La otra historia de la filosofía

23. Racionalismo y empirismo – siglo XVII

(Comp.) ***Justo Fernández López***

PANORAMA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

La filosofía moderna suele situarse entre los siglos XVII y XVIII, aunque algunos autores amplían su inicio al Renacimiento (siglo XV–XVI) y su final hacia comienzos del siglo XIX. Siglo XV–XVI (Renacimiento): transición desde la filosofía medieval; auge del humanismo y recuperación de textos clásicos.

- Siglo XVII: inicio formal de la filosofía moderna con René Descartes (1596–1650), considerado el "padre de la filosofía moderna": *Discurso del método*, 1637.
- Siglo XVII–XVIII: desarrollo del racionalismo (Descartes, Spinoza, Leibniz) y del empirismo (Locke, Berkeley, Hume).
- Finales del siglo XVIII: culminación con Immanuel Kant (1724–1804), quien sintetiza racionalismo y empirismo en su "Crítica de la razón pura" (1781).
- Inicios del siglo XIX: Kant y el idealismo alemán.
- Siglo XIX: transición hacia la filosofía contemporánea: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, entre otros.

CORRIENTES FILOSÓFICAS SIGLOS XVII-XIX

Racionalismo	Kant	Idealismo
Empirismo		Positivismo

La corriente racionalista continental, derivada de Descartes, que a través de Spinoza, Malebranche y Leibniz termina en Wolff. La corriente del empirismo inglés, que comienza con Bacon, pasando por Hobbes, Berkeley y Locke, hasta terminar en Hume. En el continente triunfa el racionalismo y en las Islas Británicas los pensadores se mantienen fieles a su tradición propia, el empirismo.

Ambas corrientes (racionalismo y empirismo) desembocan y se unifican temporalmente en Kant, para volver a separarse después en otras dos: idealismo y positivismo.

Aunque entre estas corrientes hay numerosas interferencias e influjos mutuos, y dentro de ellas se dan reacciones respecto de los principios y caracteres que se consideran como más específicos de cada una. Por ejemplo, Malebranche y Spinoza, y más aún Leibniz, significan una fuerte reacción contra luchas tesis de Descartes. En el empirismo inglés la continuidad es muy relativa.

La Ilustración es tanto consecuencia como desarrollo radical, derivado tanto del racionalismo continental como del empirismo inglés.

Racionalismo y empirismo dialogan y se ponen dentro del nivel histórico adquirido después de los cambios ocurridos en los siglos anteriores: la secularización, de resultas de la crisis religiosa y el triunfo del modelo de conocimiento basado en los éxitos de la ciencia natural.

Las dos grandes cuestiones que debatirá le filosofía moderna, y en la que coinciden todas las tendencias y corrientes filosóficas: el problema del conocimiento y la búsqueda de un fundamento para la moral independiente de la religión. El racionalismo, fundado por Descartes en Francia, desarrollado por Spinoza en Holanda y por Leibniz en Alemania, afirma la primacía de la Razón sobre los sentidos. La oposición entre racionalismo y empirismo se centra en la afirmación o rechazo de las ideas innatas.

SIGLO XVII – SITUACIÓN HISTÓRICA EUROPEA

El siglo XVII en Europa fue un período de crisis y transformación, marcado por guerras religiosas, el auge de la monarquía absoluta y el nacimiento de la ciencia moderna. Fue un siglo de crisis y transición: España perdió su hegemonía, Francia se consolidó como potencia, Inglaterra y Holanda emergieron, y la ciencia moderna comenzó a transformar la forma en que Europa entendía el mundo.

Guerra de los Treinta Años (1618–1648): enfrentó a católicos y protestantes, devastando gran parte de Alemania y cambiando el equilibrio de poder en Europa. Reconfiguró el mapa político-religioso centroeuropeo y culminó en la Paz de Westfalia, que consolida la pluralidad confesional y la soberanía de los Estados, debilitando la hegemonía española.

Entre las décadas de 1640 y 1650 se encadenan crisis gubernamentales y revueltas (Cataluña, Portugal, Fronda francesa, Revolución inglesa), que reflejan tensiones entre tendencias centralizadoras del Estado y resistencias de élites y pueblos.

Monarquía absoluta: se consolidó como forma de gobierno, especialmente en Francia bajo Luis XIV, el "Rey Sol", que convirtió a su país en la potencia dominante del continente. Francia se consolida como principal potencia continental y modelo de monarquía absoluta, mientras que Inglaterra evoluciona hacia una monarquía parlamentaria tras la Revolución Gloriosa, y las Provincias Unidas y Holanda lideran el comercio marítimo y financiero.

Inglaterra y Holanda: emergieron como nuevas potencias, con sistemas parlamentarios más fuertes y un creciente poder marítimo. Declive de España: perdió su supremacía política y militar frente a Francia y Holanda.

Crisis económica: malas cosechas, epidemias y un comercio atlántico en declive afectaron a gran parte de la población. Mercantilismo: se impuso como doctrina económica, basada en la acumulación de metales preciosos y el control del comercio. Sociedad estamental: aunque seguía siendo rígida, comenzó a resquebrajarse con el auge de la burguesía y el crecimiento del comercio. Pérdida demográfica: epidemias y hambrunas redujeron la población en varias regiones.

A pesar (o precisamente a causa) de la crisis, el siglo XVII es un momento de gran creatividad cultural y científica, con avances que sientan bases de la ciencia moderna

y con desarrollos barrocos en artes y letras, que dialogan con la experiencia de inestabilidad y cambio. Este trasfondo de crisis estructural y recomposición de poderes sirve de marco a los debates intelectuales y teológicos de la época, así como a nuevas formas de justificación del poder político y del orden social.

Cultura y ciencia: Barroco: fue el estilo artístico predominante, reflejando tanto la grandeza de las monarquías como la espiritualidad de la Iglesia. Siglo de Oro español y neerlandés: florecieron las artes y la literatura, con autores como Calderón de la Barca y pintores como Rembrandt. Revolución científica: figuras como Galileo Galilei e Isaac Newton transformaron la visión del universo y sentaron las bases de la ciencia moderna.

Colonialismo europeo: Inglaterra, Francia y Holanda expandieron sus dominios en América, África y Asia, mientras España y Portugal entraban en decadencia. Comercio global: se intensificó, con la creación de compañías como la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, que dominaron rutas comerciales internacionales.

LA GRAN CRISIS DEL CAPITALISMO – EL MERCANTILISMO

El siglo XII en Europa fue un período de crisis: guerras religiosas, monarquía absoluta, nacimiento de la ciencia moderna. Pero la crisis es aún más evidente en la infraestructura económica: la producción agrícola no crece al ritmo de la expansión demográfica; gran crisis del capitalismo: la expansión económica inflacionaria debido a los metales preciosos, traídos por España de América, sirven solo para pagar a los banqueros foráneos. El mercantilismo irá dejando paso a un capitalismo más liberal, más predominantemente burgués.

En los Países Bajos, con una sociedad más progresada y en lucha con la arcaica presencia hispánica en Flandes, se crea una burguesía puritana y laboriosa, volcada a la navegación en el Atlántico y desplazando el Mediterráneo. En cambio, las tierras alemanas, víctimas del anticuado Imperio, del cambio de las rutas vitales hacia el Atlántico, y del anquilosamiento social y político del luteranismo (en contraste con el progresista calvinismo), se hunden en una tiniebla caótica de guerra religiosas.

«Fue el imperialismo europeo el que creó el sistema de crédito capitalista. La mayoría de los imperios no europeos de principios de la era moderna financiaron las guerras mediante tributos y saqueo.

En Europa, en cambio, los reyes y generales adoptaron gradualmente el modo mercantil de pensar, hasta que los mercaderes y banqueros se convirtieron en la élite gobernante. La conquista europea del mundo fue financiada de manera creciente mediante créditos en lugar de serlo mediante impuestos.

Europa occidental asistió al desarrollo de un sistema social refinado que podía reunir grandes sumas de crédito en poco tiempo y ponerlo a disposición de empresarios privados y de gobiernos. El poder del crédito se puede ver en la dura lucha entre España y Holanda. En el siglo XVI, España era el Estado más poderoso de Europa. En cambio, Holanda era un pantano ventoso, desprovisto de recursos naturales, un pequeño rincón en los dominios del rey de España.

En 1568, los holandeses, principalmente protestantes, se rebelaron contra su amo español y católico. En el plazo de ochenta años, los holandeses obtuvieron su independencia de España y sustituyeron a los españoles y a los portugueses como dueños de las rutas oceánicas, construyeron un impero holandés global y se convirtieron en el Estado más rico de Europa.

El secreto de los holandeses fue el crédito. Los holandeses pudieron financiar sus expediciones militaras más fácilmente que el poderoso Imperio español, porque se aseguraron la confianza del naciente sistema financiaron europeo en una época en la que el rey de España erosionaba de manera negligente su confianza en él. Los financieros concedieron a los holandeses el crédito suficiente para establecer ejércitos y flotas, que dieron a los holandeses el control de las rutas comerciales mundiales, que a su vez produjeron sustanciosos beneficios.

¿Cómo consiguieron exactamente los holandeses granjearse la confianza del sistema financiero? En primer lugar, fueron escrupulosos a la hora de devolver sus préstamos a tiempo y completos, lo que fortaleció la confianza de los prestamistas. En segundo lugar, el sistema judicial de su país gozaba de independencia y protegía los derechos privados, en particular los derechos de la propiedad privada.

A medida que el siglo XVII llegaba a su fin, las costosas guerras continentales hicieron que los holandeses perdieran su lugar como motor financiero e imperial de Europa. El vació que dejó se lo disputaron de manera violenta Francia y Gran Bretaña.» [Yuval Noah Harari: *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad.* Barcelona: Debate, 2014, p. 347 ss.]

LA TRANSICIÓN A LA FILOSOFÍA MODERNA

«Ha habido una época, la que empieza en 1600, durante la cual el hombre no se sentía encajado en sí mismo, en sus casillas, en su quicio, más que cuando pensaba conforme a la razón, es decir, que no creía auténticamente más que cuando creía tener razón. Es el hombre moderno que empieza por ser el hombre galileano y cartesiano. El racionalismo, el tener, quisiera o no, que pensar así, fue su destino.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 89]

«Para comprender la evolución histórica de la filosofía moderna es preciso esforzarse en ver en ella una historia de pura filosofía. Esto quiere decir que es un poco difícil poder precisar dónde arranca la modernidad del pensamiento moderno, porque, si bien se mira, cuanto le ha precedido forma una sola evolución histórica, desde el helenismo de Plotino hasta Hegel

Pero, para no salirnos demasiado de la tradicional división, y porque esta es necesaria, entenderemos por filosofía moderna la evolución del pensar desde Descartes hasta Hegel. De ahí que sea preciso, para encuadrar el ámbito de problemas en que Descartes se mueve y el alcance que va a tener su filosofía, indicar la situación del problema filosófico cuando Descartes comienza a filosofar.

No es esta una situación que dependa exclusivamente de la época en que existe Descartes, sino que una larga tradición desde el comienzo del cristianismo ha colocado el pensamiento filosófico dentro de los límites en que debe moverse

Descartes.» [Xavier Zubiri: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 95]

La transición a la filosofía moderna se caracteriza por un cambio del enfoque teológico a uno centrado en el ser humano, un auge de la ciencia y el desarrollo de nuevas corrientes como el racionalismo, el empirismo y el idealismo. Esta transición se gestó entre la filosofía medieval y el Renacimiento, consolidándose con pensadores como Descartes, quien planteó preguntas fundamentales que marcaban el inicio de la ciencia moderna.

La escolástica, superada la crisis del siglo XIV-XV, adquiere un vigoroso desarrollo en medio de las nuevas corrientes humanistas y renacentistas, beneficiándose de la aportación de los humanistas. La escolástica nominalista prepara el nacimiento de la física y las matemáticas modernas. La *Metafísica* de Suárez prolonga su influjo en las universidades alemanas hasta Wolff. El lulismo sigue influyendo en filósofos como Leibniz. El nominalismo se prolonga en Oxford, influyendo en Hobbes y Locke. El neoplatonismo medieval y renacentista penetra en Malebranche, Spinoza y el círculo de Cambridge y vuelve a revivir en el idealismo alemán del siglo XIX. Las teorías escolásticas de derecho son recogidas por Grocio, Hooker, Althusius, Pufendorf y los yusnaturalistas.

El nacimiento de la filosofía moderna suele datarse a partir de Francis Bacon (1561-1626) y Descartes (1596-1690). Los dos tienen conciencia de su "novedad". Pero la contraposición y ruptura entre la filosofía "moderna" y la "medieval" no responde al sentimiento real de los filósofos del siglo XVII; es una interpretación de los filósofos "ilustrados" del siglo XVIII con su antítesis entre la luz y las tinieblas, la libertad y las cadenas, la noche y el día, el sol y la oscuridad, la razón ilustrada y el "oscurantismo". Aunque la filosofía moderna representa innegablemente una profunda mutación en el carácter de la filosofía.

Pero la continuidad no se interrumpe. Hay continuidad, aunque no continuación. Ciertamente hay algo nuevo en los pensadores "modernos": Bacon, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Hume, etc. Aunque también hay afinidades con la filosofía anterior, sobre todo con la escolástica, y dependencias reales que escapan a una consideración superficial.

La continuidad no debe establecerse entre la filosofía moderna y el humanismo, que a partir del siglo XVII pasa a un plano secundario, una vez cumplida su misión: la recuperación de la antigüedad clásica. Tampoco hay continuación con la reforma protestante, que no influye de manera especial en el desarrollo de la filosofía. Muchos de los filósofos modernos (Descartes, Gassendi, Malebranche, Vico, etc.) siguen siendo católicos, y en otros (Leibniz o Wolff) su pensamiento se desarrolla independientemente de su confesión religiosa.

El lenguaje de la escolástica había sido casi exclusivamente el latín. Pero durante el Renacimiento escriben en latín Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Erasmo, Tomás Moro, Servet y Copérnico. Campanella y Jordano Bruno escriben en latín y en italiano. Y en latín siguen escribiendo Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes, Grocio, Pufendorf, Wolff, etc. Aunque las lenguas vernáculas van desplazando poco a poco el latín y se emplean para difundir y popularizar las nuevas ideas.

La filosofía se seculariza hasta adquirir una independencia completa de la teología. Ya no es cultivada solamente por eclesiásticos, como sucedía en la Edad Media, y menos en un sentido subsidiario a la teología cristiana ("philosophia ancilla theologiae" – "la filosofía es sierva de la teología").

La filosofía moderna es cultivada por sí misma, al margen de toda confesión religiosa, con un espíritu creciente de libertad e independencia, y, en algunos casos, de abierta hostilidad. Aunque muchos pensadores modernos seguirán siendo personalmente católicos, como Descartes, o protestantes, como Leibniz, el credo religioso influye cada vez menos en el pensamiento filosófico.

Durante el siglo XVII, los temas siguen girando en torno a las grandes cuestiones sobre Dios, el mundo y el hombre, con una problemática muy semejante, aunque con distintas respuestas.

Adquieren relevancia especial los temas que se refieren al valor del conocimiento (Descartes, Locke) y a las matemáticas y ciencias naturales, que en el siglo XVIII desplazarán momentáneamente a los temas filosóficos tradicionales, que retornarán bajo las formas más diversas en el siglo XIX.

Hasta el advenimiento de la filosofía moderna, la "filosofía" era equivalente al conjunto de todas las ciencias; abarcaba todo el saber humano: física, matemáticas, teología natural, moral, política, etc. Pero con el desarrollo de las ciencias naturales, estas adquieren una autonomía cada vez mayor, hasta llegar en el siglo XIX a reivindicar para ellas solas la denominación de "ciencias". Y en el siglo XX, las disciplinas académicas se dividirán en dos ramas completamente separadas: "ciencias" y "letras".

El campo de la "filosofía" se va estrechando cada vez más, quedando reducido casi solo a la "metafísica" y a tratar las cuestiones referentes a las causas y razones últimas del ser y, después de Kant, se ocupará de una variedad de conceptos: la sustancia, el absoluto, el yo, la Idea, la voluntad, el inconsciente, la materia, la vida, la nada. Al final, la "filosofía" termina por ocupar ella sola el lugar concreto que en las divisiones antiguas correspondía a la teología.

No es exacto calificar la filosofía moderna como la época de los "grandes sistemas". La mayor parte de los filósofos del siglo XVII carecen de sistema. En Descartes no hay sistema, sino un nuevo modo de filosofar. La actitud de Malebranche es la negación misma de la posibilidad de construir un sistema.

Cosa parecida hay que decir de Berkeley. En Spinoza hay sistema, pero no es gran cosa. No se puede hallar sistema en Hobbes, Locke y Hume, son más bien actitudes, pero no construcciones sistemáticas. Leibniz era capaz de construir un gran sistema, pero el balance positivo de su filosofía es más bien exiguo.

Es una idea dieciochesca contraponer los "grandes pensadores" que inician la época moderna a los representantes de otros tipos de filosofía. La mayor parte de los "filósofos hasta el siglo XIX", y aun después, se mantienen al margen de las "ciencias", cultivando una temática muy semejante a la tradicional.

En las primeras décadas del siglo XVII, la época moderna, por vez primera, se plantea el problema filosófico. Estas es la obra de Descartes.

RENÉ DESCARTES (1596–1650)

René Descartes filósofo, matemático y científico francés, considerado el padre de la filosofía moderna. Descartes fue un innovador que rompió con el dogmatismo medieval y sentó las bases de la filosofía y la ciencia modernas. Descartes es el principal representante del racionalismo moderno.

Nació en La Haye-en-Touraine, en Francia, en 1596, en el seno de una familia noble, y se crio, enfermizo, entre cuidados. "Yo heredé de mi madre una tos seca y un color pálido, que conservé hasta los veinte años, por lo cual me condenaban todos los médicos que me vieron en ese tiempo". Pero el pequeño René reveló un talento tan precoz, que su padre lo llamaba "mon petit philosophe" por las muchas preguntas que hacía. Quedó huérfano muy niño y al cuidado de un tutor.

Su buen temple consiguió afirmar su salud. Al cumplir ocho años se fue a estudiar en el colegio jesuita de La Flèche. Fue buen estudiante y siempre conservó afecto a sus profesores. Este colegio, importantísimo en la vida francesa de entonces, tenía un interés especial por las lenguas y literaturas clásicas, que Descartes estudió a fondo. Cursó latín, griego, historia, moral, matemáticas. Después aborda el estudio de la filosofía, según los moldes de la escolástica tradicional, sin referencia alguna a los descubrimientos de la ciencia natural moderna. La matemática le parece interesante, pero echa de menos la conexión con la física, que había de ser él uno de los primeros en establecer genialmente.

El año 1614 abandona La Flèche y va a París, donde se dedica a una vida de placer. En el *Discurso del método* relata la impresión que le causaron los estudios y el estado de ánimo en que abandonó La Flèche. Ingresó en la Universidad de Poitiers alrededor de 1614. Para 1616, a los 20 años, completó su licenciatura en Derecho, aunque pronto expresó insatisfacción con la enseñanza escolástica recibida y optó por no ejercer la profesión legal. Siente un escepticismo total. La ciencia que aprendió en La Flèche le parece sin consistencia, dudosa. Solo la lógica y la matemática tienen evidencia y certeza, pero no tienen utilidad alguna para el conocimiento de la realidad.

Para ver mundo, abraza la vida militar en Holanda. En 1618, se alistó en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau en los Países Bajos, aliado de Francia contra España, iniciando una etapa de viajes y experiencias militares que influyeron en su desarrollo intelectual. Allí entra en contacto con las ciencias matemáticas y naturales. Paseando un día de 1618 por la ciudad, se fijó en un cartel, escrito en holandés, que se planteaba un problema de geometría. Descartes rogó a un desconocido que se lo tradujera al francés o al latín. El desconocido no era otro que Isaac Beeckman de Middelburg (1588-1637), principal del colegio de Dordrecht y autor del cartel, lo hizo, invitándole a que le enviara la solución. Con gran sorpresa suya, Descartes la envió el día siguiente, naciendo una amistad beneficiosa para el joven soldado, a quien el profesor holandés ayudó eficazmente en el estudio de las matemáticas.

Cansado de la inactividad del ejército de Mauricio de Nassau, alrededor del año 1619, Descartes se alistó en el ejército imperial de Maximiliano I de Baviera, al comienzo de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), contra los bohemios de Federico V, con cuya hija, la princesa palatina Isabel, tuvo después honda y noble amistad.

Participó en eventos militares relacionados con la Guerra de los Treinta Años, en particular cerca de Praga en 1620. Con el ejército viaja por Alemania, Austria, Hungría, Suiza e Italia. Estuvo en el regimiento movilizado a orillas del Danubio, en Bohemia y Hungría.

Maximiliano I de Baviera fue un líder católico comprometido en conflictos militares durante la Guerra de los Treinta Años. Su enfrentamiento con fuerzas protestantes, como en la Batalla de la Montaña Blanca, formaba parte de la lucha religiosa y política en Europa en ese periodo. Descartes, aunque católico, inicialmente estuvo vinculado al ejército protestante holandés y luego se alineó con Maximiliano, un católico, durante sus servicios militares.

Este contexto militar y religioso fue significativo para Descartes, pues su acercamiento a la observación y la búsqueda de la verdad se mezcló con la turbulencia política y religiosa de su tiempo. Por ejemplo, en su obra filosófica, ubica las leyes físicas como establecidas por Dios de forma matemática, reflejo de su visión de un orden y control divino en el universo, idea que mantuvo, aunque luego fuese secularizada en la física moderna.

La relación entre Descartes y Maximiliano de Baviera es principalmente militar y contextual, ya que Descartes sirvió en el ejército de Maximiliano en un momento crucial de la guerra que sacudió Europa y que influyó en su vida y pensamiento temprano antes de consagrarse plenamente a la filosofía y ciencias. Descartes se enroló en el ejército de Maximiliano I de Baviera en 1619 principalmente para viajar por Europa, satisfacer su curiosidad intelectual y experimentar la vida militar en el contexto de la Guerra de los Treinta Años, sin un compromiso ideológico profundo.

Descartes, mientras servía en el ejército de Maximiliano I de Baviera en 1619-1620, participó en actividades militares limitadas, como el acantonamiento a orillas del Danubio (cerca de Neuburg) y la movilización hacia Bohemia y Hungría, culminando cerca de Praga tras la Batalla de la Montaña Blanca, posiblemente como observador o ingeniero militar sin combate directo.

En 1619, en el cuartel de invierno de Neuburg, cerca de Ulm, a orillas del Danubio y al calor de una confortable estufa, trabajaba en su proyectado tratado general de todas las ciencias matemáticas, encuadradas en una ciencia general del orden y de la medida. Era una reflexión sobre matemáticas, lógica y un método unificador para la ciencia. La noche del 10 de noviembre tuvo tres sueños consecutivos y algunas alucinaciones extrañas, en que creyó descubrir el fundamento de una "ciencia admirable", lo que interpretó como una llamada divina a buscar la verdad mediante la razón matemática: "X novembris, cum plenus forem enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem". El año siguiente declara: "Anno 1620, intelligere coepi fundamentum inventi admirabilis".

Descartes consideró aquella revelación como un aviso del cielo sobre su misión filosófica, y se planteó la pregunta de San Agustín: "Quod vitae sectabor iter?". Hace un descubrimiento sensacional, el del *método*: prescindir de todo lo anteriormente edificado para emprende una reconstrucción total del edificio científico conforme a nuevos principios. En agradecimiento hizo voto de ir a pie en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto, que cumplió en su viaje a Italia, tres años después (1623).

En 1620 tomó parte en la campaña de Bohemia y entró victorioso en Praga. Pero se convenció de que su vocación no estaba en la vida de las armas y, terminada la campaña de Hungría, abandonó la profesión militar (1621). Regresó a Francia pasando por Holanda. Llegado a su tierra natal, vendió sus propiedades, obteniendo dinero para vivir el resto de su vida modestamente, pero sin preocupaciones económicas.

En 1623 hizo un viaje a Italia, pasando por Suiza y el Tirol. Visitó varias ciudades italianas y cumplió su voto en el santuario de Loreto. A partir de 1629, se estableció en los Países Bajos, donde vivió unos veinte años dedicado casi por completo a la reflexión filosófica y científica. Le interesaba la tranquilidad, libertad e independencia de este país. Allí publicó sus obras más influyentes. Su experiencia en el ejército de Maximiliano marcó una época importante en su vida antes de desarrollar y publicar sus obras filosóficas más relevantes.

Mantiene relación con filósofos y hombres de ciencia de Europa. Al mismo tiempo, tiene la amargura de verse atacado, principalmente por los jesuitas, a pesar se seguir siendo católico. Algunos discípulos lo defraudan. Cultiva con más interés que nunca la amistad epistolar con la princesa Isabel de Bohemia (Elisabeth von der Pfalz), una correspondencia que abarca desde mayo de 1643 hasta diciembre de 1649, con unas 26 cartas de ella y 33 de él, sobre temas filosóficos, matemáticos, morales y personales.

Isabel era una bella muchacha de veinticinco años que había estudiado sus obras con un interés e inteligencia de los que habla Descartes con emoción en la dedicatoria de los *Principios.*

En Holanda, Descartes tuvo buenos amigos, pero los ataques de sus adversarios llegaron a amargarla la estancia. Su situación se iba haciendo insoportable. En 1648, el médico Plemp pidió la proscripción del cartesianismo porque enseñaba doctrinas contrarias a la salud. Califica a Descartes como "destructor, loco y salvaje". En estas circunstancias, Descartes recibió la invitación de la reina Cristina de Suecia.

En 1946, Descartes había en intensa relación epistolar con la princesa (posteriormente reina) Cristina de Suecia, en la que discutieron temas éticos como el "bien supremo", la relación mente-cuerpo y cuestiones políticas y científicas. Esta relación intelectual culminó en 1649 cuando Cristina invitó a Descartes a su corte en Estocolmo para instruirla personalmente, pese a las reservas iniciales del filósofo sobre exponer sus ideas éticas.

Cristina, conocida por su erudición en múltiples lenguas y su interés en la filosofía, planteó preguntas éticas que presionaron a Descartes, similar a su diálogo con Isabel de Bohemia, estimulando reflexiones que influyeron en obras como *Las pasiones del alma*. A diferencia de Isabel, quien cuestionaba detalles específicos como la interacción mente-cuerpo, Cristina enfocó sus inquietudes en el plano ético general, lo que Descartes atendió con cautela para evitar controversias.

A pesar de la amistad y la admiración de Cristina, en cuya conversión al catolicismo influyeron estas conversaciones, Descartes no se siente en su elemento en la corte. Contra su costumbre de no madrugar, tenía que dar lesiones a la reina a las cinco de la mañana en un palacio frío y poco adecuado para su frágil salud. Pocas semanas

después de instalado, enfermó gravemente y falleció, a los cincuenta y tres años, a causa de una neumonía en el invierno de 1650. Esta etapa marcó el fin de su vida ejemplar de buscador de la verdad, influida por el mecenazgo de Cristina, una monarca rebelde que abdicó en 1654 para dedicarse a estudios y viajes.

El canciller de la Universidad se disponía a pronunciar la oración fúnebre, pero tuvo que suspenderla porque llegó una orden de la corte prohibiendo hacer públicamente el elogio de Descartes. Pierre Hector Chanut (1601–1662), diplomático francés, embajador en Suecia y amigo cercano de René Descartes, recogió sus manuscritos y los envió a Cherselier en 1653. Llegaron mojados y en mal estado, pero todavía pudieron utilizarlos Nicole, Arnauld y Leibniz.

Claude Clerselier (1614–1684) fue un abogado y diplomático francés, cuñado de Pierre Chanut, y sobre todo el albacea literario de René Descartes. Tras la muerte del filósofo en 1650, recibió sus manuscritos y se encargó de editarlos, traducirlos y difundirlos, convirtiéndose en una figura clave para la transmisión del cartesianismo.

En 1667, los restos de Descartes fueron trasladados a París, donde reposan en el panteón de Sainte Geneviève-du-Mont (hoy Saint Etienne-du-Mont).

«Descartes, niño que pierde su madre al poco tiempo de nacer, que viaja incesantemente, como suele ocurrir con el ser huérfano, en busca de amparo materno, acaba creyendo que lo va a encontrar en Cristina de Suecia, su protectora. La cual es un marimacho. Más rápida a caballo y con las armas que sus mejores caballeros, somete al filósofo a un régimen cruel.

Le hace despertarse temprano, a él, que tanta necesidad tiene de sueño; comer mal; no le deja tiempo para sus meditaciones. Es, como dice Stern, la anti-madre, pues le quita todo lo que la madre da: calor afectivo, alimento, sueño, y, sobre todo, tiempo.

Descartes muere, a los cinco años de su llegada a la corte de Suecia, agotado, a los 54 años, relativamente joven sobre todo si se le compara con Goethe. De él nace la fisura, la escisión entre la mente y el cuerpo que todavía llega hasta nuestros días, con el dualismo clásico entre *res extensa* y *res cogitans*. Tras su filosofía hay una negación de la carne, una defensa contra la angustia, una disociación de la unidad del hombre.

En él adquiere fuerza filosófica de enorme amplitud histórica el aislamiento del intelectual, que se aleja de todo lo que es emocional, de lo que puede significar pasión, al parecer por desdén, pero en el fondo por miedo. Cierto, Descartes escribe un *Tratado de las pasiones del alma* dedicado a la Reina, que es como un tragaluz en su vida íntimamente disociada. Pero que no basta.» [Rof Carballo, Juan: *El hombre como encuentro*. Madrid: Alfaguara, 1973, p. 368]

La obra de Descartes es de considerable extensión, pues no se limitó a la filosofía, sino que comprende también obras fundamentales de matemáticas, biología, física y una extensa correspondencia, una fuente esencial para comprender su pensamiento y debates con otros filósofos y científicos.

Descartes escribió en latín, como casi todos los pensadores de su tiempo; pero también en francés, y fue uno de los primeros prosistas franceses y de los cultivadores de la filosofía en lengua vulgar.

Obras

Discours de la méthode (1637): Obra clave donde expone su método de la duda metódica y la famosa frase "Cogito, ergo sum" ("Pienso, luego existo"). Incluye además tres ensayos científicos: *Dióptrica, Meteoros* y *Geometría*. Presenta su método de duda y cuatro reglas para guiar la razón, así como una ligera exposición de su *Metafísica*, su *Física* y su *Moral*. Esta obra le valió la celebridad, pero, al mismo tiempo, suscitó violentas controversias: disgustó tanto a los católicos, que la calificaron de hereje, como a los protestantes, que le consideraron ateo. Desde entonces no fueron tranquilos los años de su estancia en Holanda.

Meditationes de prima philosophia (1641), con las objeciones y las respuestas de Descartes. Texto filosófico en el que desarrolla su teoría del conocimiento, la existencia de Dios y la distinción entre mente y cuerpo. Expone el "cogito ergo sum" y argumentos sobre Dios y la sustancia, con objeciones y respuestas. Con la publicación de esta obra arreció la oposición tanto de los católicos, como de los protestantes.

Principia philosophiae (1644): Cubre metafísica, física y moral, dedicada a la princesa Elisabeth de Bohemia, hija del elector palatino Federico V, rey de Bohemia. Síntesis de su pensamiento filosófico y científico, concebido como manual para estudiantes. Explica su visión mecanicista del universo. Su propósito es suplantar la filosofía aristotélica.

Traité des passiones de l'âme (1649): Analiza emociones y su interacción con mente y cuerpo.

Regulae ad directionem ingenii (publidada a su muerte, en 1701): Conjunto de 32 reglas para guiar el pensamiento racional, reducidas a cuatro principios.

Tratado del mundo o *Tratado de la luz* (1633, póstuma): Obra científica donde defiende el heliocentrismo de Copérnico y Galileo, aunque no la publicó en vida por temor a la Inquisición.

Géométrie analytique (1637): Publicada como uno de los tres ensayos que acompañaban al *Discours de la méthode*. Este texto es considerado el fundamento de la geometría analítica moderna, pues introduce el uso de coordenadas para relacionar álgebra y geometría. Las "coordenadas cartesianas" son un sistema matemático que permite ubicar cualquier punto en un plano o en el espacio mediante números que representan distancias respecto a ejes perpendiculares.

Traité de l'homme (1664): Tratado inacabado de René Descartes, escrito hacia los años 1630 y publicado póstumamente en 1662 (latín) y 1664 (francés). En él, Descartes describe el cuerpo humano como una máquina regida por leyes mecánicas, sin recurrir a "principios vitales" distintos de la circulación sanguínea y el calor del corazón.

René Descartes vivió en el siglo XVII, una época marcada por profundas crisis políticas, religiosas y sociales en Europa. Este periodo coincidió con la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), un conflicto devastador entre Estados católicos y protestantes que afectó especialmente a Alemania y tuvo consecuencias económicas y sociales graves.

Además, esta etapa fue testigo de luchas por la hegemonía entre grandes potencias como Francia, España, Holanda e Inglaterra, con tensiones entre monarquías absolutas y el ascenso de la burguesía como nueva clase social. En contexto religioso, las disputas entre católicos y protestantes seguían generando conflictos tras la Reforma del siglo XVI.

Desde el punto de vista cultural, el Barroco predominaba como estilo artístico y de pensamiento, caracterizado por un tono generalmente pesimista y una confrontación teológica activa. En el plano científico, este siglo fue crucial para la Revolución Científica con figuras como Galileo, Kepler y Newton que cuestionaron las ideas escolásticas tradicionales. Descartes desarrolló su método basado en la duda metódica y la razón en este ambiente de renovación intelectual, huyendo de los dogmas medievales.

Políticamente, Francia vivió el fortalecimiento del absolutismo con Luis XIII y posteriormente Luis XIV. Descartes, por su parte, eligió residir en los Países Bajos, donde encontró un clima de mayor tolerancia para expresar y divulgar sus ideas filosóficas, debido a las prohibiciones al cartesianismo que sufrió en algunas universidades.

La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) influyó en el pensamiento de Descartes al exponerlo directamente al caos, la inestabilidad política y el fanatismo religioso, lo que fomentó su búsqueda de certeza absoluta mediante la razón y la duda metódica. Descartes participó como soldado en los ejércitos del príncipe Mauricio de Nassau y luego del duque Maximiliano de Baviera, viajando por regiones devastadas como Alemania, donde presenció hambrunas, enfermedades y destrucción masiva causadas por mercenarios y conflictos entre católicos y protestantes.

Esta experiencia personal, especialmente durante su "noche de visiones" en Neuburg en noviembre de 1619, lo impulsó a rechazar el dogmatismo y las certezas inestables de la tradición escolástica, priorizando un método racional universal para reconstruir el conocimiento desde fundamentos indudables como el "Cogito, ergo sum".

El conflicto, que comenzó como una guerra religiosa en el Sacro Imperio Romano Germánico y se expandió a toda Europa por rivalidades políticas (entre Habsburgo, Francia, Suecia y otros), generó un clima de escepticismo hacia las lealtades divididas entre religión y Estado.

Descartes vio en el disenso religioso y político la raíz de la violencia, lo que lo llevó a promover la racionalidad como alternativa al caos, enfatizando la soberanía del pensamiento individual sobre autoridades externas.

El Tratado de Westfalia (1648), que puso fin a la guerra y consolidó el principio de soberanía estatal, reflejó indirectamente esta transición hacia un orden secular que resonaba con su filosofía dualista (mundo físico y mental) y su énfasis en la evidencia racional por encima de la fe ciega.

Esta influencia se evidencia en obras como el *Discurso del método* (1637), escrito en un contexto de guerras prolongadas que contrastaban con su ideal de orden metódico, y en su decisión de publicar en los Países Bajos por mayor tolerancia intelectual. Así, la guerra catalizó su rol como padre de la filosofía moderna, separando la razón de los dogmas medievales en medio de la crisis europea.

Talante

Descartes es, ante todo, un temperamento matemático, agudo y rápido, Se desentiende de las cuestiones excesivamente especulativas. Deja a los teólogos que se ocupen de "penetrar en las intenciones de Dios". Su gran preocupación es el orden, la sencillez, la claridad y distinción de las ideas. Su ideal es una filosofía clara, sencilla, concreta, positiva y esencialmente práctica. La filosofía debe ser para "adquirir un conocimiento cierto y claro de todas las cosas que puedan ser a los hombres de alguna utilidad para su vida". En contraposición con los voluminosos tratados escolásticos, sus libros son pequeños y de lectura aparentemente fácil, lo que, sin duda, cooperó a su éxito.

Fuentes

Es difícil precisar las fuentes en las que se inspiró Descartes. Cabe pensar que conociera las obras de San Agustín ya desde sus años de La Flèche. Quizás se inclinara hacia el agustinismo como reacción contra el escolasticismo cursado en el colegio, que debía abandonar para salvar la físico-matemática. De hecho, hay muchas doctrinas cartesianas que parecen inspiradas en otras semejantes de San Agustín: el procedimiento de la duda como medio para superar el escepticismo y llegar a la certeza, que San Agustín utiliza contra los académicos y Descartes contra los libertinos.

Las ideas innatas, el *cogito, ergo sunt*, como certeza fundamental, Dios y el alma como objeto principal de la filosofía, la prueba de la existencia de Dios por la idea innata de lo infinito, etc. Descartes no necesita hacer teología, le basta con probar la existencia de Dios, lo que hace mediante la prueba ontológica o argumento ontológico. La filosofía cartesiana y todo el idealismo hasta Leibniz se funda en el argumento ontológico. Un razonamiento filosófico a priori que intenta demostrar la existencia de Dios partiendo únicamente de su concepto o definición: si concebimos a Dios como el ser más perfecto, entonces necesariamente debe existir, porque la existencia es parte de esa perfección. Este argumento fue formulado por primera vez por San Anselmo de Canterbury (siglo XI) en su obra *Proslogion* (1078).

Los estoicos eran muy leídos en tiempos de Descartes. Es fácil señalar en Descartes numerosos elementos estoicos: los *pneumas* o espíritus vitales, la localización del alma en el cerebro, el uso y dominio de las pasiones, su moral provisional, etc. Algunas de sus doctrinas pudo haberlas tomado de sus contemporáneos. Su tratado de las pasiones del alma está influido por Vives; el *cogito* se halla en cuanto a la expresión en Sánchez y Gómez Pereira; la teoría de los espíritus vitales eran corriente en Juan Huarte de San Juan y Miguel Servet.

Menos influencia hay en Descartes del neoplatonismo. En cuanto al neoplatonismo renacentista, Descartes manifestaba desdén y antipatía hacia los "novatores omnes". Conoce la tesis de Nicolás de Cusa (1401–1464) sobre la infinitud del mundo, pero no la acepta. Con Campanella tiene algunas ideas comunes (el *cogito*, las ideas innatas), pero ambos les dan un sentido muy distinto.

Descartes tiene viva conciencia de la novedad de su método. Piensa que todas las tentativas anteriores a él habían sido estériles y se decide a prescindir de todas las

opiniones anteriores y a empezar de cero. Está convencido que su "inventum mirabile" le permitirá levantar el edificio filosófico desde sus cimientos. Es absolutamente original Descartar en pretender deducir, con rigor matemático, toda la filosofía y toda la realidad, tomando como punto de partida una idea innata, clara y distinta, que en principio era solamente el *Cogito*, aunque después se vio obligado a ampliarla con las de lo perfecto e infinito y la de extensión. Era un procedimiento nuevo, que a ningún filósofo se le había ocurrido antes.

El racionalismo cartesiano

Los problemas a los que se enfrenta Descartes son sustancialmente los mismos de la antigua metafísica. Lo típicamente nuevo es que sujeto y objeto se disocian ahora en una oposición forzosamente agudizada: la esfera de lo subjetivo es lo primordialmente dado, lo únicamente seguro, y aun autónomo, aunque también el reino de lo objetivo, la naturaleza, se mueve según sus propias leyes, las leyes mecánicas, y surge el gran problema, que preocupará todavía al idealismo alemán, de concertar de nuevo la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes.

El racionalismo como una postura fundamental gnoseológica no es una pura filosofía de conceptos que intenta sacar exclusivamente de la razón todo conocimiento. Descartes rebate a aquellos filósofos que se imaginan que la verdad va a salir de sus propios cerebros, sin contar con la experiencia, como Minerva de la cabeza de Júpiter. Descartes afirma que no avanzará la astrología sino después de que se hayan podido examinar los movimientos efectivos de los astros, ni la mecánica sino después que se haya observado el movimiento físico de los cuerpos.

Lo que mayor importancia reviste para el racionalismo es lo necesario y no lo dado solo como "hecho". La vía de acceso a lo "necesario" es la razón, las *verdades de razón* de que habla Leibniz. El racionalismo de Descartes consiste en afirmar que la razón es la fuente principal y más segura del conocimiento, por encima de los sentidos, y en organizar ese uso de la razón mediante un método claro y rigurosamente deductivo. La mente, mediante el razonamiento deductivo, es capaz de alcanzar verdades universales.

Para Descartes, los sentidos son engañosos y no pueden ser el fundamento último de la ciencia; solo la razón, mediante ideas claras y distintas, ofrece certeza. El modelo de esta certeza es el conocimiento matemático, que se toma como paradigma de universalidad y necesidad.

Descartes propone la duda metódica: someter a duda todo lo que pueda ser dudado (sentidos, mundo externo, incluso las matemáticas) para encontrar una verdad absolutamente indudable. Esa verdad es el cogito: al dudar, descubro que soy una cosa que piensa; el yo pensante se convierte en el primer fundamento del sistema racionalista.

El racionalismo cartesiano sostiene que en el entendimiento hay ideas que no proceden de la experiencia, sino que son innatas (por ejemplo, las de Dios, yo, sustancia, y las nociones matemáticas básicas). Estas ideas sirven de punto de partida para deducir, mediante la razón, verdades más complejas sobre Dios, el alma y el mundo.

