 294-296, 321-324, 335
 Cuantificación, 61
 Cuerpo, *versus* alma, 58-63, 72, 118-121, 130. *Véase también* Dualismo
 Dante, 187, 192
 Darwin, Charles, 413-418
 De Rivo, Pedro, 240
 Deber, 369
 Declinación de los átomos, 131
 Deducción, 354
 Defensa propia, 212
 Definidas, descripciones, 88, 443-446, 451
 Deísmo, 338, 343
 Delfos, oráculo de, 52
 Democracia, 46-47, 50, 109, 342
 Demócrito, 40-43, 85, 130
 Derecho divino de los reyes, 288
 Derechos naturales, 231, 289, 386
 Descartes, 265-281, 301, 307, 359, 462, 464
 Destino, 133
 Determinismo, 162, 364, 419
 rígido, *versus* flexible, 364
 Dialéctica, 72, 360
 hegeliana, 378
 Diderot, Denis, 337, 339
 Diógenes, 131
 Dionisio Areopagita, 171
 Dios, 108, 132, 138-144, 150-161, 165, 171, 184, 188, 195, 325, 395

- conocimiento*, 164-165
 existencia de, 177, 202, 221, 274-275, 325, 365-366, 410
 idea de, 275
 Dios no engaña, 270, 276
 Discordia, 38
 Disputación, 193
 Disuasión, 389
 Divisibilidad, 40
 Doble efecto, 212, 304
 Doble personalidad, 298
 Dogmatismo, 364, 374
 Dolor, 296, 310, 462
 Dominicos, 194, 215, 257
 Dominio, 235
 Drama, 98-99
 Dualismo, 268, 304
 Duda, 269-270
 Duns Escoto, 219-226

 Económico, determinismo, 384
 Ecumenismo, 313
 Edipo, 47, 99
 Éfeso, 27, 155
 Ego (freudiano), 427-428
 Egoísmo, 403
 «El actual rey de Francia», 443
 Eleatas, 30-35, 87-90
 Elección, 102, 156. Véase también Libre albedrío
 Elementos, 37, 87, 110
 Élenchos, 72
 Eliot, T., 29, 402
 Empédocles, 37
 Empirismo, 135, 209, 283-285, 291-296, 364-393, 420, 463
 Encarnación, 153-156, 178, 203
Encyclopédie, 337
 Enrique de Gante, 219-220
 Enrique VIII, 247, 250-251
 Enunciados, 133
 protocolarios, 454-455
 Epicuro, 129-131
 Epistemología, 439
 Erasmo, Desiderio, 247
Ergon, 101
 Eriúgena, 170-172

 Escepticismo, 49, 135-136, 227
 Esclavitud, 109, 134
 Escolástica, 165, 192, 217
 Esencia, 123, 150, 221
 genérica, *versus* individual, 207
 real, *versus* nominal, 297
 versus existencia, 173-174, 206-207, 367
 Espacio, 351-352
 Especie, 234, 414-416
 Espíritu, 118, 299, 376
 del Mundo (*Weltgeist*), 375, 377
 Espíritus del Pueblo, 377
Esse est percipi, 321
 Estado, 72, 81, 108-109, 340-341, 377-378, 381
 Estado de naturaleza, 286, 290, 339
 Este, 71
 Estética, 406
 Estoicos, 129-135, 150
 Estrella vespertina, 439
 Eternidad, 158
 del mundo, 166, 189, 202, 203, 363
 Ética, 100-108, 183, 211-214, 406
 médica, 388
 Eucaristía, 139, 204, 236, 253
 Euclides, 97
 Eudaimonía, 101, 107
 Evolución, 24, 38, 413-418
 Excelencia, 73
 Existencia, 32, 122, 182, 276, 366-367, 436
 Existencialismo, 408
 Experiencia, 111, 273. Véase también Empirismo
 Explicación, 111-113
 por causas, *versus* por razones, 365
 Extensión, 268, 357
 Extraterrestres, 258

 Facultades, 102
 Falsedad, 86-89
 Falsificación, 262
 Fe, 202, 408, 419-422, 467
 Felicidad, 101, 107-108, 210
 Felicíficos, cálculos, 258-259
 Fenomenalismo, 324, 393
 Fenómenos, *versus* noumenos, 360
 Feudal, sistema, 174-175, 383