En continuidad con las matemáticas, Descartes formula un método de cuatro reglas: evidencia, análisis, síntesis y enumeración o revisión, para conducir bien la razón. El racionalismo consiste así en partir de principios evidentes (*cogito*, ideas claras e innatas) y, por deducción ordenada, reconstruir todo el edificio del conocimiento.

El racionalismo cartesiano funda una filosofía del sujeto: el punto de partida del saber ya no es el mundo, sino el yo que piensa. Desde este sujeto racional, Descartes busca una ciencia universal que explique la realidad mediante leyes claras, precisas y, en último término, matematizables.

"Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se sustenta en la interpretación del ser y de la verdad introducida por Descartes. Las transformaciones esenciales de la posición básica de Descartes, que desde Leibniz se producen en el pensamiento alemán, no superan en modo alguno dicha fundamental posición; al contrario, solo con ellas se despliega todo el alcance metafísico del siglo XIX" (Martín Heidegger). Descartes se llama, con pleno derecho, el padre de la filosofía moderna.

Son rasgos cartesianos del racionalismo: su *idea clara et distinta*, son concepción matemática de la ciencia, su método de análisis y síntesis, su preferencia por lo general y conceptual y su desestima de lo individual difícilmente reducible al concepto, y su fe en la transparencia racional de todo el ser. Pero la mayor huella del racionalismo cartesiano es un concepto hecho ya del dominio público y sancionado por el lenguaje universal de nuestro tiempo: el moderno concepto de conciencia.

El designar nosotros hoy toda la vida psíquica con el vocablo genérico de "conciencia" que etimológicamente es saber, estamos hablando el lenguaje de Descartes. Es aquella forzada contracción del mundo psíquico, contra la que tan violentamente reaccionará la filosofía de la vida, que reflexiona sobre la naturaleza y el significado de la existencia humana, abordando temas como identidad, muerte, felicidad, moralidad y finalidad.

Inventum mirabile – el método matemático modelo de una ciencia universal

Descartes terminó sus estudios en La Flèche convencido de que el edificio de la filosofía estaba todavía por construir. En la labor de los filósofos antiguos no había nada aprovechable. Abandonó los estudios y solo conservó la estima por las matemáticas, por su valor práctico y el rigor de sus demostraciones: "porque consisten nada más que en deducir consecuencias por la razón" (*DM* II). El método matemático es el más seguro porque prescinde de la experiencia de los sentidos, que a veces nos engañan, y procede por rigurosa deducción racional.

Su primer proyecto fue el de una ciencia general matemática, restringida a las ciencias de la cantidad continua y discreta. Este proyecto se concretiza en sus famosos "sueños", que refiere en *Cogitariones privatae*, con el hallazgo del fundamento de un "invento admirable" (1619). Este invento parece referirse en primer lugar a la geometría analítica, pero el método matemático podría aplicarse a todas las realidades físicas, considerando solo en la materia su atributo esencial: la extensión cuantitativa. Esto permitiría interpretar todos los fenómenos físicos bajo el aspecto matemático. Con esto la ciencia física ya no dependería de la contingencia

de los seres materiales, sino solamente de la razón, adquiriendo un grado de certeza idéntico al de las matemáticas.

Descartes ensaya este método en el tratado de *Le Monde*, que no publicó por coincidir con la condenación de Galileo (1633). Pero Descartes se da cuenta de la inseguridad de este procedimiento. La naturaleza física real es una, mientras que las posibilidades de combinaciones matemáticas entre los conceptos abstractos de materia y extensión, figura y movimiento, son infinitas. De modo que es necesario proceder estableciendo hipótesis.

Convencido de que la seguridad de las matemáticas proviene de su método deductivo rigurosamente aplicado, se propuso extenderlo a todas las ciencias en general, asentado sobre la base de un concepto de ideas claras y distintas. Todo consiste ahora en hallar una certeza primitiva inconmovible, una idea clara y distinta, de la cual pueda sacarse por deducción toda la filosofía, tomando como modelo las matemáticas en su procedimiento de pasar de lo conocido a lo desconocido: "aunque aquí he de decir muchas cosas de las figuras y de los números, sin embargo, todo el que se fije atentamente en el sentido percibirá claramente que yo no pienso aquí solamente en las matemáticas vulgares, sino que expongo otra disciplina, la cual contiene los primeros rudimentos de la razón humana y debe extenderse a todas las verdades acerca de cualquier materia": *Omnia apud me mathematice fiunt*.

Es sobre todo a partir del *Discurso del Método* donde aparecen los temas que Descartes repetirá en las *Meditaciones* y en los *Principios de Filosofía*: la duda, el *cogito*, las clases de ideas, las ideas innatas, la idea de Dios, la prueba de su existencia por su idea en nosotros, el argumento ontológico, los atributos divinos, su libertad, la creación, la noción de esencia, la distinción y unión del alma con el cuerpo, el orden de las cosas materiales, la identidad de materia y extensión, el mecanicismo físico y biológico.

La causa principal del fracaso de todos los filósofos anteriores consiste en que no habían sabido hallar el método adecuado. Descartes se propone derribar el edificio anterior y comenzar a levantarlo partiendo de cero. Para filosofar no es necesario estar dotado de una inteligencia genial. Basta con ingenio corriente (*bona mens*), el cual, con ayuda de un buen método, puede dar mejores resultados que los mayores talentos: "Con frecuencia no hay tanta perfección en las obras compuestas de muchas piezas, y hechas por mano de distintos maestros, como en las que ha trabajado uno solo. Así se ve que los edificios planeados y acabados por un solo arquitecto suelen ser más hermosos y mejor ordenados que los que se ha tratado de acomodar entre muchos, aprovechando viejas murallas que habían sido levantadas con otros fines" (*DM* II).

A diferencia de la dispersión un poco anárquica que reinó en el primer periodo del Renacimiento, a mediados del siglo XVI comienza a sentirse vivamente la necesidad de un orden, de una disciplina y un método en el estudio de la filosofía y la teología. Antes de Descartes, ya otros filósofos habían sentido esta necesidad, ya hablaban de una "lógica de la invención" y propugnaban el método deductivo en la ciencia. Pero la preocupación por el método se convierte en Descartes en verdadera obsesión. Todo el buen resultado de la "invención" depende del método: *Necesaria est methodus ad rerum veritatem investigandam*. "Por método entiendo las reglas ciertas

y fáciles, las cuales el que las observe exactamente nunca admitirá lo falso como verdadero, y, sin malgastar inútilmente las fuerzas de su razón, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al verdadero conocimiento de todas las cosas de que es capaz".

La duda metódica como punto de partida

"Y resolviéndome a no buscar más ciencia que la que se pudiera encontrar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato con gentes de diversos humores y condiciones, en recoger diversas experiencias, en experimentarme y probarme a mí mismo en los encuentros que la fortuna me deparara, y en hacer en todas partes tal reflexión sobre las cosas que se presentaran, que pudiera so sacar de ello algún provecho. Tenía siempre un extraordinario deseo de aprender y distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y marchar con seguridad en esta vida" (*Discours de la méthode*, I).

Y en el invierno de 1619, mientras estaba acuartelado en Neuburg an der Donau como soldado voluntario, René Descartes tuvo una experiencia decisiva: la famosa "noche de los tres sueños", en la que creyó haber encontrado los fundamentos de una nueva ciencia y formuló el germen de su método racionalista. Se fue a dormir "lleno de entusiasmo" porque creía haber descubierto los fundamentos de una ciencia maravillosa. En esos sueños y reflexiones posteriores, Descartes concibió la idea de aceptar solo lo que se presenta "claro y distinto" al pensamiento, principio que se convirtió en la base de su método: *Cogito, ergo sum* ("Pienso, luego existo"). A partir de esta experiencia, Descartes desarrolló su método de la duda metódica y la idea de construir el conocimiento sobre bases firmes, lo que cristalizó en obras como *Meditaciones metafísicas* y *Discurso del método*.

Descartes sueña con un sistema de filosofía desarrollado tan clara y tan consecuentemente como las verdades matemáticas y geométricas, estableciendo como punto de partida y método la duda absoluta. Descartes había recapacitado "cómo un mismo hombre, con su mismo espíritu, siendo criado desde su infancia entre franceses o alemanes, se hace diferente de lo que sería si hubiese vivido entre chinos o caníbales; y cómo hasta en nuestras maneras de vestir, lo mismo que nos agradaba hace diez años y que acaso nos vuelva a gustar antes de otros diez, nos parece ahora extravagante y ridículo; en forma que es más bien la costumbre y el ejemplo que nos persuade y no un conocimiento cierto. Igualmente había aprendido en el colegio que no es posible imaginar nada tan extraño y tan increíble que no haya sido dicho por algunos de los filósofos". El mismo conocimiento de los sentidos no es seguro. Es cosa averiguada que a veces nos engañan.

Pero lo mismo ocurre con los raciocinios lógicos y aun algunas veces con nuestros cálculos matemáticos. Y si alguien piensa que, aun pudiendo uno equivocarse en cosas particulares, no puede negarse que se dan extensión, magnitud y número, lugar y tiempo, y que 2 + 3 = 5, y que el cuadrado tiene cuatro lados, "¿no podría ser que un Dios que todo lo puede haya hecho de modo que no haya ni tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud alguna, ni lugar y que, sin embargo, todo esto me parezca existir exactamente como me lo parece ahora?"

No queda segura ni la realidad del mundo exterior, pues la inmediatez de la representación, que se supone como signo de auténtica percepción de la realidad, nos acaece tenerla también en los sueños. Pues bien, se dice Descartes, "supondré, pues, no que Dios, que es bueno y es la soberana fuente de la verdad, sino que cierto genio maligno, no menos astuto y falaz que poderoso, ha empleado toda su industria en engañarme" (*Medit.* I; *Disc.* II-IV).

Desde la infancia, en la cual vivimos bajo el dominio de los sentidos, hemos adquirido muchos prejuicios, y es necesario eliminarlo previamente si queremos llegar a la verdad y a la certeza. Para proceder con garantía de alcanzar la verdad es indispensable la labor previa de depuración y desprendimiento de los sentidos. Después de haber demolido previamente por medio de la duda todo el edificio de sus certezas anteriores, y de haber descalificado el testimonio de los sentidos, Descartes intentará una reconstrucción puramente interna, mental, ideal. Su filosofía no arranca del testimonio de los sentidos (empirismo, realismo), sino que, prescindiendo de ellos, tratará de construir la realidad solamente con su razón (racionalismo, idealismo). Su experiencia (*cogitare*) será, lo mismo que en Kant, puramente interna, tal como la perciba la razón.

Cogito, ergo sum

«Mientras quería así pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo, y advirtiendo que esta vedad: *pienso, luego existo*, era tan firma y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba.» (*Disc.* IV, 1).

La fórmula *cogito, ergo sum* no es en rigor una deducción, como a primera vista podría hacer creer. Esta formulación no proviene originariamente del mismo Descartes, sino de la traducción latina del *Discurso*, en el que se dice: *Je pensé, donc je suis*. En la primera *Meditación*, cuyo esbozo es de 1629 y es anterior al *Discurso* de 1637 y contiene más exactamente el razonamiento primitivo, falta el *ergo*, y el proceso allí descrito sugiere que, en medio de la misma duda, como pensamiento, se hace patente la existencia del "yo", como de algo que piensa.

La expresión más exacta debería de ser, pues, *cogitans sum*. Descartes declara que se trata de una intuición: *mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur* ("un concepto indudable de una mente pura y atenta, que nace únicamente de la luz de la razón"). Vale la pena reparar en este carácter intuitivo del *cogito* porque de ello dependen los dos puntos siguientes: el criterio de verdad y el estilo matemático-geométrico del saber cartesiano.

Perceptio clara et distincta

El criterio de verdad de Descartes es la *perceptio clara et distinta*. Es verdadero todo aquello que yo aprehendo de modo claro y neto: *Illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*. Por ningún lado asoma aquí el viejo adagio de que la verdad consiste en la *adaequatio intellectus et rei*. La verdad es en Descartes asunto de la mente.

«Detrás de la *perceptio clara et distinta* está la *idea clara et distinta*. Su intuición de esencia es intuición de idea y, por tanto, de ser, pues para él aquella intuición es asunto de la razón o de la mente en el sentido de los antiguos: con una gran convicción de realismo.

Es la línea que lleva desde Platón a través de Plotino y san Agustín, hasta san Anselmo. No solo paga tributo Descartes a estos autores en sus pruebas de la existencia de Dios; en su misma concepción gnoseológica y crítica se revela el agustinismo que bebió en Bérulle, más operante aún que el tomismo aprendido en La Flèche.

Pierre de Bérulle (1575–1629) fue un cardenal francés, fundador del Oratorio en Francia y figura clave de la Escuela Francesa de espiritualidad. Descartes, que aún no había publicado nada, recibió de Bérulle el impulso para desarrollar su proyecto filosófico. Bérulle representaba la corriente mística y teocéntrica.

No hubo de ser difícil para un pensador tan hecho a ir al fondo de las cosas como Descartes adivinar detrás del aristotelismo un fondo platónico. Sine esta fundamental fe realista, su *perceptio clara et distinta* sería una cavilación hueca» [J. Hirschberger: *Historia de la filosofía.* Barcelona: Herder, 1967, p 36]

Ordo geometricus

El *mos geometricus* de Spinoza tiene en Descartes su verdadero origen. El *cogito* es un "principio", una algo primero y "simple", un "absoluto": una realidad completa, independiente y autosuficiente, que no depende de nada más para existir o ser pensada. Todo lo compuesto puede reducirse, mediante análisis, a estos elementos fundamentales.

A partir de ellos se puede reconstruir todo el conjunto con rígida deducción lógica. No hay más que intuición y deducción: la deducción es "todo aquello que se concluye necesariamente de otras verdades conocidas con certeza". Es la ascensión de lo complejo a lo menos complejo, a lo más simple, hasta lo simplicísimo.

«Se ha de notar que son muy pocas en número las naturalezas puras y simples, son aquellas mismas que en cada serie denominamos las más simples entre todas. Y todas las otras no pueden ser percibidas de otro modo que deduciéndolas de aquellas». Este es el método analítico-geométrico tan característico de Descartes.

«Estas largas serie de razones, enteramente simples y fáciles, de las que los geómetras acostumbran a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me había dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto de conocimiento de los hombres se siguen unas a otras ilativamente de la misma manera, y que, con tal de tener cuidado de no aceptar como verdadera ninguna que no lo sea, y de guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no hay ninguna tan lejana a la cual no se pueda llegar, ni tan oculta que no sea posible descubrirla» (*Disc.* II, 11).

Descartes tuvo desde su juventud una gran debilidad por el pensar matemático. Con su *cogito* se abre ahora el camino para su nueva concepción del conocimiento y el saber humano como un mecanismo de análisis y síntesis por el patrón del método geométrico.

Las ideas innatas

Estamos ante una teoría de las ideas, una teoría gnoseológica platónica-agustiniana. A las naturalezas simples se las puede conocer intuitivamente (*licet intueri*), ya en la experiencia misma, ya por cierta luz innata en nosotros. En todo caso, Descartes admite "ideas innatas" (*ideae innatae*).

Hay tres clases de ideas innatas: la idea de una substancia infinita, o Dios, y la idea de la substancia finita con sus dos grandes grupos, el de la *res cogitans* y el de la *res extensa*. Junto a ellas hay también ideas que vienen de fuera (*ideae adventiciae*) y otras que nosotros mismos nos formamos (*ideae a me ipso factae*), pero estas son siempre obscuras, mientras que las ideas innatas son claras y distintas, y, por tanto, verdaderas.

Las ideas *naturales* o *innatas* no provienen de los sentidos ni han sido producidas por nosotros, sino que proceden de Dios, no en cuanto Dios las infunda directamente en nuestro entendimiento, sino en sentido virtual, en cuanto que es el autor de nuestra naturaleza, y brotan de manera natural, inmediata y espontánea de nuestra facultad de pensar.

Estas son las ideas en sentido propio. Las ideas innatas son el soporte del racionalismo cartesiano, porque permiten construir conocimiento seguro sin depender de los sentidos, que pueden engañar.

Son evidentes, intuitivas y verdaderas, porque proceden de Dios y están garantizadas por la veracidad divina. Descartes afirma que Dios no nos puede engañar, porque siendo Dios un ser perfecto, no puede ser causa de error o ilusión en nosotros. Dios garantiza que el conocimiento claro y distinto que tenemos es verdadero, porque un Dios perfecto no permitiría que nos engañemos sistemáticamente.

«Cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros, entiendo solamente que nosotros tenemos en nosotros la facultad de reproducirla. Yo no he escrito ni pensado jamás que el entendimiento tenga necesidad de ideas naturales (*innatas*), que sean una cosa distinta de la facultad de pensar; pero reconociendo que allí había algunas ideas que no proceden de los sentidos, ni de los objetos exteriores, ni de la determinación de mi voluntad, sino solamente de la facultar que tengo de pensar, para distinguirlas de las otras que suelen llamarse extrañas o adventicias o artificiales, las he llamado naturales.»

Las ideas innatas de Descartes son las "verdades de razón" de Leibniz, es lo apriórico de nuestros enunciados de realidad y ser, son los contenidos de esencia de los antiguos y la intuición de esencia de los modernos.

Es falso interpretar las ideas innatas de Descartes como ideas que estarían siempre presentes en la mente y las podríamos en todo momento conocer.

Descartes explica que en los contenidos de nuestra mente hay algo que no puede proceder de los objetos externos, del mundo de lo puramente fáctico, sino que está en la mente como algo necesario: son las verdades eternas, necesarias, ontológicas.

«Descartes es el prototipo del hombre especulativo, y su fe en las esencias y verdades eternas es inconmovible. En este sentido pertenece aún a la serie de pensadores antiguos y medievales.» (Hirschberger 1967: 38-39]

La sustancia

Descartes define la sustancia: *Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Pero ve que esta definición solo se puede aplicar a Dios, por lo que solo Dios sería sustancia. Solo Dios es sustancia en sentido pleno, porque es el único que existe absolutamente por sí mismo. Las demás sustancias dependen de Dios para existir. La definición de sustancia como lo que "no tiene necesidad más que de sí mismo para existir" solo se cumple propiamente en Dios, ser absolutamente independiente.

Para poder construir su metafísica, Descartes extiende luego este concepto al alma y a los cuerpos, aunque subrayando que son sustancias creadas y dependientes, en cuanto solo requieren del concurso de Dios para existir. La palabra *sustancia* puede aplicarse a algunas cosas creadas que para existir solo necesitan el concurso de Dios, a diferencia de otras que requieren estar como sustentadas en éstas, a la manera de cualidades o atributos. La sustancia es el sujeto inmediato de cualquier atributo del que tengamos una idea real.

La escolástica pone como constitutivo de la esencia sustancial, no la simple existencia, sino el *modo de existir* (*in se*), a diferencia del accidente, que también puede existir, pero *in alio*. Descartes, por el contrario, pone el acento en la *existencia*. Hay, por tanto, tres tipos de sustancia:

- Sustancia infinita: Una sustancia increada, que piensa y es independiente: Dios como ser absolutamente perfecto, causa de sí y de todo lo demás: objeto de la teología.
- Sustancia pensante (*res cogitans*): Sustancia creada, que piensa, pero no es independiente, perfecta ni infinita: el yo o alma humana cuya esencia es pensar, inmaterial e independiente del cuerpo en su ser: objeto de la psicología.
- Sustancia extensa (*res extensa*): Sustancia creada, finita, extensa, que no piensa, ni es independiente, ni infinita, la materia, la realidad corporal cuya esencia es la extensión cuantificable, sometida a leyes geométrico-mecánicas: objeto de la física.

Descartes parte de la idea (esencia objetiva) para dar el salto a la realidad existente. Esas tres "ideas" (el alma, Dios y el mundo) serán las que Kant asignará como objeto de la *Metafísica* como contenido de la Razón pura, considerándolas como puras creaciones subjetivas, resultado de un uso puro o de un libre juego de las categorías, pero negando la posibilidad de afirmar su existencia real.

Hay atributos esenciales y no esenciales. Los esenciales "constituyen su naturaleza y su esencia, de la cual dependen todos los demás atributos". Cualquier atributo nos da a conocer la sustancia. Cada una de las tres sustancias tiene un atributo esencial: Dios, el ser perfecto; el alma, ser que piensa; el cuerpo, ser extenso. Los atributos esenciales son una misma cosa con la sustancia, de la que se distinguen solamente con distinción de razón. Queda excluida la existencia de accidentes reales, pues la cantidad se identifica con la sustancia, y las cualidades sensibles no son más que afecciones subjetivas. Esta idea de la sustancia generó tensiones con la doctrina católica de la transubstanciación en la Eucaristía, donde la sustancia del pan y vino se convierte íntegramente en la de Cristo sin alterar los accidentes.

La sustancia creada pensante

Lo primero inmediatamente dado a nuestro conocimiento es la sustancia del alma. Esta verdad se deduce, según Descartes, clara y distintamente del *cogito*: "por ahí conocí que yo era una substancia, cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar ninguno ni depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y que ella es más fácil de conocer que el cuerpo y que aunque este no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es" (*Disc.* IV, 2).

El conocimiento de nosotros mismos como sustancias pensantes es el "primum cognitum", anterior y más cierto que el de todos los objetos corpóreos. La primera certeza es la existencia de nuestro yo pensante. Podemos dudar de todo menos del hecho de nuestra existencia. En el *cogito, ergo sum*, a Descartes le interesa principalmente el *cogito*, porque la evidencia de la primera idea no solo implica la certeza de mi existencia, sino también una cualidad esencial de mi ser, que es el pensamiento.

El atributo esencial del alma consiste en el pensamiento, del que dimanan todas sus demás propiedades. La palabra "pensamiento" abarca en Descartes toda actividad de la conciencia:

"No solo el entender, el querer, el imaginar, sino también el sentir, es lo mismo que pensamiento": *Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare* (*Principia* I, 9).

Todas las acciones del alma son modos de ese atributo fundamental. En el alma, pensar y ser es lo mismo (*cogito* = *sum*). "El entendimiento es si piensa; y, si piensa, es". La esencia del entendimiento (y del alma) consiste en el acto de pensar, y su existencia se afirma en el mismo hecho de pensar (*cogito, ergo sum*).

El alma piensa siempre, no puede dejar de pensar, porque entonces dejaría de existir. Pensamos también cuando estamos durmiendo. La esencia del pensamiento es pensar, lo mismo que la esencia de la materia es ser extensa. El alma piensa siempre en virtud de sus ideas innatas.

Una consecuencia de la identificación de ser, alma y pensamiento es que la persona se reduce a la unidad de conciencia (*conscientia sui*). Es el acto por el cual pensamos, queremos y sentimos, y en el cual se unifican los diversos fenómenos que experimentamos. Hay tantas personas como conciencias distintas.

El definir Descartes el alma exclusivamente como conciencia, ha dejado configurado el concepto moderno de psicología, decidiendo, también en esto, un cambio de rumbo.

Pero cuando descubre inmediatamente en la *cogitatio* la *res cogitans* = *substantia* = alma = yo, sin imaginar, al estilo de Hume, una pura e insubstancial corriente de actos, Descartes se mueve aún plenamente en las vías de la antigua metafísica. A pesar de todo, el "yo" no ha llegado a ser para él problema. Esto no ocurre hasta Kant y más tarde.

«La nota racionalista característica de Descartes se trasluce en el afán de designar como ideas o representaciones los mismos sentimientos y afectos, y en el creer que la fuerza de la pasión está siempre en engañar al alma con la fantasmagoría de razones insuficientes, y que, por tanto, tenemos siempre a mano un remedio universal contra ellas solo con clavar los ojos en la realidad y sopesar objetivamente, racionalmente, los pros y los contras.

"Extingue la opinión" y habrás vencido la pasión, habían dicho los estoicos. Lo mismo viene a recomendar Descartes. La crítica a que someterá Spinoza, en el prólogo a la quinta parte de su *Ética*, la posición de Descartes en este punto, afecta solo a la teoría del influjo mutuo, no al fundamental método cartesiano de tener a raya las pasiones.

En esto van prácticamente los dos a una, en la técnica de regular la pasión por medio de un recto pensar. Solo se separan en la teoría sobre el influjo de las ideas claras: mutuo influjo en Descartes, paralelismo o identidad en Spinoza.» [J. Hirschberger, o. c., p 47]

La unión de alma y cuerpo

Cuerpo y alma se distinguen realmente como dos sustancias distintas e irreductibles. Pueden concebirse y existir la una sin la otra. El alma es irreductible al atributo de extensión, que es el propio del cuerpo. El alma es una sustancia que piensa, y el cuerpo, una sustancia extensa. La unión de alma y cuerpo es simplemente un hecho de existencia, que no afecta a la esencia del alma. Cuando ambos se separan en la muerte, solamente le quedará al alma un *souvenir intellectuel* de su pasada unión.

Al alma pertenece el pensar, el cuerpo es una máquina, regida por las leyes generales de la mecánica: la extensión, el reposo y el movimiento. El gran problema era explicar cómo dos realidades tan distintas podían interactuar:

"No parece que el espíritu humano sea capaz de concebir bien distintamente y el mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, a causa de que para esto es preciso concebirlos como una sola cosa y ala vez como dos, lo cual se contradice". Descartes no puede concebir el alma a la manera de los escolásticos como *forma corporis organici, in potencia vitam habentis*.

Descartes localiza el alma en la glándula pineal (epífisis), punto de unión entre el alma y el cuerpo, situada en el centro del cerebro, como el único órgano impar (no duplicado como los hemisferios cerebrales). Es el lugar privilegiado donde el alma ejerce sus funciones sobre el cuerpo.

La consideraba el lugar donde la mente (*res cogitans*) interactuaba con los "espíritus animales" que circulaban por el cuerpo, coordinando así pensamientos, emociones y movimientos. Descartes establece unos agentes intermedios entre el cuerpo y el alma, los cuales son los espíritus naturales, vitales o animales.

"Examinando la cosa con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la parte más interior de este, que es una pequeña glándula situada en medio de su sustancia" (*Les Passions de l'âme*, 1649, art. 31).

El mundo de la *res extensa*

Al lado del alma y distinto de ella, es el mundo de los cuerpos. Si el alma consiste en la conciencia, el cuerpo consiste en extensión.

"Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura, determinado por un lugar, y llenar un espacio de tal manera que excluya a cualquier otro cuerpo; lo que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato, y lo que puede ser movido por otros cuerpos, pero no lo que siente ni lo que piensa."

Se vislumbra aquí ya la matematización del cuerpo: "Sabremos que la naturaleza de la materia o del cuerpo, tomado en general, no consiste en ser cosa dura o pesada o coloreada, o que toca a nuestros sentisos de cualquier otra manera, sino solamente en ser una substancia extensa extendida en longitud, anchura y profundidad" (*Princ.* II, 4).

La distinción entre espacio matemático y espacio físico (espacio lleno), es solo una distinción de razón, no real: *corpus sive extensio*. La substancia corpórea es independiente, concebible por sí sola, lo mismo que el pensamiento. Tenemos un nuevo reino del ser, absolutamente distinto del reino de lo anímico.

Lo extenso es lo que en el mundo de los cuerpos percibimos clara y distintamente, y con lo extenso la figura, que resulta de la extensión y de su limitación, y la posición que adoptan diversas figuras referidas entre sí, así como también la mutación de esta posición, en que consiste el movimiento. Descartes no se fía, en la percepción de los cuerpos, más que de lo matemáticamente aprehensible.

Lo que Locke llamará "cualidades sensibles secundarias" (luz, color, sonido, olor, sabor, calor y frío) se le presentan a Descartes como algo oscuro y borroso, de lo que no sabríamos decir si es verdadero o falso, es decir, de si son representaciones de cosas o de no-cosas.

Cuerpo es igual a extensión matemáticamente aprehensible. El movimiento corpóreo es "la traslación de un cuerpo de la proximidad de los cuerpos que inmediatamente le toca, y que se consideran en reposo, a la proximidad de otros. No se da el espacio vacío, como lo afirmaba el atomismo de Gassendi. Solo se dan contornos o límites matemáticos y desplazamientos de los mismo. No es tampoco el movimiento una actividad, pues la resistencia es tan grande como la fuerza que se le opone. Y ambas se compensan. Pero los límites zona aprehensibles, claros y distintos.

Todo el mundo de los cuerpos está incluido para Descartes en un sistema de coordenadas ("coordenadas cartesianas"), un sistema de referencia que permite ubicar un punto en el espacio mediante números que representan sus distancias respecto a ejes perpendiculares entre sí. Todo el mundo de los cuerpos puede ser medido y calculado matemáticamente en este sistema de referencia.

El mecanicismo cartesiano es un mecanicismo geométrico que se distingue del mecanicismo de la masa, tal como lo propugna el atomismo. Es un mecanicismo en su expresión más aguda y exacta. El pensamiento geométrico absorbe de raíz no solo las cualidades sensibles, incluso la de la solidez. En este mecanicismo geométrico se diluye también el "eidos" (εἶδος – 'forma', 'aspecto' o 'figura', en Platón y Aristóteles, para designar la esencia o la idea que define lo que una cosa es.

Influjo de Descartes en la posteridad

El influjo de René Descartes en la posteridad fue enorme: su racionalismo fundó la filosofía moderna, impulsó la ciencia con el método cartesiano y marcó la matemática con la geometría analítica. Su legado se extiende desde Spinoza y Leibniz hasta la física contemporánea y la informática. Con su célebre cogito ergo sum ("pienso, luego existo"), Descartes estableció la conciencia como fundamento del conocimiento. Su énfasis en la razón como vía segura hacia la verdad influyó en Spinoza y Leibniz, y más tarde en Kant, que dialogó críticamente con el racionalismo cartesiano. La distinción entre *res cogitans* (pensamiento) y res extensa (materia) marcó siglos de debate sobre la mente y la conciencia.

Descartes propuso un método basado en la duda sistemática y la deducción, anticipando el rigor del método científico moderno. Su introducción de coordenadas cartesianas permitió unir álgebra y geometría analítica, base de la física matemática y de la ingeniería moderna. El pensamiento cartesiano sobre la claridad y la distinción de las ideas sigue inspirando la lógica computacional y la inteligencia artificial. Defendió una visión del universo como máquina regida por leyes matemáticas, influyendo en Newton y en la revolución científica del siglo XVII. La pregunta cartesiana sobre la relación mente-cuerpo sigue vigente en debates actuales sobre la conciencia.

«Al principio de su tratado de las pasiones, Descartes parecía decidido a separar netamente, también en el hombre, cuerpo y alma, anfrentando allí alma y espíritu como hará más tarde Ludwig Klages (1872-1956), el alma representa la vida, lo orgánico, lo irracional y lo ligado al ritmo vital; mientras que el espíritu es su antagonista, asociado a lo abstracto, lo racional y lo técnico. Su filosofía se centra en la tensión entre ambos, defendiendo la primacía del alma frente al dominio del espíritu. Más tarde, Descartes tiene que admitir una interacción entre cuerpo y alma. En esto abdica de su concepto de substancia que él había definido como lo que puede existir y concebirse por sí mismo. Los hechos eran más fuerztes que los conceptos en un principio establecidos.

La princesa palatina Liselotte, con la que Descartes mantenía correspondencia, le hizo muy pronto caer en la cuenta de la contradicción de esta doctrina del mutuo influjo con su concepción de la substancia. Descartes le respondió que no había en esta cuestión una evidencia clara y distinta, que la interacción psico-somática es, en general, algo misterioso, aunque es en todo caso un hecho.

No obstante esta flagrante poría, Descartes ha ejercidio en la posteridad un gran influjo con su concepción de la substancia, tanto como con su *cogito*. De la definición cartesiana de la substancia se originará el ocasionalismo y la teoría de Spinoza (1632-1677). Y de la radical escisión del ser humano sacarán partido, ya el materialismo y el mecanicismo, ya el psicologismo y el idealismo, al acentuar uno de los dos lados, dejando en la penumbra y borrando el otro.

Luego vendrán las teorías del paralelismo y de la identidad que intentarán tender un puente entre el abismo abierto. Ninguna de las grandes figuras del futuro, Leibniz, Kant y los idealistas alemanes, podría entenderse sin el material que Descartes, teorizando sobre la substancia, ha legado a una ulterior elaboración.

Dios

Descartes abandona la teología: Dios es incomprensible. Pero ahora, entre el hombre y el mundo se interpone la Divinidad y Descartes va a tener que ocuparse de ella. *Cogito, ergo sum* es una verdad que se justifica a sí misma, es una verdad clara y distinta. A menos que se encuentre en una situación de engaño: que alguien le haga ver con evidencia lo más falso. Entonces la evidencia no podría afirmar más verdad que la de que yo existo, pues si me engañan, el engañado soy yo: *yo, el engañado, soy*. El hombre solo podría saber con certeza que existe y quedaría preso de sí mismo, recluido en su propio pensamiento y aislado de toda relación con el mundo exterior.

¿Quién podría engañarme? Dios, si existiera. Si Dios me engañara, haciéndome creer lo que no es, no sería Dios. Dios no puede engañar porque sería contradictorio con su naturaleza perfecta. El engaño implica imperfección y malicia, cualidades incompatibles con un ser infinitamente bueno y veraz. Dios es un ser perfectísimo; el engaño sería una imperfección. Un Dios bueno no tendría motivo para confundir a sus criaturas. La imposibilidad de un Dios engañador permite superar la duda radical y confiar en la razón.

No sabemos si hay Dios, pero si lo hay, no puede engañarme. Quien podría hacerlo sería algún poderoso *genio maligno*. Para llevar la duda al límite, imagina que un ser superior –el genio maligno– manipula su percepción y razonamiento, haciéndole creer en un mundo ilusorio. Una entidad hipotética, no necesariamente real, cuya finalidad es provocar el error y el engaño en el ser humano. No es que Descartes creyera en su existencia, sino que lo usa como recurso metodológico para probar qué conocimientos resisten incluso la posibilidad de un engaño total. Con esta hipótesis, pone en duda no solo los sentidos, sino también la razón matemática, porque incluso en las verdades más claras (como 2 + 3 = 5) podría estar siendo engañado.

En la Segunda Meditación, Descartes encuentra algo que el genio maligno no puede hacerle dudar: su propia existencia como pensante. Aunque el genio le engañe en todo, el hecho de que está siendo engañado implica que él existe (*pienso, luego existo*). Más adelante, en la Tercera Meditación, demuestra la existencia de un Dios bueno y veraz, que no puede ser engañoso, y así descarta la hipótesis del genio maligno como una posibilidad real, aunque sigue sirviéndole como ejemplo de la máxima duda. Sin demostrar que hay Dios, no podemos dar un paso más en la filosofía, ni buscar más verdad que la de que soy yo.

Reproche de Blaise Pascal (1623-1662) a Descartes: "Yo no puedo perdonar a Descartes. El había querido prescindir de Dios en toda su filosofía. Pero no ha podido menos de hacerle dar un capirotazo (*chiquenaude*) para poner el mundo en movimiento".

Étienne Gilson (1884-1978) opina que la metafísica de Descartes no es más que un amaño chapucero de la metafísica escolástica. Para Maurice Blondel (1861-1949) "Dios es la clave de bóveda del sistema cartesiano".

Si Descartes recurre a Dios, es porque lo necesita como una especie de apuntalador responsable que contribuya a reforzar la endeblez de su construcción ideológica.

La prueba de la existencia de Dios tiene en la filosofía de Descartes un puesto central e importantísimo: Dios es la unidad suprema, el punto de unificación al cual tiende

la multiplicidad de los seres, y en el cual encuentra su explicación; es el creador del mundo y el conservador de todas las cosas; es el autor de la naturaleza y de las leyes inmutables que la rigen; es la causa y garantía de nuestras ideas innatas, que para Descartes son las únicas verdaderas; es garantía también para nuestros juicios y el proceso de la deducción y la demostración.

Dios es la suprema realidad, el la cual el *cogito* y el *sum* se identifican plenamente y con la máxima perfección: Dios es *causa sui*. Es el *primum ontologicum* y el *primum logicum*, cuya propia idea se aparece a sí mismo en toda su plenitud, con toda claridad y distinción.

Descartes da su concepto de la *substantia infinita*: *Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud exstat, est creatum… Deum ita iudico esse actu infinitum, ut nihil eius perfectioni addi possit* (*Medit.* III).

Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios no se basan en el ser, como las escolásticas, sino que proceden en el supuesto de que poseemos la idea innata, clara, distinta y objetiva, aunque inadecuada, de Dios: de lo perfecto e infinito. La idea de lo infinito es simple, primaria, positiva y anterior, lógicamente, a la de lo finito, que es secundaria, compuesta y negativa.

La idea de Dios es la más clara y distinta. Pero, por orden de la evidencia, la primera es la del *cogito, ergo sum*; sigue después la de lo perfecto e infinito (Dios), y, por último, la de extensión. "La existencia de Dios es muchas más evidente que la de las cosas sensibles".

Si fuéramos inteligencias puras, veríamos inmediatamente la idea de Dios innata y presente en nosotros. Pero como no somos espíritus puros, esa idea no la tenemos siempre presente, y por eso necesitamos demostrar la existencia de Dios.

"La idea de Dios se encuentra como oscurecida y cegada por las imágenes de las cosas sensibles. Nuestro conocimiento de Dios desciende del razonamiento y del progreso de nuestro discurso, y, lejos de ser una luz pura, contante, clara, cierta, sin trabajo y siempre presente, es una percepción turbia y dudosa, que nos cuesta mucho trabajo, y de la cual, después de haberla adquirido, no gozamos más que a ratos".

Con la idea de Dios supera Descartes el subjetivismo solipsista, al que podría empujar el *cogito*. Si la idea de Dios no puede ser formada por mí mismo, sino que exige fuera de mi una causa, se sigue de ello "que no estoy solo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es la causa de esta idea" (*Med.* III, 16). Con ello salta Descartes del sujeto y alcanza la trascendencia, al menos la trascendencia del ser que llamamos Dios.

Tenemos que recurrir a la existencia y a la veracidad de Dios para tener certeza de la existencia de los cuerpos (*Disc.* IV, II). Descartes desconfía de las llamadas cualidades secundarias, pero no de las cualidades primarias, que se pueden aprehender matemáticamente: extensión, figura, movimiento. Pero aun ahí solo habrá verdad donde haya idea clara y distinta. Pero el último y definitivo fundamento de la certeza es, con todo, la idea de Dios. Solo apoyados en la existencia y veracidad de Dios podemos estar seguro de la realidad del mundo corpóreo.

Argumentos de la existencia de Dios

Descartes prueba la existencia de Dios con tres argumentos de muy distinto alcance. Todos ellos tienen un punto de partida subjetivo:

Cerraré ahora los ojos, taponaré mis oídos, bloquearé todos mis sentidos, borraré incluso de mi pensamiento todas las imágenes de cosas corporales o, al menos, ya que eso es casi imposible, las consideraré como vanas y falsas; y así, conversando sólo conmigo mismo, y considerando mi intimidad, intentaré hacerme, poco a poco, más conocido y familiar a mí mismo.

Considerando su intimidad, Descartes procura examinar el contenido de su conciencia, donde halla primeramente la idea del *cogito*, y en segundo lugar otras, que ahora se propone examinar, que es la de perfecto e infinito. Todo bajo el supuesto de que "las cosas que concebimos muy claras y distintamente son todas verdaderas" y de que tenemos en nuestra mente la idea objetiva, clara, distinta y positiva de lo perfecto e infinito: Dios. A una idea objetiva corresponde la realidad objetiva de la misma cosa, tal como está representada en la mente. Cuando un atributo, como la existencia, está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, ese atributo es verdadero y puede afirmarse de ella.

En realidad, todos los argumentos que aduce Descartes se reducen a uno solo: a considerar su idea de lo perfecto e infinito: en sí misma; en su causa, o sea con relación a Dios; y en relación a nuestro ser. En los dos segundos, Descartes introduce el concepto de causalidad. ¿De dónde puede haberme venido la idea de Dios? No me puede haber venido de fuera, de los sentidos; tampoco puede ser una ficción de mi espíritu, la idea de Dios es tan perfecta que excede por completo mi capacidad creadora. Una idea infinita no se produce por adición ni por sustracción. Yo soy un ser finito, y no podría tener idea de una sustancia infinita "a no ser porque esta idea haya sido puesta en mí por alguna sustancia que sea verdaderamente infinita".

Por consiguiente, esta idea reclama una causa superior y distinta de mí, o sea el mismo Dios, que es el que la ha infundido en mi inteligencia al crearme. Por tanto, es "innata y producida desde que fui creado, junto con la idea de mí mismo. Tenemos idea de las perfecciones infinitas que hay en Dios, pero no nos damos cuenta de cuando no la ha comunicado porque siempre ha estado en nosotros". Dios me ha creado a su imagen y semejanza, y "ciertamente no debe parecer extraño que, al crearme, haya puesto en mí esa idea, para que fuese como la marca que el obrero imprime en su obra, y no es necesario que esa marca sea alguna cosa diferente de la obra misma" (*Med.* III).

El teólogo Kather asimila este argumento al de San Anselmo. Descartes responde que no conocía las obras de Anselmo y que había ido a una biblioteca a consultarlas. Da la razón a Tomás de Aquino en la crítica que hace al argumento ontológico de Anselmo, pero protesta de que no coincide con la suya. Y es que tienen matices distintos: las dos saltan de la idea a la realidad, pero Anselmo apoya su raciocinio en la *grandeza* de Dios, mientras que Descartes se fija en su *perfección infinita*. Dios no es solo un posible que exija existencia. No solo es posible, sino necesario. Su esencia perfecta está antes de toda posibilidad e incluye su existencia. La filosofía cartesiana y el idealismo hasta Leibniz se funda en este argumento ontológico.