- Ficciones, 122, 228
 Fichte, J. G., 373-374
 Ficino, Marsilio, 243
 Filmer, Robert, 288-289
 Filón, 140
 Filópono, 165
 Filosofía:
 naturaleza de la, 455-459
 política, 74-75, 80, 108-109, 245-246
 primera, 121-124
 Filósofo rey, 80, 259
 Fines, *versus* medios, 184, 370, 390
 Física, 233, 257
 Físico-teológica, prueba, 368
 Flujo, 60
 Forma:
 en Kant, 349
 lógica, 450-451
 versus materia, 116-117, 279
 Formal, distinción, 222
 Formas:
 de vida, 466
 sustanciales, 279
 Fósiles, 27
 Franciscanos, 194-195, 217
 Frege, Gottlob, 434-445
 Freud, Sigmund, 424-431
 Fuego, 28
 Fuerzas productivas, 382
 Función, 101, 113, 418
 Funciones:
 lógicas, 435
 veritativas, 435
 Fundamentos, 463
 Futuros acontecimientos contingentes, 241

 Galileo, 233, 258
 Gassendi, Pierre, 275
 Géneros, 234
 Generosidad, 103
 Genio maligno, 270
 Geometría, 22, 267, 307, 335, 352
 Gibbon, Edward, 147, 152
 Gilson, Étienne, 218
 Glándula pineal, 277
 Gnosticismo, 141-143

 Gobierno, 231, 341
 Gödel, Kurt, 442
 Gorgias, 49
 Gottschalk, 170
 Gracia, 161
 Gramática superficial, 457
 Grandeza de ánimo, 105, 213
 Gravitación, 301
 Grocio, Hugo, 266
 Grosseteste, Robert, 197
 Guerra, 160, 191, 249, 266, 378
 Gusto, 42, 118, 295

 Haecceitas, 222
 Harvey, William, 280
 Hegel, G. W., 375-379, 397, 405
 Heliocentrismo, 259
 Heloísa, 179-180
 Heráclito, 27, 35, 43, 83-84, 88, 305
 Herejía, 142
 Hermias, 92
 Heródoto, 47
 Hipatia, 154
 Historia, filosofía de la, 375-379
 lecciones de, 379
 Hobbes, Thomas, 283-288
 Homero, 21, 26, 151
 Homonimia, 114
Homoousion, versus homoiousion, 150, 152
 Homosexualidad, 431
 Homúnculo, 277
 Hopkins, G. M., 29, 226
 Humanidad, 68, 115, 150, 182, 208-209, 222
 Humanismo, 238
 Hume, David, 325-332, 348, 359, 462, 464
 Humildad, 213
 Huxley, T. H., 416

 Id, 427-429
 Idealismo, 209, 374-379
 Ideas, 334
 abstractas, 321, 323
 innatas, 291-292
 kantianas, 361-364
 platónicas, 67-72, 77-79, 100, 156, 195, 208

- Identidad, 298-300, 318, 438
 personal, 152-154, 298-300
- Ideología, 381-382, 384
- Ídolos, 262
- Iglesia y Estado, 159, 175, 178, 229
- Iluminación, 196, 312
- Imágenes mentales, 320-322, 327
- Imaginación, 77, 273, 285, 327
- Imperativo hipotético, *versus* imperativo
 categórico, 370
- Ímpetu, 166
- Impiedad, 56
- Impresiones, *versus* ideas, 326-329
- Inalienables, derechos, 231
- Incondicionado, 364
- Inconsciente, 425
- Incontinencia, 107
- Indiscernibles, 318
- Individuación, 116, 145, 222, 298, 403
- Individualismo, 405-407
- Inducción, 261-262, 393-394
- Inercia, 167
- Infantes, 157
 sexualidad, 427, 429-430
- Inferencia, 94
 real, *versus* verbal, 393
- Infierno, 160
- Infinitesimal, cálculo, 312-313
- Infinito, 24, 220-221
- Infinitud, axioma de, 442
- Inmaculada concepción, 226
- Inmortalidad, 23, 59-62, 82, 120, 186, 247
- Inquisición, 194, 258
- Instantes de la naturaleza, 225
- Instrumentos, 253
- Intelecto, 120, 272
 activo, *versus* pasivo, 173, 186, 196, 209
- Inteligencia, 105
- Intención, 183, 210-211, 390
- Introspección, 327
- Intuición, 276, 305, 395
- Isabel, princesa palatina, 278
- Islam, 169
- Jansenismo, 304
- Jardín, 128
- Jenófanes, 25-27
- Jerjes, 45-46
- Jesuitas, 252, 256, 304
- Jesús, 138-140, 150-155, 408
- Juan Escoto, 170
- Judíos, 128, 139, 150, 307, 409
- Juegos, 354, 457-458
 de lenguaje, 457-460
- Juez, 56
- Juicio, 86, 273
 categórico, *versus* hipotético, *versus*
 disyuntivo, 354
 sintético, *versus* analítico, 349, 357
- Julio César, 137, 316
- Justicia, 72-82
- Justiniano, 150, 167, 193
- Kant, Immanuel, 347-372, 397-399, 463
Crítica de la razón pura, 347-368
Fundamentos de la metafísica de la
moral, 368-372
- Kierkegaard, S., 405
- Lapsos freudianos, 425
- Latín, 137, 192, 198, 238
- Leibniz, G. W., 225, 312-318
- Lenguaje, 284, 320, 327, 354, 445, 449-463
 mental, 228
 privado, 461-462
- Leones, 466
- Ley natural, 214, 289, 386
- Leyes, 57
 divinas, 150, 214
 naturales, 260, 279, 398
- Liberalismo, 289, 391
- Libertad:
 de espontaneidad, 316, 332, 365
 de expresión, 339, 392
 de indiferencia, 256, 273, 332
- Libre albedrío, 120, 131, 156, 161, 224,
 256, 304, 310, 316, 332, 364
- Liceo, 92, 128
- Lira, 60-61
- Locke, John, 288-300, 421
Ensayo sobre el entendimiento humano,
 291-300
Dos tratados sobre el gobierno civil, 289
- Locura, 82, 429