Idea material e idea objetiva

La clave de la prueba cartesiana de la existencia de Dios es el sentido que Descartes, y casi todo el siglo XVII, da a la palabra *idea*. Idea no es algo que se ocurre al hombre, ni algo que él piensa y que debe *coincidir* con la realidad. Es la realidad misma, *vista*: *L'idée est la chose même conçue*, dice taxativamente. En Descartes, el concepto de "idea" se define como la forma de cualquier pensamiento, entendida materialmente como un modo o acto de la mente (*res cogitans*) y objetivamente como la realidad representada por ese acto, con una "realidad objetiva" que implica el ser de la cosa en cuanto existe en la idea.

Descartes clasifica las ideas en tres tipos: innatas (como la de Dios o el yo, producidas por la propia facultad mental), adventicias (provenientes de la experiencia sensorial externa) y facticias (creadas por la imaginación, como la de sirena). Las ideas claras y distintas son verdaderas porque su causa debe poseer al menos tanta realidad formal como la objetiva de la idea, lo que lleva a probar la existencia de Dios como garante de su fiabilidad.

En el racionalismo cartesiano y sus seguidores, como Malebranche, las ideas son representaciones innatas o divinas que actúan como intermediarios entre la mente y la realidad, con Malebranche defendiendo el ocasionalismo donde Dios causa directamente las percepciones. Spinoza vincula las ideas al paralelismo mente-cuerpo, donde el orden de las ideas refleja el de las cosas, considerando la mente como idea del cuerpo. Leibniz distingue ideas como disposiciones o conceptos innatos en una mente infinita, enfatizando su rol en verdades eternas.

Contraste con el empirismo inglés: Los empiristas como Locke rechazan las ideas innatas cartesianas, viéndolas como derivados de la experiencia sensorial (ideas simples de sensación y reflexión) que forman la tabula rasa de la mente. Berkeley radicaliza esto al identificar la realidad con ideas percibidas (*esse est percipi*), negando materia independiente y oponiéndose al velo representacional de Descartes. Esta oposición marca la epistemología del siglo XVII, donde racionalistas priorizan la razón y los claros y distintos, mientras empiristas enfatizan la experiencia. Descartes distingue la idea material de la idea objetiva en las *Meditaciones metafísicas*, considerando la idea desde dos perspectivas ontológicas complementarias. La idea material (o formal) se entiende como un acto o modo del pensamiento, es decir, como una operación concreta del entendimiento o la mente (res cogitans), equivalente a cualquier forma pensante sin importar su contenido.

La idea objetiva, en cambio, se refiere al contenido representativo de esa operación mental, a la "cosa" o realidad que la idea presenta o representa, medida por su realidad objetiva (grado de perfección o ser inherente a lo representado). Esta distinción permite a Descartes aplicar el principio de causalidad: la causa de una idea debe poseer tanta realidad formal (o eminente) como la objetiva de la idea, lo que prueba la existencia de Dios como causa de la idea de infinitud. Esta doble consideración resuelve el problema de la verdad de las ideas claras y distintas, ya que todas las ideas son iguales materialmente (como actos mentales), pero difieren en su grado de realidad objetiva, permitiendo discernir su origen (innato, adventicio o facticio). Así, evita el escepticismo al vincular la fiabilidad representativa con la causalidad divina.

Críticas a Descartes

Tanto la persona como la doctrina de Descartes han sido objeto de las interpretaciones más diversas, debido, en parte, a la aparente claridad y sencillez de su filosofía: *La clarté de mes paroles est souvent trompeuse* ("La claridad de mis palabras es a menudo engañosa.")

Su primer biógrafo presenta a Descartes como un cristiano sincero, un apologista que ante todo se propone defender la religión contra los libertinos. Varios autores sostienen que no hay fundamento para poner en duda la sinceridad de sus manifestaciones de fe cristiana. Pero su ortodoxia y su sinceridad religiosa fueron puestas en litigio por algunos contemporáneos protestantes y católicos.

Su máxima aspiración habría sido la tranquilidad. Habría buscado refugio en Holanda para poder pensar y escribir libremente, sin miedo a correr la suerte de Galileo. Su religiosidad solo habría sido aparente. Habría sido un indiferente en religión, temeroso de las autoridades a las que habría engañado con declaraciones hipócritas para que le dejaran en paz.

Mientras algunos filósofos continuaron su línea (Malebranche), muchos (Hobbes, Locke, Spinoza, Leibniz) rechazaron las ideas de Descartes, y pensadores posteriores (Nietzsche, Heidegger, Damasio) lo criticaron por sentar las bases de una visión moderna que aísla al sujeto, desvaloriza la emoción y concibe a la naturaleza como un objeto a dominar. Algunos ilustrados en el siglo XVIII lo presentan como el libertador de la razón, el revolucionario intelectual por excelencia, destructor de las tradiciones. Otros ilustrados, por el contrario, lo ven como poco avanzado y oscurantista. El Directorio lo condenó como propagador del ateísmo.

Varios autores lo ven como precursor del idealismo. Otros, como antecesor del positivismo y de otras corrientes modernas. En realidad, todos tienen un poco de razón. La herencia de Descartes es polivalente, y casi todas las actitudes posteriores son un poco deudoras de su actitud ante la filosofía.

Las interpretaciones y críticas a Descartes giran en torno a su dualismo mente-cuerpo, su énfasis en la razón sobre la emoción, el solipsismo potencial de su método y la noción del sujeto frente al objeto, aunque su influencia en las matemáticas y la ciencia moderna es innegable, marcando el inicio de la subjetividad moderna y el mecanicismo.

Dualismo Cuerpo-Mente: La separación radical entre *res cogitans* (pensamiento) y *res extensa* (materia) ha sido cuestionada; Antonio Damasio, desde la neurología, argumenta que la razón y las emociones son inseparables para la toma de decisiones.

El Cogito (*cogito, ergo sum* – "pienso, luego existo"): Se critica la suposición de que el "yo" es una sustancia pensante, atacando la idea de que "tú eres tus pensamientos", como lo hizo Nietzsche, quien veía al "yo" como una mezcla de impulsos.

Solipsismo: La duda metódica, al llevar al sujeto a dudar del mundo exterior, puede encerrarlo en su propia mente, sin poder asegurar la realidad externa.

Mecanicismo y Sujeto: Heidegger critica cómo Descartes establece al ser humano como sujeto y al mundo como objeto disponible, sentando las bases para una relación técnica y dominadora con la naturaleza (el "imperialismo planetario").

Empirismo: Hume cuestionó la existencia de sustancias mentales y la prioridad del conocimiento racional, limitando la razón.

Animales como máquinas: La idea de que los animales son autómatas sin alma fue criticada desde la Ilustración (Diderot, Rousseau).

Descartes como padre de la modernidad: Su método funda al sujeto moderno y la primacía de la razón, pero también origina problemas como la relación sujeto-objeto.

Su metafísica, que usa a Dios como garante para salir de la duda, es vista por algunos como una salida estratégica ante la censura de la época, no tanto una convicción central.

A pesar de las críticas filosóficas, sus aportaciones a la ciencia fueron fundamentales: inventó y desarrolló la geometría analítica, uniendo álgebra y geometría mediante coordenadas cartesianas, y creó notaciones como variables (letras iniciales para conocidos, finales para desconocidos) y exponentes para potencias.

También formuló la ley de los signos para ecuaciones, bases del cálculo infinitesimal. Introdujo el paradigma mecanicista en la física: naturaleza como máquina regida por leyes cuantificables, con aportes en óptica (leyes de refracción), mecánica y cosmología (elementos materia: fuego, éter, tierra). Influyó en medicina y psicología al ver el cuerpo como mecanismo.

«Los propósitos de Descartes iban mucho más lejos de donde llegaron sus realizaciones positivas. Su intención no era mantenerse en la duda, ni en el *cogito*, ni en darle vueltas al criterio de veracidad, sino, una vez establecidos unos cuantos principios firmes e inconmovibles, pasar lo más pronto posible al cultivo de las restantes ramas prácticas de la ciencia: física, matemáticas, medicina, moral, artes y mecánica. Sin embargo, contra su voluntad quedó envuelto en sus propias redes, y las polémicas que provocaron sus innovaciones le obligaron a volver una y otra vez sobre los mismos temas y no le dejaron tiempo para cultivas otros campos científicos, en que tampoco era fácil anticipar resultados.

Cosa parecida sucedió a sus seguidores. En lugar de proseguir la labor intentada por su maestro, o tal vez por no penetrar bien sus intenciones, el hecho fue que se enzarzaron en disputas interminables acerca del método, en dificultades creadas por los mismos principios cartesianos (ocasionalismo, aplicaciones a la Eucaristía, etc.), y apenas hicieron avanzar la investigación en otras materias científicas.» [Fraile, G.: *Historia de la filosofía.* Madrid: BAC, 1966, vol. III, p. 546-547]

Resiliencia frente a los golpes del destino

«La figura real-histórica del filósofo en la historia griega, que en la filosofía más reciente desempeña un papel particularmente persistente y característico de esta misma filosofía, afirma: ser filósofo significa no dejarse conmover por nada, estar preparado contra los golpes del destino.

En la Edad Media europea, en la que, ante la omnipotencia divina, el concepto de destino desempeña un papel relativamente reducido, no existe siquiera el intento de una definición semejante del filósofo. Es muy curioso que dicha definición vuelva a adquirir importancia para el hombre que normalmente es presentado como el gran innovador, el primero que vuelve a preguntar de manera radical: para Descartes, precisamente, quien, al comienzo de la Guerra de los Treinta Años (1618–1648 – uno de los conflictos más devastadores de la historia europea, originado por tensiones religiosas y políticas), sentado en su cuartel de invierno como oficial, reflexiona sobre su futuro y se protege contra un destino sumamente incierto comenzando a filosofar.

Descartes quiere encontrar algo "inconmovible" (*inconcussum*) y, en este sentido, ocupa con razón en la historia de la filosofía moderna y en su representación historiográfica la posición de un héroe originario. Sin embargo, este filosofar no tiene la función de la "fundamentación" de la que habla Dilthey, sino que se sitúa en una relación complementaria respecto a los experimentos y las construcciones teóricas que, en un primer momento, le proporcionaron a Descartes una fama mucho mayor.

Como científico que penetra sin temor en ámbitos hasta entonces cubiertos por tabúes y reconstruye la creación de Dios. Desarrolló una teoría de la circulación sanguínea y con ello se puso en competencia con Harvey; asignó a la glándula pineal –ese órgano antiguo de la verdadera facultad de ver– el papel de mediación entre alma y cuerpo; se ocupó de la óptica y la dióptrica; perfeccionó en parte y en parte inventó métodos matemáticos y geométricos; realizó investigaciones fisiológicas, físicas y meteorológicas; y en todo ello llevó una existencia de investigador de la naturaleza que reclama para sí una forma distinta de universalidad que el estoico "prepararse contra el dolor y los golpes del destino", que acompañará a la filosofía de la Ilustración europea –y que, sin embargo, es también una forma de resiliencia e invulnerabilidad frente a las perturbaciones del destino.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 121-122]

El error de Descartes

Antonio Damasio sostiene que la consciencia no es un misterio sobrenatural, sino un proceso evolutivo que surge de la interacción entre el cuerpo, las emociones y el cerebro. Para él, sentir es la base de saber: los sentimientos corporales permiten que la mente se reconozca a sí misma y genere consciencia. En su libro *Sentir y saber: El camino de la consciencia*, explica que la consciencia se originó hace millones de años como una ventaja evolutiva.

No es exclusiva del ser humano, sino un fenómeno que emergió gradualmente en organismos con sistemas nerviosos capaces de integrar percepciones externas e internas. La consciencia depende de los sentimientos homeostáticos, es decir, las señales internas que regulan el equilibrio del cuerpo. La mente se vuelve consciente cuando conecta esas sensaciones internas con la actividad mental.

En *El error de Descartes* (1994), Damasio desmonta la idea de que mente y cuerpo son entidades separadas. Afirma que la consciencia es inseparable de la biología y de la experiencia corporal. El "error de Descartes" es haber separado radicalmente mente y cuerpo (razón y emoción), concibiendo la razón como una facultad pura y

desligada de los procesos corporales y afectivos. Frente a esto, Damasio sostiene que la mente es un proceso biológico encarnado y que la racionalidad depende constitutivamente de las emociones y del cuerpo. Descartes formula un dualismo de sustancias: por un lado, la *res cogitans* (mente, alma, pensamiento) y, por otro, la *res extensa* (cuerpo, materia), separadas por una "brecha abismal".

Damasio llama "error de Descartes" a esa ruptura tajante, porque lleva a pensar la mente como algo no biológico y a tratar el cuerpo como un mero mecanismo de relojería sin papel propio en la vida mental. Las emociones y los sentimientos no son un estorbo de la razón, sino condiciones de posibilidad de la racionalidad práctica: sin ellas, el juicio y la toma de decisiones se deterioran gravemente.

Allí donde Descartes parte del "pienso, luego existo", Damasio invierte el orden: primero se da la existencia corporal y afectiva, y sobre esa base se articula el pensamiento reflexivo ("existo, luego pienso"). El núcleo de la tesis es que no puede comprenderse la mente –ni la razón, ni la moralidad, ni el sufrimiento– sin la dinámica integrada de cerebro, cuerpo y mundo, lo contrario de la escisión cartesiana que denuncia como su gran error.

«Para ser conscientes, debemos primero sentir. Nuestra consciencia no es algo etéreo que esté flotando por ahí; es algo que está siendo fabricado por nuestro sistema nervioso dentro de nuestro cuerpo. El mecanismo por el cual se puede adquirir consciencia tiene que ver con las sensaciones homeostáticas y el tipo de estructura nerviosa necesaria para ello.

Las sensaciones homeostáticas son, por ejemplo, el hambre, la sed, el dolor, sentirse bien, sentir malestar. Todos esos sentimientos son sistemas de alerta, sirven para avisarnos sobre las cosas que necesitamos, como beber agua o darnos un respiro si tenemos dolor. Nos alertan sobre lo que es necesario para que la vida continúe.

Sabemos ahora que nuestra consciencia se construye a partir de señales que vienen del interior del cuerpo y que llegan a través de lo que se llama interocepción, que es la forma de reunir información desde el interior del cuerpo. El tronco cerebral es la clave para generar consciencia.

Mucha gente pensaba erróneamente que era la corteza cerebral, que es muy importante para nuestra percepción del mundo y nuestra imaginación, pero no es lo que nos da consciencia. La consciencia proviene principalmente del conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo en un momento determinado.» [Antonio Damasio sobre su libro *Inteligencia natural y la lógica de la consciencia* (Barcelona: Destino, 2025)]

PUNTUALIZACIONES DE XAVIER ZUBIRI A DESCARTES

El yo cartesiano carece de intimidad. Por eso en la duda cartesiana no pasa nada, no le afecta al sujeto. [Xavier Zubiri: *Cursos universitarios* II, p. 409]

•

«Descartes ha inscrito, como Kant lo ha hecho muy ampliamente, el problema de lo que un escolástico llamaría la entidad –de la realidad, diría yo más bien– dentro del problema de la verdad; como si lo primero de lo que la filosofía tuviera que ocuparse

fuese de las verdades, y como si aquello en que todo coincide, en última y primera línea, fuese justamente en ser verdad. Lo que es más que problemático. […]

Descartes ha inscrito el problema de la filosofía no tanto en el círculo de las realidades de las cosas sino de las seguridades intelectuales que de ellas pueda tener. De las demás cosas diría Descartes que *de potentia Dei absoluta* sería posible que fueran de otra manera, pero yo no busco sino las cosas de que puedo estar seguro. Por eso empieza justamente por dudar, porque lo que busca es la seguridad. En consecuencia, la verdad primera está definida por seguridades. Habría otros conceptos de verdad, desde luego.

Ahora bien, Descarte se fija en uno: en la seguridad, y en la seguridad obtenida por una *clara ac distincta perceptio*. Y de esto dice que es verdad, una verdad en sentido objetivo del tipo de las matemáticas. Sin embargo, no son verdades reales. Aquí Descartes pasa del concepto de verdad como seguridad al concepto de objetividad. No es simplemente la seguridad o la certeza, no es la objetividad sino algo distinto: es un *aliquid*, es una verdad. Solo que, si queremos que esa verdad nos diga algo, tendrá que decírsenos en qué consiste ese *aliquid*.

Este es una realidad –afirma Descartes– que necesita nada menos que el paso a la veracidad de Dios, a quien repugna ser falaz, para asegurarnos de que una verdad objetiva se encuentra siendo a la vez una verdad real, que es cosa distinta. Descartes hace intervenir esta veracidad de Dios en el exordio de su filosofía, pero para dejarla de lado después, ya que una vez establecido que Dios no nos engaña en las ideas claras y distintas, Descartes lanza la filosofía por el camino de tales ideas, es decir, de las objetividades; y ahí es donde Kant ha inscrito toda su filosofía transcendental.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid, 2001, p. 84-87]

•

«Para Descartes, las ideas han de ser claras y distintas. Todo lo demás no sería moverse entre ideas, sino entre confusiones. Pero Leibniz entiende que esa claridad y distinción deben tener un carácter sumamente preciso. Las ideas no se limitan a contener unas cuantas notas claras y distintas, sino que esas notas han de ser precisamente los requisitos (*requaesita*) que competen a la cosa de la cual la idea es un concepto, ahora bien, estos requisitos deben estar definidos con rigor. La idea es clara y distinta cuando está rigurosamente definida.

Lo que le faltaba a Descartes era una definición, que no es simplemente un enunciado lógico, sino el carácter objetivo de una cosa que está limitada en su intrínseca condición de nota y que, solo en tanto está definida, merece el nombre de clara y distinta.

Como a veces se ha dicho, el criterio de evidencia de Descartes no tiene nada de evidente y ello se debe a que le falta este momento. Leibniz entiende que es menester que la claridad y la distinción sean las de una idea rigurosamente definida.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 154-155]

•

«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente

el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: el concepto de espíritu.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida desplegado del resto del universo.

Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad.

De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino.

A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre.

Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de Descartes en el mundo intelectual.

Descartes se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no solo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios.

En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a una determinación puramente humana y en el que ella no es ya más la esencia de la divinidad, en ese momento el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en medio de las cosas. Cuando Descartes nos dice que todas las cosas son dudosas, no está diciendo en última instancia que ninguna de ellas presenta por sí misma una garantía de solidez suficiente para apoyar allí el espíritu.

De otra parte, siendo la razón la facultad que nos descubre el ser y para Descartes algo esencialmente humano, resultará de ahí que el ser y los problemas que este plantea se encuentran alojados *primo et per se* en el hombre. Dios y el hombre resultan en último análisis siendo equívocos en cuanto al ser racional.

No existe entre ellos otra analogía que la concerniente a la libertad. De esta manera el sujeto humano, el *ego*, llega a ser el centro de la filosofía y, en una cierta medida, del universo entero. Pero es preciso subrayar que lo que confiere al *ego* de Descartes su papel central no es precisamente su realidad, sino más bien su certeza, su seguridad.

Estando, con todo, atento a la razón misma de la gravedad del problema, es como Descartes planteó la cuestión metafísica del ser humano. En el fondo no hay nada.

Él nos dice simplemente que el *ego* es una cosa (*res*); pero de esta cosa no nos señala la esencia, sino tan solo aquello que la distingue de otras cosas: el

pensamiento. *Ego sum res cogitans*. Heredero en este punto, del nominalismo, Descartes no proporciona aquí un concepto adecuado, sino un concepto distinto.» [Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-293]

•

«En realidad, la historia de la metafísica medieval no es una historia del pensamiento cristiano, sino la historia de cómo el pensamiento filosófico ha sepultado, a través de la escolástica, la idea del espíritu que sirvió de base a San Agustín para una nueva metafísica.

Nos reencontramos así con el concepto del ser como idea, y nos preguntamos cómo la idea es participación en la realidad mediante la *natura naturans*, la voluntad divina. De ahí que en toda la metafísica medieval todo lo que ha constituido la vida del espíritu haya permanecido fuera de la especulación filosófica. La vida del hombre ha sido siempre extraña a esta metafísica teológica. Si no fuera por la mística medieval, la filosofía no habría vuelto a plantearse el problema del espíritu. El pensamiento cristiano no vuelve a surgir desde San Agustín más que en Descartes.

No es en la historia de la escolástica, sino en la del idealismo de Descartes a Hegel, en donde se halla una *filosofía* inspirada por el cristianismo, aunque no tenga verdad hablar de una filosofía cristiana. [...]

Al curso de la evolución de la idea de creación se forma el horizonte filosófico dentro del que surge como una interna necesidad el pensamiento de Descartes. Concretamente nos hemos encontrado no solamente con el problema del ser, sino cómo, por una necesidad interna, el pensamiento cristiano ha asimilado el pensamiento griego, con lo que salen muy perjudicados la filosofía y la Iglesia.

Si partimos del ente divino, el mundo queda vinculado a él con una relación de creación y de analogía. El hombre, como ente creado, es igual a los demás, pero su analogía con Dios consiste en estar creado a su imagen y semejanza. Esta idea de la imagen y semejanza hace que la filosofía se encuentre constitutivamente con una gran dificultad, con esa dualidad entre el espíritu finito e infinito.

Las palabras "imagen" y "semejanza", que en realidad no son más que una vaga metáfora, han sido más o menos responsables de la suerte que ha corrido la metafísica de San Agustín a Hegel.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 128-130]

•

«La filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl, ha sido en buena medida un "idealismo transcendental". [...] Esta filosofía no sólo tiene un contenido más o menos nuevo, sino que inaugura con Descartes una nueva idea de la filosofía en cuanto tal: una meditación sobre la realidad apoyada en la única realidad inconcusa, la realidad del yo.

Esta unidad entre la realidad y el yo es justo la verdad: es verdad aquello que es como yo pienso que es. Por tanto, el orden de la realidad como orden transcendental sería el orden de la verdad. Y este orden se constituye en el yo como realidad primera.

En su virtud, esta primariedad del yo haría de él lo transcendental en cuanto tal. En esta línea, pues, la transcendentalidad es un carácter del yo. Su precisión conceptual se logra mediante dos contraposiciones fundamentales.

De un lado "yo" es la realidad de "cada cual" (ser cada cual no es lo mismo que ser persona), con sus vicisitudes y estados psíquicos y psicofísicos propios, a diferencia de los "yos" de los demás. Es el "yo empírico", intrínsecamente diverso. Pero, por otro lado, "yo" soy el yo que medita sobre todas las cosas; no es el yo en cuanto distinto del yo de los demás, sino en cuanto distinto de todo lo que no es yo; es un "yo puro" de toda vicisitud y, por tanto, intrínsecamente lo mismo en todos. Entonces, lo que llamamos "cosas", sean ideales, fantásticas o reales, tienen, por lo pronto, un carácter negativo: no ser yo; son el "no-yo".

Pero como lo que el yo hace es enfrentarse con ellas, este carácter negativo se torna en un carácter positivo: las cosas son *ob-jectum*, objeto. Cosa es objeto. Recíprocamente, este yo puro no es solo que se enfrente con los objetos, sino que consiste formalmente en ir a ellos, por tanto, en salir de sí mismo, en "transcender": es un "yo transcendental".

Es secundario, para nuestra cuestión, la manera como se conciba el yo puro: un yo cognoscente (Kant), un yo consciente (Husserl), etc. Lo decisivo es que el yo puro está por encima del yo empírico, y que el transcender hacia los objetos constituye el ámbito de su posible verdad, esto es, el orden transcendental. El concepto de lo transcendental se obtiene así por una primera contraposición: la contraposición "empírico-puro".» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 373-374]

•

«La filosofía, con Descartes, ha inscrito el orden de lo real en el orden de lo verdadero: sería aquello que es realmente tal como yo lo pienso. Pero esto es equívoco. Si lo que se quiere decir es que mi conocimiento verdadero expresa lo real, entonces esto es innegable. Pero esto no permite invertir los términos y decir que ser real consiste formalmente en ser el momento terminal de la verdad.

Esto es imposible. El momento de realidad se presente en la intelección no solo como *independiente* del acto intelectivo, sino como *anterior*, como un *prius* respecto de la representación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés.

De suerte que a la realidad le es indiferente tener o no tener verdad. Tanto más que si así no fuera, la verdad misma no podría ser considerada como real, sino como término de otra verdad, y así hasta el infinito. Ni el polo "radical" de la realidad consiste en ser "yo", ni su polo "terminal" consiste en ser verdad.

El orden de la realidad como orden transcendental no es el orden de la verdad; esto es, el orden transcendental no es el orden de la realidad en cuanto verdad, sino que es el orden de la realidad en tanto que realidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 381]

•

«En efecto, tomemos el pensamiento pensado: yo pienso que yo pienso. En este "que yo pienso", ¿de qué pensamiento trata Descartes? No de todo el pensar en general y

del intelecto en general, como los medievales. Descartes entiende que en su intento de duda es "yo pienso", que yo soy *actualmente* pensante.

En esa actualidad es donde estriba el carácter de "que yo pienso". Ahora bien, esa actualidad es lo que decimos en español *estoy pensando*. Decir "yo pienso que yo pienso" es en manos de Descartes –diga él lo que dijere– "yo pienso que estoy pensando". Pero, ¿quién no ve entonces que toda la fuerza del *ergo* radica, no precisamente en el hecho de que *estoy pensando*, sino en el carácter mismo del "estoy", en la actualidad misma? El carácter pensante pasa a segundo plano y lo que nos queda en primer plano es ese "estar": yo pienso que *estoy* pensando. Justamente en el "estar" es donde estriba la actualidad del pensamiento, y, por consiguiente, su carácter mismo de realidad. La realidad del pensamiento, y no solamente su dimensión de verdad, es lo que constituye la fuerza inicial y radical del *cogito*.

Contra lo que Descartes pretende, el pensamiento con que él opera no es precisamente el pensamiento en tanto que cierto o dudoso, sino el pensamiento en tanto que actual, es decir, en tanto que realidad. [...]

Es que estoy viendo que estoy pensando. Es en el *estoy*, a saber, en el carácter en cierto modo atingente que tiene esa intención respecto de su objeto, donde estriba la fuerza del *cogito*; no precisamente en su presunto carácter de *certeza*.

Al revés, su presunto carácter de certeza no queda fundado más que en ese carácter radical de realidad que tiene el acto intuitivo, no en lo que tiene de intuitivo, sino en lo que tiene de *real*. El *cogito me cogitare* no es, por consiguiente, "yo pienso que yo pienso", sino yo estoy viendo que estoy pensando.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 133-134]

•

«Contra lo que se dice, la filosofía de Descartes no se mueve simplemente en un juego de certezas y de inseguridades; cala mucho más hondo, cala justamente el carácter transcendental del *ego* y el carácter transcendental de la libre voluntad divina.

De ahí sus cuatro conceptos fundamentales de verdad: firmeza, manifestación, transcendentalidad y transcendencia. La manifestación se funda en la firmeza; la transcendentalidad se funda en la manifestación objetiva, y la transcendencia es un carácter libérrimamente querido por Dios. De ahí que Descartes se mueve *a limine* precisamente en el horizonte de la nihilidad. [...]

En efecto, estos cuatro conceptos se mueven *a limine* en el horizonte de la nihilidad. Descartes nos dice expresamente: "Yo soy algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el Sumo Ente y el no ente, en la medida en que estoy creado por el Ente Sumo, por el Ente Supremo". [...]

El horizonte de la nihilidad es, de esta manera, no solamente el resultado sino el principio mismo de la filosofía cartesiana. Estoy inseguro e incierto porque soy esta singular unidad de la nada y de Dios, porque soy una libre creatura de Dios.

La incertidumbre no es solo, como en Ockham, una orla de inseguridad que acompaña a la mayoría de nuestros conocimientos; es algo más grave. Es algo que

constituye la condición misma del *ego*, es la intrínseca condición del *ego* en tanto que pensante. La nihilidad coloca en primer plano no la finitud del ente como para Santo Tomás, sino la incertidumbre y, con ella, el carácter esencialmente contingente del orden transcendental en cuanto tal. La filosofía, entonces, ya no es teología, ni tan siquiera teoría entitativa de la Creación, sino una antropología abierta a la teología. Pero la inflexión está consumada. A partir de este momento, la filosofía será vertiginosamente antropología transcendental y no teología.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 147 y 149-150]

•

«A partir de Descartes, la filosofía se deslizó por la pendiente del objetualismo: las realidades físicas serían un tipo especial de objetos, aquellos objetos que, además de ser objetos, tienen realidad física, como si los objetos primarios fuesen los que son solo intencionales y los otros fueran "además" reales; como si la división primaria fuera la de objetos reales y objetos irreales.

Si por añadidura se dice que esos objetos irreales son nada más que los objetos definidos por la inteligencia, entonces el esquema entero de la realidad cobra un carácter de objetualismo ideísta, que constituye la quitaesencia del cartesianismo y la bancarrota, en este punto, de la filosofía moderna derivada de él.» [Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 649-650]

•

«El *cogito me cogitare* no es, por consiguiente, "yo pienso que yo pienso", sino yo estoy viendo que estoy pensando. Ahora uno se pregunta qué relación hay entre estos dos momentos de la frase: "yo estoy viendo que yo estoy pensando". Uno pensaría que es la identidad lógica del sujeto "yo" lo que destaca Descartes; pero esto no es verdad porque, como sujeto lógico de la frase, los dos *ego* son distintos: uno es el *ego* que forma parte del pensamiento pensado, otro el *ego* que lo piensa, y así podríamos seguir hasta el infinito.

No se trata de una identidad lógica; se trata precisamente de la identidad del estar: real y efectivamente es *estando* como "estoy" pensando y como "estoy" viendo que "estoy" pensando. El acceso del hombre a sí mismo no es una cuestión de intuición; es la condición de una realidad, de un estar, que no puede estar –en este caso pensando– más que estando intuyendo y viendo que efectivamente está pensando. Es justamente el tema de la *reflexividad*; pero, entonces, la reflexividad no es simplemente cuestión de juicio, sino la condición real de la propia inteligencia humana en tanto que realidad. Porque ¿cómo alcanza la intuición su objeto?

Descartes con la idea del ser ha llevado el asunto a una dimensión meramente lógica. Y si en la metafísica de Santo Tomás hemos asistido a la entificación de la realidad, aquí asistimos a algo distinto, igualmente grave: a la "verificación de la entidad".

El ente entra dentro de la verdad, por lo menos para nosotros hombres. Lo primero que Descartes ha descubierto en la inteligencia es justamente que sea *verum* y ha resbalado sobre el momento de la realidad de la propia inteligencia y del propio acto pensante.

Nos encontramos entre una verdad que emerge inconcusamente de la realidad del yo, y una realidad que emerge inconcusamente de la verdad de la idea de Dios. Se encuentra Descartes en una tensión, dentro de la cual va a inscribir lo que él tiene que decirnos acerca de la verdad.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 134-136]

•

«El hombre es una realidad y como tal realidad está constituido por un sistema de notas que le confieren una determinada forma de realidad. Entre estas notas, la realidad del hombre tiene una que nos importa especialmente: es la inteligencia, y conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica. [...]

En el caso de la persona, la persona humana no tiene solamente unas propiedades que le salen en cierto modo "de suyo", sino que además tiene algo que no tienen las demás realidades, a saber, el comportarse consigo mismo desde el punto de vista de su propia realidad. Cosa que no les pasa, por ejemplo, a las piedras. La realidad del hombre es una realidad que no solamente es "de suyo", sino que además es "suya": le pertenece a sí mismo en tanto que realidad. Y en ese sentido, decimos que el hombre tiene una forma de realidad que llamamos la persona: es personeidad.

Ser persona significa ser "suyo" y no solo ser "de suyo". Todas las razones que las demás metafísicas se han empeñado en asignar a la persona, a mi modo de ver, son secundarias. Persona no es ser un sujeto de atribución. Persona no es tener subsistencia. La persona es ciertamente subsistente, pero es subsistente porque es suya. No es suya porque es subsistente. El hombre es, pues, un sistema psico-orgánico, cuyo carácter o cuya forma de realidad es justamente ser persona.

Ahora bien, lo propio de ser persona –justamente en eso está la suidad– es que la realidad de cada cual es suya, frente a todas las demás realidades posibles, en tanto que realidades; no simplemente frente al sol en tanto que caliente o que brilla, sino en tanto que es real, y, por consiguiente, abarca ese "frente a" el elenco entero de lo real y de todo lo posible. En su virtud, por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal. Y en este sentido decimos que está suelta de las demás realidades, es decir, es absoluta. Ciertamente es un absoluto relativo, porque es un absoluto cobrado y cada cual es absoluto, pero a "su modo". Pero, como quiera que sea, es un carácter de realidad absoluta.

Ahora bien, esta realidad así personal se puede considerar desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la forma de realidad, que cada persona tiene por ser persona, y desde el punto de vista de la afirmación de esa realidad frente a todas las demás realidades. Esto sería el ser. En el caso del hombre, tiene un nombre preciso: se llama Yo.

El Yo es el ato por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta.

Y esto es esencial, porque sin ello la filosofía se vería lanzada, a mi modo de ver, por el falso derrotero por el que se ha visto lanzada desde Descartes, un derrotero según el cual se entiende que el Yo es lo primero. El Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo. El Yo es el acto de afirmarse como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo.» [Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 7-9]

•

«El primer carácter de estar en la realidad es algo que envuelve un posible equívoco. Y es que, efectivamente, uno puede pensar que con el acto intelectivo estamos en la realidad porque es un acto que yo ejecuto. Sí; de esto no hay duda ninguna. Pero en ese caso el acto intelectivo no tiene prerrogativa ninguna –aparte de su intrínseca dignidad– respecto a otros actos.

No, no se trata de esto, sino de que el término al que yo estoy dirigido en mi acto intelectivo no es un término meramente intencional. Podría pensarse que "yo estos pensando" significa algo así como lo que decía Descartes cuando dice: *cogito ergo sum*. Pero realmente lo que Descartes decía no es "pienso, luego existo", sino "estoy pensando, luego existo". Esta es la traducción exacta, y es su idea.

Estoy pensando, luego existo. Pero a Descartes no se le oculta que estar pensando no significa la realidad de lo que piensa. Si no, no hubiera tenido necesidad de montar su Filosofía en la forma que la montó. Sería, pues, un estar meramente intencional, donde la realidad física del estar estaría a cargo del acto que está, pero no de aquello en que está.

Ahora bien, esto me parece que es radicalmente insostenible. […] En el acto intelectivo, no solamente ejecuto un acto de estar en la realidad, esto es, "yo personalmente estoy pensando en algo", sino que es un acto de estar físicamente en lo inteligido en tanto que inteligido.

Esto es evidente, cualquiera que sea la índole de lo inteligido. Se dirá: si yo forjo un espacio de infinitas dimensiones, que además no sea arquimediano, o el ente más abstracto que se quiera, ¿estoy en él físicamente? Pero ¡qué duda cabe! Porque todas las ficciones y todas las ideas se inscriben precisamente dentro del físico carácter de realidad y en él es donde estoy yo físicamente.

Yo estoy físicamente en lo irreal, en tanto que inscrito en un carácter de realidad. No significa, por consiguiente, que con la inteligencia estoy en la realidad porque estoy inteligiendo, sino que "además" estoy realmente en lo inteligido. La inteligencia es la capacidad de enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales, pero con ello inexorablemente es la capacidad de estar en lo inteligido real y físicamente, cualquiera que sea la índole de lo inteligido.

La inteligencia es, justamente, la facultad de estar en aquello que intelige. Está real y físicamente en ello. El hombre cuando aprehende y percibe cosas está entre ellas, ciertamente; pero está "además" en la realidad. Y esto no es una simple dicotomía intelectual.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal.* Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 90 ss.]

•

«Estar, *stare*, expresó ya desde la época clásica del latín la cópula, pero en sentido fuerte, en sentido que fue creciendo en las lenguas románicas, y sobre todo en español. Y su sentido "fuerte" consiste, a mi modo de ver, en connotar temáticamente el carácter físico de aquello en que se está y de aquél que está.

Es verdad que "ser" como contrapuesto al "estar" tiende a connotar a veces la dimensión profunda y permanente de algo, a diferencia de determinaciones más o menos transitorias, como cuando decimos que fulano "es" un enfermo, a diferencia de que fulano "está" enfermo.

Esto es verdad, pero no contradice a lo que acabo de decir. Porque el "estar" como designación del "estado" más o menos transitorio connota este estado precisamente porque todo estado, en su transitoriedad misma, hace aparecer en primer plano su carácter de actualidad física.

De suerte que la contraposición entre "ser" y "estar" no es primariamente la contraposición entre lo permanente y un estado transitorio, sino la diferencia entre "ser" sin alusión al carácter físico, y el "estar" como realidad física. Pues bien, por tratarse de un "estar siendo", la fuerza de la evidencia se halla en la exigencia noérgica de este estar.

Buena prueba de ello nos la ofrece el propio Descartes al expresar lo que es para él la evidencia de las evidencias, a saber, la evidencia del *cogito*, de la cogitación. Es para él una evidencia inconmovible e indudable. Pero en esta evidencia el *cogito*, tal como Descartes no lo describe, no hay solo claridad sino una exigencia anterior a toda claridad: la *exigencia del estar*.

Lo claro no es que lo que yo hago sea "pensar" sino que "estoy" pensando. La frase de Descartes, por tanto, no debe traducirse por "pienso, luego existo", sino por "estoy pensando, luego existo". Esta frase es un juicio inconmovible, pero lo es por la fuerza noérgica del "estar".

Esto y no su claridad conciencial es lo que hace del *cogito* una *perceptio evidens*, y lo que le confiere su rango excepcional. La fuerza del *cogito* no le viene del "pensando" sino del "estoy".

Pero Descartes, a renglón seguido, se desliza sobre este momento exigitivo y vuelve a repetirnos que la evidencia del *cogito* es claridad, como si lo que el *cogito* nos diera fuera la suprema claridad. Esto es falto. La suprema evidencia se funda en la realidad.

La evidencia es aquí eminentemente noérgica porque "estoy" aprehendiéndome como pensante en aprehensión primordial de realidad, solo por eso me veo constreñido por esta aprehensión a enunciar el más evidente de los juicios para Descartes, el *cogito*.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 234-235]

•

«La introducción de la matemática en la física no es una exclusiva del Renacimiento. No ha tenido carácter verdaderamente innovador hasta que una teoría del sujeto la ha hecho eficaz para la física. Dentro de la metafísica nominalista ha adquirido expansión y rango de método matemático. La pregunta "¿qué son las cosas?" no tiene sentido plenario, pues las cosas se nos dan en las afecciones significativas. Lo que obtendríamos al constatar la pregunta es una descripción de los signos. De la pregunta "¿cómo puedo llegar a saber lo que las cosas son?" arranca el método matemático dentro de la metafísica.

Ockham dice que los fenómenos no son manifestaciones de la cosa, sino signos de ella. No tenemos más realidad que los signos. Con lo que opera la mente es con signos, y detrás están las realidades mismas: las cosas. Las matemáticas ni saben de lo que hablan ni si lo que dicen es verdad. Operan esencialmente con símbolos, y así encuentran leyes permanentes y universales.

Entre el tipo de ideas claras y distintas elige Descartes las matemáticas por su índole especial. Los símbolos están vinculados a la realidad por las leyes matemáticas. La matemática es ciencia de símbolos, pero no excluye toda interpretación intuitiva. Una ecuación representa una línea recta, o una circunferencia, etc. La matemática ha encontrado su realización intuitiva en la geometría.

El primero en ver esto fue Descartes. Si tales leyes son susceptibles de interpretación geométrica, lo que de las cosas nos interesa, detrás de los signos, es su estructura geométrica. Las propiedades espaciales son reales. De aquí deriva el geometrismo de la física moderna. "El libro de la naturaleza se halla escrito con caracteres matemáticos" (Galileo). La estructura de la naturaleza, que es la relación de signo a cosa, es matemática porque las cosas tienen estructura geométrica.

Las cosas son una segunda realidad frente a los signos. ¿Qué significa que las cosas tengan estructura geométrica si no *la* vemos? El griego creía que las leyes físicas eran dóxa (δόξα), 'opinión', porque, para saber lo que las cosas son, necesitaban verlas.

Lo supuesto es el punto de arranque de la física moderna. Se trata de un supuesto en el sentido etimológico. Las cosas están puestas y por su posición existe ciencia positiva de ellas. Entre las dimensiones que tienen las cosas pone el hombre, en la base de su ciencia, las matemáticas. El orden geométrico es imposición, hipótesis. Galileo dice: yo concibo mentalmente… que la naturaleza es así. La hipótesis da toda su fuerza a la física nueva.» [Xavier Zubiri: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 281 ss.]

•

«Lo característico de la filosofía post-helénica, para Zubiri, no es la idea de sujeto, sino precisamente el pensar el ser desde la nada. Es lo que Zubiri llama el "horizonte de la nihilidad". Se trata de un horizonte que surge a partir de la idea teológica de la creación, y que introduce en el pensamiento occidental la pregunta de por qué existe el ser y no más bien la nada.

Precisamente porque el ser se piensa desde la nada, la filosofía, después de Agustín, buscó la verdad, no en las cosas, sino en Dios como razón de las mismas. El hombre quedó aislado del universo y volcado extrínsecamente a Dios. Cuando al final de la

Edad Media, debido al voluntarismo en la idea de la creación, la continuidad entre nuestra razón y la razón del Creador se hizo problemática, el hombre quedó aislado no sólo del universo, sino también de Dios.

Así fue convertido el hombre en un sujeto que habría de reconstruir desde sí mismo la verdad entera del universo. En este sentido, Zubiri no interpreta a Descartes como el iniciador de la filosofía moderna, sino más bien a Agustín (Cf. Zubiri, 1987: 267-287; Zubiri, 1980b: II-III).