- Lógica, 94-97, 133-134, 181-182, 197-198,
 254, 279, 378, 434-442
 modal, 199
 trivalente, 242
- Logicismo, 436-438
- Lovina, Universidad de, 240-241
- Lucha por la existencia, 414-415
- Lutero, Martín, 240, 250-251
- Luz, 196
 de vela, 223
- Macaulay, Thomas, 262
- Magia, 243, 260
- Magnitud intensiva, 357
- Maimónides, 187
- Malebranche, Nicolás, 311
- Maniqueísmo, 156
- Marco Aurelio, 131, 142
- María, 154, 226
- Marsilio de Padua, 230-231
- Marx, Karl, 380-382
- Matemáticas, 78-79, 233, 261, 395, 433-
 444
- Materia:
 como seres materiales, 322
 prima, 117
versus forma, 116-117, 196, 204
- Materialismo, 464
- Máxima felicidad, principio de, 386
- Máximas, 370
- Maya, 398
- Medici, familia, 243, 247, 258
- Memoria, 300, 326
- Mente, 48, 86, 145, 268-276, 458-462
 cósmica, 145-146
- Metafísica, 98, 121-125, 348
- Metempsicosis, 22, 39
- Mill, James, 386
- Mill, John Stuart, 386, 390-395, 453, 462
- Mito, 74
- Modos, 308
- Moisés, 139
- Molina, Luis de, 256
- Mónadas, 315-316
- Monarquía, 109
- Monismo, 90, 307
- Monofisismo, 155
- Monoteísmo, 26, 150
- Montaigne, Michel de, 255
- Moral, 388-389
 del amo, 409
 del esclavo, 409
 ley moral, 370
 virtudes morales, 100-108
- Moro, Tomás, 247-252
- Motivo, 104
- Motores inmóviles, 124
- Movimiento, 294
 forzado, 111, 166
 vital, *versus* voluntario, 285
- Muerte, 52, 57-64, 129-130, 310
- Mujeres, 74, 154, 267, 278
- Mundos posibles, 256, 317
 el mejor de los, 317
- Música, 74
- Musulmana, filosofía, 172-174, 185-187
- Nacionalismo, 373
- Nada, 34
- Napoleón, 373, 410
- Natura naturans*, 258
- Naturaleza, 23, 42, 109, 134, 277, 308
- Naturaleza de caballo, 117, 174, 222
- Necesario, *versus* contingente, 62, 112,
 309, 363
- Necesidad:
 simple, *versus* condicional, 165
 y libertad, 309
- Nerón, 131
- Nestorianismo, 154-155
- Neurosis, 426-428
- Newman, J. H., 419-424, 467
- Newton, 300-301, 418
- Nicea, 149, 152
- Nietzsche, F., 408-411
- No contrariedad, 76
- Nombre, 89
- Nombres, 228, 284, 393, 443-444, 461
- Nominalismo, 181, 228, 234
- No-ser, 33-35, 40, 89, 117, 145
- Noúmeno, 360
- Números, 437-439, 440-442
- Objetos, *versus* conceptos, 438

- Ocasionalismo, 311, 322
 Ockham, Guillermo de, 226-232
 navaja de, 228
 Ojo interno, 331
 Oligarquía, 80
 Omnipotencia, 184-185, 225-226, 395
 Ontología, 30
 Ontológico, argumento, 438
 Opinión, 77
 Opio del pueblo, 381
 Opuestos, 59
 Oresmes, Nicolás de, 217
 Órganon, 97
 Origen de las especies, 413-416
Origen de las especies, El, 413
 Orígenes, 143-144
 Otras mentes, 392
 Oxford, Universidad de, 193-194, 197, 215, 217-218, 237