Y el final de la filosofía moderna no estaría en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad. Precisamente porque tanto Heidegger como Sartre siguen pensando el ser desde la nada, ambos son situados por Zubiri en el horizonte de la filosofía moderna, en el horizonte de la nihilidad, que, en el fondo, quieran o no sus representantes, sigue siendo un horizonte motivado por la idea teológica de creación (Cf. Zubiri, 1995: 35; Zubiri, 1962: 450).» [González, Antonio: "Ereignis y actualidad". En: Gracia, Diego (ed.): *Desde Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 173-174]

RECEPCIÓN DEL DUALISMO CARTESIANO: ESPÍRITU Y MATERIA

Muy pronto se comenzó a hablar de Descartes y todo se puso en conmoción por él. En Descartes se enlazan numerosos hilos de una rica evolución histórica. Su pensamiento, libre de la estrechez de los moldes hechos, se afanó en buscar la verdad por doquier con una directa inquisición de las cosas, mientras que otros pensadores menos ágiles no sabían salir de los caminos trillados, incapaces de captar otros hilos de pensamiento que los ya conocidos.

La importancia de Descartes consiste en el espíritu de audacia y criticismo, de ruptura con el pasado y de apertura hacia un modo independiente de pensar. Su éxito fue inmediato y fulgurante. Pero al lado de los seguidores entusiastas encontró acérrimos adversarios, tanto entre los protestantes como entre los católicos, que consideraron sus doctrinas como heréticas, impías y hasta ateas.

Descartes determina toda la filosofía del siglo XVII en el Continente. Su influencia es visible, no solo en sus discípulos y seguidores, sino en los pensadores independientes, en los teólogos incluso, en Pascar, en Fénelon o en Bossuet. Y, sobre todo, en Malebranche. Fuera de Francia en las grandes figuras de Spinoza y Leibniz.

«Desde René Descartes hasta Immanuel Kant, corporativamente, la historia de la filosofía va a ser, en cierto modo, la historia de una envidia, de la envidia a la ciencia, por su seguridad matemática. Los pensadores sueñan con salir de su rincón pensante para hablar con esa misma autoridad matemática sobre los temas que de veras nos interesan a todos en la vida real: el bien, la muerte, la sociedad, la justicia moral, Dos, etc.

En Kant se trata de dos lenguajes sin comunicación ni traducción; en Descartes, el filósofo parece quedarse tranquilo y convencido de haber resuelto el problema. Dice arrancar de cero, pero su duda metódica no debía de ser mucha duda: quizá era un juego de salón en manos de un buen matemático y mediocre físico.

Descartes, para su época y sobre todo para la posteridad inmediata, representó el borrón y cuenta nueva respecto al pensamiento tradicional, sin referencias concretas a autores, pues era proverbial la escasez de sus libros y sus lecturas filosóficas.

Descartes comienza preguntándose: ¿hay algo en mi pensamiento sobre lo que no me pudiera engañar? Y un tanto agustinianamente, encuentra ese punto fijo en el propio existir: aunque me engañe, existo, "pienso, luego existo". ¿Puedo salir de mi soledad? Solo Dios puede sacarme de mí mismo y permitirme creer que no es sueño lo que veo y toco.

También dios ha de hallarse a través de la duda, demostrando su existencia: yo tengo en mí la idea de Dios, y esa idea no la puede haber producido nadie que no sea el mismo Dios. Con el aval de Dios, puedo confiar en la realidad de todo: yo mismo tengo que proceder de Dios, como todo procede de él, en la creación repetida a cada instante. Esta idea de la creación repetida a cada instante toma en Descartes un sentido nuevo: el pensamiento es incapaz de pensar racionalmente el tiempo, y tiene que verlo todo volviendo a surgir de la nada a cada momento, casi, pero no del todo idéntico al momento anterior.

En el encuentro con el mundo, ya garantizado por la Divinidad, sobreviene la gran dualidad: el mundo aparece como extenso, medible, estructurado cono una gran maquinaria, pero mi alma, y las de los demás, no son así, no tienen extensión ni medida, aunque la perciban y piensen. ¿Cómo se comunican el espíritu y la máquina del mundo? La solución cartesiana es pintoresca: hay un pequeño órgano en el cuerpo, la glándula pineal, donde el alma se haría cargo de las sensaciones llegadas por los tubitos que eran para él los nervios y enviaría sus órdenes al exterior, a los músculos.

¿Cómo vivir con sentido, si ya no hay naturaleza humana que seguir? Descartes propone una moral provisional, el uso normal de todos, y una "fe de carbonero" en materia religiosa. Con todo eso, Descartes puede vivir tranquilo, y, desde su rincón pensante, en armonía con la sociedad, elaborando su admirable matemática.

En conjunto, la revolución cartesiana tendrá un impacto enorme: no solo por su crítica racional, que prescinde de tradiciones y certezas usuales, sino porque ha partido el ser en dos: materia extensa y espíritu pensante, y va a ser muy difícil comunicar esas dos entidades tan heterogéneas.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas.* Barcelona: Ariel, 1989, p. 119 ss.]

EL OCASIONALISMO

El ocasionalismo es una doctrina filosófica que sostiene que las causas creadas no producen efectos por sí mismas, sino que son meras "ocasiones" para que Dios actúe como la verdadera causa de todo lo que ocurre. Las sustancias creadas (como los cuerpos o las almas) no tienen poder causal eficiente.

Lo que parece ser una relación de causa y efecto en el mundo natural es, en realidad, la intervención directa de Dios, que produce cada evento.

Por ejemplo: cuando una bola de billar golpea a otra, no es la primera bola la que causa el movimiento de la segunda, sino que Dios lo hace en ese instante.

Arnold Geulincx (1624–1669)

Arnold Geulincx fue un filósofo flamenco, lógico y teólogo, considerado uno de los principales representantes del ocasionalismo en la tradición cartesiana. Fue el primer sistematizador del ocasionalismo en la filosofía moderna.

Geulincx defendió que los seres creados no tienen poder causal. Cuando parece que la mente mueve el cuerpo o que un objeto causa un efecto, en realidad es Dios quien lo produce. Los cuerpos no son más que extensión y movimiento. El alma es puro pensamiento, pero Dios lo es todo para nosotros. El hombre no es una verdadera sustancia, sino un espíritu incorporado. Las almas individuales son modo del Espíritu único que es Dios. Dios lo es todo y lo puede todo. Los seres humanos no pueden hacer ni cambiar nada.

Su pensamiento ético se resume en la máxima "Ubi nihil vales, ibi nihil velis" ("Donde nada puedes, nada debes querer"), que subraya la humildad y la dependencia del ser humano respecto a Dios. A los hombres solo nos queda humillarnos y someternos a la acción universal y necesaria de Dios. El hombre no puede hacer nada por sí mismo.

Nicolás Malebranche (1638–1715)

Malebranche, filósofo francés y sacerdote oratoriano, es conocido por su intento de sintetizar a Descartes con san Agustín y por su doctrina ocasionalista. Es considerado el gran sistematizador del ocasionalismo en la tradición cartesiana, como solución al problema mente-cuerpo planteado por Descartes.

Descartes distinguía entre *res cogitans* (mente) y *res extensa* (cuerpo). El ocasionalismo explica cómo interactúan: cuando la mente decide mover el cuerpo, Dios es quien produce el movimiento. Así, se evita la dificultad de explicar cómo dos sustancias tan distintas pueden influirse mutuamente.

Malebranche nació en el seno de una familia acomodada vinculada a la administración real; su padre fue funcionario al servicio de Richelieu y secretario de Luis XIII, y su madre pertenecía a la familia de un virrey de Canadá.

De salud muy delicada y con malformaciones físicas leves, recibió su primera educación en casa con un tutor antes de ingresar en el Collège de la Marche para estudiar filosofía y posteriormente en la Sorbona para estudiar teología, estudios que le decepcionaron por su enfoque escolástico.

En 1660 ingresó en la Congregación del Oratorio de París y fue ordenado sacerdote en 1664, permaneciendo toda su vida en este ambiente religioso y académico. Un momento decisivo fue su encuentro con el tratado cartesiano sobre el hombre, que le llevó a adoptar el cartesianismo como marco filosófico básico, reinterpretado desde un fuerte agustinismo.

Malebranche adoptó el dualismo alma-cuerpo y el método de claridad y distinción de Descartes, pero radicalizó estas ideas al rechazar cualquier interacción directa entre alma y cuerpo, como la glándula pineal cartesiana, proponiendo en su lugar que Dios produce todos los efectos.

En epistemología, partió de las ideas innatas cartesianas para afirmar un conocimiento inmediato de Dios mediante la idea del infinito, aunque extendió esto

más allá de Descartes al eliminar intermediarios creados. Su interés por la física y matemáticas reflejó también la influencia cartesiana, corrigiendo leyes del movimiento y aplicando el cálculo infinitesimal.

De san Agustín, Malebranche tomó la doctrina de la iluminación divina, reinterpretándola como "visión en Dios", donde todas las ideas existen en la mente divina y no en la humana, combinando así el agustinismo platónico con el racionalismo. Esta síntesis subrayó el papel activo de Dios en el conocimiento y la causalidad, identificando el cuerpo con tentación pecaminosa y priorizando la lucha espiritual, lo que llevó a negar causalidad eficiente en las criaturas. En teodicea, usó la simplicidad de las leyes divinas agustinianas para justificar el mal, equilibrando perfección y generalidad.

El ocasionalismo surge de esta fusión: cartesiano en su mecanicismo y rechazo al finalismo escolástico, pero agustiniano en la dependencia total de Dios como causa y luz inteligible. Así, resolvió el problema cartesiano de la unión alma-cuerpo subordinando todo a la voluntad divina, influenciando debates posteriores sobre causalidad y libertad.

Obras

De la recherche de la vérité (La búsqueda de la verdad), apareció en dos tomos entre 1674 y 1675 y fue ampliada y revisada en ediciones posteriores debido a las numerosas críticas que suscitó.

Conversations chrétiennes (1676–1677), de carácter más pastoral.

Traité de la nature et de la grâce (1680), que desencadena una larga polémica con el jansenista Antoine Arnauld sobre naturaleza y gracia.

Méditations chrétiennes et métaphysiques (1683) y el Traité de morale (1684), donde articula las implicaciones éticas de su sistema.

Entretiens sur la métaphysique et la religion (1688), exposición dialogada y sistemática de su filosofía, a menudo considerada la síntesis más clara de su pensamiento.

También escribió obras sobre cuestiones científicas y matemáticas, como sus tratados sobre las leyes del movimiento y la comunicación de los choques (1692, revisados posteriormente), reflejando su interés por la física cartesiana. En 1699 fue elegido miembro honorario de la Academia de Ciencias de Francia, reconocimiento de su contribución tanto filosófica como científica.

Para Malebranche, el ocasionalismo y el ontologismo son doctrinas complementarias pero distintas: el primero niega la causalidad eficiente a las criaturas, haciendo de Dios la única causa verdadera mediante "ocasiones" en el mundo físico y mental; el segundo afirma que las ideas universales y el conocimiento de las cosas se obtienen por una visión intuitiva en Dios, como arquetipo de toda realidad.

Conocemos las cosas no por abstracción sensorial ni ideas innatas puramente humanas, sino "viendo todas las cosas en Dios", donde las ideas eternas y universales residen en la mente divina como prototipos. Dios es el objeto primario e inmediato de la inteligencia, uniendo al hombre directamente con lo infinito y resolviendo el escepticismo al fundar la certeza en la luz divina, más que en el cogito cartesiano.

Para Malebranche no hay, ni puede haber, comunicación ninguna entre la mente y los cuerpos. "Es evidente que los cuerpos no son visibles por sí mismos, que no pueden actuar sobre nuestro espíritu ni representarse en él". El conocimiento directo del mundo es, por tanto, absolutamente imposible. Pero hay algo que permite este conocimiento: Dios tiene en sí las ideas de todos los entes creados.

Además, "Dios está unido estrechamente a nuestras almas por su presencia, de suerte que se puede decir que es el lugar de los espíritus, así como los espacios so en un sentido el lugar de los cuerpos. Supuestas estas dos cosas, es cierto que el espíritu puede ver lo que hay en Dios que representa los seres creados, puesto que esto es muy espiritual, muy inteligible y muy presente al espíritu. Si no viésemos a Dios de alguna manera, no veríamos ninguna cosa" (*De la recherche de la vérité*, III, cap. VI).

A Dios se lo conoce indirectamente como en un espejo, en las cosas creadas, según el texto de San Pablo: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Pero Malebranche, con frecuencia, invierte los términos de la fórmula paulina y afirma que el conocimiento de Dios es *directo* y el de las cosas en él. Este error tendrá repercusiones entre los "ontologistas" italianos del siglo XIX: *Rosmini* y *Gioberti.*

Las *cosas* son extensas y corporales, ajenas a mi espíritu; pero las *ideas* de Dios, los modelos según los cuales las cosas están *creadas* por Dios (unión del agustinismo y el cartesianismo) so *espirituales*, son adecuadas al ser pensante. El lugar de los espíritus es Dios. El hombre participa de Dios, y *en él* de las cosas, y así Malebranche intenta salvar el abismo metafísico y el dualismo cartesiano. No hay interacción directa entre las sustancias; la congruencia entre ellas es operada por Dios. Esta es la teoría de las *causas ocasionales* (ocasionalismo).

Yo no percibo las cosas, sino que, *con ocasión* de un movimiento de la *rex extensa*, Dios provoca en mí una cierta idea. *Con ocasión* de una volición mía, Dios mueve el cuerpo extenso que es mi brazo. Vemos en Dios todas las cosas; es la condición necesaria de todo saber y de toda verdad.

Malebranche llegó el cartesianismo a sus consecuencias últimas en la dirección marcada por su fundador. Otros filósofos seguirán vías distintas, desde el mismo punto de partida.

El ocasionalismo difiere del dualismo cartesiano en que parte del mismo postulado de dos sustancias independientes (*res cogitans* y *res extensa*), pero rechaza cualquier interacción directa entre alma y cuerpo, atribuyendo toda causalidad a Dios como intervención constante, mientras Descartes postulaba una unión real en la glándula pineal.

El ocasionalismo cartesiano, desarrollado por Malebranche y otros, es inseparable de preocupaciones teológicas sobre la omnipotencia divina, la causalidad creada y la conservación del mundo, reinterpretando la doctrina de la creación continua asumida por Descartes.

La crítica a las formas sustanciales escolásticas y la reducción de la naturaleza a extensión mecánica influyó en debates sobre milagros, acción divina y el estatuto del alma, obligando a católicos y protestantes a reformular las relaciones entre filosofía natural y teología.

PENSADORES RELIGIOSOS INFLUIDOS POR EL CARTESIANISMO

En el siglo XVII y en los primeros años del XVIII hay en Francia una serie de pensadores católicos, preferentemente teólogos y aun místicos, influidos de modo profundo por la filosofía cartesiana.

Se origina una corriente intelectual muy fecunda, que caracteriza la vida espiritual francesa durante una centuria y condicionará la suerte ulterior de la filosofía en Francia. En otros países, el pensamiento teológico se mantiene apegado a las formas mentales y aun expositivas de la escolástica, y la filosofía moderna sigue un curso independiente.

Los pensadores religiosos franceses están insertos en la tradición medieval: San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Pero reciben el influjo cartesiano en lo que se refiere al método, y de esta síntesis surge una nueva forma de pensamiento, que se podría llamar "teología cartesiana" o acaso *moderna*.

El cartesianismo fue visto con sospecha por la Iglesia, pero muchos teólogos lo usaron para reforzar la claridad y el rigor en la teología. Con frecuencia aportan a la filosofía la precisión y el rigor que la teología ha dado siempre al pensamiento metafísico.

El oratorianismo y el jansenismo fueron movimientos donde el cartesianismo tuvo más impacto. Estos pensadores buscaban armonizar razón y fe, aunque con tensiones.

El oratorianismo

El oratorianismo fue un movimiento religioso católico fundado en Francia en el siglo XVII, caracterizado por su énfasis en la educación, la vida comunitaria y la renovación espiritual sin votos monásticos.

El oratorianismo fue fundado por Pierre de Bérulle (1575–1629), cardenal y teólogo francés, inspirado en el modelo del Oratorio de San Felipe Neri en Roma, pero adaptado al contexto francés. Objetivo inicial: Renovar la vida sacerdotal y fomentar la formación intelectual y espiritual del clero.

Los oratorianos eran sacerdotes seculares que vivían en comunidad, pero no hacían votos de pobreza, castidad y obediencia como los monjes. Se dedicaron intensamente a la enseñanza y a la formación de seminaristas, convirtiéndose en una fuerza clave en la reforma del clero francés. Influenciados por el agustinismo y el misticismo francés, promovían una vida interior profunda y la devoción a Cristo. Aunque eran católicos, no estaban sometidos a una regla monástica estricta ni a la autoridad de una orden religiosa tradicional.

El oratorianismo se convirtió en un centro intelectual en Francia. Nicolás Malebranche, uno de los más célebres filósofos ocasionalistas, fue sacerdote oratoriano. Promovieron el cartesianismo y la filosofía moderna en ambientes religiosos, buscando conciliar razón y fe. Fueron cercanos al jansenismo, aunque no se identificaron plenamente con él.

Aunque su influencia disminuyó tras la Revolución Francesa, dejaron una huella duradera en la educación y en la espiritualidad católica. El oratorianismo se convirtió en un puente entre la tradición religiosa y la filosofía moderna.

El jansenismo

El jansenismo fue un movimiento teológico católico del siglo XVII, iniciado por Cornelio Jansenio (1585-1638), obispo de Ypres, que publicó póstumamente su obra *Augustinus* (1640), donde expuso una interpretación estricta de san Agustín sobre la gracia divina, el pecado original y la predestinación, minimizando el rol de la libertad humana. Jansenio defendía que, tras el pecado original, el hombre pierde la libertad verdadera y queda sometido a una *delectatio terrestris* (placer terrenal), necesitando una gracia eficaz de Dios para salvarse, que actúa invenciblemente en los elegidos. Influido por el agustinismo y en oposición al jesuitismo, se expandió en Francia, Flandes y España, chocando con la doctrina tridentina sobre la gracia suficiente.

El jansenismo pone el énfasis en la depravación total por el pecado original, similar a ideas calvinistas, requiriendo gracia irresistible para el bien moral. Distingue gracia suficiente (posibilidad de no pecar) de gracia eficaz (que asegura el acto bueno sin violentar la voluntad). Promueve rigor moral, disciplina sacramental y rechazo al laxismo jesuita, unificando teología con galicanismo político en ramas posteriores.

El centro intelectual del jansenismo fue la abadía de Port-Royal-des-Champs, que se convirtió en refugio de teólogos, escritores y pensadores como Blaise Pascal y Jean Racine. El jansenismo fue considerado herético por la Iglesia católica, ya que negaba la cooperación de la libertad humana en la salvación. Fue condenado en varias ocasiones por los papas: Inocencio X (1653): bula *Cum occasione*; Alejandro VII (1656) y Clemente XI (1713): *bula Unigenitus*. En Francia, el jansenismo se vinculó con el galicanismo (defensa de la autonomía de la Iglesia francesa frente a Roma) y con la oposición al absolutismo de Luis XIV.

La *Lógica de Port-Royal*, publicada anónimamente en 1662 por Antoine Arnauld y Pierre Nicole, miembros del movimiento jansenista, es un manual de lógica que buscaba enseñar el arte de pensar con claridad y rigor, inspirado en el racionalismo cartesiano. No es solo un tratado técnico de lógica, sino una guía práctica para formar el juicio. Fue uno de los primeros manuales de lógica escrito en francés, lo que lo hizo accesible a un público amplio. Integra el dualismo cartesiano con la lógica escolástica medieval. Introduce por primera vez la idea de que el contenido intencional de las ideas es central en la lógica y el lenguaje. Se relaciona con la *Gramática de Port-Royal* (1660), escrita por Arnauld y Claude Lancelot, que aplicaba principios similares al estudio del lenguaje.

La *Lógica de Port-Royal* se convirtió en un texto paradigmático de la lógica de términos tradicional, pero con un enfoque moderno y racionalista. La obra integra elementos cartesianos en su epistemología y metafísica, ya que Arnauld fue uno de los primeros críticos de Descartes, aunque ambos comparten énfasis en ideas claras y distintas. Surgió en el ambiente jansenista, influido por Agustín y opuesto al jesuitismo, promoviendo una educación innovadora en francés en las escuelas de Port-Royal. Se reeditó varias veces y permaneció influyente hasta el siglo XX.

Fue criticada por su falta de originalidad técnica, pero alabada por su claridad y utilidad pedagógica. Representa el esfuerzo del jansenismo por unir fe, razón y educación, y es un ejemplo de cómo el cartesianismo penetró en ambientes religiosos franceses.

«En el clima de crítica racional cartesiano, el espíritu religioso francés mostraba una nueva intensidad en una línea neoagustiniana, y, por tanto, no del todo alejada de Lutero y aun de Calvino, a pesar de querer ser católica: el jansenismo, que vuelve a subrayar el empecatamiento del hombre, incapaz de salvarse por sí, y la gratitud e irresistibilidad de la gracia, aportando un toque de honda seriedad. Este espíritu halló resonancia, sobre todo, en Port-Royal, en principio un monasterio de monjas, y pronto un centro de retiro y meditación para importantes personalidades.

El divinizado Rey Sol, Luis XIV, no podía ver con buenos ojos a aquellos graves caballeros que se apartaban de su órbita para meditar sobre otro rey más alto que él y que, además, eran miembros de la clase que iba a poner en cuestión la monarquía absoluta. Igualmente perseguía el rey a los hugonotes, los calvinistas franceses, a la vez que se enfrentaba con los papas, negándoles autoridad e impuestos en su territorio, salvo en cuanto ellos aceptaran su propia supremacía (galicalismo).

A la larga, sin embargo, llegaría a un *modus vivendi* con los papas, al que no sería ajena la condena póstuma de la obra de Jansenio (1653), también atacada por los jesuitas.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas.* Barcelona: Ariel, 1989, p. 124]

En este clima, un gran pensador, al que muchos niegan el título de filósofo, se acerca a medias a Port-Royal, siguiendo su camino propio: Blaise Pascal.

Blaise Pascal (1623-1662)

Pascal fue un matemático, físico, inventor y filósofo francés, conocido por sus contribuciones científicas como el teorema de Pascal y experimentos sobre el vacío, así como por su pensamiento jansenista que critica el racionalismo excesivo en favor de la fe y el "corazón". Pascal fue un genial matemático, de extraña precocidad, místico y polemista, espíritu profundo y apasionadamente religioso, perteneció al círculo jansenista de Port-Royal.

Nace en Clermont-Ferrand, hijo de Étienne Pascal, magistrado y matemático. Perdió a su madre a los 3 años y fue educado por su padre Étienne y hermanas Gilberte y Jacqueline (esta última monja jansenista), y mantuvo lazos cercanos con el círculo de Port-Royal. La familia se muda a París; su padre lo educa, mostrando Pascal precoz genio en matemáticas a los 11 años. En 1639 escribe un tratado sobre secciones cónicas a los 16 años. En 1642 inventa la Pascalina, primera calculadora mecánica, para ayudar a su padre en impuestos en Ruan, Normandía. Entre 1647-1648 experimenta sobre el vacío con Torricelli, confirmando la existencia del vacío en el Puy-de-Dôme.

1654: Noche mística del 23 de noviembre; se convierte al jansenismo y se acerca a Port-Royal. 1656-1657: Publica las *Lettres provinciales* defendiendo a los jansenistas contra jesuitas. 1658: Resuelve problemas del cicloide y colabora con Fermat en teoría de probabilidades. 1662: Funda el primer transporte público en París (Carrosses à cinq sous); muere el 19 de agosto de 1662 a los 39 años por hemorragia cerebral, cáncer de estómago o agravamiento general, con dolores horribles y convulsiones; últimas palabras piden no ser abandonado por Dios.

Blaise Pascal sufrió problemas de salud crónicos desde la infancia, incluyendo debilidad general, dolores de cabeza intensos, muelas, problemas estomacales, parálisis en las piernas y melancolía, agravados por un estilo de vida ascético extremo, con ayunos y privaciones, que aceleró el deterioro general, sumado a tratamientos agresivos como sangrías y purgas que lo agotaron.

Blaise Pascal vivió en la Francia del siglo XVII, durante la Revolución Científica, bajo el absolutismo de Luis XIV, y en un contexto de intensas disputas teológicas entre jansenistas, jesuitas y la autoridad papal.

Matemático, físico e inventor precoz, su familia se vinculó al jansenismo tras la muerte de su madre, movimiento que pone énfasis en la gracia divina agustiniana sobre el libre albedrío humano, opuesto al laxismo jesuita.

En 1654, una experiencia mística ("noche de fuego") lo llevó a una devoción ascética, interpretando sus dolencias como signos divinos y adoptando una vida de penitencia junto a su hermana Jacqueline, monja jansenista. Rechazó el racionalismo puro, defendiendo que "el corazón tiene razones que la razón no entiende", priorizando la fe y la gracia sobre la ciencia para la salvación.

Pascal intervino en la Querella Jansenista con las *Cartas Provinciales* (1656-1657), satirizando a los jesuitas por su casuística moral permisiva, lo que generó represión real y papal contra Port-Royal, bastión jansenista. Sus *Pensées* (publicadas póstumamente) exploran la miseria humana, la apuesta por Dios y la gracia como término medio entre predestinación calvinista y optimismo jesuita.

Obras

Entretien avec Sacy sur Épictète et Montaigne (1655): Diálogo sobre estoicismo y escepticismo.

Lettres à un Provincial o *Provinciales* (1657), mediante las cuales intervino en la polémica antijesuítica: una defensa jansenista contra los jesuitas, se consideran maestras de la prosa francesa por su claridad, aunque fueron censuradas.

Écrits sur la grâce (1657), sobre la gracia agustiniana entre calvinismo y jesuitismo.

Pensées sur la religión (1670), compilada de fragmentos, explora la miseria humana sin Dios, la "caña pensante" y la “Apuesta de Pascal”, como argumento pragmático para creer en Dios ante la imposibilidad de prueba racional absoluta. Se trata de una obra fragmentaria, en rigor son solo apuntes dispersos para un libro no escrito, de extraordinario interés religioso y filosófico: integra razón y revelación, destacando la dualidad humana entre grandeza y miseria.

Pascal rechaza el racionalismo puro de Descartes, afirmando que "el corazón tiene razones que la razón desconoce", priorizando intuición espiritual y gracia divina sobre lógica deductiva sola.

En los *Pensées*, describe al hombre como "caña pensante", frágil pero consciente de su destino infinito, y usa probabilidades en la apuesta para mostrar que creer en Dios maximiza ganancias eternas frente a riesgos finitos. Su enfoque existencial influyó en Kierkegaard y Nietzsche, poniendo el énfasis en la responsabilidad individual ante el misterio divino.

Aparentemente, Pascal se opone al cartesianismo, a su confianza en la razón, y es casi escéptico. Pero, en realidad, Pascal es en buena medida cartesiano, incluso cuando se opone a Descartes. Está determinado rigurosamente por supuestos cristianos, y desde ellos se mueve su pensamiento.

Si, de un lado, aprehende al hombre, como Descartes, por su dimensión pensante, de otro siente con extrema agudeza su fragilidad, menesterosidad y miseria: el hombre es *una caña pensante* (*un Roseau pensant*).

> *El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua bastan para matarla. Pero, aunque el universo la aplastase, el hombre sería aún más noble que quien le mata, porque sabe que muere y que el universo tiene ventaja sobre él, pero el universo nada sabe de eso. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. De aquí conviene que nos elevemos, y no tanto en el espacio como en el pensamiento.*

Pascal distingue entre lo que él llama *raison* (raciocinio o silogismo) y lo que llama *cœur*, corazón:

> *El corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aun por el corazón; de este segundo modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que ahí no tiene parte, intente combatirlos.*
>
> *Porque el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es tan firme como ninguno de los que nuestros razonamientos nos dan. Sobre estos conocimientos del corazón y del instinto es menester que se apoye la razón, y que en ellos funde todo su discurso.*
>
> *Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certidumbre, aunque por diferentes caminos.* (*Pensamientos*, fragmento L.110)

No se trata, pues, de nada sentimental, sino que el *cœur* es para Pascal una facultad para el conocimiento de las verdades principales, fundamento del raciocinio. Pascal escribe estas palabras de resonancia agustiniana:

> *Se hace un ídolo de la verdad misma; porque la verdad fuera de la caridad no es Dios, y es su imagen un ídolo que no hay que amar ni adorar. os, y es su imagen un ídolo que no hay que amar ni adorar.*

La “Apuesta de Pascal” es un argumento filosófico desarrollado por Blaise Pascal en sus *Pensées*, que propone creer en la existencia de Dios como la opción racional bajo incertidumbre, ya que la ganancia potencial (la vida eterna en el cielo) es infinita y supera cualquier pérdida finita. El valor esperado de creer es siempre superior, independientemente de la probabilidad de la existencia de Dios, porque el infinito domina cualquier cálculo finito.

Pascal asume que la razón no puede probar ni refutar a Dios, por lo que se debe "apostar" con un salto de fe, viviendo como creyente para maximizar la esperanza matemática. Críticas incluyen el "atraco de Pascal", donde utilidades infinitas en escenarios improbables generan decisiones incoherentes, y objeciones teológicas que cuestionan una fe motivada solo por cálculo en lugar de convicción genuina.

Pascal resume su actitud filosófica entera en una frase que esclarece su verdadera significación: *Dos excesos: excluir la razón, no admitir más que la razón* (*Pensées*, frag. 253).

La razón es esencial pero insuficiente para verdades como Dios o el infinito, que requieren el "corazón" (intuición y fe). Esto conecta con su antropología de la "caña pensante", frágil pero capaz de grandeza al reconocer su miseria y potencial espiritual.

Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704)

Bossuet fue un obispo francés, teólogo, orador sacro y escritor clave en la corte de Luis XIV, reconocido por su elocuencia en sermones fúnebres y su defensa del galicanismo y la monarquía absolutista providencial. Es una de las figuras capitales de la corriente teológica influida por el cartesianismo.

Nacido en Dijon en el seno de una familia burguesa de magistrados. Estudió con jesuitas locales y luego en el Colegio de Navarra en París, donde se ordenó sacerdote en 1652 tras doctorarse en teología. En Metz, como archidiácono, combatió el protestantismo con obras como *Réfutation du catéchisme de Paul Ferri* (1655) y predicó sus primeros sermones. San Vicente de Paúl lo impulsó hacia París en 1657, donde su fama creció con oraciones fúnebres como la de Ana de Austria (1667).

Nombrado obispo de Condom en 1669 y preceptor del Delfín (hijo de Luis XIV) en 1670, compuso manuales educativos como *Discurso sobre la historia universal* (1681), que presenta la historia como providencia divina culminando en la monarquía francesa. Renunció a Condom por conciencia y fue obispo de Meaux desde 1681, participó en la Asamblea del clero y redactó los Cuatro Artículos galicanos de 1682. Elegido en la Academia Francesa en 1671, medió en disputas con el papado y protestante.

Bossuet defendió la tradición católica contra quietismo (polémica con Fénelon, 1697-1699) y herejías, autor de *Catéchisme de Meaux* (1687) y 137 sermones conservados. Murió en 1704. Influyó en el pensamiento contrarreformista y la historiografía providencialista del XVII. Se esforzó, en relación con Leibniz, en las negociaciones *irénicas*, que tendían a reunir las Iglesias cristianas, y escribió la *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes.* Sus obras más importantes son el tratado *De la connaissance de Dieu et de soi-même* y el *Discours sur l'histoire universelle*, verdadera filosofía de la historia, que se enlaza con la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, y prepara la obra de Vico y Herder y, sobre todo, de Hegel.

François Fénelon (1651-1715)

Fénelon, teólogo, obispo católico, poeta y escritor francés de noble linaje, influido por el cartesianismo y Malebranche, es recordado principalmente por su novela *Las aventuras de Telémaco*, una crítica velada a las políticas de Luis XIV, y por su labor pedagógica y espiritual en un contexto de tensiones religiosas en Francia. También por su rivalidad con Bossuet en debates teológicos durante el reinado de Luis XIV.

Nacido en el castillo de Fénelon, en Sainte-Mondane (Périgord), en una familia aristocrática, Fénelon estudió en Cahors, el seminario de San Sulpicio y colegios

jesuitas. Ordenado sacerdote en 1675, dirigió en 1679 las "Nouvelles Catholiques" en París, una institución para convertir y educar mujeres protestantes, lo que inspiró su *Tratado de la educación de las hijas* (1687).

Tras la revocación del Edicto de Nantes en 1685, lideró misiones de conversión pacífica de protestantes en regiones como Poitiers y Saintonge, rechazando la fuerza y logrando conversiones por su elocuencia. Nombrado arzobispo de Cambrai en 1695 y preceptor del duque de Borgoña (nieto de Luis XIV), llevó a cabo controversias: su *Explicación de las máximas de los santos* (1697), afín al quietismo, fue condenada por la Santa Sede en 1699 tras disputa con Bossuet, lo que lo confinó a su diócesis sin títulos ni rentas, aunque aceptó la decisión papal. Murió en Cambrai.

Obras

Tratado de la educación de las hijas (De l'éducation des filles (1687): Manual pedagógico sobre la formación moral y religiosa de las niñas. Defiende la importancia de la educación femenina en la sociedad.

Explicación de las máximas de los santos (Explication des maximes des saints (1697*)*: Obra teológica sobre la vida espiritual y el amor puro a Dios. Generó polémica y fue condenada por Roma por su cercanía al quietismo.

Las aventuras de Telémaco (1699): novela didáctica, alegórica y pedagógica, inspirada en la *Odisea* de Homero, narra los viajes del joven Telémaco, hijo de Ulises, en busca de su padre, guiado por Minerva disfrazada de Mentor, para ilustrar virtudes como la piedad filial, la moderación y la crítica al absolutismo. Critica el absolutismo y propone un modelo de rey sabio y virtuoso. Satiriza el absolutismo y defiende la fraternidad entre naciones. Fue considerada peligrosa por la corte de Luis XIV por su tono crítico.

Diálogos de los muertos (1712) y opúsculos para educar al duque de Borgoña. Otros textos incluyen *Diálogo sobre la elocuencia* (1685), refutaciones jansenistas y cartas espirituales como *El anhelo del corazón*.

Fénelon tuvo una polémica con Bossuet a propósito del quietismo, herejía introducida por el sacerdote y místico español Miguel de Molinos (1628–1696), autor de la *Guía espiritual*. Molinos es considerado el principal representante del movimiento del quietismo, una corriente espiritual que defendía la pasividad interior y la entrega absoluta a la acción de Dios en el alma.

La perfección cristiana se alcanza mediante la contemplación y el abandono total a la voluntad de Dios. El alma debía permanecer pasiva, sin esfuerzo propio, dejando que Dios actuara en ella.

Fénelon representa, en cierto sentido, una continuación del pensamiento de Bossuet, pero va aún más lejos. Incorpora el dualismo y la comprensión del hombre como ente pensante, así como el método de Descartes: la duda universal. Desde la evidencia indubitable del yo intenta reconstruir la realidad y llegar a Dios. Pero mientras Descartes es pura y simplemente un filósofo, Fénelon es teólogo más que otra cosa, y por eso la orientación de su pensamiento es en última instancia bien distinta.

Fénelon dialogó con la filosofía cartesiana, adoptando el método de ideas claras y distintas para demostrar la existencia de Dios a través de pruebas como la ontológica (similar a San Anselmo y Descartes), partiendo de la imperfección humana hacia el Ser infinito perfecto.

Criticó aspectos del ocasionalismo de Malebranche en su Refutación del sistema del P. Malebranche, mientras defendía una teología natural basada en la intuición racional del Absoluto, rechazando reduccionismos empiristas. Su enfoque ontologista evoca a San Agustín, priorizando la idea de Dios como fundamento de todo conocimiento cierto.

En su espiritualidad, derivada de la mística española del siglo XVI, Fénelon promovió el "amor puro" a Dios, desinteresado y libre de egoísmo, como alternativa al subjetivismo moderno. Obras como *Tratado de la existencia de Dios* y *Explicación de las Máximas de los Santos* integran metafísica y mística, haciendo énfasis en la unión con la belleza infinita divina.

Fénelon criticó el poder absoluto y la guerra, defendiendo la libertad interior y la humildad: *El más libre de todos los hombres es aquel que puede ser libre dentro de la esclavitud*. Otras ideas incluyen: *El que no ha sufrido no sabe nada; no conoce ni el bien ni el mal*. Su pensamiento une razón, fe y moral en un contexto de reforma religiosa. El pensamiento humanista y antimilitarista de Fénelon influyó en la Ilustración.

BARUCH DE SPINOZA (1632-1677)
RACIONALISMO PANTEÍSTA

Baruch de Spinoza (1632-1677), también conocido como Benedictus de Spinoza, fue un filósofo neerlandés de origen judío-portugués, considerado uno de los grandes racionalistas del siglo XVII junto a Descartes y Leibniz.

Su apellido se halla escrito de muchas maneras: Espinosa, Espinoza, De Espinoza, D'Espinoza, De Espinose. Él personalmente firmaba: Benedictus de Spinoza, Despinoza o Spinoza. La *Enciclopedia judía* prefiere la forma D'Spinoza.

Nacido en Ámsterdam en el seno de una familia de judíos sefardíes emigrados de Portugal tras huir de la Inquisición. Su familia se encuentra establecida en Holanda desde fines del siglo XVI, dedicándose al comercio. Estaba bien acomodada económicamente y era muy estimada en la comunidad israelita, de la cual fue varias veces jefe su padre. Su madre murió cuando Spinoza contaba seis años.

Recibió una educación religiosa en la sinagoga, donde aprendió hebreo y estudió la Escritura, el Talmud y autores como Maimónides. Fue iniciado en la cábala. Desde muy temprano manifestó una gran independencia de pensamiento.

Antes de los quince años proponía a sus maestros dificultades que no eran capaces de resolver. Para aclarar sus dudas se entregó a la lectura de los antiguos filósofos judíos, pero solo le sirvió para acabar de consolidar su incipiente racionalismo. Influido por Descartes, Hobbes y su maestro Van den Enden, cuestionó la ortodoxia judía, lo que llevó a su excomunión (*cherem*) en 1656 a los 24 años por herejía.

Su padre le había enseñado español y portugués. Estudió latín con un profesor que había sido expulsado de la Compañía de Jesús por sus ideas racionalistas antes de ser ordenado sacerdote y que terminó sus días ajusticiado por haber tomado parte en una conspiración contra Luis XIV.

En su casa se reunían algunos "libertinos" para ridiculizar los dogmas y ceremonias de la religión. Por entonces leyó el Evangelio, que le causó profunda impresión, considerándolo muy superior al judaísmo. Pero tampoco fue muy exacto su conocimiento del cristianismo. Spinoza no tuvo trato con católicos, sino con partidarios de las muchas sectas protestantes que pululaban en Holanda. Muchos de sus amigos eran racionalistas declarados. Con estas influencias, se fue alejando cada vez más del judaísmo.

Mientras vivió su padre, siguió frecuentando la sinagoga y cumpliendo enteramente las prácticas rituales. Tras la muerte de su padre en 1654, las abandonó por completo y comenzó a exponer abiertamente doctrinas unortodoxas. Las autoridades judías trataron de evitar el escándalo de la apostasía del hijo del antiguo jefe de su comunidad. Para imponerle silencio, le ofrecieron una pensión de mil florines, que Spinoza rechazó. Un fanático trató de asesinarlo y lo dejó herido con un agujero en la capa, que conservó como recuerdo. Al final, a sus veinticuatro años, fue excomulgado solemnemente y expulsado de la sinagoga, el mismo día que su amigo el pintor Rembrandt. Spinoza no asistió a la ceremonia de su expulsión.

Las autoridades calvinistas, presionadas por los judíos, lo desterraron por unos meses de Ámsterdam. Regresó al poco tiempo, y para ganarse la vida se dedicó a pulir lentes para microscopios y telescopios, colaborando con figuras como Christiaan Huygens, y vivió modestamente en Rijnsburg, Voorburg y La Haya.

Por este tiempo comenzó a manifestarse la tuberculosis que lo llevaría lentamente al sepulcro. Para alejarse de las posibles molestias por parte de sus hermanos de raza, se estableció en una localidad donde había residido Descartes y allí permaneció tres años (1660-1663). Allí comenzó a redactar su famosa *Ética*, hacia 1661. La primera parte circulaba entre sus amigos hacia 1663. La tercera estaba casi terminada en 1665, pero no la dio por acabada hasta 1675 y se imprimió después de su muerte.

En 1663 se estableció cerca de La Haya, donde permaneció seis años (1663-1670). Buscaba la soledad y la tranquilidad para poder trabajar, pero su nombre era ya famoso y aducían a visitarle numerosos amigos, entre otros el físico Huygens, par que le enseñara a pulir lentes.

En 1671, tras la hostilidad de los habitantes de la localidad, Spinoza se trasladó a La Haya, para estar más cerca de la protección de las autoridades civiles. Su fama se había extendido por toda Europa y acudían a visitarle los hombres de ciencia más eminentes, entre ellos Leibniz, cuya entrevista fue, al parecer, poco sincera y cordial. La Universidad de Heidelberg le ofreció una cátedra en 1673. Pero Spinoza la rechazó por no querer comprometer su libertad de pensamiento y palabra. Luis XIV le ofreció una pensión a condición de que le dedicara alguna obra y Spinoza se negó.

Su vida austera y tranquila se debe a la necesidad de administrar cuidadosamente su salud, minada desde muy joven por la tuberculosis. Murió en La Haya a los 44 años. Su salud era frágil desde joven, y el polvo de vidrio que inhalaba mientras

trabajaba empeoraba sus pulmones. Las noticias acerca de su muerte son muy confusas. Fue enterrado, seguido de un cortejo de seis carrozas, con asistencia de numerosos amigos y personajes ilustres.