 Pablo, san, 27, 139, 162, 240
 Pajarera, 87
 Palabra (= logos), 28, 140
 Papado, 153, 230-231, 236, 238, 253, 288
 Paradigmas, 69
 Paradojas, 441
 Paralogismos, 361
 París, Universidad de, 193-194, 197, 215, 237
 Parménides, 30-35, 63, 88-90, 144
 Partera, 83
 Pascal, Blaise, 304-306
 Pasión, 102-103
 Pecado, 150
 original, 139, 154, 161, 416
 Pedro Hispano, 197
 Pedro Lombardo, 193, 200
 Pelagianismo, 161
 Pensamiento, 33, 39, 58, 89, 268-274, 308
 Percepción, 84, 87, 119
 clara y distinta, 272
 Pericles, 46-47, 49-50
 Permisividad, 430-431
 Persona, *versus* ser humano, 298
Phrónesis, 106
Physis, 23, 97
 Pico della Mirandola, 243
 Piedad, 54-57
 Pimienta, 199
 Pirrón, 135
 Pistones, 460
 Pitágoras, 22, 28
 Placer, 104, 130-131
 Plasma, física de, 38
 Platón, 51, 53, 65-93, 156, 243
 Apología, 52
 Critón, 57
 Eutifrón, 53-56, 66
 Fedón, 58-63, 67
 Parménides, 68
 República, 67, 72-83, 100, 108, 159, 186, 249
 Sofista, 67
 Teeteto, 66
 Timeo, 67
 Plotino, 144-147
 Plusvalía, 384
 Pneuma, 134
 Poderes, 295-296
 naturales, 120
 rationales, 120
 Poesía, 79-82, 98-99
 Polis, 108
 Pomponazzi, Pietro, 247
 Pope, Alexander, 180, 289
 Porfirio, 146, 163
 Positivismo lógico, 453-454
 Potencialidad, 115
 Precio, *versus* valor, 371
 Predestinación, 160-162, 253
 Predicados, 96
 de primer orden, *versus* de segundo orden, 367
 Preexistencia, 59, 143, 344
 Premisas, 96
 Prescripción, 101
 Presocráticos, 22-50, 110
Principia Mathematica, 441-443
 Principio de verificación, 453
 Privacidad, 281, 454
 Probabilidad, 422-423
 Procesos mentales, 458-459
 Proclo, 146
Probatresis, 211

- Prohibiciones, 388-389
 Propiedad, 47
 Propiedades, 70
 Proposición, 89, 94
 Proposiciones:
 afirmativas, 96, 353
 atómicas, 451
 negativas, 96
 particulares, 96
 Protágoras, 49, 83-85
 Providencia, 134
 Pruebas cosmológicas, 366-368
 Pseudoproposiciones, 452
 Psicoanálisis, 425
 Psicología, 118
 Psíquica, salud, 82
 Ptolomeos, 127
 Purificación de la emoción, 99

 Quintaesencia, 111, 258

 Racionalismo, 209
 Rafael, 93, 246
 Ramus, Pedro, 255
 Razón, 76, 81, 101, 106
 suficiente, 314
 versus superstición, 337, 355, 419, 428
 Razonamiento práctico, 223
 Realidad, 276
 Realismo, 181, 234-235
 Referencia, *versus* sentido, 439
 Reforma, 250-252
 Reid, Thomas, 333-335
 Reino de fines, 371
 Relaciones de producción, 382
 Religión, 21, 23, 25, 187, 407
 Religiosidad, 54
 Reminiscencia, 63, 344
 Renacimiento, 238-239
 Representación del mundo, 375
 República, 109
Res cogitans, 272-273
 Resurrección, 29, 139, 144, 298
 Retribución, 389
 Revelación, 421
 Revolución francesa, 343
 Río, 30

 Roma, 136-137
 Romanticismo, 343-346
 Rousseau, Jean Jacques, 325, 339-343, 348
 Royal Society, 263, 307
 Russell, Bertrand, 201, 395, 440-447