Circulan dramatizaciones sensacionalistas, sobre todo en videos modernos, que describen una agonía tormentosa con confesiones filosóficas en el lecho de muerte ante amigos como el pastor Colerus o el médico Schuler. Estas narrativas inventan diálogos sobre la eternidad, el universo infinito y manuscritos ocultos (como un supuesto "de Potentia intelectus"), presentando a Spinoza incorporándose con "brillo febril" o susurrando verdades prohibidas.

Los testimonios contemporáneos más fiables sobre las últimas palabras de Spinoza provienen principalmente de Johannes Colerus (seudónimo de Jean Maximilien Lucas), pastor luterano que vivió en la misma casa y recogió relatos directos de testigos oculares como el casero y su esposa.

En realidad, las fuentes contemporáneas, como el informe de Colerus, lo retratan sereno y resignado, sin menciones a sufrimientos espectaculares ni revelaciones dramáticas. Colerus no registra confesiones filosóficas dramáticas ni diálogos extensos, sino una actitud serena y resignada, acorde con su filosofía de aceptación racional de la muerte.

Tras su muerte, sus obras fueron confiscadas y publicadas póstumamente en la llamada *Opera Posthuma*, que difundió su pensamiento por toda Europa. Spinoza escribió, salvo alguna obra en holandés, casi todo en latín.

El pensamiento de Spinoza influyó en la Ilustración, la crítica bíblica y el racionalismo moderno. Su visión de Dios como sustancia única y su ética racional influyeron en pensadores posteriores como Goethe, Hegel y Nietzsche.

Fuentes

Spinoza se encuentra inserto en una tradición filosófica múltiple. En la próxima tradición cartesiana. Además, está enlazado con una tradición escolástica, sobre todo con el escotismo y el ockamismo, y conoció y estudió a Suárez. Tiene también contacto con las fuentes hebreas: la Biblia, el Talmud, los filósofos judíos medievales, principalmente Maimónides y la Cábala. De la tradición griega hay que añadir el estoicismo. Y, desde luego, la influencia de la ciencia natural contemporánea y de la filosofía de Giordano Bruno, la teoría del Estado y de la política de Hobbes. Estas son las raíces principales del pensamiento de Spinoza.

Es difícil precisar las fuentes de inspiración de Spinoza, pues apenas cita más que a Descartes. Alude vagamente a los “antiguos hebreos”, “los antiguos filósofos”, “los metafísicos”, “los escolásticos”, pero sin concretar las referencias. Su exigua biblioteca comprendía 161 volúmenes: ocho obras de Descartes, Hobbes, Maquiavelo, Grocio, la *Utopía* de Tomás Moro, la *Institución* de Calvino, la *Retórica* de Aristóteles, el *Manual* de Epicteto, la *Guía de perplejos* de Maimónides, los *Diálogos de amor* de León Hebreo, la *Lógica* de Clauberg, el *Arte de Pensar* de Port-Royal, un *Epítome* de las obras de San Agustín y clásicos de la literatura latina.

Los historiadores judíos del spinozismo sostienen que las fuentes del panteísmo de Spinoza no son cartesianas, sino judía y neoplatónicas. Algunos autores lo relacionan con el neoplatonismo alejandrino. Otros autores distinguen tres fuentes en la

formación del pensamiento de Spinoza: judías (despertaron en él la conciencia del problema), neoplatónicas (le sugirieron la solución) y Descartes, que sería quien le proporcionaría los elementos para su exposición y demostración racional.

En cuanto a las fuentes griegas y latinas, Spinoza conoce poco y mal la filosofía griega. Estudió algo de griego, pero no lo suficiente para poder leer los autores antiguos: *Et etiam quia tam exactam linguae Graecae cognitionem non habeo, ut hanc provinciam suscipere audeam*. "Y también porque no tengo un conocimiento tan exacto de la lengua griega como para atreverme a asumir esta tarea." En cambio, en su moral influye grandemente el estoicismo, muy difundido por los Países Bajos, y que conoce a través de Séneca y Cicerón.

Es fácil apreciar muchas coincidencias entre Spinoza y los neoplatónicos del Renacimiento. Pero en su biblioteca no figuran obras de ninguno de ellos. También es de tener en cuenta el ambiente de misticismo difundido en los Países Bajos en los siglos XV y XVI y sus derivaciones panteístas en el misticismo protestante.

En cuanto a Descartes, sin influencia es innegable. El cartesianismo le sirvió como medio de expresión, o quizás cojo careta encubridora de ideas que tenía ya muy maduras antes de conocerlo. Sin embargo, hay entre los dos filósofos divergencias fundamentales: Descartes no es panteísta ni monista, aunque dé una definición de sustancia que él mismo reconoce que propiamente solo podría ser aplicada a Dios.

Obras

Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate – Breve Tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad (1660, no publicado en vida): Resumen de su filosofía destinado a sus amigos.

Obra primeriza, especialmente indicada para introducirse en Spinoza. Ofrece su primer esbozo de la *Ethica*, que ayuda a seguir la evolución del pensamiento de Spinoza y pone de relieve los puntos de enlace con la escolástica y con el Renacimiento.

Tractatus de intellectus emendatione – Tratado de la reforma del entendimiento (1662, inacabado): Expone su teoría del conocimiento y método para alcanzar la verdad, similar a un "discurso del método" spinoziano. Ofrece la epistemología de Spinoza.

Principios de la filosofía de Descartes (1663): Demostración geométrica de las ideas cartesianas, con apéndice de Pensamientos metafísicos; única obra que publicó con su propio nombre, pero en ella no expone su propio pensamiento, sino el de Descartes.

Tractatus Theologico-Politicus (1670, anónimo): Defiende la libertad de pensamiento, crítica bíblica y separación Iglesia-Estado, generando escándalo por su racionalismo. Exposición de su teoría política, de su filosofía de la religión y conceptos fundamentales sobe el Derecho y el Estado.

Obra compuesta por encargo del famoso hombre público Jan de Witt, que deseaba recibir apoyo científico a su política absolutista y laicista. En esta obra Spinoza presta un buen servicio a su amigo, a la vez que aprovecha para hacer justificación de su racionalismo religioso.

Este *Tratado*, que se imprimió sin nombre del autor, provocó una violenta reacción. Witt y sus sucesores impidieron que fuese proscrito, hasta que Guillermo III lo prohibió en 1674.

Ethica more geometrico demonstrata. "Ética demostrada a la manera geométrica" (1677, póstuma): Su obra maestra, estructurada en cinco partes sobre Dios/Naturaleza como sustancia única, afectos humanos y camino a la libertad mediante razón; presenta su filosofía geométricamente, demostrando la existencia de Dios como la única sustancia infinita: panteísmo racional donde Dios o Naturaleza es la única sustancia infinita.

Esta obra está escrita siguiendo la forma de exposición de los libros de matemáticas, con axiomas, definiciones, proposiciones con sus demostraciones, escolios y corolarios. Es un ejemplo extremado de la tendencia racionalista y matemática. No usa figuras ni notación algebraica, aunque sí intenta una completa axiomatización, procediendo deductivamente a partir de principios universales.

No se trata de una concesión al matematicismo de la época, sino la forma expresiva de una fe (= amor) intelectual en Dios como gran razón, infinito cristal de infinitas facetas, de las que nuestra mente solo puede ver dos: espíritu y materia.

*Tratado político (*1677, póstumo e inacabado): Analiza formas de gobierno para maximizar el bien común y la libertad.

Spinoza parte de la situación de Descartes. Este decía que por sustancia se entiende aquello que no necesita de nada para existir, y en rigor solo podría ser sustancia Dios. Pero luego encontraba otras sustancias que no necesitan de otras *criaturas* para existir, aunque sí de Dios: *res cogitans* y *res extensa*. Spinoza toma esto con todo rigor, y define la sustancia de este modo:

> *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc es, id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debat* (*Ethica* I, Defin. 3).

Para Spinoza no hay más que una sustancia única, Dios. Las demás cosas no son sustancias, sino *atributos*: lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyente de su esencia.

Hay infinitos atributos, pero el intelecto no conoce más que dos: *cogitatio* y *extensio.* El pensamiento y la extensión, la *res cogitans* y la *res extensa* cartesianas ya no son sustancias, sino simples atributos de la única sustancia.

Para Spinoza, Dios es la única sustancia existente, infinita y eterna, idéntica a la naturaleza misma. Todo lo que existe es expresión de una misma sustancia. No hay dualidad entre espíritu y materia, ni entre creador y creación.

Los seres finitos (como los humanos, animales, objetos) no son sustancias independientes. Son modos, manifestaciones o afecciones de la sustancia divina, es decir, formas particulares en que la sustancia infinita se expresa.

Spinoza define a Dios como la sustancia singular e infinita que constituye la totalidad de la realidad, expresada célebremente a través de los términos sinónimos *Deus sive Natura* ("Dios, o sea, la Naturaleza").

Dios es la única sustancia, con infinitos atributos, de los cuales los humanos solo perciben pensamiento y extensión. La sustancia –o sea Dios– *es todo lo que hay*, y las cosas todas son afecciones suyas. Es naturaleza en un doble sentido: todas las cosas proceden de Dios, Dios es origen de todas las cosas. A esto llama Spinoza *natura naturans*. Pero, por otra parte, Dios no engendra nada distinto de Él; de modo que es naturaleza en un segundo sentido: las cosas mismas que emergen o brotan; y a esto llama Spinoza *natura naturata*.

Dios actúa por necesidad, como lo hace la Naturaleza, produciendo todos los modos sin propósito ni voluntad. Este monismo panteísta identifica la sustancia como causa de sí misma (*causa sui*) con las leyes y los seres del universo. Spinoza modifica esencialmente el esquema cartesiano: de las tres sustancias de Descartes, una infinita y dos finitas, solo la infinita conserva el carácter sustancial, y las otras dos son atributos suyos.

La primera solución al problema de la comunicación de las tres sustancias de Descartes fue la de Malebranche, que niega que haya efectivamente una comunicación de las sustancias (ocasionalismo). La doctrina de Spinoza es todavía más radical: Spinoza niega lisa y llanamente toda pluralidad de sustancias. No hay más que *una*, con dos atributos de la misma: no puede haber *comunicación*, sino solo *correspondencia*.

El orden ideal es el mismo que el real: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*. El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. Cada cosa en el ámbito de la extensión tiene su correlato en el ámbito del pensamiento. No son causa una de otra, sino dos expresiones de la misma sustancia.

El hombre es un *modo* de la sustancia, una simple modificación de Dios, en los dos atributos de la extensión y el pensamiento. El hombre tiene cuerpo y alma. El alma es la idea del cuerpo. Y como hay una exacta correspondencia entre las ideas y las cosas, hay un estricto paralelismo entre el alma y el cuerpo. Todo lo que le acontece al hombre es natural y sigue el curso necesario de la naturaleza. *Se dice libre la cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina a obrar por sí sola*. Es esta una idea de la libertad dentro de la cual solo Dios es libre. *No se puede considerar al hombre como un imperio dentro de otro imperio*. Todo es necesario y está determina causalmente. No cabe más que un modo de libertad: el conocimiento.

Dios no está fuera del mundo, sino que es la realidad misma. No existe separación entre Dios y la naturaleza. Esta ontología monista rechaza un Dios creador trascendente separado del mundo; en cambio, todo lo que existe está en Dios, y nada existe ni puede concebirse sin Dios.

Los seres finitos, como los humanos, son modalidades de esta sustancia, determinados enteramente por su necesidad, tendiendo un puente entre el panteísmo y el naturalismo racionalista. Todas las cosas son modos de esta sustancia, determinadas por la necesidad, rechazando el libre albedrío en el sentido tradicional, al tiempo que afirma la libertad intelectual mediante ideas adecuadas.

Ser quiere decir para Spinoza *querer ser siempre*, tener *apetito de eternidad* o, al menos, apetito de perduración. La esencia el hombre es deseo: desear ser siempre.

No tendemos a las cosas, no apetecemos algo porque juzguemos que sea bueno, sino al revés: creemos que algo es bueno porque tendemos a ello. Esta *cupiditas* es el afecto principal del hombre; hay otros dos capitales, la alegría y la tristeza, que corresponden al aumento o disminución del ser y de la perfección. De estos tres afectos proceden todos los demás, y toda la vida psíquica del hombre: el amor, el odio, etc.

Spinoza apenas si se ocupa de otra cosa que de Dios; pero esto, que podría parecer una nueva teología, no es sino el estudio metafísico de la sustancia; y, al mismo tiempo, la consideración racional de la naturaleza, entendida, al modo cartesiano, geométricamente. Este monismo conecta el panteísmo y el panenteísmo, distinguiendo la *natura naturans* (Dios como causante de sí mismo) de la *natura naturata* (sus modos). Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.

Omnis determinatio est negatio

"Toda determinación es una negación" significa que definir o limitar algo es negar lo que no es. Determinar una cosa significa fijar qué es, y eso implica excluir todo lo que no le pertenece: al decir "esto es X", se dice al mismo tiempo "esto no es Y, ni Z, etc.". Esta idea influyó profundamente en Kant y Hegel, moldeando la comprensión de la negación y la limitación en la filosofía moderna. Definir o limitar algo es, al mismo tiempo, negar otras posibilidades.

Spinoza escribió esta frase en una carta fechada el 2 de junio de 1674 a su amigo Jarig Jelles (Spinoza, *Epistulae*, L.). Para Spinoza, cuando determinamos algo (por ejemplo, al dar forma a la materia), necesariamente excluimos otras formas. Por lo tanto, la determinación es inseparable de la negación. En el contexto de Spinoza, la fórmula se aplica sobre todo a los entes finitos: una cosa finita es tal precisamente porque está limitada por otras cosas, porque no lo abarca todo. Su "determinación" (ser este cuerpo, esta mente, este individuo) es al mismo tiempo la negación de la infinitud, es decir, la marca de su carácter limitado frente a la única sustancia absolutamente infinita, Dios o la Naturaleza.

Spinoza utilizó este principio para argumentar en contra de describir a Dios como "uno" o "único". Llamar a Dios "uno" sería limitarlo, y la limitación implica negación. Dado que Dios es infinito, no puede definirse por la negación. Dios, como sustancia absolutamente infinita, no puede ser pensado como "determinado" en el mismo sentido que los modos finitos, porque toda determinación conlleva limitación, y limitar a Dios implicaría negar su infinitud.

Hegel retomará la fórmula para desarrollar su propia dialéctica, pero en Spinoza su función principal es subrayar que lo finito, en tanto determinado, es siempre algo que está marcado por la negación y la dependencia respecto de la sustancia infinita.

«La negación mantiene lo negado presente, la condena no elimina lo condenado del mundo. Esa fue, dentro de la filosofía europea, el gran descubrimiento de una lógica y un método dialécticos, que Hegel elaboró de la manera más decisiva y duradera. En efecto: solo con ayuda de las negaciones nos movemos en los materiales —no menos en el material de nuestra propia historia. Pero: cuando Spinoza formula su definición en la célebre frase *Omnis determinatio est negatio* (Spinoza, *Epistulae*, L.),

esto significa que incluso cuando comprendemos la negación como vehículo de la formación de la identidad, partimos de la base de que, al determinar, excluir y descartar, intervenimos en un proceso en el cual aquello que fijamos como identidad, en realidad, no es más que una transición.

Hegel reconoce al enunciado de Spinoza una "importancia infinita", pero se distancia de él porque no va más allá de una "abstracción informe". La "negación determinada" en el sentido hegeliano, que en un proceso de conflicto señala el lugar de un cambio potencial, no hace desaparecer de manera positivista lo que ella niega, sino que impulsa junto con ello las contradicciones –que no son otra cosa que la realidad contradictoria misma– hasta tal punto que ya no es posible disolverlas en la rígida oposición de sí y no.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 302]

Ethica more geometrico demonstrata

Para Spinoza, la *Ética* no es solo un tratado moral, sino un sistema filosófico completo que explica la realidad, la naturaleza humana y la posibilidad de alcanzar la libertad y la felicidad mediante el conocimiento racional. No es moral normativa: No dicta reglas externas de conducta como "debes hacer X o Y". La finalidad es mostrar cómo podemos liberarnos de la esclavitud de las pasiones y alcanzar la *beatitudo* (bienaventuranza). La vida buena consiste en vivir según la razón, entendiendo que todo ocurre por necesidad y que la verdadera libertad es aceptar esa necesidad con comprensión.

Baruch Spinoza estructuró su *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) en cinco partes o "libros", con definiciones, axiomas, proposiciones y corolarios al estilo euclidiano, exponiendo un sistema panteísta y racionalista.

Primera parte: De Dios. Define a Dios como la única sustancia infinita, eterna e indivisible, idéntica a la Naturaleza (*Deus sive Natura – Dios, es decir, Naturaleza*). Dios es la única sustancia, ya que "sustancia es lo que es en sí y se concibe por sí; cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse". Todo lo demás son modos o atributos de esta sustancia. Todos estos atributos no son meros adjetivos, sino expresiones de la esencia eterna e infinita. Hay dos atributos que se hacen patentes a nuestra inteligencia: materia y espíritu.

Spinoza rechaza la creación *ex nihilo* y la antropomorfización divina. Spinoza tiene que atribuir a la naturaleza misma, junto al carácter sustancial, la divinidad. *Ser* no quiere decir en Spinoza *ser creado por Dios*, sino simplemente *ser divino*.

Idea revolucionaria: Dios es tan material como espiritual; la materia forma parte de Dios con el mismo rango que lo espiritual. Con ello queda resuelto el problema de Descartes y de Malebranche de la comunicación entre alma y cuerpo.

Ambos están unidos en Dios en el mismo plano, como aspectos igualmente esenciales de él. Todo, pues, está en Dios y es Dios de manera necesaria, todo es necesaria tal como es: panteísmo. "Es libre todo aquello que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinado a obrar sólo por sí.

Segunda parte: De la naturaleza y origen de la mente. Explica que la mente humana es la idea del cuerpo, conocida por Dios; propone tres niveles de conocimiento (imaginación, razón e intuición científica), donde solo la razón y la intuición liberan de pasiones.

Tercera parte: Del origen y naturaleza de los afectos. Analiza los afectos (emociones) como transiciones de menor a mayor potencia de existir, clasificándolos en primarios (deseo, gozo, tristeza) y derivados; la razón permite dominarlos.

Cuarta parte: De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos. La virtud es actuar según la razón para aumentar la potencia propia; distingue bienes aparentes de verdaderos, promoviendo la generosidad y el amor intelectual hacia Dios/Naturaleza.

Quinta parte: De la potencia del entendimiento o de la libertad humana. Culmina con la beatitud mediante el "amor intelectual de Dios", la intuición eterna de la sustancia que libera del temor a la muerte y alcanza la libertad suprema.

Precursor del racionalismo ilustrado, Spinoza influyó en la crítica bíblica, la ética y la política, inspirando a figuras como Goethe, Shelley y Einstein. Sus ideas desafiaron la ortodoxia, equiparando a Dios con leyes naturales impersonales, pero propusieron una "religión de la naturaleza" atractiva para los románticos.

Xavier Zubiri sobre el panteísmo de Spinoza

Lo difícil no es afirmar la existencia de una sola sustancia, sino demostrar la existencia o la coexistencia de una pluralidad de seres sustancialmente distintos, tal como se da en la realidad. Es el problema ante el cual Spinoza no supo hacer más que un conjunto de afirmaciones terminantes, peri sin acertar a demostrarlas.

«Como cada cosa es dinámica, cada sustantividad es dinámica, quiere esto decir que la respectividad misma, y la unidad que todas estas realidades sustantivas constituyen es una respectividad dinámica. Por tanto, este mundo –eso es, la respectividad–, esta unidad es quien *primo et per se* es dinámica.

Hay que entender correctamente esta afirmación. Porque puede pensarse que yo esté apelando a una especie de idea de gran Todo, que va teniendo sus vicisitudes dinámicas, un poco al modo como Spinoza pretendía hacer con su sustancia única, o como lo pretende Hegel con su espíritu absoluto.

No se trata de esto. En ambas concepciones el mundo, el Todo, aparece como una magna sustancia, como una magna cosa. Y esto es absolutamente insostenible. No hay más cosas que cada una de las cosas reales. El Todo no tiene este carácter de una especie de realidad omnímoda, de la cual las cosas existentes fueran nada más que momentos suyos. Lo que sucede es que cada cosa, cada una de ellas es constitutivamente respectiva a las demás. Y esta respectividad es la que constituye la unidad dinámica.

La unidad dinámica del mundo entero no es la unidad dinámica de una sustancia que fuera evolucionando o produciendo entes, o realidades particulares dentro de ella; es pura y simplemente una unidad dinámica en que están constituidas todas las cosas por razón de su intrínseca y de su formal respectividad.

La unidad del dinamismo no formalmente la respectividad. Pero la respectividad funda el dinamismo de esta. El dinamismo pertenece por consiguiente *primo et per se* a la unidad respectiva de las cosas. Y en tanto en cuanto cada una de las cosas es dinámica, posee un dinamismo. Lo cual sugiere inmediatamente la segunda cuestión, a saber, qué es dinamismo.

El dinamismo es un devenir. Siempre que por devenir no se entienda forzosamente cambiar, lo cual sería absolutamente falso. Todo devenir, todas las formas del dinamismo y del devenir envuelven sin duda un momento de cambio. Pero el cambio no es aquello que formalmente constituye el devenir.

Las acciones y las pasiones emergen precisamente de la sustantividad, y aquí la unidad respectiva de las cosas no es algo que emerge de cada una de las cosas que hay en el mundo, sino que, al revés, es algo que forma y constituye un momento intrínsecamente real y formal de cada una de las realidades en cuanto tales.

Dicho en otros términos: el dinamismo no es una actuación consecutiva sino constitutiva; la realidad es activa *por sí misma*. No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa por sí misma. La realidad está constituida en respectividad, y cada una de las sustantividades es activa por sí misma, por su propia razón de realidad. El dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente.

El dinamismo no se comporta respecto de la esencia como una consecuencia respecto de un principio. El dinamismo no es sino la esencia misma dando de sí lo que ella constitutivamente es. La respectividad no es el dinamismo, sino el fundamento de la actividad de las cosas, las cuales son activas por sí mismas.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 314-316]

●

«Como realidad absolutamente absoluta no puede haber más que un solo Dios. Es decir, la línea de la supremacía es concretamente la línea que va de la realidad relativamente absoluta, que es el hombre, a la realidad absolutamente absoluta que es Dios. Esto hizo que esta ruta fuera muy difícil de transitar.

Esta realidad absoluta, en tanto que fundante, tiene una conexión esencial con este mundo. Esto no es panteísmo, porque precisamente esa divinidad absolutamente fundante pertenece a la creación, no en el sentido de que forme parte de ella ni sea su cualidad legal, sino en el sentido de que Dios en el fondo de toda esa creación le está haciendo ser lo que es, justamente como *natura naturans*.

Es menester ser cauteloso cuando se emplea la palabra panteísmo. Estamos habituados al panteísmo que he llamado de tipo europeo, en el que efectivamente se entiende que la totalidad de lo real tiene carácter divino. Encuentra su expresión suprema en la metafísica de Spinoza.

El mundo ciertamente no es Dios por su extensión ni por sus colores ni por sus vicisitudes. Pero la realidad el mundo tiene un sí mismo, y ese sí mismo es justamente idéntico al sí mismo que llamamos Dios, al sí mismo absoluto. Esto no es metafísicamente imposible. El mundo y Dios no son dos, pero tampoco son uno. Es

una diferencia que está allende el concepto del número y por consiguiente no se puede expresar ni con la cifra dos ni con la cifra uno.

La unidad de estas dos dimensiones (no son idénticos, pero sin embargo tampoco son dos) es lo que expresa un vocablo: justamente la *transcendencia*. Dios es transcendente al mundo. Ahora bien, transcendencia no significa que Dios está allende el mundo, sino que está en el seno mismo del mundo, pero fundantemente. Ahí se expresa lo que tiene de posible verdad y lo que tiene de error toda concepción unitaria y panteísta de la divinidad.» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 144-146]

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646–1716)
RACIONALISMO OPTIMISTA

Gottfried Wilhelm Leibniz fue un filósofo, matemático, jurista y diplomático alemán, considerado uno de los pensadores más polifacéticos de la historia, con contribuciones clave al cálculo infinitesimal, la lógica y la metafísica racionalista.

Nace en Leipzig, hijo de Friedrich Leibniz, profesor de filosofía moral, y Catharina Schmuck. 1652: Muere su padre; el acceso temprano a su biblioteca impulsa su formación autodidacta en latín, griego y lógica escolástica. 1661: Ingresa en la Universidad de Leipzig, estudia filosofía con Jakob Thomasius y tiene su primer contacto sistemático con las matemáticas. 1663: Defiende la *Disputatio metaphysica de principio individui* para obtener el grado de bachiller.

1666: Publica su primer libro, la *Dissertatio de arte combinatoria* (tesis de habilitación); al negarle Leipzig una plaza, obtiene el doctorado en derecho en Altdorf y rechaza una cátedra allí.

1667: Entra al servicio de Johann Philipp von Schönborn, arzobispo-elector de Maguncia, como jurista y consejero político; comienza su actividad diplomática en los círculos imperiales. 1670: Es nombrado juez del Tribunal Supremo de apelación del electorado, consolidando su carrera en el derecho.

1671: Publica tratados de dinámica (*Theoria motus concreti* y *Theoria motus abstracti*), que dedica a la Royal Society y a la Académie des Sciences. 1672: Es enviado a París con una misión para disuadir a Luis XIV de invadir territorios alemanes; la misión fracasa, pero decide quedarse.

1672-1676: Reside en París, estudia matemáticas con Huygens, entra en contacto con círculos científicos, viaja dos veces a Londres y trabaja en una máquina de calcular capaz de multiplicar, dividir y extraer raíces. 1673-1675: Desarrolla las ideas fundamentales del cálculo infinitesimal y un sistema de notación diferencial que luego presentará en publicaciones de 1684-86.

1676: Acepta el puesto de consejero y bibliotecario de la Casa de Brunswick-Luneburgo; en el viaje hacia Hannover pasa por Londres y posiblemente consulta manuscritos de Newton, aunque la historiografía dominante defiende el desarrollo independiente del cálculo. 1677-1698: Sirve sucesivamente a Juan Federico y a Ernesto Augusto en Hannover como consejero, cortesano e ingeniero, ocupándose de proyectos políticos, jurídicos e incluso mineros (como la mejora de

explotaciones en el Harz). 1686: Redacta el *Discurso de metafísica* y comienza su famosa correspondencia con Arnauld, donde perfila la teoría de las sustancias y la noción de verdad como inclusión del predicado en el sujeto.

1687-1690: Viaja extensamente por Alemania, Austria e Italia para documentar la historia de la Casa de Brunswick, proyecto que absorbió buena parte de su tiempo sin llegar a completarse plenamente. 1695: Publica el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, que supone su "entrada pública" en la filosofía europea.

1700: Participa decisivamente en la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín y es nombrado su primer presidente; también es miembro de varias academias europeas. 1703-1705: Redacta los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* en respuesta a Locke, pero desiste de publicarlos al conocer la muerte de este; el texto se editará póstumamente en 1765. 1710: Publica la *Teodicea*, obra fundamental sobre el problema del mal y la justificación de que este es "el mejor de los mundos posibles". 1712-1714: Reside en Viena como consejero de la corte imperial de Carlos VI, buscando sin éxito un reconocimiento político mayor y nuevos apoyos para sus proyectos. 1714: Escribe los *Principios de la naturaleza y de la gracia* y la *Monadología*, síntesis madura de su metafísica de las mónadas y la armonía preestablecida.

1714-1715: Jorge Luis de Hannover se convierte en rey Jorge I de Gran Bretaña, pero a Leibniz se le impide acompañar la corte a Londres, lo que acentúa su aislamiento. 1715-1716: Mantiene la célebre correspondencia con Samuel Clarke sobre espacio, tiempo y providencia, en el trasfondo de la disputa con el newtonianismo. 1716 (14 de noviembre). Muere en Hannover casi sin honores oficiales; su entierro es poco concurrido, a su entierro no asistió ni siquiera el ministro protestante. Se ignora hasta el lugar de su sepultura. Ni siquiera mencionaron su fallecimiento la Academia de Ciencias de Berlín, fundada por él, ni la Royal Society de Londres, de la que era miembro.

Solamente un años después Fontenelle, secretario de la Academia de Ciencias de París, le dedicó el famoso elogio fúnebre en que dice que "llevaba de frente todas las ciencias": reconociéndolo como un espíritu universal, capaz de enfrentarse con igual maestría a cada rama del conocimiento, sin dejar ninguna de lado. El legado de Leibniz se consolidará después en matemáticas, lógica, metafísica y teoría de la información (sistema binario). Varios acontecimientos personales modelaron la trayectoria intelectual de Leibniz, desde tempranas pérdidas familiares y el acceso a bibliotecas hasta frustraciones profesionales, aislamiento cortesano y conflictos científicos en la madurez.

La muerte de su padre cuando Leibniz tenía unos seis años lo dejó sin figura paterna, pero le abrió el acceso casi libre a la biblioteca doméstica, que permitió una formación autodidacta inusualmente amplia en teología, filosofía escolástica y autores modernos. Esta combinación de duelo precoz y abundancia de lecturas alimentó su tendencia a buscar sistemas de conciliación entre tradiciones y a interesarse muy pronto por cuestiones lógicas y metafísicas de gran abstracción.

El rechazo de la Universidad de Leipzig a otorgarle una plaza tras su *Dissertatio de arte combinatoria* y la obtención del doctorado en Altdorf, donde también declinó una

cátedra, lo empujaron fuera de la carrera puramente académica hacia funciones jurídicas y diplomáticas. Este desvío profesional reforzó su interés por el derecho natural, la política y la historia dinástica, temas que influyen en su visión de la armonía entre órdenes jurídico, moral y metafísico.

La experiencia de los círculos científicos de París y Londres, seguida por la relativa mediocridad intelectual de Hannover, produjo en Leibniz una sensación de aislamiento que él mismo lamenta. Esta carencia de un entorno estimulante contribuyó a que concentrara su creatividad en correspondencias masivas y proyectos solitarios (sistema binario, lógica, metafísica de las mónadas), en lugar de integrarse en escuelas consolidadas.

Su dependencia de la Casa de Brunswick, que lo cargó con tareas de genealogía, historia de la dinastía y proyectos técnicos (como las minas del Harz), desvió tiempo de la publicación sistemática de su filosofía, pero también le dio el horizonte de una reforma universal de saberes y del Estado. De ahí nacen sus planes de academias científicas, reformas jurídicas y proyectos enciclopédicos, que requieren conciliar teología, política y ciencia en un mismo marco racional.

Leibniz nunca se casó; un proyecto de matrimonio a los cincuenta años no llegó a concretarse, y su vida afectiva parece haber sido más bien solitaria, volcada en el trabajo y la correspondencia. En los últimos años, la ruptura con Jorge I, el no reconocimiento en la corte británica y la amarga controversia del cálculo con los newtonianos acentuaron su sensación de ingratitud y marginación, lo que explica el tono defensivo y apologético de algunos escritos tardíos, como la *Teodicea* y la correspondencia con Clarke.

Las biografías lo presentan como un autor extremadamente productivo hasta muy avanzada edad, lo que sugiere que cualquier malestar previo fue compatible con una actividad filosófica y científica continua. La imagen transmitida es la de un hombre físicamente relativamente robusto la mayor parte de su vida adulta, cuya principal enfermedad claramente atestiguada fue la gota en la vejez, desencadenando el declive final.

Leibniz dejó una obra inmensa, dispersa en tratados sistemáticos, opúsculos breves, correspondencia y escritos científico-técnicos; no existe "un" libro central al modo de un único *magnum opus*, sino varios textos clave en distintos campos. Leibniz terminó su vida sin realizar la obra gigantesca en que había soñado desde su juventud. Fue un hombre de inmensa lectura. Es un espíritu acogedor, que se propone no excluir nada, sino conciliar todas las teorías hasta el punto que sea posible. Jamás fue sectario. Al revés de Descartes, considera que la Filosofía no es obra de un solo hombre, sino que es preciso recoger aportaciones de todos para realizar una labor de continuidad.

Leibniz dejó marcada su huella en todos los campos que cultivó. Hablar de sus fuentes equivale a pensar en todas las bibliotecas que frecuentó y en la diversidad de autores que pasaron por sus manos. Estimó grandemente a Aristóteles. El neoplatonismo se manifiesta más bien al fin de su vida, en sus últimos escritos, especialmente en su *Monadología*. De aquí pudo tomar el concepto de eternidad y valor absoluto de las esencias.

Obras

Discours de métaphysique (1686): texto relativamente breve donde formula ya su metafísica de las sustancias, la noción de verdad como inclusión del predicado en el sujeto y el principio de razón suficiente.

Système Nouveau (1695) – Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias: reformulación sintética de su concepción de sustancias, fuerzas y armonía preestablecida.

La Monadologie (1714): exposición extremadamente concentrada de la doctrina de las mónadas, la armonía preestablecida y la estructura del mundo; se ha convertido en el texto "canónico" para presentar su metafísica.

Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano (compuestos hacia 1704, publicados 1765): diálogo crítico con el Ensayo de Locke, fundamental para la epistemología racionalista leibniziana.

Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal (*Essais de Théodicée*…, 1710): desarrolla su tesis del "mejor de los mundos posibles" y su solución al problema del mal, la armonía preestablecida y las mónadas como sustancias simples.

Leibniz escribió numerosos libros de matemáticas, física, historia y, sobre todo, filosofía. Casi todas sus obras están escritas en francés o en latín, la lengua culta de la época, y solo muy pocas y secundarias en alemán, lengua que todavía no tenía cultivo filosófico, y solo lo adquirió en manos de Wolff, discípulo de Leibniz. Toda la personalidad de Leibniz acusa una fuerte influencia francesa.

Leibniz cierra el periodo de la filosofía de la época barroca, que se inicia filosóficamente con Descartes. Cuando Leibniz llega a su madurez, hace ya sesenta años que se cultiva la metafísica intensamente. Se han sucedido varios sistemas del racionalismo: Descartes, Malebranche, Spinoza, los de Port-Royal, los jansenistas. Ha habido también un gran florecimiento teológico, la Escolástica española: Suárez, Melchor Cano, Báñez, Molina, todo el movimiento en torno al Concilio de Trento (1545–1563).

Leibniz está atenta a esa doble corriente: el racionalismo, por una parte, y la Escolástica española por otra. En sus páginas afloran con gran frecuencia nombres españoles. Leibniz supera por completo ese desdén a la Escolástica que caracterizó a los pensadores del Renacimiento y que aún se conservó en los primeros racionalistas del siglo XVII. Vuelve a utilizar ideas aristotélicas y muchas medievales, y numerosos conceptos teológicos puestos de relieve en Trento. Además, se dedica intensamente a la matemática y a la nueva ciencia natural. De este modo, domina todas las tradiciones filosóficas, teológicas y científicas. Leibniz es el resumen de su época entera.

Leibniz se mueve en la situación filosófica que dejaron los dos racionalistas anteriores: Descartes y Spinoza. Es quizá el primer idealista en sentido estricto. Descartes está aún lastrado de realismo y de ideas escolásticas. Spinoza no es propiamente idealista. Leibniz se verá obligado a plantear con rigor las grandes cuestiones de su época: alterar la idea de la física y el concepto mismo de sustancia, que arrastra la filosofía desde Aristóteles.

El pensamiento de Leibniz suele organizarse alrededor de tres ejes: su metafísica de las mónadas, el principio de razón suficiente (y otros principios lógicos), y la idea de un "mejor de los mundos posibles", articulada teológicamente en la Teodicea.

El dinamismo

Para Descartes, el mundo físico era extensión, algo quieto. El ser era *res cogitans* o *res extensa*. La idea de fuerza le era ajena totalmente, pues le parecía difusa y oscura y difícil de traducir en conceptos geométricos. La física de Descartes es estática y geométrica. El movimiento para Descartes consistía simplemente en cambio de posición de un móvil respecto a un punto de referencia y los dos puntos son intercambiables: A se mueve respecto de B = B se mueve respecto de A.

La cantidad de movimiento, para Descartes, permanece constante (mv). Leibniz, por el contrario, demuestra que la constante es la fuerza viva ($1/2mv^2$). El movimiento no es un simple cambio de posición, sino algo *real*, producido por una *fuerza* (*vis* – 'potencia', 'emergía', 'vigor').

Este concepto de fuerza, *vis, ímpetus, conatus*, es lo fundamental de la física y de la metafísica de Leibniz. Leibniz sustituye la física estática, la física de la extensión, la física geométrica de Descartes por una física *dinámica*, una física de la energía. Leibniz sustituye la naturaleza estática e inerte de Descartes por una naturaleza como *principio de movimiento*, por una nueva idea de sustancias.

Metafísica: mónadas y armonía preestablecida

La estructura metafísica el mundo es para Leibniz la de las *mónadas* (del griego μονάς – monás – 'lo que es uno', 'unidad indivisible'). Los pitagóricos y neoplatónicos usaban este término para referirse al principio primero, la única originaria de todas las cosas.

Para Leibniz, las mónadas son las sustancias simples, sin partes, que entran a formar los compuestos; son los elementos de las cosas. Son indivisibles porque no tienen partes. Son *átomos* (del griego ἄτομον – átomon – de ἄτομος – átomos – 'que no se puede cortar', 'indivisible') y, por tanto, inextensas, pues los átomos no pueden tener extensión, ya que la extensión es divisible. Decir que un átomo es material es algo contradictorio: la mónada es un *átomo formal*.

Las mónadas no pueden corromperse ni perecer por disolución, ni comenzar por composición; la mónada solo llega a ser por creación y deja de ser por aniquilamiento. Las mónadas "no tienen ventanas", nada puede pasar de una a otra, ninguna puede influir en la otra. Tienen cualidades y son distintas entre sí; su cambio es solo el despliegue de sus posibilidades internas.

Leibniz concibe la realidad última como un conjunto de "mónadas": unidades simples, inextensas, activas y perceptivas, algo así como centros de fuerza, *vis repraesentativa* o fuerza de representación, puntos de vista espirituales que reflejan el universo desde su propia perspectiva.

Cada mónada representa o refleja el universo entero, activamente, *desde su punto de vista*, de un modo propio. Cada una refleja el universo con distinto grado de claridad. Cuando tienen conciencia y memoria, puede hablarse, no solo de *percepción*, sino de *apercepción*: es el caso de las mónadas humanas. Todo lo que

acontece a la mónada brota de su mismo ser, de sus internas posibilidades, sin intervención exterior.

Mientras Spinoza recude la sustancialidad a un ente único, naturaleza, es decir, Dios, Leibniz restituye a la sustancia el carácter de *cosa individual* que tuvo desde Aristóteles: la sustancia como *haber* o *bien* (οὐσία – ousía), los recursos propios de cada cosa, por los cuales esta se basta a sí misma, es independiente y tiene, por tanto, realidad propia en el cosmos. Ousía – οὐσία –, derivado del participio femenino presente del verbo εἶναι (eînai –ser– en su forma en su forma antigua οὖσα = "lo que es"). En rigor, la etimología de la palabra *ousía* está aún sin precisarse. Pero lo que sí es cierto es que los griegos, en fecha histórica, todos tuvieron el sentimiento semántico de que el vocablo *ousía* es el abstracto del participio del verbo ser (εἶναι – eînai).

La sustancia, decía Aristóteles, es *lo propio de cada cosa*. Frente a la dualidad cartesiana de *res extensa* y *res cogitans*, presididas por la *res infinita* que es Dios, Leibniz vuelve a la absoluta pluralidad de mónadas sustanciales, que encierran en sí la totalidad de sus posibilidades ontológicas. La sustancia o naturaleza vuelve a ser principio del movimiento en las cosas mismas, como en Aristóteles. A pesar de su aproximación a Platón con la teoría de las ideas innatas, Leibniz es el más aristotélico de los metafísicos del racionalismo.

El acontecer del universo no puede explicarse más que partiendo del supuesto de que todo emerge del fondo individual de cada mónada. ¿Cómo sucede que las mónadas forman un mundo lleno de conexión, y que todo pasa en el mundo como si se diera esa quimérica comunicación de las sustancias?

Hay que admitir un orden estable previamente a cada mónada, que hace que al desenvolver solitariamente sus posibilidades, coincida con todas las restantes y se encuentren armoniosamente, constituyendo un mundo, a pesar de su soledad e independencia.

Al no interactuar entre sí causalmente, la coordinación entre todos los estados de las mónadas se explica por la "armonía preestablecida" instaurada por Dios, que hace coincidir los cursos internos de cada mónada como si influyeran unas sobre otras.

Tres son las soluciones posibles al problema de la comunicación de las sustancias: el ocasionalismo (Malebranche), el monismo (Spinoza) y la armonía establecida (Leibniz). En la solución de Descartes y Malebranche, Dios sería el relojero que pone de acuerdo constantemente los dos relojes (pensamiento y extensión). Spinoza niega el problema: no hay relojes, sino uno con dos esferas: dos aspectos de la misma realidad, dos atributos de la misma sustancia, que coincide con Dios.

En Leibniz los relojes no son dos, sino muchos; y no tienen relación alguna entre sí, ni el relojero los pone constantemente en hora; pero Dios, el relojero, ha construido los relojes de modo que marchen de acuerdo, sin que se influyen mutuamente, marchan acordes, armónicamente en virtud de una armonía preestablecida por Dios.

Cada mónada es esencialmente actividad interna: su ser consiste en un flujo de percepciones (representaciones del universo) y en un principio dinámico llamado "apetito" que la lleva de una percepción a la siguiente. Todas perciben el universo entero, pero con grados distintos de claridad; las diferencias de grado de percepción

y de memoria fundan la jerarquía entre mónadas "simples", "almas" animales y "espíritus" racionales.

Leibniz afirma que "las mónadas no tienen ventanas": nada entra ni sale de ellas, de modo que no hay interacción causal real entre sustancias, ni entre alma y cuerpo. Sin embargo, las series internas de estados de cada mónada están coordinadas por Dios mediante una "armonía preestablecida", que hace que los cambios en mi cuerpo y mis estados de conciencia coincidan sin influirse causalmente.

El papel de Dios y la prueba de su existencia

Dios es la mónada suprema, perfectamente distinta en sus percepciones, que conoce todos los mundos posibles y elige crear aquel en el que la totalidad de las mónadas forma el orden más rico y perfecto: el "mejor de los mundos posibles". El principio de razón suficiente garantiza que cada mónada, con su historia interna de percepciones, tenga una razón de ser dentro de ese plan divino global.

Dios es quien asegura la correspondencia de mis ideas con la realidad de las cosas, al hacer coincidir el desarrollo de mi mónada pensante con todo el universo. "No hay causa externa que actúe sobre nosotros, excepto Dios solo. No tenemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas sino en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros". Esto quiere decir que las mónadas tienen, en definitiva, ventanas, solo que, en lugar de poner en comunicación a unas mónadas con otras, están todas abiertas sobre la Divinidad.

Una vez más, la filosofía racionalista tiene la necesidad de asegurar a Dios como supuestos fundamental de toda la metafísica, porque es quien hace posible el ser de las mónadas. Necesita, pues, probar la existencia de Dios, y para ello esgrime el argumento ontológico, un poco modificado, que viene a ser el fundamento capital de toda la metafísica racionalista del siglo XVII.

Según Leibniz, es menester probar la *posibilidad de Dios*, y así se asegura su existencia, pues Dios es *ens a se* (ente que existe por sí mismo, sin depender de otro). Si Dios es posible, existe. Y la esencia divina es posible, porque, como no encierra ninguna negación, no pude tener contradicción alguna; por tanto, Dios existe.

Leibniz intenta también una prueba *a posteriori* o experimental de la existencia de Dios: *Si el ente necesario es posible, existe; si no existe el ente necesario, no hay ningún ente posible.* Si el *ens a se* es imposible, también lo son todos los entes *ab alio*; por tanto, en este caso, no habría nada. Ahora bien, los entes *ab alio* existen, puesto que los vemos; luego existe el *ens a se*. La fórmula mínima de este argumento sería: *Hay algo, luego hay Dios*.

Niveles de mónadas

Leibniz distingue niveles según el grado de percepción y reflexión: las mónadas "nudas" sustentan la materia inorgánica; las dotadas de sensación y memoria constituyen las almas animales; las que alcanzan apercepción y razón son espíritus, como las almas humanas. Cada ser vivo consta de una mónada dominante (alma) y una infinidad de mónadas subordinadas que forman su cuerpo, de modo que en el universo "hay vida por doquier", aunque la mayor parte sea oscura y confusa.

Una sensación es una idea confusa. Cuando las percepciones tienen claridad y conciencia, y van acompañadas de memoria, son apercepción. Estas son propias de almas. Dentro de las almas hay una jerarquía: las humanas llegan a conocer verdades universales y necesarias; entonces es cuando puede hablarse de *razón* y el alma es *espíritu*. En la cumbre de la jerarquía de las mónadas está Dios, que es acto puro.

Verdades de razón y verdades de hecho

Leibniz distingue entre *vérités de raison* y *vérités de fait*. Las verdades de razón son necesarias y están basadas en el principio de contradicción (son evidentes *a priori*, aparte de toda experiencia; las verdades de hecho son contingentes y no pueden fundarse solo en el principio de identidad, y en el de contradicción, sino en el de razón suficiente.

Las primeras son universales e imposibles de negar sin contradicción; las segundas dependen de cómo es efectivamente el mundo y podrían haber sido de otro modo: dos y dos son cuatro; esto es verdad de razón, y se funda en lo que es el dos y lo que es el cuatro. Colón descubrió América, es una verdad de hecho, y requiere confirmación experimental: podría no ser verdad, no es contradictorio que Colón no hubiera descubierto América.

Leibniz introduce esta distinción para explicar cómo funciona el conocimiento humano y divino: Dios conoce todas las verdades de razón porque son eternas y necesarias. Las verdades de hecho requieren que Dios elija entre infinitas posibilidades, lo que se relaciona con su idea de la "armonía preestablecida" y la creación del "mejor de los mundos posibles".

La noción individual

Si la mónada encierra en sí toda la realidad, todo lo que ocurra está incluido en ella, en su noción completa. Leibniz pone un ejemplo: Si César no hubiera pasado el Rubicón, no hubiera sido César. Por tanto, si conociésemos la noción individual completa, veríamos cómo las verdades de hecho están incluidas en la esencia de la mónada y serían necesarias *a priori* (*vérités de raison*). Pero solo Dios posee la noción completa de las mónadas. Para Dios desaparece la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho.

Todas las ideas proceden de la interna actividad de la mónada; nada es recibido desde fuera. En la metafísica de Leibniz es imposible el empirismo que va a dominar el siglo XVIII. Las ideas, por tanto, son *innatas*, tienen su origen activo en la propia mente: en la *vis repraesentativa* que las produce. Para Leibniz no tiene validez el principio tradicional de que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, exceptuando de él el propio entendimiento.

Principios lógicos y ontológicos

Leibniz rechaza la lógica tradicional demostrativa, cree que solo sirve para demostrar verdades ya conocidas. Esta lógica no sirve para encontrar verdades. Leibniz intentó hacer una verdadera *ars inveniendi*, una *combinatoria universal*, que estudiara las posibles combinaciones de los conceptos. Así se podría operar de un modo seguro, a la manera matemática, para investigar la verdad.

De aquí nace la *mathesis universalis*: la idea de una ciencia universal, basada en principios matemáticos y lógicos, capaz de abarcar y organizar todo el conocimiento humano mediante un lenguaje formal y un cálculo racional.

En el plano lógico-metafísico, Leibniz formula el principio de razón suficiente: nada es ni ocurre sin que haya una razón por la cual es así y no de otro modo, principio que extiende tanto a hechos contingentes como a verdades necesarias. Unido a esto, desarrolla el principio de no contradicción como criterio de posibilidad y el principio de identidad de los indiscernibles, según el cual no puede haber dos sustancias perfectamente iguales, porque cada mónada incorpora una perspectiva única sobre el universo.

El principio de razón suficiente

Aunque Leibniz popularizó en la filosofía moderna el principio de razón suficiente, la idea tiene raíces en pensadores anteriores: Parménides, Aristóteles, Tomás de Aquino y Spinoza, entre otros. San Anselmo ya había dicho: "Dios no hace nada sin razón", anticipando esta formulación.

El principio de razón suficiente de Leibniz afirma que nada ocurre sin una razón que explique por qué es así y no de otra manera. Es uno de los pilares de su filosofía junto con el principio de contradicción:

> *Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios*: *del de contradicción y el de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que ello sea así y no de otra manera, si bien estas razones las más de las veces no nos puedan ser conocidas* (*Monadología* § 31, 32).

Leibniz sostiene que para todo hecho verdadero o existente debe poder darse una razón que explique por qué se da precisamente ese hecho y con esas determinaciones. Esa razón puede ser desconocida para la mente finita, pero debe existir al menos para el entendimiento divino.

Aplicado a los "posibles", el principio indica que no basta con que algo sea posible; hace falta una razón que explique por qué llega a la existencia. Leibniz interpreta esta razón última como el bien, el orden o la perfección, de modo que Dios elige, con razón suficiente, el "mejor de los mundos posibles".

El principio también expresa una exigencia epistemológica: toda verdad tiene condiciones de verdad que, al menos en principio, podrían mostrarse en una demostración completa. Esto ha llevado a lecturas deterministas fuertes, según las cuales el estado del universo estaría completamente determinado, aunque Leibniz intenta compatibilizar el principio con la contingencia y la libertad creada.

El principio de razón suficiente en Leibniz sirve para reducir las verdades de hecho a las de razón, para seleccionar los posibles y convertirlos en moralmente necesarios, pues solamente los mejores llegar a la existencia, para racionalizar, geometrizar y hacer necesaria la realidad contingente, reduciendo todo al principio de contradicción.

La investigación contemporánea subraya el carácter "polimorfo" o metaprincipial del principio de razón suficiente en Leibniz: adopta formulaciones diversas según se

aplique a verdades necesarias, a hechos contingentes o al conjunto del universo. En todos los casos, sin embargo, funciona como exigencia de inteligibilidad total de lo real: nada "porque sí", todo "con razón".

Dios y el optimismo metafísico

La *Theodicea* (1710) de Leibniz lleva como subtítulo *Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Está dedicada a justificar la bondad de Dios frente a la existencia del mal. Allí sostiene que vivimos en "el mejor de los mundos posibles", donde el mal tiene una razón dentro de la armonía universal y no contradice la perfección divina. Introduce el término "teodicea", que significa literalmente "justificación de Dios".

Bondad de Dios: Dios es infinitamente bueno y sabio; no crea el mal directamente. Libertad humana: Los hombres son libres y responsables de sus actos, lo que explica el mal moral. Origen del mal: El mal no es sustancia, sino privación o limitación; surge de la imperfección de las criaturas.

Mejor de los mundos posibles: Dios, al crear, eligió el mundo que maximiza la armonía y el bien, aunque contenga males necesarios para un equilibrio mayor. Optimismo metafísico: Todo lo que ocurre tiene una razón suficiente y contribuye a la perfección del conjunto

Entre todos los mundos posibles que Dios contempla, solo existe aquel que realiza la mayor cantidad y perfección de esencia compatible, el "mejor de los mundos posibles". La existencia del mal se explica como consecuencia colateral de la elección globalmente óptima de Dios, que equilibra bienes y males dentro de un orden racional total, preservando al mismo tiempo la libertad divina y la contingencia del mundo creado. Leibniz intenta conciliar fe y razón, mostrando que la existencia del mal no contradice la perfección divina.

Como Dios es omnipotente y bueno, podemos asegurar que el mundo es *el mejor de los posibles*: contiene el máximo de bien con el mínimo de mal que es condición para el bien del conjunto. Dios hace lo mejor porque puede y es bueno; si no pudiera, no sería Dios; si pudiera y no quisiera, tampoco sería Dios: no sería infinitamente bueno. "Pudo, convino, luego lo hizo", concluía Escoto.

La libertad

Todas las mónadas son *espontáneas*, porque nada externo puede coaccionarlas ni obligarlas a nada; pero esto no basta para que sean *libres*. Libertad no es solo espontaneidad, sino también deliberación y decisión. Pero si las mónadas encierran en sí todo lo que les ha de acontecer, ¿dónde queda la libertad?

Leibniz emplea algunas agudas distinciones del teólogo jesuita español Luis de Molina (1535–1600), célebre por su defensa del libre albedrío frente al determinismo y por formular la doctrina de la ciencia media, que buscaba conciliar la libertad humana con la omnisciencia divina: Dios conoce no solo lo que ocurrirá, sino también lo que cada persona haría en cualquier circunstancia posible. Esto permite conciliar la libertad humana con la omnisciencia divina. Por la ciencia media Dios conoce los *futuribles*: futuros condicionados, lo que podría existir o producirse en el futuro, especialmente si se diese una condición determinada, pero sin que esta condición está puesta.

Las cosas contingentes no son necesarias; su necesidad solo viene dada *a posteriori*, después de un decreto de la voluntad divina, posterior a la ciencia de simple intelección y a la ciencia media. Dios crea a los hombres y los crea libres. Dios permite que los hombres puedan pecar, porque es mejor esa libertad que la falta de ella.

Racionalismo y ciencia

Leibniz es un racionalista que pretende construir un "cálculo lógico" y un lenguaje simbólico universal, de modo que razonar sea análogo a calcular. Su confianza en las verdades necesarias del intelecto y en principios como la razón suficiente lo lleva a ver el universo como completamente inteligible mediante leyes racionales, lo que influye tanto en su epistemología como en su concepción de la ciencia empírica.

Comparación de Leibniz con los otros racionalistas del siglo XVII:

Aspecto	**Descartes**	**Spinoza**	**Leibniz**
Sustancia	Dos sustancias creadas (*res cogitans / res extensa*)	Una única sustancia infinita (Dios/Naturaleza)	Infinidad de sustancias simples (mónadas) coordinadas por Dios
Dios y necesidad	Voluntad divina algo arbitraria	Dios como sustancia absolutamente necesaria	Dios necesario que elige libremente el mejor mundo posible
Principio central	Claridad y distinción de ideas	Orden geométrico y necesidad absoluta	Razón suficiente, no contradicción e identidad de indiscernibles

Implicaciones teológicas de la doctrina de las mónadas

Las implicaciones teológicas de la doctrina de las mónadas son profundas: estructuran la noción de Dios como fundamento necesario de las sustancias creadas, refuerzan la creación continua y sostienen el famoso optimismo del "mejor de los mundos posibles".

Las mónadas creadas no pueden surgir por agregación ni mutarse unas en otras; solo pueden comenzar a existir por creación y dejar de existir por aniquilación, lo que exige un acto inmediato de Dios como causa primera de cada sustancia simple. Antes de existir efectivamente, las mónadas están como meras posibilidades en el entendimiento divino, de modo que su esencia y su posibilidad misma remiten al intelecto de Dios.

La dependencia de Dios es absoluta en el orden del ser: Dios es causa inmediata de la existencia de las mónadas y de su conservación, sin causas intermedias que se interpongan entre Dios y cada sustancia simple. Sin embargo, una vez creadas, las mónadas son auténticas sustancias con leyes internas propias, de modo que su dependencia de Dios no anula su carácter de agentes espontáneos, lo que preserva la noción de libertad creada, especialmente en los "espíritus" racionales.

La armonía preestablecida tiene un alcance teológico: Dios coordina desde la creación las series de estados de todas las mónadas para que concuerden sin interacción

causal directa, haciendo del universo un orden racional plenamente providente. Esta coordinación significa que la providencia divina no actúa como intervencionismo ocasional, sino como un diseño global perfecto, donde cada historia individual encaja en un plan total que expresa la sabiduría y la bondad de Dios.

En el entendimiento divino hay una infinidad de mundos posibles compuestos por conjuntos de mónadas "composibles"; Dios elige crear aquel mundo que contiene el máximo grado de perfección, lo que fundamenta el "optimismo" leibniziano del "mejor de los mundos posibles". El principio de razón suficiente se radicaliza teológicamente: la razón última de las verdades contingentes y de la existencia de este mundo, y no de otro, se encuentra en las decisiones libres pero racionales de Dios.

Teológicamente, el mal físico y moral no se entiende como una falla del plan divino, sino como un componente permitido en el conjunto de un mundo que, globalmente, realiza el mayor grado de bien posible dada la composibilidad de las mónadas. Dios no ordena el universo para el bien particular de cada mónada, sino para el bien total del conjunto, lo que permite defender a la vez la omnipotencia y la bondad divina frente al problema del mal.

La doctrina de las mónadas niega un universo puramente mecanicista: si toda realidad está compuesta de sustancias espirituales o "vivas", el mundo mismo se presenta como creación animada, saturada de vida y de dinamismo interno. Esta visión refuerza una teología en la que Dios no sólo pone en marcha una máquina, sino que crea un orden de vidas infinitas jerarquizadas, coronado por la mónada infinita, que es Dios mismo como plenitud de ser y de conocimiento.

El cálculo infinitesimal

Infinitesimal significa, dicho de una cantidad: Infinitamente pequeña.

En la misma manera que la geometría es el estudio del espacio, el cálculo infinitesimal es la rama de las matemáticas que estudia el cambio y la continuidad, principalmente a través de los conceptos de límites, derivadas e integrales. Se divide en dos grandes áreas: cálculo diferencial y cálculo integral, y constituye una herramienta fundamental en ciencia, ingeniería y economía. Es el estudio de los cambios continuos, en contraste con los cambios discretos que estudia la aritmética o el álgebra.

El cálculo infinitesimal es, en esencia, el lenguaje del cambio. Sin él, sería imposible describir fenómenos como la aceleración de un coche, el crecimiento de una planta o la propagación de una onda. En Leibniz los infinitesimales no son "ladrillos últimos" de la realidad, sino entidades ideales, ficciones bien fundadas que expresan la estructura continua del mundo sin pertenecer ellos mismos al orden de lo real corpóreo. Para Leibniz, los infinitesimales no son "cosas" reales al modo de sustancias o accidentes, sino *entia ficta*: instrumentos conceptuales que simplifican el razonamiento y que, en principio, podrían eliminarse en una formulación adecuada.

Esta posición se vincula a su ontología de las mónadas y al principio de razón suficiente: lo real, en rigor, son las relaciones entre estados de las sustancias simples,

mientras que los infinitesimales codifican, de manera abreviada, leyes de variación continua.

Los infinitesimales, en tanto partes "infinitamente pequeñas" de un continuo, son para Leibniz irreales si se los toma como elementos de una composición efectiva del mundo, pero legítimos como ficciones matemáticas que permiten razonar de modo abreviado sobre límites y variaciones. Son ficciones bien fundadas porque lo que se demuestra con ellos puede, al menos en principio, ser traducido a proposiciones que solo mencionan magnitudes finitas y relaciones de dependencia entre ellas.

Metafísicamente, Leibniz recupera y reformula la distinción aristotélica entre infinito en acto e infinito en potencia: el infinito actual solo cabe en el orden ideal (por ejemplo, series matemáticas o el conjunto de puntos de una línea), mientras que en la naturaleza no hay totalidades infinitas dadas como colecciones de partes previamente constituidas.

El cálculo infinitesimal opera precisamente en ese dominio ideal: trata el continuo como infinitamente divisible en potencia y usa los infinitesimales como símbolos para capturar el paso al límite, sin comprometerse ontológicamente con "partes de magnitud cero" en los cuerpos.

Esta metafísica del infinito se articula con su teoría del análisis infinito de las verdades: las proposiciones contingentes, ligadas a sustancias existentes en espacio y tiempo, dan lugar a un análisis infinito que nunca se agota, mientras que las necesarias se resuelven en un análisis finito de esencias.

El recurso al infinito (ya sea en el dominio lógico de las verdades o en el dominio matemático del continuo) sirve para fundamentar la contingencia y la dependencia del mundo creado respecto de los decretos divinos sin romper la racionalidad del orden total.

Leibniz: el reloj divino

«En Leibniz es, sobre todo, su biografía lo que mejor ilustra el sentido confiado y no solo racional, sino razonable, de todo el empeño de su vida y su obre: un empeño de conciliación, de armonización, de establecimiento de una unidad universal y necesaria –esto es, divina–, donde tengan su lugar diferenciado todas las variedades posibles. La biografía de Leibniz es significativa: no acepta una cátedra, y se dedica a la diplomacia: tratando no tanto de frenar la ruina del Sacro Imperio frente a Luis XIV como de promover la unidad pacífica de los países europeos, de lo que fue la Cristiandad, pero, en este caso (a pesar de las apariencias de ecumenismo, en contactos entre católicos, calvinistas y luteranos), menos en nombre del cristianismo que en el de la razón.

Por el lado religioso, sus esfuerzos no llevan a nada; en lo político, no pasa Leibniz de contribuir con su cosmopolitismo al espíritu de las treguas que dan entonces algunos respiros entre la secular guerra intraeuropea. Mayor éxito parece tener Leibniz en las relaciones culturales, pues conoce en París a los mayores científicos y filósofos de la época, e incluso viaja para ofrecer una cátedra a Spinoza.

Publica la fundación del cálculo infinitésima, que Newton había hallado también poco antes, aunque sin publicarlo. Pero, aunque la notación leibniziana es mejor, los

ingleses, orgullosamente, se niegan a aceptarla, con lo que la matemática británica quedará mucho tiempo a la zaga de la matemática continental.

Quizá es precisamente el cálculo infinitesimal lo que podría servir somo símbolo y síntesis abstracta de toda la filosofía de Leibniz. Su ideal es un lenguaje formalmente parecido a un lenguaje de informática, que sirve para operar, pero no para relatar ni pensar. Ese lenguaje, tomado sin límites, sería el del Dios-Razón, en cuya mente no habría diferencias entre lo que nosotros distinguimos como verdades de hecho y verdades de derecho: entre lo que es así, pero podría ser de otro modo (contingente) y lo que tiene que ser tal como es en virtud del contexto general del mundo o por un principio racional (necesario).

Para Dios, todo lo que es, es *porque puede ser*, en cuanto no es contradictorio, y, por tanto, *no puede no menos de ser*. Ahí está la implicación central leibniziana. Todo lo que puede ser, en cuanto lógicamente concebible, tiene que estar programado para ser, porque la gran ordenadora divina no puede tener preferencias, permitiendo ser solo a una parte de lo que podría ser.

Un cartesiano, Geulincx, para resolver la cuestión de cómo se comunican alma y cuerpo, había hablado de dos relojes preparados por el relojero divino, que darían la hora siempre a la vez: cuando es hora de que mi alma desee vino, es hora de que mi mano se tienda hacia la botella. Leibniz generaliza la idea como armonía preestablecida: la orquesta del universo está compuesta de autómatas a los que no hay que preocuparse de darles la entrada en su momento.

Pero, si lo que existe en lo que lógicamente puede existir, entonces Dios no solo no es el director de la orquesta del mundo, sino que tampoco se distingue de su gran ordenadora: el *horologium Dei*m como llama Leibniz al mundo, si bien él dice *natura*.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas.* Barcelona: Ariel, 1989, p. 132 ss.]

XAVIER ZUBIRI SOBRE GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

«La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma: sería el *esse reale*. Es lo que he llamado la *entificación de la realidad*. Por otra parte, ha identificado lo que aquí llamamos ser de lo afirmado con el ser de la predicación, con el "es" copulativo. Es lo que he llamado *logificación de la intelección*. Esto, ya lo hemos visto, es falso. El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es "de" lo real, pero no es lo real mismo.

Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican. Por otra parte, el ser de lo afirmado no es formalmente idéntico al "es" copulativo, porque no toda afirmación es predicativa.

Pero partiendo de estas dos identificaciones, es decir, partiendo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección, que han corrido a lo largo de la historia de la filosofía, algunas grandes filosofías han conceptuado que la unidad de las dos formas de ser es a su ver una unidad de identidad.

Es la identidad de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con el ser copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades:

sería la identidad entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo copulativo. Esta identidad formal completa constituiría la unidad del "ser".

Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. "Ser" constituiría entonces el dominio de la identidad. Y ésta ha sido una conceptuación de enormes consecuencias, porque al conceptuar idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva, por un lado, y, por otro, al conceptuar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptuación de la intelección misma y para la realidad.

Ciertamente esta identidad no es necesaria, pero convengamos en que es muy difícil de evitar dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección.

Platón no conceptúa temáticamente esta identidad. Al tratar del ser, trata *indescirnidamente* el ser de lo real y el ser copulativo. Le basta con que en ambos casos se trate del *einai*, *esse*, ser. En Platón no se trata tanto de una expresa identificación, pero sí de un grave indiscernimiento. [...]

El indiscernimiento platónico se torna en positiva identidad entre el ser real y el ser copulativo en la filosofía moderna. En esta identidad se puede partir del ser real, y entonces el ser copulativo tiene la estructura que le impone la estructura del ser real: fue la filosofía de ***Leibniz***. Lo real es una sustancia "única" (mónada), cuya unidad consiste en *vis* de unidad de unión y separación de los "detalles" que constituyen aquella unidad monádica de lo real.

El juicio predicativo es la forma intelectiva de esta estructura monádica de lo real: por esto es por lo que el juicio es complexión o copulación. El "es" copulativo es la intelección adecuada de lo que es la realidad en sí misma. Visto desde la intelección: la intelección tanto conceptiva como afirmativa es una intelección de lo que es la realidad en sí misma. Es lo que se llama "racionalismo". [...]

Una vez más, el fallo radical de esta identificación resulta de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. El racionalismo consistee en afirmar la identificación de la entificación y de la logificación, fundada ésta en aquélla.

Esta identidad puede llevarse por otra ruta: el ser real es primaria y radicalmente un momento del ser afirmado. El "ser" es el elemento del pensar, y el movimiento del pensar es "a una" movimiento estructurante de lo real como algo "puesto" por el pensar mismo. Fue la filosofía de Hegel. Ser real es "una" determinación del ser sin más como ser pensado: es el idealismo.

El idealismo consiste, a mi modo de ver, en la identificación del ser real con el ser de lo afirmado fundado aquél en éste. En Leibniz el ser real modela la intelección; en Hegel el ser de lo afirmado (inteligido o pensado, el vocablo es indiferente) va constituyendo dialécticamente el ser de lo real. Dialécticamente, porque el movimiento del pensar consiste en partir de la "posición" del ser, y esta posición es en el fondo "juicio".

El pensar constituye así en Hegel la génesis lógica del ser en todas sus formas. Dialéctica es para Hegel un movimiento interno del inteligir en cuanto tal. Y por ser intelección del "ser", esta dialéctica, es una dialéctica del ser mismo. Esto es imposible, porque el movimiento dialéctico no reposa sobre sí mismo.» [Zubiri,

Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 378-381]

•

«Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de "inteligencia sentiente" la concepción kantiana de una "inteligencia sensible", que es una forma de primacía de la "inteligencia concipiente", la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri todo su pensamiento; la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades ("sentir" como opuesto a "inteligir") que, en el caso concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea.

Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar "dialecto zubiriano" y todo se evaporará en una confrontación extrínseca de sabor acentuadamente academicista. Sin embargo, aquí es donde reside la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo "determinante"; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, "fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IRE 11-12).

Pero la variante kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo "muy importante". No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la "gran luz" del año 1769 fue la definitiva certeza de una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad –pero rompiendo también con la idea empirista opuesta, que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas–, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. [...]

La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez "el razonismo" kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo irreductible de su posición en este punto se compendia en la conocida expresión "inteligencia sentiente".

Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad que se caracteriza precisamente por su carácter simple. Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a pensar que "inteligencia sentiente" es un intento extremo de aproximar la tradicional "inteligencia" al también tradicional "sentir", cuando de hecho la conceptuación de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos.

Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente.

El primer camino sería el que determina el peculiar "inteleccionismo" zubiriano (IRE 284), y es el que prefiere Zubiri en sus exposiciones; el segundo camino viene marcado por el también peculiar "sensismo" zubiriano.

Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al término "sensismo" un sentido no sólo distinto, sino opuesto al de "sensualismo", cuando habitualmente se utilizan como sinónimos:

"La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, *sensismo*": IRA 89. Texto claramente paralelo en HD 35-36. [...] "El empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica": SR 166.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170 s.]

•

«Leibniz es la versión más exagerada o extrema de la teoría de la sustancia defendida secularmente en filosofía. De ahí su importancia. Es un buen ejemplo de lo que el racionalismo inveterado de la filosofía ha entendido por realidad. La realidad es una mónada, y la mónada es la unidad de notas perfecta y autosuficiente en su propia línea. Por eso cada mónada es la representación de todo el universo en una perspectiva particular, la de la propia mónada de que se trate.

Mi impresión es que todos tendemos a entender los conceptos de "realidad" y de "cosa" de este modo, de forma más o menos leibniziana, y que eso dificulta, cuando no impide comprender el sentido de algunas de las tesis básicas de la filosofía de Zubiri, probablemente de su núcleo más importante. Porque ese núcleo está contenido, a mi modo de ver, por dos afirmaciones.

Primera, que la realidad no es esencia ni sustancia que se aprehende por intuición, sea esta sensible o intelectual, sino que la realidad es mera formalidad de lo dado en la aprehensión sentiente en tanto que dado en ella.

Segunda, que eso formalmente dado no es nunca la esencia, sino lo que Zubiri llama "en propio" o "de suyo" o "sustantividad", que es la cosa aprehenda, pero no como "tal" cosa aprehendida (de ser esto así volveríamos de nuevo al intuicionismo), sino como formalmente "real".

Esta diferencia es importante, porque si la aprehensión primordial aprehendiera el contenido en tanto que tal contenido, se trataría de una teoría intuicionista más, como tantas otras que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía.

El "de suyo" o "en propio" es la cosa, la cosa en sus notas, pero no en tanto que notas específicas o talitativas, sino en tanto que formalmente "reales". Esto es lo que obliga a Zubiri a distinguir entre "formalidad" y "contenido".

En la aprehensión primordial se nos actualiza la cosa, y por tanto sus notas, pero no en tanto que contenido sino en tanto que formalmente reales. Solo eso es "mera actualidad". El contenido no está "meramente actualizado". Si el contenido estuviera "meramente actualizado", nos hallaríamos de nuevo ante un intuicionismo, fuera del tipo que fuera.

La aprehensión de las notas como reales, o, dicho de otro modo, el carácter formalmente real de las notas y del sistema de notas, está dado en aprehensión del

contenido de las notas en tanto que tal contenido, si se prefiere, el contenido del contenido, o el contenido como tal contenido, ni está meramente actualizado, ni hay verdad real de él. Lo contrario es entender a Zubiri desde categorías que no son las suyas, y que he tratado de representar paradigmáticamente en la obra de Leibniz.

A partir de aquí, tiene sentido que Zubiri rechazara el término "sustancia" y lo sustituyera por el de "sustantividad". La mónada es una sustancia, pero no cabe identificarla con lo que Zubiri llama "de suyo" o "en propio", a pesar de que a primera vista parecen cosas sinónimas.

Ahí está el error al que inducen expresiones ambiguas, como la que defina la sustantividad como "conjunto clausurado y cíclico de notas", o como lo que "es independiente del medio y tiene control específico sobre él, o también como "suficiencia constitucional".

Todas estas definiciones ponen en parangón formalidad y contenido, de tal modo que aprehensión acaba identificándose con intuición (tanto de formalidad como de contenidos), lo que hace de la sustantividad otro tipo de sustancialidad o una teoría más de la sustancialidad de las cosas.

No hay duda de que *Sobre la esencia* da pie a esta interpretación. Pero no es eso lo que dice la trilogía sobre la inteligencia. Si la sustancialidad primordialmente aprehendida se entiende no como "formalidad" sino también como "contenido, no hay modo de evitar su concepción como "mónada".

Pero si, como Zubiri repite una y otra vez en la trilogía, realidad es pura formalidad de lo aprehendido en tanto que aprehendido, y a eso es precisamente a lo que llamamos sustantividad, hay que concluir que la sustantividad no es otra cosa que el "de suyo" o "en propio" de lo aprehendido en tanto que aprehendido. […]

La elaboración del contenido en tanto que contenido no es tarea propia de la aprehensión primordial de realidad sino del logos. Confundir aprehensión primordial y logos es logificar la inteligencia. […]

Si la formalidad y contenido son parte de la aprehensión primordial, aunque de distinta manera, la cuestión está en saber cuál es esa manera. En el caso de la formalidad, la respuesta es clara: se trata de "mera actualización", donde "mera" significa que está actualizada y nada más, de tal modo que no hay nada ulterior que se añada a ella.

Por el contrario, en el caso del contenido se trata de actualización, pero no de "mera", lo que significa que aquí sí hay proceso ulterior, que ya no consistiría en "actualización" sino en "libre creación" (IL 94ss).» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 347-349]

<u>Real y posible en Leibniz</u>

«El criterio de evidencia de Descartes no tiene nada de evidente y ello se debe a que le falta este momento. Leibniz entiende que es menester que la claridad y distinción sean las de una idea rigurosamente definida.

Pero esto, que es necesario, no es suficiente para Leibniz, pues hay un segundo momento esencial. No todas las notas, cualesquiera que sean y aunque estén rigurosamente definidas y combinadas entre sí, son idea de un término objetivo.

Para ello es menester que esas notas sean rigurosamente compatibles entre sí. La compatibilidad es algo que, según Leibniz, escapó por completo a la perspicacia de Descartes. No todas las notas clara y distintamente percibidas –ni tan siquiera rigurosamente definidas– constituyen el término objetivo de una idea si no son compatibles entre sí. Esto no es sólo cuestión de definiciones.

¿Qué entiende aquí Leibniz por "compatibilidad"? La compatibilidad significa la posibilidad intrínseca de un objeto. Las notas compatibles hacen de aquello que son notas compatibles un objeto intrínsecamente posible. Pero es preciso insistir ahora en qué entiende Leibniz por "posibilidad".

La filosofía clásica, desde los tiempos de Aristóteles, había hablado del ente en potencia (δυνάμει ὄν), pero esa δύναμις tenía nada más que dos vertientes: la capacidad de producir algo, por ejemplo,en una semilla está el árbol que va a nacer de ella en forma de "fuerza" (δύναμις): en segundo lugar, puede tener una acepción distinta: que el mismo árbol tiene una especie de existencia precontenida en la semilla y a esa existencia la llamamos δυνάμει ὄν: el árbol es nada más que potencial o virtual.

Aquí no se trata de eso. Leibniz, bajo la influencia decisiva de Suárez, estima que la compatibilidad es algo más y que la posibilidad es intrínseca. Esto quiere decir que el objeto, él mismo en sí, es intrínsecamente posible en cuanto tal.

No se trata sólo de que haya una δύναμις capaz de producirlo ni, por consiguiente, que el término de esa δύναμις sea virtualmente preexistente, sino que es preciso que en sí mismo tenga una posibilidad intrínseca.

¿Cuál es esa posibilidad intrínseca para Leibniz? Leibniz, fiel seguidor de Suárez, nos dirá terminantemente: intrínsecamente posible es todo y solo aquello que intrínsecamente no es contradictorio. Que las notas no sean contradictorias entre sí es lo que hace que algo sea intrínsecamente posible. [...]

Ahora bien, según Leibniz la idea que contiene notas que son compatibles es lo que rigurosamente constituye un concepto. Aquí Leibniz hace una distinción, tomada –al menos en el vocabulario– de Suárez. Si tenemos una idea que cumpla las condiciones que acabamos de exponer, entonces tenemos un concepto apto (*conceptus aptus*)... ¿para qué?

Precisamente para tener realidad. Esto es lo que hace del término objetivo un posible. Un concepto que no respondiera a estas condiciones, que por un deficiente análisis intelectual creyéramos que es apto, pero que en el fondo no lo es por contradictorio, sería un concepto inepto.

Aquí se ve claramente cómo el término de la posibilidad es antecedente de la cosa real dentro de la filosofía de Leibniz, como lo fue en la de Suárez.

Se trata de que el ser, el ente de que se ocupa la metafísica, no es el ente actual en su realidad, sino aquello que aptitudinalmente puede tener realidad, puede existir.

El término primario sobre el que recae la metafísica es lo posible en tanto que posible, es decir, aprehendido en un concepto apto o, si se quiere, el término objetivo de un concepto apto.

Es cierto que entre los conceptos aptos y los ineptos Leibniz hará intervenir una tercera categoría; por ejemplo, las cosas que percibimos o imaginamos; pero no nos detendremos aquí en este problema.

Así Leibniz, de un plumazo bien característico de su modo de pensar, dirá que la sensibilidad es pura y simplemente intelección confusa. Es esta una afirmación tremenda, que en su momento habrá que discutir, pero en la que ahora no entramos.

El concepto definido con rigor, el concepto apto, es lo que constituye el *ens possibile*. Esto quiere decir que las cosa que son existentes, en virtud de ese posible, realizan lo que está contenido en lo posible en cuanto tal. El posible contiene la respuesta a lo que es una cosa: es una *essentia*.

Incardinar toda la realidad en una idea es no solo incardinar lo existente en lo posible, sino hacer de lo posible la esencia misma de lo existente; es colocar la esencia antes de todas las cosas existentes y como fundamente de esa existencia. La ecuación entre objeto posible y esencia es lo que confiere su última precisión en este punto al pensamiento de Leibniz. [...]

Por tanto, la prioridad de lo posible sobre lo existente es la prioridad de la idea sobre lo real y, por consiguiente, la prioridad de la esencia sobre la existencia. Esto es absolutamente decisivo para el modo en que Leibniz va a entender lo real respecto de lo posible. [...]

Larvado antropomorfismo

«Leibniz dice que Dios no crea el mundo sin razón.

¿Qué se entiende ahí por "razón"?

Esto es un antropomorfismo de enorme calibre puesto que, para Leibniz, es una razón determinada por el ente posible en cuanto posible, en virtud de su conato de existencia.

En definitiva, Dios no habría hecho en la Creación más que dar aquiescencia volitiva al máximo de entidad posible. Dios se sometería inexorablemente al principio de lo mejor, lo cual no es verdad ni tan siquiera en el caso de la voluntad humana.

Contra lo que se dice, la voluntad humana no se decide por lo mejor (no digamos ya en sentido oral, sino aquí a ahora), sino que el *fiat* de la voluntad humana consiste precisamente en que declara lo mejor aquello que en efecto está queriendo; lo demás es un racionalismo que no puede aplicarse ni al hombre ni a Dios.

Precisamente por lo opuesto, por haber hecho de la inteligencia divina una especie de cálculo de posibles; por haber hecho de la razón divina algo tan pendiente intrínsecamente de esta simple inteligencia de Dios y, sobre todo, por considerarla determinada por el ente posible en tanto que posible, descubrimos en el fondo de toda la metafísica de Leibniz un larvado antropomorfismo.

Esto es lo que hace que la metafísica de Leibniz sea una antropología hiper-transcendental. Tan "hiper-transcendental" que, en definitiva, ha concebido a Dios a imagen del hombre, en lugar de concebir al hombre como imagen de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 176-177]

El principio de contradicción

El principio de contradicción es un principio que con razón rueda por la metafísica desde los tiempos de Aristóteles, que lo enunció explícitamente. Pero Aristóteles se refería con el principio de contradicción a un principio de "dicción"; es decir, que el logos no puede contradecirse a sí mismo.

Ahora bien, aquí se dice algo más; se dice que la contradicción –o la no-contradicción– es una estructura de la realidad misma, lo cual no sería sostenible si no se dijera también que el ente –real o posible– tiene la misma estructura que el logos.

Ahora bien, ¿es esto exacto? Porque, si no lo fuera, la contradicción no serviría para cualificar la cosa real. La cosa real, en el rigor de los términos, no es contradictoria ni no-contradictoria; es lo que es, y nada más. La contradicción va por cuenta del logos, que enuncia o afirma algo de esa cosa que es; pero el momento del *no* no tiene ninguna realidad positiva en las cosas.

Comoquiera que sea, este horizonte de nihilidad ha ido penetrando y empapando todas las cosas y encontramos como lo más natural el decir que las cosas tienen un aspecto de ser y un aspecto de no-ser. Pero las cosas son efectivamente lo que son y ahí termina su función. Tanto en Leibniz como en Suárez resulta difícil mantener la contradicción como algo que pertenece al ser. [...]

La posibilidad abierta a la dimensión de contradicción y no-contradicción es la posibilidad de una potencia intelectiva, capaz de conocer y producir la cosa; no pertenece a la estructura interna de esta.

En efecto; la posibilidad de algo, la esencia de una cosa, no está compuesta tan solo por notas que no son incompatibles, sino que posee una unidad intrínseca e interna en virtud de la cual esta cosa tiene una posibilidad suya propia y, cuando se realiza, una entidad suya propia.

Es esta una idea que nos aparecerá más tarde, dentro de la propia filosofía de Leibniz, pero que ahora queda eliminada totalmente en su consideración de las esencias: la unidad interna y primaria es algo positivo, no meramente negativo. [...]

La posibilidad de que haya un objeto no quiere decir que haya un objeto posible respecto al cual el objeto real no es más que la adición de una existencia a eso que es el objeto posible en tanto que posible. Una cosa es la "posibilidad" de un objeto, otra cosa distinta es un "objeto" posible.

Todo lo que de inconcuso tiene el decir que antes de la realidad –por lo menos, coetáneamente a ella– tiene que haber una posibilidad objetiva, eso mismo tiene de problemático hablar de un "objeto" posible que, en cuanto tal objeto, fuese anterior a la realidad.

Probablemente gravita sobre la filosofía de Leibniz toda la metafísica de Enrique de Gante [(1217–1293) destacó por sus aportes en la síntesis entre platonismo, aristotelismo y agustinismo]. Crear no es añadir una existencia a una esencia, sino colocar de plano en la realidad una esencia existente, con toda su esencia y su existencia.

Lo otro es una ficción que, en definitiva, es un tanto antropomórfica. La prueba está en que, cuando Leibniz nos pide que la compatibilidad de las notas ha de ser demostrada, ¿es posible semejante demostración?

El célebre teorema de Gödel demostró que en la matemática con un cuerpo finito de axiomas jamás podremos demostrar que sus conclusiones no serán contradictorias. Se dirá que esta demostración es rigurosa y, por tanto, basada en el principio de contradicción; pero es un principio de contradicción que se refiere al *légein*, es decir, a la mente que lo demuestra.

Desde el punto de vista objetivo, no hay posibilidad de demostrar la no-contradicción de un cuerpo finito de axiomas. De ahí que la compatibilidad no se funda en la contradicción, sino que, al revés, es la no-contradicción la que se funda en la compatibilidad.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 155-160]

Posibilidad y realidad

«Leibniz recuerda el argumento ontológico de Descartes: en la idea del ente infinito va incluida su existencia. Leibniz ataca este argumento. Pero no nos extrañará que lo que ataca sea el punto de partida. ¿Es verdad que tenemos un concepto apto de Dios? Decir que un ente es infinito no es tener un concepto apto de Dios. Leibniz tiene que emprender la tarea de demostrar que un concepto apto de Dios es intrínsecamente posible. Ahí se percibe la influencia decisiva de la teología de Duns Escoto.

Escoto prueba primero a Dios como posible y, a continuación, el argumento ontológico presenta una forma nueva: Si Dios es posible, es *eo ipso* real, existente. Pero para Leibniz no es que Dios haya pasado de la posibilidad a la existencia, sino que en seno del ente divino su propia posibilidad es el fundamento de su existencia. Leibniz es fiel a la anterioridad, por lo menos metafísica, del orden de lo posible sobre el orden de lo real.