 Sabiduría, entendimiento, 105-106, 352
 Sacramentos, 192, 250
 Sacro Imperio Romano, 169, 174, 231, 238, 265
 Salario de subsistencia, 383
 Salud mental, 428-431
 Satisfacción, 178
 Savonarola, 244
 Schlick, Moritz, 453
 Schopenhauer, 397-405
 Selección natural, 414-415
 Semántica, 198
 Semejanza, 35
 Séneca, 131, 140
 Sensación, 84, 285, 323, 357
 Sensatez, sabiduría, 58, 467
 Sensibilidad, 343
 Sensibles, comunes, *versus* propios, 294
 Sentido:
 compuesto, *versus* sentido dividido, 225
 común, 334
 de la vida, 452
 versus referencia, 439
 Sentidos, 86, 119, 130, 206
 internos, *versus* externos, 351
 Separación de poderes, 341
 Ser:
 en cuanto ser, 121-123, 220
 imperecedero, 62, 120
 inconcebible, 177-178
 (lo que es), 31-35, 117, 379
 necesario, 174, 202
 (verbo), 31, 114
 Sexo, 425-428
 Sexto Empírico, 136
 Sherwood, Guillermo de, 197
 Shylock, 110
 «Si... entonces», 133, 434
 Significado, 182, 457-463
 Signos, 133
 Silencio de la ley, 288

- Silogismos, 95-96, 394, 434
 Simplicidad, 146, 363, 456
 Simplicio, 147, 166
 Sincategoremáticos, términos, 198
 Sintético *a priori*, 349-359
 Sixto IV, 242, 244
 Soberanía, 287, 291, 340-341
 Sócrates, 27, 50-64
 diálogos socráticos, 66
 paradoja socrática, 52, 83
 Sofistas, 48-50, 88
 Sófocles, 47, 99
 Sol, 48
 Solipsismo, 455, 462-463
 Spinoza, Baruch, 307-310, 344
 Suárez, Francisco, 256
 Sueños, 270, 426-427
 Suerte, 164
 Suicidio, 160, 249, 371, 402
 Superego, 428-429
 Superhombre, 410-411
 Superstición, 337
 Suposición, 198-199
 Sustancia, 113, 358
 espinozista, 309
 primaria, *versus* secundaria, 115, 150, 153
 sustancia, *versus* accidente, 204
 sustrato desconocido, 296-298
- Tales, 23-24
 Tautologías, 452
 Tejedor, 61
 Teleología, 103, 418-419
 Templanza, 75
 Teodosio, 152, 159
 Teología, 125
 natural, 203, 467
 revelada, 203
- Teoría:
 de los tipos, 441
 icónica del significado, 449-451
- Terapia, 424-425, 457
 Tercer hombre, 69
 Término medio, 102
 Tesis, *versus* antítesis, 362, 379
 Tiempo, 158, 351, 357, 405
- vacío, 363
 Tierra, 27, 29
 plana, 25
 Timocracia, 46
 Tortuga, 36
 Totalitarismo, 75
 Tragedia, 99
 Transmigración de las almas, 22, 39
 Transustanciación, 204-205
 Transvaloración de valores, 409
 Trascendental:
 analítica, 356-360
 deducción, 354
 dialéctica, 360-368
 Trasímaco, 73
 Trinidad, 153, 203
 Tucídides, 47
- Unicornios, 207
 Unidad trascendental de la apercepción, 356, 378
 Uniformidad de la naturaleza, 395
 Universales, 181, 228, 234, 446
 concretos, 69, 70
 proposiciones, 96, 353
 Universalizable, 370
 Univocidad, 220
 Uno, 144, 146
 Usura, 109
 Utilidad, principio de, 386
 Utilitarismo, 43, 103, 386-389
 Utopía, 248-250
- Vacío, 40
 Valla, Lorenzo, 239
 Valor trabajo, teoría de, 383
 Vegetarianismo, 22, 39, 248
 Veinte preguntas, 88
 Verbo, 89
 Verdades:
 de razón, *versus* verdades de hecho, 314
 eternas, 311
 Verificación, 262
 Virtud, 73, 100-108, 134
 natural, 105
- Virtudes:
 intelectuales, 105-108

- teologales, 213
 Visión del mundo, 466
 Viveza, 326
 Voltaire, 317, 338, 347
 Voluntad, 183, 273, 332, 399-401
 general, 340
 Voluntariedad, 211
 Voluntarismo, 223
- Wagner, Richard, 402, 409
Weltgeist, 377
 Wittgenstein, Ludwig, 447, 449-467
 Investigaciones filosóficas, 455-465
- Sobre la certeza*, 465-466
Tractatus, 449-453
 Wolff, 317
 Wyclif, Juan, 234-236
- Yeats, W.B., 93
 Yo, 329, 356
 ego, 271, 355, 359, 361, 374
- Zenón de Citio, 131
 Zenón de Elea, 36
 Zeus, 21, 54, 132, 140, 275
 Zoología, 92