Lo mismo acontece con la creación: La creación envuelve un momento de la voluntad, un *fiat* y en eso consiste formalmente. Pero Leibniz dirá que ese *fiat* está pronunciado precisamente sobre algo que el intelecto le presenta a la propia voluntad divina; ese alto es el orden de los posibles, lo que la teología clásica había llamado la ciencia de simple inteligencia. Crear es conferir existencia a algo que preexiste como posible, conferir existencia a una esencia; en definitiva, es realizar un posible.

Leibniz entiende que la razón consiste en la capacidad de resolver lo que las cosas son esencialmente, los requisitos primarios que las hacen posibles. Esta resolución es lo que llama "análisis"; por ello, la razón en Leibniz es constitutivamente una *razón analítica*: consiste en analizar en sus últimos elementos, hasta llegar a sus últimos requisitos, aquello que constituye la complejidad de lo que hay y de todo lo que es. En virtud de esa razón, el hombre posee lo que se llaman "verdades eternas". El hombre en su resolución ha descubierto verdades matemáticas y otro tipo de verdades, todas ellas verdades eternas; por ello, decimos que el hombre es un espíritu. […]

La razón humana es una imagen de la razón divina. Esta idea le había faltado a Descartes. Como fiel heredero de la filosofía de los siglos XIV y XV, Descartes había

visto que la razón humana es un efecto contingente de la voluntad divina. Para Leibniz, esto es inadmisible; la razón humana es intrínsecamente una imagen de la divina. Los dos órdenes (el de la verdad transcendental concerniente a mi intelecto y de la verdad transcendental concerniente al intelecto divino) son un solo y mismo orden intrínsecamente necesario, como necesario es el ser mismo de Dios. Por consiguiente, este orden no es otro sino el orden de la razón *simpliciter*. […]

Fiel a su idea de que lo posible es siempre anterior a lo existente, Leibniz dice que nada de lo que es real sería real si no fuese porque lo posible, en tanto que posible, está determinado a ser existente tao como es, y en ninguna otra forma. Esto es lo que Leibniz llama *razón suficiente*.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 161 ss.]

•

«La contingencia de lo real no es mero aspecto deficiente con que este se presenta a la limitada mente humana, según sostenía Spinoza, sino un modo de ser constitutivo distinto de la posibilidad y de la absoluta necesidad. Esta distancia o diferenciación profunda entre las formas de la modalidad trae consigo que en Leibniz los "modos de ser" se congelan o condensan en orbes de entes. Lo posible no es solo una modalidad del ente, sino que es una clase de entes.

Cuando decíamos que lo "real" es el modo de ser sin razón y que, por lo mismo, tenemos que buscar tras él ese fundamento que por sí no exhibe, y que esto lleva a Leibniz a establecer el principio de la razón suficiente o determinante, no se ve la motivación de ello. ¿Por qué no dejamos a lo "real" en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón? ¿Por qué le suponemos esa razón que *prima facie* no tiene?

Leibniz se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, a saber, que lo "real", puesto que es "real" es *a fortiori* posible. Ahora bien, esto implica que es inteligible, que es en virtud de razones. Ahora bien, solo puede con verdad decirse de algo que es posible cuando se ha logrado demostrar que no envuelve contradicción.

Según Leibniz, caben dos maneras de obtener esta demostración. La primera forma de demostración estriba en "dar los requisitos" de la idea, esto es, en descomponer la idea compuesta en las simples que la integran. Las ideas simples no envuelven contradicción, y teniéndolas a la vista se puede descubrir si tampoco entre sí se contradicen.

Esto es utópico, como suele serlo el pensamiento de Leibniz, porque no hay modo de llegar con garantía a las ideas simples. Pero supongamos que no fuera así y preguntémonos por el sentido de la segunda forma de demostración. La experiencia es prueba de la "realidad" o actualidad.

Esto lleva a admitir abstractamente y a ciegas que esa "realidad" es posible, pero no vemos en qué consiste concretamente su posibilidad. Queda esta como un problema a resolver en concreto, si bien partiendo de su certidumbre abstracta: esa situación mental ambivalente en que algo, la razón de ser de lo que no la tiene, es, a la vez, convicción y problema, está enunciada en el principio de razón suficiente, que es por ello a un tiempo axioma y postulado.

Todo descansa, pues, en que la tesis "lo 'real' es posible" sea verdadera. En todo el pasado filosófico no hallamos, por lo menos en forma expresa, que tal proposición haya sido puesta en duda. ¿Cómo cabe dudar de que lo que es puede ser? Declararla problemática, cuestionable, supondría invitar a una reforma radical de la noción misma de ser y trastornar de arriba abajo la ontología tradicional.

De donde resulta que por este camino hemos vuelto a desembocar en la enorme cuestión que el discurso anuncia y, a la vez, demora por no juzgar oportuna esta ocasión para su planteamiento. En efecto, afirmar que lo "real" es posible, está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro.

A esto es a lo que llamaban la "perfección" o la bondad del Ser y ha dado a toda la ontología posterior una base última de inconmovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consiste en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva solo para demostrar que es imposible. Pero no son estos días buena sazón para discutir si tiene sentido tan inaudito enigma.» [Ortega y Gasset, J.: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). En: *Obras Completas*, vol. VIII, p. 350-351]

INFLUENCIA DE LEIBNIZ Y LA SUERTE DEL RACIONALISMO

La suerte del racionalismo tras Leibniz fue compleja: mientras su sistema influyó enormemente en el optimismo metafísico, la idea del "mejor de los mundos posibles" y la armonía preestablecida (impactando a pensadores como Hegel y Rousseau).

También enfrentó críticas y evolucionó hacia posturas que integraron la experiencia, como el criticismo de Kant y el idealismo posterior, donde la razón debía confrontarse con los límites del conocimiento y la historia, abriendo paso a una nueva era donde la razón seguía central, pero se volvía más crítica y menos dogmática.

La Monadología (1714) se considera la obra más importante de Leibniz por su síntesis magistral de su sistema filosófico maduro.Este breve opúsculo de 90 párrafos condensa de modo único conceptos clave como las mónadas (sustancias simples, inextensas y dotadas de percepción), la armonía preestablecida (sincronización divina de todas las mónadas sin interacción causal directa) y la jerarquía del universo desde las mónadas desnudas hasta Dios como mónada suprema.

Representa el culmen de su metafísica racionalista, integrando lógica, teología y física en un todo coherente, y se convirtió en el texto "canónico" para exponer su pensamiento, eclipsando obras previas más dispersas.

A diferencia de tratados más extensos como la *Teodicea* (1710), centrada en el problema del mal y el "mejor de los mundos posibles", o los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704, póstumos), que critican el empirismo de Locke, la *Monadología* ofrece una visión unitaria y axiomática, accesible para generaciones posteriores por su concisión y rigor lógico. Influyó en idealistas alemanes como Kant y en debates sobre monismo y pluralismo. Obras como el *Discurso de metafísica* (1686) sientan bases tempranas, pero la Monadología las perfecciona, justificando su estatus como opus magnum filosófico.

La concepción de la realidad como conjunto de "unidades simples" inmateriales ofreció una vía intermedia entre el monismo sustancial (un solo ser) y el atomismo materialista, que fue discutida por la filosofía idealista posterior.

Kant, por ejemplo, se enfrenta explícitamente a la doctrina de las mónadas en la *Crítica de la razón pura*, usando el "paralogismo de la sustancialidad del alma" y las antinomias para mostrar los límites de una metafísica que pretende conocer esas unidades simples, lo que convierte la *Monadología* en un blanco privilegiado para la crítica trascendental.

La idea de que toda sustancia es "percepción y apetito" anticipa debates modernos en filosofía de la mente sobre grados de conciencia y sobre la continuidad entre lo psíquico y lo físico. La noción de percepciones inconscientes (pequeñas percepciones) influyó en corrientes como la psicología racional alemana y es un antecedente de teorías que niegan una ruptura tajante entre inconsciente y consciente.

La *Monadología* se enlaza con la tesis del "mejor de los mundos posibles", que será objeto de crítica irónica en *Cándido* de Voltaire, fijando a Leibniz como referente obligado en la discusión moderna sobre el problema del mal y el optimismo metafísico. Esa recepción crítica contribuyó a que el sistema leibniziano funcionara como contrapunto frente a posiciones posteriores más pesimistas o escépticas respecto al orden racional del mundo.

Al redefinir la sustancia como centro de fuerza y representación, la *Monadología* abre camino a concepciones dinámicas de lo real que serán retomadas por autores del idealismo alemán y por metafísicas de la fuerza en los siglos XVIII y XIX.

Su intento de integrar ciencia, teología y metafísica en una única arquitectura conceptual se ha convertido también en modelo y contrapunto para proyectos sistemáticos contemporáneos que buscan unificar saberes.

«Toda la filosofía racionalista, desde Descartes hasta Leibniz, está fundada en la existencia Dios como último garante seguro. La razón no podrá conocer la esencia divina, así que no podrá hacer teología, pero sí parte de la certeza de que Dios existe.

Los racionalistas del siglo XVII, mantienen a Dios un tanto lejano, inaccesible e inoperante en la actividad intelectual, pero sin embargo como presupuesto seguro. Los racionalistas hacen pie en Dios, aunque no sea tema constante de sus investigaciones. Dios deja de ser el *horizonte* siempre visible para convertirse en el *suelo intelectual* de la mente europea del siglo XVIII.

Esto es lo que da su unidad profunda al periodo de la historia de la filosofía que va de Descartes a Leibniz. Aparece este grupo de sistemas como envuelto por un aire común, que revela una filiación semejante. Y estos sistemas filosóficos aparecerán, juntos, como contrapuestos a otro grupo de altos edificios metafísicos: el llamado idealismo alemán, que arranca con Kant para culminar en Hegel.

Desde la filosofía de la época romántica se dirigirá un reproche a la totalidad de la metafísica del tiempo barroco (s. XVII). Se llama *dogmática* a esa filosofía. La suerte del problema de Dios en manos de los idealistas alemanes se cifrará en la cuestión del argumento ontológico y nos revelará la situación metafísica de la nueva etapa de la filosofía moderna.» [Marías, J.: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1965, p. 241-242]

La Evolución Post-Leibniziana

La Crítica Kantiana: Kant, figura central del siglo XVIII, atacó el racionalismo dogmático, argumentando que la razón pura no puede conocer la realidad última (Dios, el alma) sin el auxilio de la experiencia, limitando el alcance de la metafísica tradicional.

El Idealismo Alemán: Filósofos posteriores como Hegel y Fichte tomaron ideas leibnizianas (como la idea de un Absoluto o Espíritu) pero las reinterpretaron dentro de sistemas dialécticos, donde la razón se realiza históricamente, no de forma estática.

El Racionalismo como Fundamento: A pesar de las críticas, el racionalismo (Descartes, Spinoza, Leibniz) sentó las bases para el desarrollo de la ciencia moderna y la filosofía, y sus principios (lógica, ideas innatas) se integraron en otras corrientes.

El racionalismo después de Leibniz no murió, sino que se transformó, enfrentando sus propios límites (Kant) y siendo reinterpretado en sistemas complejos (Hegel), manteniéndose como una fuerza intelectual vital que buscaba comprender el mundo a través de la razón, aunque con herramientas y enfoques nuevos.

LA FILOSOFÍA INGLESA – EL EMPIRISMO

Desde el siglo XVI hasta el XVIII se desarrolla en Inglaterra, paralelamente al idealismo racionalista del Continente, una filosofía con caracteres propios, netamente definidos. Entre Francis Bacon (1561–1626), anterior en un par de generaciones a Descartes y considerado padre del empirismo moderno, y David Hume (1711–1776) se extiende una serie de pensadores que se oponen en cierta medida a los filósofos racionalistas desde Descartes a Leibniz.

El empirismo entronca con la filosofía natural del Renacimiento en su visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza y, en Inglaterra especialmente, con la filosofía de Francis Bacon. Las islas británicas quedarán siempre como su propia patria. Con Hobbes, Locke y Hume alcanzará su apogeo. Entonces refluirá su eficacia sobre el continente y tendrá aquí también consecuencias duraderas. La filosofía se hace efectivamente moderna con el advenimiento del empirismo. En él se consuma el corte radical con la tradición de la metafísica platónico-aristotélica que hasta Leibniz inclusive dominó en su conjunto el cuadro histórico del pensamiento occidental. En el empirismo ya no hay metafísica, no hay trascendencia, no hay verdades inmutables y eternas.

Para el racionalismo la experiencia constituye solo el material, la ocasión, es como una introducción. Ciencia y verdad tienen su fundamento en el entendimiento y en sus conocimientos necesarios de esencias. Para el empirismo la experiencia sensible lo es todo. Ella y solo ella decide lo que es verdad, lo que es valor, ideal, derecho, religión. La experiencia es un proceso, nunca es cosa conclusa, por lo tanto, no hay lugar para verdades, valores e ideales eternos, necesarios, de validez universal. El sentido adquiere la hegemonía sobre lo inteligible, el individuo sobre lo universal, el tiempo sobre la eternidad, el querer sobre el deber, la parte sobre el todo, el poder sobre el derecho.

La filosofía inglesa presenta dos rasgos que la diferencian de la continental: una preocupación menos por las cuestiones rigurosamente metafísicas, para atender más a la teoría del conocimiento (que naturalmente supone siempre una metafísica) y a la filosofía del Estado. Frente al racionalismo de tendencia apriorística y matemática, la filosofía inglesa propone como método un *empirismo sensualista*, que concede la primacía a la experiencia sensible.

De los pensadores ingleses del XVI al XVIII proceden las ideas que han influido tal vez más intensamente en la transformación de la sociedad europea: el sensualismo; la crítica de la facultad de conocer, rayana con el escepticismo; las ideas de tolerancia; los principios liberales; el espíritu de la Ilustración; el deísmo o religión natural; y como reacción práctica al escepticismo metafísico, la filosofía del "buen sentido", o *common sense*, la moral utilitaria y el pragmatismo. Todos estos elementos, que han influido extraordinariamente en la estructura de Europa en los siglos XVIII y XIX, tienen su origen en los sistemas ideológicos dominantes en Inglaterra en las centurias anteriores, especialmente en Francia y Alemania.

A pesar del amplio influjo que han ejercido los filósofos británicos de la época moderna, no se puede olvidar el valor extraordinario que en la Edad Media tuvieron pensadores ingleses como Rogerio Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Ockam. La preponderancia de los filósofos y universidades inglesas desde la Edad Media se debe a la combinación de factores históricos: el temprano surgimiento de instituciones como Oxford y Cambridge, el apoyo real y eclesiástico, la influencia del renacimiento aristotélico y escolástico, y más tarde la consolidación de la tradición empirista que marcó la filosofía moderna.

A partir del siglo XII, surgen las primeras universidades europeas como centros de enseñanza superior, sustituyendo a las escuelas monásticas y episcopales. Inglaterra ofreció espacios de discusión más abiertos que otros reinos. La escolástica medieval se consolidó en Oxford y Cambridge, con pensadores influyentes. Oxford (1096) y Cambridge (1209) fueron de las primeras universidades en Europa, con fuerte apoyo de la Corona y la Iglesia, lo que les dio estabilidad y prestigio.

Gozaban de reconocimiento papal o imperial, lo que les otorgaba privilegios y autonomía académica. Desde el siglo XIII, estudiantes de toda Europa acudían a Inglaterra en busca de títulos y prestigio.

Ideas fundamentales del empirismo inglés

Rechazo de las ideas innatas: Todo conocimiento se origina en la experiencia. Primacía de los sentidos: La percepción sensorial es la base de las ideas. Método inductivo: El conocimiento científico debe partir de la observación y la experimentación. Límites del conocimiento: Más allá de la experiencia sensible, no es posible conocer con certeza. Influencia posterior: Inspiró el desarrollo de la psicología experimental, el positivismo y el pensamiento crítico moderno.

En Hume, el empirismo conduce a cuestionar la posibilidad de certezas absolutas. Crítica racionalista: Los racionalistas argumentaban que la razón es indispensable para estructurar el conocimiento. Aunque limitado en algunos aspectos, el empirismo inglés fue esencial para el nacimiento de la ciencia moderna y la filosofía crítica.

Principales representantes del empirismo inglés

Filósofo	Aportaciones clave	Rasgos distintivos
Francis Bacon (1561–1626)	Padre del método inductivo y del empirismo moderno. Propuso que la ciencia debía basarse en la observación y la experimentación.	Crítica a los "ídolos" (errores del pensamiento) que obstaculizan el conocimiento.
Thomas Hobbes (1588–1679)	Considerado precursor del empirismo británico. Defendió una visión mecanicista del ser humano y la sociedad.	Asociacionismo: las ideas se forman por la unión de percepciones sensoriales.
John Locke (1632–1704)	Formuló la teoría de la *tabula rasa*: la mente es una hoja en blanco que se llena con la experiencia.	Rechazo de las ideas innatas; distinción entre cualidades primarias (objetivas) y secundarias (subjetivas).
George Berkeley (1685–1753)	Defendió el idealismo subjetivo: "ser es ser percibido".	Negó la existencia de la materia independiente de la percepción.
David Hume (1711–1776)	Llevó el empirismo a su límite escéptico. Afirmó que las nociones de causalidad y sustancia no tienen fundamento empírico.	Crítica radical a la metafísica y a la religión; influencia decisiva en Kant.

«Desde el punto de vista del pensamiento social del siglo XVII, el centro de interés se desplaza desde Francia a los Países Bajos e Inglaterra. Al mismo tiempo observamos un cambio de la filosofía, que asume un punto de vista y un lenguaje nuevos: un gradual abandono del racionalismo en gran estilo para atender a la experiencia y la situación del hombre concreto, expresándose en lengua normal de los asuntos de la clase media.

Contraste entre la aún hegemónica Francia y la ascendente Inglaterra: el Rey Sol ocupa la segunda mitad del siglo y la entrada al siguiente, mientras los ingleses cortan la cabeza al absolutista Carlos I, atraviesan una década de parlamentarismo puritano, con Cromwell (1648-1658), que tiene algo de absolutismo democrático, y, tras veinte años de restauración de la monarquía absoluta, instauran en 1688 la monarquía constitucional y parlamentaria con la casa de Orange, procedente de los Países Bajos, vanguardia del buen vivir burgués.

Es natural que los pensadores ingleses que entran en este proceso nos parezcan ya precursores del siglo XVIII en el XVII.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas.* Barcelona: Ariel, 1989, p. 139-140]

Comparación: Empirismo vs. Racionalismo

Empirismo: confía en los sentidos y la experiencia como base del conocimiento. Racionalismo: confía en la razón y en principios universales como fuente de certeza. Choque filosófico: Mientras Locke y Hume negaban las ideas innatas, Descartes y Leibniz las defendían como necesarias para explicar el conocimiento.

Aspecto	Empirismo inglés	Racionalismo continental
Origen	Inglaterra, siglos XVII–XVIII	Europa continental (Francia, Alemania, Países Bajos), siglos XVII–XVIII
Principales representantes	Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume	Descartes, Spinoza, Leibniz
Fuente del conocimiento	La experiencia sensorial (observación, percepción)	La razón y las ideas innatas
Método	Inductivo: partir de casos particulares para llegar a leyes generales	Deductivo: partir de principios universales para deducir consecuencias
Visión de la mente	*Tabula rasa* (Locke): la mente es una hoja en blanco que se llena con la experiencia	La mente posee ideas innatas y estructuras racionales desde el inicio
Concepción de la realidad	Berkeley: "ser es ser percibido"; Hume: escepticismo sobre causalidad y sustancia	Descartes: dualismo mente-cuerpo; Spinoza: monismo; Leibniz: mónadas
Impacto	Desarrollo del método científico, crítica a la metafísica, influencia en Kant y en la psicología	Fundamento de la matemática moderna, lógica y metafísica racionalista

El enfrentamiento entre empirismo y racionalismo llevó a Kant a formular su filosofía crítica, que intentó sintetizar ambas corrientes: "El conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo procede de ella".

THOMAS HOBBES (1588–1679)

Thomas Hobbes, filósofo clave del pensamiento político moderno, hijo de un pastor anglicano rural. Su nacimiento se anticipó por el terror de su madre ante la aproximación de la escuadra española a las cosas inglesas. En su autobiografía dice que su madre dio a luz dos gemelos: al miedo y a él. Su larga vida le permitió sobrevivir incluso a Spinoza (1632-1677); pero por la fecha de su nacimiento pertenece a la generación precartesiana.

Nació en Westport durante un período de tensiones religiosas y políticas en Inglaterra, previas a la Guerra Civil inglesa y la propia guerra entre Parlamento y Corona. A los catorce años ingresó en el Magdalen Hall de Oxford, centro puritano donde dominaba la filosofía nominalista y una aversión a la escolástica. Tras recibir la *licentia docendi*, entra como tutor al servicio de la familia Cavendish, y acompaña al hijo de Cavendish en un viaje por Francia e Italia. Su estancia en París coincide con el asesinato de Enrique IV, que le causa profunda impresión.

Regresó a Inglaterra, y en 1621 entró en relación con Francis Bacon, cuyos *Essais* tradujo al latín, pero no llegó a compenetrarse con su pensamiento. Su preocupación por los problemas políticos de Inglaterra le hizo inclinarse al absolutismo. En 1629 tradujo a Tucídides, para poner de relieve la ineptitud de la democracia.

En 1628 murió su alumno William Cavendish, y Hobbes fue nombrado preceptor del hijo de Sir Gervasio Clifton, en cuya compañía volvió a Francia (1629-1631). Allí se interesó por las matemáticas, pero no pasó de ser un matemático mediocre. En su tercer viaje a Francia (1634-1637) conoció a P. Mersenne, quien le puso en contacto con Gassendi y Descartes.

Con Descartes no llegó a simpatizar, aunque coincide con él en su tendencia mecanicista y en el aprecio al método matemático. Al abandonar París, Hobbes lleva ya perfilado, en sus líneas principales, su sistema: teoría del cuerpo, del hombre, del Estado. Ya tiene clara su posición filosófica: materialismo, nominalismo, antropología naturalística y concepción absolutista del Estado.

En 1640, a raíz de la Guerra Civil Inglesa (1642–1651), que enfrentó monárquicos y parlamentarios y culminó con el triunfo de la revolución puritana de Cromwell (1599-1658) y la derrota de Carlos I y su ejecución en 1649, Hobbes, temiendo por su vida, al ser un conocido defensor de la monarquía, viaja de nuevo a París, donde residió hasta 1651 y allí escribió sus obras más importantes, entre ellas su *Leviathan* (1651).

En 1646, todavía en París, fue tutor de matemáticas, durante los siguientes dos años, del Príncipe de Gales, futuro Carlos II, que se había exiliado también en París. Allí permanecerá Hobbes hasta 1651, en que regresará a Inglaterra. De este año, también, es su publicación del *Leviathan*. La publicación del *De Corpore* en 1665 dará lugar a una polémica con destacados miembros de la Royal Society.

Carlos II de Inglaterra (1630–1685) fue el monarca que restauró la monarquía británica en el siglo XVII tras la dictadura de Oliver Cromwell. Gobernó Inglaterra, Escocia e Irlanda desde 1660 hasta su muerte en 1685, en un período conocido como la Restauración. A pesar de las concomitancias de Hobbes con el régimen de Cromwell, Carlos II, que había sido discípulo suyo, le favoreció a su retorno (1660) y le concedió una pensión. En sus últimos años, se dedicó a traducir Homero y a la historia y compuso una autobiografía en versos latinos. Murió a los 91 años.

Obras

The Elements of Law, Natural and Politic (1640): Primer tratado sistemático sobre naturaleza humana y política.

De Cive (Sobre el ciudadano – 1642): Texto clave de su filosofía política, precursor del Leviatán.

Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil (1651): Hobbes toma el título de la bestia de que habla el libro de Job en la Biblia. Con el nombre bíblico de *Leviatán* designa a la multitud popular, sometida por el poder civil soberano. Redactó esta obra para atraer la atención del nuevo amo de su país. Esta es su obra cumbre, publicada tras su regreso a Inglaterra, en la que articula de forma sistemática su teoría del Estado absoluto, teoría política basada en el contrato social, que defiende la necesidad de un poder soberano fuerte para evitar el caos y la guerra civil. Argumenta que los individuos ceden su libertad a un soberano absoluto a cambio de paz y orden, evitando así el caos del estado natural. Los realistas consideración el libro como una traición, y Carlos II le manifestó su disgusto. También fue mal acogido por los ministros anglicanos y el clero francés.

Of Liberty and Necessity (1654) Debate sobre el libre albedrío y el determinismo.

De Corpore (1655): Parte de su trilogía filosófica, dedicada a fundamentos de la ciencia y la lógica.

De Homine (1657): Trata sobre percepción, lenguaje y comportamiento humano.

Hobbes vivió durante un periodo de gran conflictividad en Inglaterra (Guerra Civil Inglesa 1640-1651), lo que influyó decisivamente en sus ideas sobre el orden y la seguridad. El clima de violencia e inestabilidad en que le tocó vivir marcó profundamente su pensamiento, orientado a encontrar las condiciones de la paz civil y la seguridad frente a la guerra interna. Es considerado uno de los padres de la filosofía política moderna: defiende un gobierno monárquico de poder absoluto para garantizar la seguridad, ya que, para él, sin un poder fuerte, la vida es una guerra de todos contra todos.

Naturaleza humana y estado de naturaleza

Su filosofía combina un materialismo mecanicista con un análisis realista de la naturaleza humana y una defensa radical del poder soberano como única garantía de la paz. Hobbes parte de una visión pesimista y realista del ser humano: todos los hombres son naturalmente iguales en fuerza y entendimiento, y cada uno busca su propia conservación y bienestar.

En ausencia de un poder común que los domine, los hombres viven en lo que llama el estado de naturaleza, una condición de "guerra de todos contra todos" (*bellum omnium contra omnes*), donde la vida es "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta".

Hobbes, en su obra *De Cive* (1642), para describir el estado natural de los seres humanos como competitivos, egoístas y a menudo hostiles sin las restricciones de la sociedad y la ley, dice que "el hombre es un lobo para el hombre" (*homo homini lupus*).

En ese estado, no hay propiedad, ni justicia, ni derecho, porque no hay ley ni juez que la haga valer; todo lo que se hace por necesidad de defensa es lícito. La causa de este conflicto es la triple pasión humana: la competencia (por ganar), la desconfianza (por seguridad) y la gloria (por reputación).

Aunque el estado de naturaleza es de guerra, Hobbes no niega que el hombre sea racional; al contrario, la razón descubre unas leyes de la naturaleza que son reglas de prudencia egoísta para salir de ese estado. Estas leyes no son morales en sentido tradicional, sino principios de autopreservación que la razón dicta.

Las más importantes son: Buscar la paz y seguirla mientras sea posible; si no, usar todos los medios de la guerra. Renunciar a derechos cuando otros también lo hagan, para obtener paz y defensa propia (esto abre la posibilidad del contrato). Cumplir los pactos una vez hechos, pues sin esto no hay seguridad ni sociedad. Estas leyes muestran que los hombres tienen motivos racionales para abandonar el estado de naturaleza y establecer un orden común.

Contrato social y el Estado (Leviatán)

Para salir del estado de naturaleza, los hombres deben hacer un contrato social: cada uno renuncia a su derecho natural a todo (a hacer lo que quiera) y lo transfiere a un

soberano único, que puede ser un hombre o una asamblea. Este soberano no forma parte del contrato; no está obligado ante los súbditos, porque no ha prometido nada.

El resultado es el Estado, que Hobbes llama "Leviatán", un "hombre artificial" creado por el pacto, con un poder absoluto que garantiza la paz y la seguridad. La sociedad civil surge cuando todos los individuos se unen en una sola persona política (el Estado) que representa a todos.

Soberanía absoluta

Hobbes defiende una soberanía indivisible y absoluta: el poder político no puede estar dividido (como en la teoría de la separación de poderes), porque eso debilitaría al Estado y volvería a la anarquía.

El soberano tiene el monopolio de la ley, la justicia, la guerra y la paz, y los súbditos deben obedecerle en todo, salvo en lo que atañe directamente a su propia conservación. El Estado es legítimo no por su origen histórico, sino porque es la única forma racional de evitar la guerra de todos contra todos; la obediencia al soberano es condición de la paz y la vida civilizada.

El materialismo

La problemática cartesiana de la substancia provocada por los caracteres antitéticos de la *res cogitans* y de la *res extensa* la soluciona Descartes con una suma: espíritu más extensión. La solución de Hobbes es radical, es una resta: suprime de un plumazo el espíritu (*res cogitans*), dejando solamente la extensión, los cuerpos. No hay más realidad que los cuerpos.

Hobbes es un materialista y mecanicista: los cuerpos son la única sustancia real, y el movimiento e la única explicación de los fenómenos naturales: todo lo real es cuerpo en movimiento, y el alma, el pensamiento, las pasiones y las emociones son efectos de procesos materiales. El conocimiento procede de la percepción sensorial, y la ciencia consiste en deducir efectos a partir de causas materiales.

Lo que llamamos espíritu no es más que un resultado o una manifestación de los movimientos corporales. Es "un cuerpo natural tan sutil, que no actúa sobre los sentidos, pero que ocupa un lugar, como podría llenarlo la imagen de un cuerpo visible. Algo así como una figura sin color, pero con dimensiones".

El ser humano es entendido por Hobbes como un cuerpo-máquina: no hay alma espiritual separada, sino funciones corporales complejas, especialmente ligadas al cerebro. El pensamiento, la conciencia y las pasiones se explican como movimientos internos del cuerpo, y el conocimiento se reduce, en última instancia, a la sensación producida por la acción de cuerpos externos sobre nuestros órganos.

Todo conocimiento y pensamiento comienza en el sentido: los objetos externos presionan los órganos sensoriales, generando movimientos que viajan por nervios hasta el cerebro y el corazón, produciendo sensaciones como colores, sonidos o dolores. Estas impresiones iniciales son el "arquetipo de todos los pensamientos", y nada existe en la mente que no provenga, total o parcialmente, de ellas.

Solo los individuos corporales son reales, mientras que las ideas generales son nombres que reflejan de modo derivado el modo en que la mente organiza su experiencia de los cuerpos.

La lógica y los universales

La lógica es el principio que enciende la luz de la razón. No es más que cálculo (*computatio*), suma o resta de ideas. Filosofar es pensar justamente, y pensar es añadir o separar una noción de otra, es sumar o restar, contar o calcular. Las operaciones matemáticas versan sobre números y cantidades, las de la filosofía sobre palabras, las cuales son signos necesarios de las ideas antes que de las cosas.

Los conceptos universales no son más que palabras. Y las palabras son signos de los objetos, que sirven para conservar los pensamientos en la memoria y comunicarlos a los demás. Los universales se forman mediante la experiencia: si vemos un cuerpo de lejos, solamente percibimos que es un *cuerpo*. Pero si se acerca y lo distinguimos mejor, vemos que se mueve y percibimos que es un *cuerpo animado*. Si se acerca más y lo oímos hablar, percibimos que es un *cuerpo animal racional*, es decir, un *hombre*.

De esta manera vamos añadiendo al cuerpo las propiedades distintivas genéricas y específica del animal racional. Y si sustraemos al hombre esas propiedades de animal y racional, solamente nos queda un *cuerpo*. El mismo procedimiento de adición y sustracción puede aplicarse a todas las demás realidades naturales o artificiales. Una vez obtenidas las nociones universales (palabras) y sus definiciones, se aplica el mismo procedimiento a las proposiciones que resultan de su unión: al juicio, al silogismo que se compone de dos proposiciones, y a la demostración, que consta de una serie de silogismos. El raciocinio es también un cálculo, que consiste en sumar o restar conceptos (palabras).

Dios y la religión natural

Dios mismo es también corpóreo. Dios es corpóreo porque toda sustancia es cuerpo. Decir que Dios es una sustancia incorpórea es lo mismo que negar su existencia. Si los teólogos dicen que es incorpóreo, es nada más que para distinguirlo de los cuerpos sensibles groseros. Si al hablar de Dios lo consideramos como incorpóreo, no es más que un esfuerzo que hacemos para manifestar nuestro respeto hacia Él.

Hobbes rechazó siempre la acusación de ateísmo y mantuvo su adhesión a la iglesia anglicana. Pero en su concepto de religión refleja la influencia deísta de Herbert de Cherbury (*Tractatus de veritate*, 1524), considerado el padre del deísmo inglés. Su propuesta central fue la idea de una "religión natural" basada en principios universales e innatos, independientes de revelaciones particulares, que todos los seres humanos pueden reconocer. Herbert vivió en el siglo XVII, en un ambiente marcado por conflictos religiosos y la proliferación de credos tras los descubrimientos geográficos.

El teísmo es la creencia en el Dios religioso, sobrenatural, conocido por revelación. El deísmo, en cambio, surge como una reacción frente al ateísmo que se insinúa en la filosofía inglesa, pero dentro de lo estrictamente natural. Dios es conocido por la razón sin ayuda sobrenatural ninguna.

La religión natural es una religión sin revelación, sin dogmas, sin Iglesias y sin culto. Todo el siglo XVIII de la Ilustración, con su idea del "Ser supremo", está dominada por el deísmo. Las religiones positivas, según Herbert de Cherbury, tienen un origen histórico y proceden de la fantasía poética, de las ideologías filosóficas o de los

intereses de las clases sacerdotales. El cristianismo primitivo sería la forma más pura de la religión natural.

El ideal de Hobbes es una religión puramente natural, reducida a unas cuantas verdades esenciales: existencia de Dios, Jesucristo como Mesías enviado por el Padre y Salvador del mundo. Los restantes dogmas son humanos y no hay en ellos nada de divino.

La existencia de Dios es demostrable. Podemos conocer la existencia de Dios, pero en cuanto a su naturaleza, Hobbes profesa el agnosticismo más completo. La naturaleza de Dios es impenetrable para nosotros. Dios es objeto de fe, pero no de ciencia.

En el estado de naturaleza hay que adorar a Dios conforma a las costumbres y leyes de cada país. "El reino de Cristo no es de este mundo, su reino no comenzará sino en el últimos día". El poder de la Iglesia no es independiente del Estado civil.

El soberano debe tener autoridad sobre las cuestiones religiosas en su territorio, para evitar que las disputas religiosas desestabilicen el orden político. La religión verdadera, según él, es la que el Estado reconoce y permite; la obediencia al soberano es parte de la obediencia a Dios. Esta posición lo convirtió en un pensador polémico, acusado de ateísmo o de reducir la religión a un instrumento del poder.

Comparación de Hobbes, Locke y Rousseau

Hobbes defendía un soberano absoluto para evitar el caos; Locke proponía un gobierno limitado que protegiera derechos individuales; Rousseau concebía la soberanía como voluntad general democrática.

Los tres comparten la idea de un pacto fundacional que legitima el poder político, pero divergen en su visión de la naturaleza humana y el alcance del Estado. Hobbes prioriza el orden, Locke los derechos individuales, y Rousseau la igualdad democrática.

Hobbes: El miedo al caos justifica un poder absoluto. Sin soberano fuerte, la sociedad se desintegra. Locke: El Estado existe para proteger derechos naturales. Si los viola, los ciudadanos pueden rebelarse. Rousseau: La legitimidad política surge de la voluntad general. La libertad se logra obedeciendo leyes que uno mismo se da como parte del pueblo.

Hobbes: Riesgo de tiranía, pues el soberano no tiene límites. Locke: Riesgo de desigualdad económica, ya que protege la propiedad privada. Rousseau: Riesgo de colectivismo opresivo, si la "voluntad general" aplasta la diversidad individual.

Hobbes inspiró directamente a Locke y Rousseau, quienes modificaron su idea del contrato social: Locke puso el acento en los derechos naturales y resistencia al tirano, mientras Rousseau trasladó la guerra al ámbito civil.

Spinoza superó a Hobbes al defender un Estado democrático contractual, rechazando la absoluta transferencia de derechos. Su soberanía indivisible influyó en la Ilustración, enriqueciendo discusiones sobre gobierno y derechos individuales.

Aspecto	Hobbes (1588–1679)	Locke (1632–1704)	Rousseau (1712–1778)
Naturaleza humana	Egoísta, conflictiva, "guerra de todos contra todos"	Racional, capaz de cooperación	Buena por naturaleza, corrompida por la sociedad
Estado de naturaleza	Caótico, inseguro, violento	Relativamente pacífico, con derechos naturales	Libre e igualitario, pero sin instituciones
Contrato social	Los individuos ceden todo poder a un soberano absoluto	Los individuos ceden poder limitado para proteger vida, libertad y propiedad	Los individuos se unen en comunidad y crean la "voluntad general"
Forma de gobierno	Monarquía absoluta (Leviatán)	Gobierno representativo limitado	Democracia directa, soberanía popular
Derechos individuales	Subordinados al soberano	Inalienables: vida, libertad, propiedad	Se subordinan a la voluntad general
Finalidad del Estado	Seguridad y orden	Protección de derechos	Igualdad y libertad colectiva

Influencia de Hobbes

Thomas Hobbes ejerció una influencia profunda en la filosofía política moderna, especialmente a través de su teoría del contrato social y la descripción del estado de naturaleza como "guerra de todos contra todos" en Leviatán. Su materialismo mecanicista y énfasis en el poder soberano absoluto sentaron bases para debates sobre el origen del Estado y la legitimidad del poder. Esta visión transformó el contractualismo, priorizando la estabilidad social sobre ideales morales abstractos.

El realismo hobbesiano, con su monarquía absoluta como garante del orden, prefigura análisis modernos de la naturaleza humana egoísta y la necesidad de un soberano para evitar la anarquía. Rechazó la teología irracional y aplicó métodos geométricos y galileanos a la política, influyendo en el abandono del escolasticismo. Su compatibilismo entre determinismo y libertad voluntaria sigue vigente en debates éticos.

Su psicología materialista se anticipa al asociacionismo de Hartley y Priestley, y al nominalismo de Berkeley, Hume y James Mill. Su utilitarismo moral y social influyó en Jonatán Swift (*Viajes de Gulliver*) y Bentham. Su racionalismo religioso se refleja en los filósofos de la Ilustración francesa.

Grupo platónico de Cambridge y su rechazo de las ideas de Hobbes

El Grupo Platónico de Cambridge, también conocido como la Escuela de Cambridge, un grupo de filósofos y teólogos ingleses del siglo XVII, vinculados a la Universidad de Cambridge, rechazaron las ideas de Hobbes porque consideraban que su materialismo y mecanicismo eran reductivos, negaban la existencia de realidades espirituales y conducían al ateísmo.

Frente a Hobbes, defendieron un cristianismo racional, la libertad de conciencia y la existencia de principios morales universales. Sus principales representantes: Henry More (1614–1687), Ralph Cudworth (1617–1688), Benjamin Whichcote (1609–1683) y John Smith (1616–1652), se basaban en el platonismo cristiano y el neoplatonismo, buscando armonizar razón y fe.

Cudworth acusó a Hobbes de ateísmo al argumentar que, al limitar el conocimiento a ideas sensoriales sin facultad intelectual superior, se niega la idea de Dios como entidad inconcebible e infinita. Citando directamente a Hobbes, reprochó que su visión reduce a Dios a un "compilado de atributos imaginables" derivados del miedo y la confusión, sin existencia real independiente de la materia.

El grupo denunció el determinismo hobbesiano, que elimina el libre albedrío al concebir el universo como un mecanismo causal sin agencia espiritual. Cudworth defendió una voluntad libre agente, opuesta al fatalismo material de Hobbes, donde todo acto surge de necesidad mecánica.

La crítica teológica de los platónicos de Cambridge a Leviatán de Hobbes se centró en su interpretación de la Escritura y la autoridad divina, vista como subordinada al poder civil soberano, lo que negaba la primacía de la revelación espiritual y la razón como "vela del Señor".

JOHN LOCKE (1632-1704)

John Locke fue un filósofo inglés clave en el empirismo y el liberalismo clásico. Nació en Wrington, cerca de Bristol, en el seno de una familia puritana, y falleció en Essex. Estudió en la Westminster School y luego en Christ Church, Oxford, con intención de seguir la carrera eclesiástica. Dominaba un ambiente de nominalismo, cuyas sutilezas le disgustaron.

Se graduó de bachiller, maestro en artes y enseñó griego y retórica como *fellow* (1659). A los veintisiete años leyó a Descartes, quien le entusiasmó por su manera de tratar los problemas filosóficos. Abandonó el estudio de la teología y se dedicó a la física, química y medicina, que ejerció solo privadamente.

En 1665 fue a la corte de Branburgo (Berlín) acompañando a sir Walter Vane, como secretario de una legación diplomática. Regresó a Oxford al año siguiente, donde reanudó sus estudios de medicina. En 1667 se convirtió en médico y consejero de Lord Anthony Ashley Cooper (conde de Shaftesbury), jefe del partido liberal, con quien entabló una amistad que duró hasta la muerte de su protector.

En 1668 acompañó a Francia al conde de Northumberland. Elevado lord Ashley Cooper a canciller, le nombró secretario para la presentación de beneficios eclesiásticos y secretario del consejo de comercio y plantaciones en 1673, pero cayó en desgracia ese mismo año y Locke regresó a Oxford. En 1675 pasó nuevamente a Francia, residiendo en París y Montpellier, donde conoció a lord Herbert, conde de Pembroke, a quien dedicará el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Entabló amistad con varios cartesianos y científicos y se interesó por las doctrinas de Gasendi.

Lord Ashley Cooper fue repuesto en su cargo y volvió a llamarle, pero volvió a caer en desgracia de los Estuardos y fue encarcelado en la Torre de Londres. Pudo huir a Holanda, donde murió en 1683. Locke, envuelto en las mismas intrigas políticas,

huyó también a Holanda, donde compuso su primera obra, *Methodus adversariorum*. En este tiempo terminó su obra principal, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, aunque no la publicó hasta 1690.

En 1688 triunfó la Revolución Inglesa, conocida como la *Revolución Gloriosa*, que significó el derrocamiento del rey Jacobo II y la instauración de una monarquía parlamentaria bajo Guillermo III de Orange y María II; se limitó el poder real y se fortaleció el Parlamento.

Locke pudo regresar a Inglaterra y fue reconocido por Guillermo III, aunque su delicada salud le impidió aceptar los numerosos cargos y embajada que le fueron ofrecidos. Fue comisario real de apelaciones y comercio hasta 1700, en que se retiró a Oates (Essex), como huésped de lady Masham, hija del filósofo Cudworth. Murió en Oates, asistido por lady Masham, que le leía salmos.

Su influencia ha sido extremadamente importante, mayor que la de los demás filósofos ingleses. El empirismo encontró en él su expositor más hábil y afortunado, y por su conducto dominó en el pensamiento del siglo XVIII. Locke rechazó el innatismo cartesiano, promoviendo un empirismo moderado que influyó en Hume y Kant. En política, articuló derechos naturales (vida, libertad, propiedad) y gobierno limitado, sentando bases del constitucionalismo. Su defensa de la tolerancia religiosa y el liberalismo económico moldeó la modernidad europea.

Obras

Ensayo sobre el entendimiento humano (1690): Presenta una teoría empirista del conocimiento, propone la mente como tabula rasa, rechazando ideas innatas de los racionalistas como Descartes y basando el conocimiento en sensaciones y reflexiones.

Dos tratados sobre el gobierno civil (1690): Defiende el contrato social, la soberanía popular y el derecho a la rebelión contra tiranías, influyendo en revoluciones como la americana.

Carta sobre la tolerancia (1689): Aboga por la separación Iglesia-Estado y libertad religiosa, excluyendo ateos en ediciones iniciales.

La racionalidad del Cristianismo (1695): Defiende que el cristianismo es una religión plenamente compatible con la razón, centrada en la fe en Cristo como fundamento suficiente para la salvación.

Origen de su proyecto filosófico

En la *Epístola al lector*, prólogo de su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), Locke explica el origen y propósito del libro. Locke relata cómo surgió la idea de investigar los límites del conocimiento humano y justifica la necesidad de su proyecto filosófico.

Según Locke, la idea surgió en una reunión con amigos, donde discutían sobre temas filosóficos y se dieron cuenta de que antes de avanzar debían aclarar qué cosas estaban al alcance del entendimiento humano y cuáles no.

Locke confiesa que el *Ensayo* no surgió de un plan sistemático inicial, sino de notas improvisadas para ordenar una discusión entre amigos. Explica que el objetivo es

examinar el origen, certeza y extensión del conocimiento humano, así como las opiniones y creencias que se forman en ausencia de certeza. Reconoce que la obra fue escrita y revisada en un proceso largo y accidentado, lo que da a la *Epístola* un tono casi autobiográfico. Locke subraya que no pretende resolver todos los problemas, sino delimitar el campo de lo que podemos conocer.

Locke, más que buscar el fundamento de nuestro conocimiento, a la manera de Descartes, trata de hallar un medio de concordia para evitar las disputas de los hombres. Conociendo lo que somos, conoceremos lo que podemos y evitaremos malgastar nuestras energías en discutir sobre objetos que están fuera del alcance de nuestro entendimiento. Solo será posible evitar el escepticismo y hacer progresos en nuestro conocimiento si no salimos fuera del campo y de las materias propias de nuestra facultad de conocer.

"Nuestra misión en este mundo no es conocer todas las cosas, sino aquellas que se refieren a la conducta de nuestra vida. Si podemos llegar a esto, no debemos inquietarnos porque haya otras muchas cosas que escapan a nuestro conocimiento.

Todo cuanto tengo que decir en favor de los principios sobre los cuales voy a fundamentar mis razonamientos es que yo apelo únicamente a la experiencia y a las observaciones que cada uno puede hacer por sí mismo, sin ningún prejuicio, para saber si son verdaderas o falsas, y esto basta para una persona que no se propone más que exponer sincera y libremente sus propias conjeturas sobre un tema oscuro, sin otro designio que el de buscar la verdad con un espíritu despojado de toda prevención" (*Essay* I, 3).

Origen de nuestras ideas

Puesto que el objeto de nuestro conocimiento son las ideas, primeramente, es preciso hallar nuestras ideas simples y después examinar cómo se formas las ideas complejas. No ha principios ni ideas innatos. Es evidente que tenemos ideas. Idea es "todo cuanto es objeto de nuestro entendimiento cuando pensamos, todo cuanto se entiende por fantasma, noción, especie o cualquier cosa que ocupa nuestro espíritu cuando este piensa".

Para Descartes el pensamiento era todo hecho de conciencia. Algo semejante sucede con Locke, que no establece distinción entre los límites de la sensación, la imaginación y el entendimiento.

Locke, como en general los ingleses, emplea el término *idea* en un sentido muy amplio: es idea todo lo que pienso, percibo, todo lo que es contenido de conciencia. Se aproxima este sentido al de la *cogitatio* cartesiana, a lo que hoy llamaríamos representación, *vivencia*.

Locke establece la primera limitación de nuestro conocimiento negando las ideas innatas. Las ideas solamente pueden ser innatas o adquiridas. Todos los argumentos que se aducen para defender el innatismo de las ideas carecen de valor.

Todas cuantas ideas tenemos son adquiridas y tienen su única fuente en la experiencia. No hay ninguna necesidad de suponer que hay ideas innatas, o nociones comunes, impresas o grabadas en nuestra alma, que las recibe desde el primer momento de su existencia. El alma no puede ninguna idea sin que la perciba. Es contradictorio tener ideas innatas y no percibirlas.

"No hay razón alguna para creer que el alma piensa antes de que los sentidos le hayan suministrado las ideas sobre las cuales piensa. Dios ha dado a los hombres facultades y medios para describir, recibir o retener ciertas verdades, según que sirvan de estas facultades y de estos medios de los cuales los ha provisto" (I 2,22).

La mente humana nace como una tabla rasa, vacía de contenido, y todo conocimiento surge de la experiencia. No existen principios o nociones universales innatas, ni teóricas ni morales, pues culturas diversas carecen de conceptos comunes como la creencia en Dios. Las supuestas evidencias de universalidad se explican por educación o razonamiento universal, no por nacimiento.

¿Cuándo comienza el hombre a tener ideas? *Desde que tiene alguna sensación*. No aparece ninguna idea en el alma antes de que los sentidos la hayan introducido. "El entendimiento comienza a tener ideas justamente en el tiempo en que llega a percibir sensaciones, por consiguiente, las ideas comienzan a ser producidas al mismo tiempo que la *sensación*.

Clases de ideas y de cualidades

Hay dos clases de ideas: simples y compuestas. Las simples proceden directamente de un solo sentido o de varios a la vez, o bien de la reflexión, o de la sensación y la reflexión juntas. Las ideas compuestas resultan de la actividad de la mente, que combina o *asocia* las ideas simples.

La formación de ideas compuestas se funda en la memoria. Las ideas simples no son instantáneas, sino que dejan una huela en la mente, por lo que pueden combinarse o asociarse.

Esta idea de la *asociación* es capital en la filosofía inglesa. Los modos, las ideas sustanciales, las ideas de relación, son complejas y resultan de la actividad asociativa de la mente. Todas estas ideas, incluso la de sustancia y la misma idea de Dios, proceden de la experiencia, mediante sucesivas abstracciones, generalizaciones y asociaciones.

Ante las ideas simples, el espíritu es puramente pasivo y receptivo, como un espejo que refleja la imagen de los objetos. Pero, una vez en posesión de ellas, tiene el poder activo de combinarlas, asociarlas, compararlas y ordenarlas con una variedad casi infinita.

De aquí resultan las ideas compuestas, que multiplican y varían indefinidamente los objetos de nuestro pensamiento. El espíritu *recibe* las ideas simples, pero *hace* las compuestas mediante la combinación de las simples. El número de ideas complejas es infinito, pero pueden reducirse a tres clases fundamentales: modos, sustancias y relaciones. Cuanto más complejas son las ideas, tanto más expuestas están a la falsedad. Pero más bien que de ideas verdaderas o falsas, debemos hablar de ideas justas o exactas y defectuosas.

En sí mismas, las ideas no son verdaderas ni falsas sino en cuanto que hacemos proposiciones en que se expresa su conformidad o disconformidad con las cosas o con ciertos arquetipos. Locke define el conocimiento como percepción de acuerdo o desacuerdo entre ideas, alcanzable con certeza en matemáticas o identidades, pero probable en ciencias empíricas. El lenguaje ambiguo causa errores, y la fe supera al entendimiento en asuntos divinos.

Los *modos* son ideas complejas que son dependientes o afecciones de las sustancias.

La *sustancia* es la más importante de las ideas complejas o combinadas. Proviene de la costumbre de unir varias ideas simples en la percepción y en el lenguaje, por no poderlas concebir como subsistentes por sí mismas.

"La idea de sustancia no es otra cosa que una colección de un cierto número de ideas simples, consideradas como unidas en un solo sujeto. Todas las ideas que tenemos de las diferentes especies de sustancias no son más que colecciones de ideas simples, con la suposición de un sujeto al cual pertenecen y en el cual subsisten, aunque no tenemos idea clara y distinta de ese sujeto. Nosotros solamente conocemos las cualidades de las cosas que perciben los sentidos.

Relación es la tercera especie de ideas complejas y consiste en la comparación de una idea con otra, de lo cual resulta que la consideración de una cosa implica la consideración de otra. Toda relación implica dos términos correlativos: un sujeto y un fundamento de la relación.

La relación es diferente de las cosas que son sujeto de ella. Puede haber cambios en la relación sin que cambie el sujeto. Las ideas de relaciones son frecuentemente más claras que las mismas ideas de las sustancias: causa, efecto, identidad, diversidad.

Dentro de las ideas simples, Locke distingue las que tienen validez objetiva (cualidades primarias) y las que solo la tienen subjetiva (cualidades secundarias).

Los cuerpos están dotados de *cualidades*, que son las que producen en nuestros sentidos percepciones de las cuales se derivan las ideas. Hay dos clases de cualidades: primarias y secundarias.

Las cualidades primarias son objetivas y existen realmente en los cuerpos, son inseparables de ellas y las conservan siempre a través de todos los cambios y alteraciones que puedan sufrir. Son inseparables de los cuerpos y les pertenecen. Estas cualidades primarias son la solidez, la extensión, la figura, el número, el movimiento, el reposo, la impenetrabilidad.

Las cualidades secundarias son la potencia que existe en los cuerpos de producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias. Son sensaciones subjetivas del que las percibe. De aquí resultan los colores, los sonidos, los sabores, etc., y las sensaciones de frío, calor, dureza, pesadez, suavidad, rugosidad, etc.

Esta distinción no es de Locke, sino antigua en la filosofía: desde el atomismo griego hasta Descartes. Pero esta distinción desempeña un papel importante en la filosofía de Locke.

De las palabras

Dios hizo al hombre una criatura sociable. El lenguaje es el gran instrumento de comunicación social entre los hombres. Para ello fue necesario inventar palabras como signos exteriores sensibles que sirven para manifestar a los demás las ideas interiores e invisibles. Las palabras son signos representativos voluntarios de las ideas y del pensamiento del que habla. El significado de los signos verbales es completamente convencional y arbitrario.

"Las palabras son generales cuando se las emplea como signos de ideas generales, formados para ser representaciones de muchas cosas particulares. Pero la universalidad no pertenece a las cosas mismas, todas las cuales son particulares en su existencia. La *significación* que tienen las palabras no es más que una relación que les es atribuida por el espíritu del hombre".

La moral y el Estado

La moral de Locke presenta ciertas vacilaciones. En términos generales, es determinista, y no concede libertad a la voluntad humana; pero deja una cierta libertad de indiferencia, que permite al hombre decidir. La mora es independiente de la religión, es la adecuación a una norma, que puede ser la ley divina, la del Estado o la norma social de la opinión.

Locke es el representante típico de la ideología liberal. Locke rechaza el patriarcalismo de Robert Filmer (1588–1653), conocido por defender la doctrina del derecho divino de los reyes y el absolutismo monárquico. El punto de partida de Locke es análogo al de Hobbes: el estado de naturaleza; pero este, que consiste también para Locke en la igualdad y la libertad, no tiene matiz agresivo.

De la libertad emerge la obligación. Hay un dueño y señor de todas las cosas, que es Dios, el cual impone una *ley natural*.

Para Locke de la igualdad no nace una agresiva independencia, sino que de ella brota el amor de unos hombres con otros. En rigor, los hombres no nacen *en* la libertad, pero sí nacen *para* la libertad. El rey no tiene autoridad absoluta, sino que la recibe del pueblo. Por eso la forma del Estado es la monarquía constitucional y representativa, con independencia respecto de la Iglesia y tolerante en materia de religión.

Esta es la forma de gobierno adoptada en Inglaterra tras la revolución de 1688, conocida como Revolución Gloriosa, que derrocó al rey Jacobo II, instauró una monarquía parlamentaria bajo Guillermo III de Orange y María II, eliminando así las guerras civiles y las turbulencias políticas.

El cristianismo razonable

El propósito de Locke es recluir el cristianismo dentro de los límites de la razón. El cristianismo queda reducido a una pura religión natural, sencilla, comprensible, "libre de las sutilezas de los teólogos", y apta para todos, sabios e ignorantes. La revelación queda sometida a la razón. Locke admite los dogmas explicados racionalmente, pero rechaza los misterios.

Los únicos artículos de fe necesarios para ser cristiano son la fe en la existencia de Dios, el reconocimiento de que Jesucristo es el Mesías enviado por el Padre, la espiritualidad e inmortalidad del alma y creer que hay penas y recompensas en la otra vida.

Los filósofos habrían podido descubrir con su propia razón el Dios único, supremo e invisible, pero no así la gran mayoría de los hombres. Por eso ha sido conveniente y necesaria la revelación cristiana, que ha servido para difundir por todo el mundo el conocimiento de Dios. Jesucristo es el gran legislador moral, cuyos preceptos es conveniente conocer en la Sagrada Escritura.

"La Iglesia es una sociedad libre de hombres que se unen espontáneamente par servir a Dios en público". La religión no debe imponerse por la fuerza, sino por la persuasión. Iglesia y Estado deben estar separados. Deben tolerarse todas las religiones, pero no el ateísmo ni el catolicismo romano, porque está sometido a una potencia extranjera "tiránica y enemiga de la paz".

Influencia de Locke

La influencia de Locke fue más extensa y profunda, a pesar de ser menos radical que Hobbes. Locke es el iniciador de la Ilustración inglesa con su criticismo y su naturalismo religioso. Prepara también la Ilustración francesa a través de Montesquieu y Voltaire. El empirismo de Locke abre el camino al fenomenismo de Hume, al inmaterialismo de Berkeley, a la psicología asociacionista y materialista de Hartley y Priestley, al sensismo de Condillac y, ya en el siglo XIX, al positivismo. La doctrina de Locke sobre la educación influyó en el *Emilio* de Rousseau.

Crítica de Kant al empirismo de Locke

El empirismo de Locke limita la posibilidad de conocer, especialmente en lo que se refiere a los grandes temas tradicionales de la metafísica. Con él empieza esta desconfianza en la facultad cognoscitiva, que culminará en el escepticismo de Hume y obligará a Kant a plantear de un modo central el problema de la validez y posibilidad del conocimiento racional.

Immanuel Kant, en su *Crítica de la razón pura* (1781), critica el empirismo de John Locke por reducir el conocimiento a meras impresiones sensoriales pasivas, ignorando las estructuras *a priori* del entendimiento humano. Locke ve la mente como tabula rasa, pero Kant argumenta que el espacio, el tiempo y las categorías (como causalidad) son formas innatas que organizan la experiencia, no derivadas de ella. Esta síntesis trascendental resuelve las antinomias empiristas al limitar el conocimiento a fenómenos, dejando los noúmenos inaccesibles.

Kant rechaza la pasividad lockeana: el sujeto no es un receptor vacío, sino que impone activamente condiciones *a priori* al contenido sensible para producir conocimiento objetivo. El empirismo de Locke lleva a un escepticismo (por ejemplo, sobre sustancias reales), que Kant supera con *juicios sintéticos a priori*, universales y necesarios, ausentes en Locke.

Locke limita el conocimiento a lo probable en lo empírico, pero Kant establece límites precisos: la razón pura especulativa genera ilusiones metafísicas al trascender la experiencia. Critica la distinción lockeana de cualidades primarias/secundarias como insuficiente, pues toda objetividad depende de la síntesis subjetiva.

Aunque Kant se inspira en Locke para hacer énfasis en la experiencia, lo supera integrando racionalismo (Leibniz) en una filosofía crítica que funda la ciencia newtoniana. Esto marca el giro copernicano: no los objetos se conforman al entendimiento, sino viceversa.

John Locke y Immanuel Kant difieren fundamentalmente en el origen del conocimiento: Locke lo atribuye exclusivamente a la experiencia sensorial en una mente tabula rasa, mientras Kant integra experiencia con estructuras a priori innatas del entendimiento. Locke ve el conocimiento como derivado pasivamente de

sensaciones y reflexiones, formando ideas simples y complejas; Kant sostiene que, aunque todo conocimiento comienza con la experiencia, no surge solo de ella, sino de la síntesis activa entre sensibilidad (datos sensoriales) y categorías innatas como causalidad o sustancia. Esta distinción resuelve para Kant los límites empiristas de la filosofía de Locke mediante juicios sintéticos *a priori*.

Economía del lenguaje y lenguaje de la buena sociedad: Locke

La mentalidad filosófica inglesa se caracteriza por su orientación práctica, empirista y crítica hacia las ideas abstractas, privilegiando la experiencia y la utilidad sobre la especulación metafísica.

Tradición	Filosofía inglesa	Filosofía continental
Método	Inductivo, basado en la experiencia	Deductivo, basado en principios racionales
Actitud	Pragmática, crítica, moderada	Más especulativa, sistemática y radical
Relación con la ciencia	Integración directa con la física y la experimentación	Mayor énfasis en la lógica y la metafísica
Política	Liberalismo, tolerancia, derechos individuales	Revolución, crítica social más radical

«Con Locke, aunque sus fechas sean todavía 1632-1704, estamos ya en el clima de serenidad y sensatez del siglo XVIII inglés. Y ahora se hace más evidente algo que ya se daba en Francis Bacon y en Hobbes, y que se dará en casi todos los pensadores de lengua inglesa hasta nuestros días: una manera de hablar –de escribir, claro está, pero el tono es siempre coloquial, conversacional– que a otros muchos les parece incompatible con la filosofía en sentido técnico más abstracto, con la metafísica.

Estos ingleses hablan sin intención de ahondar ni de obtener conceptos puros, sino solo de poner en juego aquello que puede ser común en una conversación de gente bien educada –lo que, en términos ingleses, implica que es grosería preguntar por creencias y asuntos personales, aludir a la muerte, a los procesos fisiológicos, etc.–.

Hay, pues, y no solo en sentido social, en cuanto buena sociedad, una auténtica economía del lenguaje: algunos pensadores eliminan ciertos conceptos –materia, sustancia, etc.– porque hablar de ellos es una pérdida de tiempo, porque son superfluos. Y, como vamos viendo a través de los siglos, lo filosófico en sentido diferencial –metafísico– implica perder el tiempo, plantear cuestiones que no son de interés común, buscar lo abstracto extremado, hablar en un estilo único, no participable por los demás.

En el uso normal, *philosophy* tiene simplemente el sentido de criterio regulador de la actividad, y se habla, por ejemplo, de "la filosofía Eisenhower para el Oriente medio", o "nuestra filosofía es vender mucho a fuerza de vender barato". Sin reconocer tal valor y tales límites en la lengua habitual de la filosofía inglesa, cualquier lectura de

ella puede ser un puro equívoco.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas.* Barcelona: Ariel, 1989, p. 142 ss.]

El empirismo moldeó la mentalidad filosófica inglesa al priorizar la experiencia sensorial como origen exclusivo del conocimiento, rechazando ideas innatas y especulaciones abstractas. Esta corriente, impulsada por Locke, Bacon y Hume, fomentó un enfoque práctico, antisistematismo y escéptico que definió la tradición británica frente al racionalismo continental. El empirismo consolidó rasgos como el *common sense*, aversión a complicaciones teóricas y preferencia por lo concreto, diferenciando la filosofía inglesa de sistemas continentales.

El empirismo generó profundas consecuencias políticas en Inglaterra al desplazar la legitimidad absoluta de la monarquía divina hacia un contractualismo basado en la experiencia y el consentimiento colectivo. Locke, principal exponente, argumentó que el poder político surge del pacto social para proteger la propiedad y la libertad natural, limitando el absolutismo hobbesiano y promoviendo el parlamentarismo.

El empirismo fomentó tolerancia religiosa y antiabsolutismo, influyendo en el deísmo y la moral naturalista, que priorizaban utilidad sobre dogma. Políticamente, defendió igualdad natural y derecho a la rebelión contra tiranía, bases del liberalismo que inspiraron la independencia americana y revoluciones europeas vía Montesquieu y Voltaire.

GEORGE BERKELEY (1685–1753)

George Berkeley fue un filósofo y obispo irlandés. Junto con John Locke y David Hume, Berkeley forma parte de los tres grandes filósofos empiristas de la modernidad. El empirismo sostiene que el conocimiento proviene de la experiencia sensible.

Berkeley defendió que la realidad no existe independientemente de la percepción. Su famosa tesis puede resumirse en la frase "esse est percipi" ("ser es ser percibido"). Para él, los objetos materiales no existen fuera de la mente que los percibe: teoría del idealismo subjetivo o inmaterialismo.

Nació en Dysert, cerca de Kilkenny, Irlanda. Estudió en el Kilkenny College y luego en el Trinity College de Dublín, donde ingresó a los 15 años y se graduó en 1704, convirtiéndose en profesor de griego en 1707.

Allí desarrolló sus primeras ideas filosóficas, influido por Locke, Descartes y Newton, y en 1709 publicó su obra inicial, *Un ensayo hacia una nueva teoría de la visión*.

Ordenado diácono en 1709 y sacerdote en 1710, Berkeley viajó por Europa entre 1714 y 1720 como tutor. Escribió *De Motu* en 1721. En 1724 fue nombrado deán de Derry y planeó fundar una universidad en Bermudas, viviendo en Rhode Island de 1728 a 1731 hasta que el proyecto fracasó por falta de fondos. Regresó a Europa y en 1734 se convirtió en obispo anglicano de Cloyne, donde residió hasta su muerte.

George Berkeley desarrolló su idealismo subjetivo en obras clave que desafiaron el materialismo empirista de su época. Desarrolla en sentido consecuente la filosofía de Locke, al menos en su periodo de juventud, porque en sus obras posteriores modifica algo su pensamiento. En él se revela lo que estaba latente, pero existía ya como

tendencia en el fondo del pensamiento de Locke. Locke tuvo por subjetivas a las cualidades secundarias; Berkeley, avanzando en la misma línea, declarará igualmente subjetivas las cualidades primarias.

Para Berkeley ya no hay realidad subjetiva, en lo que se refiere al mundo material corpóreo, sino solo contenidos de conciencia, representaciones, ideas. El ser, en Locke aún *transcendens*, se torna ahora en ser representado, percibido.

Esse es percipi reza la fórmula de Berkeley. Si se quiere llamar a esto idealismo, téngase bien en cuenta que la idea inglesa quiere decir representación; por tanto, no es exactamente el caso del idealismo platónico o hegeliano, sino algo que se denominaría mejor conciencialismo. Irrumpe aquí la tendencia que estaba insinuada en Locke: el giro del objeto al sujeto.

Obras

Un ensayo hacia una nueva teoría de la visión (1709), que separa cualidades visuales de tangibles.

Tratado sobre los principios del conocimiento humano (1710) expone el idealismo subjetivo con la fórmula "esse est percipi" (ser es ser percibido). Niega la existencia independiente de la materia y argumenta que las ideas dependen de la mente y Dios. Berkeley establece que los objetos sensibles son ideas pasivas que solo existen mientras son percibidas ("ser es ser percibido").

Cuando un observador humano deja de percibirlas (al dormir), no desaparecen porque Dios, como espíritu activo y omnipresente, las percibe ininterrumpidamente, manteniendo su orden y regularidad.

George Berkeley recibió críticas inmediatas por su radical idealismo subjetivo, que negaba la existencia de la materia independiente de la percepción.

Tres diálogos entre Hylas y Philonous (1713) defiende su tesis en formato dialógico, refutando a Locke y promoviendo un inmaterialismo donde Dios garantiza la continuidad del mundo.

Alciphron (1732): aduce argumentos cristianos contra el ateísmo materialista.

El analista (1734): crítica al cálculo infinitesimal que influyó en el rigor matemático.

Siris (1744) representa la última gran obra de George Berkeley, un tratado extenso que comienza con las virtudes medicinales del agua de alquitrán y evoluciona hacia una reflexión filosófica sobre la filosofía natural, conectando ciencia experimental con teología y metafísica idealista.

Siris marca el tránsito del empirismo británico hacia un vitalismo inmaterialista, influyendo en debates sobre causalidad y percepción en el siglo XVIII, y anticipando críticas románticas al reduccionismo científico.

Aunque criticada por contemporáneos como Hume por su eclecticismo, revitalizó el interés en la tradición platónica en la Ilustración y contribuyó al desarrollo de la filosofía de la ciencia al poner el acento en la pasividad de la materia y la agencia divina.

Su popularidad comercial (múltiples ediciones) extendió el idealismo berkeleyano más allá de círculos académicos.

La actitud filosófica de Berkeley

La actitud filosófica de Berkeley está inspirada en la intención apologética de defender las verdades fundamentales de la religión. Al *Ensayo* de Locke había sucedido una multitud de escritos materialistas, escépticos y librepensadores. Berkeley, hombre creyente, profundamente piadoso y hasta místico, desde su primera juventud trató de oponerse al avance de las doctrinas de los librepensadores. Sus propósitos son ante todo religiosos y morales.

Berkeley cree que la fuente de todos los errores de su tiempo consiste en la convicción de que existe una sustancia material. Para combatir el materialismo, el medio más indicado le parece ser la negación de la sustancialidad de la materia. Si no existe la materia, el materialismo carece de basis filosófica. Suprimiendo la materia, solamente quedan Dios y los espíritus con sus propias ideas. A las cosas nos les queda más realidad que la de ser percibidas.

Este sofisticado procedimiento solamente aparece en sus obras de juventud. Más tarde, sin abandonarlo expresamente, lo sustituye por una actividad personal más intensa y, finalmente, por un neoplatonismo de carácter místico e iluminista (*Siris*).

Nominalismo

Berkeley es nominalista. No cree que existan *ideas generales*: no puede haber una idea general del triángulo, porque el triángulo que imagino es forzosamente equilátero, isósceles o escaleno, mientras que el triángulo en general no encierra esta distinción.

Berkeley llega al nominalismo tras la crítica consecuente de la fundamental posición de Locke. Lo que debe ser todo no es nada. Es solo un nombre, nada más, en modo alguno es una realidad. Todas las representaciones son individuales, y hemos de tomarlas tal como son y se nos ofrecen. Son algo puramente físico: nada de esquemas o imágenes de esencias metafísicas. En esta concepción se nos revela la verdadera mentalidad empirista de Berkeley.

Berkeley advierte que hay representaciones que podemos manejar a nuestra voluntad, por ejemplo, las imágenes de la fantasía. Pero hay otras que se nos imponen al margen de nuestro querer, y que presentan un orden y nexo interno que no nos es dado a nosotros cambiar, están sustraídas a nuestro arbitrio; por lo tanto, hay que pensar en una causa de ellas exterior al hombre.

Esta causa no se puede buscar en las cosas corpóreas, lo que sería materialismo, pues solo las ideas pueden influir en las ideas. Así que tienen que derivarse de un espíritu, ya que solo los espíritus pensantes pueden tener representaciones. Pero como los hombres no tenemos poder sobre aquellos conjuntos representativos, habrá de ser un espíritu superior el que las cause. La totalidad de estas ideas se llama naturaleza y su fundamento es Dios. Él obra cuando nosotros pensamos. Esta solución recuerda el ocasionalismo de Malebranche.

Locke permite conocimiento intuitivo del yo y demostrativo de Dios vía causalidad, manteniendo un realismo moderado. Avanza al idealismo subjetivo o inmaterialismo, radicalizando el nominalismo al rechazar abstracciones y universales, influyendo en Hume, pero resolviendo el escepticismo con teología.

Ontología de la materia

Descartes creía en la realidad del mundo exterior, material y extenso, aunque para demostrarla recurre a la veracidad divina, que garantizaba su correspondencia con nuestra idea innata de extensión.

Malebranche creía en la existencia real de cuerpos materiales extensos, pero los consideraba incognoscibles directamente, y acudía a la revelación divina, que nos aseguraba su existencia.

Leibniz negó que la esencia de la materia fuera la extensión: las mónadas eran ante todo fuerza (*vis*), actividad y percepción.

Locke admitió la realidad de las cosas corpóreas del mundo exterior, si bien nuestro conocimiento de ellas es muy imperfecto, pues no percibimos los objetos en sí mismo, sino solamente las modificaciones que causan en nuestros sentidos las cualidades primarias. Las cualidades secundarias son puramente subjetivas. Las cualidades primarias son para Locke reales y objetivas, independientes del sujeto que las percibe; exigen como fundamento un *substatum* o sustancia material, aunque ignoramos su naturaleza.

Esto son los *antecedentes* que preparan el acosmismo de Berkeley: declara incognoscible el mundo material, y niega la realidad de la sustancia material. "Es evidente que no existe más sustancia que el Espíritu, o aquello que este percibe". No obstante, se casó tres veces, a pesar de no creer en la sustancia material.

Berkeley depende de del empirismo de Locke en forma muy parecida a como Malebranche depende del racionalismo de Descartes. Tanto uno como otro adoptan esas filosofías como punto de partida, tratando de utilizarlas en defensa de la religión y mezclándolas con u fondo de neoplatonismo y misticismo.

Berkeley profesa un espiritualismo e idealismo extremado. Para Berkeley no existe la materia. Las cualidades primarias, como las secundarias, son subjetivas: la extensión o la solidez, como el color, son *ideas*, contenidos de mi percepción. Detrás de estas *ideas* no hay ninguna sustancia material. Su ser se agota en ser percibidas: *esse est percipi*, principio fundamental de Berkeley. Todo el mundo material es solo representación o percepción mía.

Locke postula una sustancia material subyacente a las cualidades primarias (extensión, solidez, forma), que causa nuestras ideas, distinguiéndolas de las cualidades secundarias subjetivas (color, sabor). Berkeley niega esta sustancia material como "no sé qué" innecesario e incoherente, argumentando que los objetos son colecciones de ideas percibidas, sin existencia independiente de la mente.

La existencia de Dios

La existencia de Dios es más clara y evidente que la de las cosas sensibles y la de los hombres, porque las señales que nos la revelan son más claras y evidentes que las que nos indican la existencia de las cosas sensibles. Los efectos de la naturaleza son infinitamente más numerosos y considerables que los atribuidos a agentes humanos.

Berkeley rechaza el argumento ontológico de San Anselmo y Descartes. No tenemos "idea" de Dios, no tenemos una percepción sensible y directa de Él. Es absurdo

pretender deducir su existencia de ninguna idea nuestra. Pero tenemos una "noción", que formamos reflexionando sobre las propiedades, poderes y acciones de nuestra propia alma: "Partiendo de mi propio ser y de la dependencia que hallo en mí mismo y en mis ideas, debo, por un acto de razón, inferir necesariamente la existencia de Dios y de todas las cosas creadas en la mente de Dios.

La creación

La creación del "mundo" no significa que Dios cree ninguna sustancia material, sino solamente que Dios hace cognoscibles a los espíritus las ideas que tiene en sí mismo desde toda la eternidad. El "mundo" no es más que el conjunto de "ideas" o sensaciones que Dios produce directamente en cada espíritu. Dios produce o imprime en cada espíritu individual las "ideas" de las cosas, de suerte que hay tantos mundos cuantos espíritus. La acción de Dios es continua y se renueva sin cesar. Por lo tanto, la "creación" es también continua y se renueva incesantemente. De suerte que la "creación" viene a reducirse a una revelación directa de Dios a cada espíritu particular.

"Todos los objetos tienen una existencia eterna en la mente de Dios; pero cuando cosas antes imperceptibles a las criaturas se les hacen perceptibles, en virtud de un decreto de Dios, se dice que comienzan una existencia relativa con respecto a los espíritus creados".

Rol de la percepción y Dios

No hay más que concordancias, relaciones entre las ideas. La ciencia física establece *leyes* o conexiones entre los fenómenos, entendidos como ideas. Estas ideas proceden de Dios, que es quien las pone en nuestro espíritu. La regularidad de estas ideas, fundada en la voluntad de Dios, hace que exista para nosotros lo que llamamos un mundo corpóreo. Volvemos a encontrar a Dios como fundamento y garante del mundo en esta nueva forma de idealismo.

Para Malebranche o para Leibniz, solo podemos ver y saber las cosas en o por Dios. Para Berkeley, no hay más que los espíritus y Dios, que es quien actúa sobre ellos y les crea un mundo "material". No solo vemos las cosas en Dios, sin que, como dice San Pablo: "en Él vivimos, nos movemos y somos" (*Hechos* 17:28).

Locke y Berkeley derivan el conocimiento de la experiencia sensorial, pero Locke ve las ideas como representaciones de un mundo externo cognoscible indirectamente. Berkeley sostiene que percibimos directamente ideas (no representaciones), con Dios como perceptor eterno que garantiza la continuidad del mundo cuando no lo percibimos nosotros.

Dios desempeña un rol central e indispensable en la teoría de la percepción de George Berkeley, actuando como el perceptor eterno que garantiza la existencia y continuidad del mundo sensible.

Sostiene que los objetos solo existen mientras son percibidos ("esse est percipi"), pero cuando un humano deja de percibirlos, Dios los percibe continuamente, evitando que el mundo se desvanezca en la nada. Esta percepción divina es inmediata y perfecta, uniendo las ideas humanas en una orden regular, como un lenguaje visual que Dios emplea para comunicarse y guiar a la humanidad.

La regularidad de las leyes naturales (causas y efectos) prueba la existencia de Dios como autor de la naturaleza, ya que solo una mente infinita puede imponer tal coherencia a las ideas pasivas. Así, Berkeley resuelve el problema del solipsismo: el mundo no depende solo de la mente individual, sino de la mente divina omnipresente, fusionando epistemología empirista con teología cristiana.

La coherencia de las leyes naturales (sucesión regular de ideas) evidencia una mente ordenadora superior: Dios usa el mundo como un "lenguaje visual" para comunicarse, donde causas aparentes son signos de su voluntad activa. Esto evita el solipsismo o el flujo constante de creación/destrucción, fundamentando la realidad en la causalidad divina en lugar de una materia inerte.

DAVID HUME (1711-1776)

David Hume fue uno de los grandes filósofos de la Ilustración escocesa y la figura clave del empirismo moderno. Su vida intelectual gira en torno a un intento sistemático de fundar toda la filosofía en la experiencia y de desmontar los restos de metafísica y teología racional heredados del siglo XVII. Hume lleva a sus últimas consecuencias la dirección empirista que se inicia con Bacon.

Nació en Edimburgo, en el seno de una familia de la pequeña nobleza escocesa, y murió en la misma ciudad en 1776. Estudió en la Universidad de Edimburgo desde muy joven, pero abandonó pronto los estudios formales para dedicarse, casi de modo autodidacta, a la filosofía y la literatura.

Residió varios años, en diferentes ocasiones, en Francia y tuvo una gran influencia sobre los medios enciclopedistas y de la Ilustración. Fue secretario de la Embajada inglesa. Entre 1734 y 1737 vivió en La Flèche (Francia), donde llevó una vida frugal dedicada al estudio y redactó su gran obra de juventud, el *Tratado de la naturaleza humana*.

En 1737 regresó a Escocia y se enfrentó al escaso éxito inicial de esta obra y sobrevivió alternando estancias en la casa familiar de Ninewells con empleos como preceptor y secretario en misiones diplomáticas. Decepcionado por el fracaso de su primer libro, probó suerte por segunda vez con una serie de *Ensayos morales y políticos* (1741-1942), que tuvieron mejor acogida.

En 1745 solicitó una cátedra de filosofía moral y pneumática en la Universidad de Edinburgo. Fue apoyado por la nobleza, pero el clero, alarmado por su fama de escéptico y atea, logró que se le concediera a su adversario James Beattie. Disgustado, se agregó a la embajada del general Saint Clair, a quien acompañó a Holanda, Alemania, Austria e Italia (Turín).

En este tiempo redactó una adaptación más clara, sencilla y literaria, en estilo más popular, del *Treatise*, que apareció con el título de *Ensayos filosóficos sobre el Entendimiento humano* (1748). Es el resumen, traducido al alemán, que conoció Kant, el cual ignoraba el inglés y no pudo leer el *Treatise*.

Hume regresó a Inglaterra en 1749 y se retiró a un castillo con un hermano suyo. En 1951 publicó *Investigación sobre los principios de moral*, en el que resume la tercera parte del *Treatise*, y que consideraba como su mejor obra. *Discursos políticos* (1752).

Con estas obras le llegó la fama, tanto tiempo esperada, aunque suscitaron una oleada de protestas.

En 1752 fue nombrado bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo, cargo que le permitió acceso a una gran biblioteca y desde el cual emprendió la redacción de la *Historia de Inglaterra*, que lo hizo famoso en vida.

En 1763 se firma el Tratado de París, que puso fin a la Guerra de los Siete Años y supuso una gran victoria para Gran Bretaña y Prusia, y una derrota para Francia y España, que perdieron importantes territorios en América y Asia. Hume pasa entonces a Francia como secretario de embajada.

Allí tuvo una admirable acogida en los salones parisienses. Regresó a Inglaterra en 1769, como subsecretario de Estado de Escocia. Dimitió su cargo y se retiró a Edimburgo (1769), donde murió.

Hume mantuvo amistad e intercambio intelectual con figuras como Adam Smith, convirtiéndose en una de las voces más influyentes de la Ilustración escocesa. Sus obras se suelen dividir en filosóficas, morales-políticas y de historia. Sus textos más influyentes en filosofía teórica y moral son hoy clásicos del empirismo y del escepticismo moderno.

Obras

A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects ("Tratado sobre la naturaleza humana, con el intento de introducir en los temas morales el método de raciocinio experimental" – 1739-1740).

Considerada su obra más ambiciosa, donde analiza el conocimiento, las pasiones y la moral. Revela el influjo de Locke y Berkeley, y aparece ya claramente su escepticismo como resultado de la aplicación del método empirista a toda actividad del alma: el conocimiento, las pasiones y la moralidad.

Quizá por la oscuridad de su estilo, didáctico, escolástico y pesado, resultaron fallidas las esperanzas de adquirir fama y gloria que había puesto en esta obra: "Nunca fue más desgraciado un comienzo literario; la obra nación muerta al salir de las prensas, sin haber tenido siquiera el honor de irritar a los fanáticos (*zelots*), a los devotos y los hipócritas".

Sin embargo, no pasó inadvertida, sino que provocó violentas reacciones. Esta obra es clave para entender su pensamiento. Analiza cómo surge el conocimiento a partir de la experiencia. Defiende que todas las ideas provienen de impresiones sensibles. Tema clave: crítica a la noción de causalidad y al principio de inducción.

Ensayos sobre moral y política (1741-1742). Una colección de reflexiones sobre ética, política y sociedad, que le dieron notoriedad en su época. Aunque su *Tratado* fue ignorado al inicio, sus Investigaciones y Ensayos consolidaron su reputación como filósofo y ensayista.

Investigación sobre el entendimiento humano (1748). Revisión más clara y accesible de las ideas del Tratado. Aquí desarrolla su famoso escepticismo sobre la causalidad y la inducción: no podemos justificar racionalmente la creencia en la causalidad, solo la aceptamos por hábito.

Investigación sobre los principios de la moral (1751). Obra en la que defiende que la moral se basa en sentimientos y no en la razón pura. Reafirma que la moralidad surge de sentimientos de aprobación o desaprobación. La virtud se asocia con la utilidad y la benevolencia.

Discursos políticos (1752). Ensayos sobre economía, comercio y política, mostrando su interés práctico en asuntos públicos.

Historia de Inglaterra (1754-1762). Obra monumental en varios volúmenes. Fue un éxito editorial y le otorgó gran prestigio como historiador.

Hume es uno de los grandes representantes del empirismo moderno junto con Locke y Berkeley, pero lleva las consecuencias escépticas de esta corriente mucho más lejos. Sostiene que todo contenido mental procede, en última instancia, de impresiones sensibles, negando la existencia de ideas innatas y reduciendo el conocimiento a lo que puede fundarse en la experiencia.

Su célebre análisis de la causalidad afirma que no percibimos ninguna "conexión necesaria" entre causa y efecto, sino solo una constante conjunción y un hábito de la mente que lleva a esperar el efecto tras la causa. Del mismo modo, critica la noción de un yo sustancial permanente, reduciendo la identidad personal a un haz de percepciones unidas por la memoria y la imaginación.

En ética, Hume defiende un sentimentalismo según el cual los juicios morales se originan en sentimientos de aprobación y desaprobación, no en la mera razón teórica. En filosofía de la religión, cuestiona los milagros, relativiza los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios y propone una explicación "natural" del origen de las creencias religiosas en la psicología humana y en las circunstancias históricas.

La actitud filosófica de Hume

El escepticismo de Hume es una conclusión lógica de los procedimientos empiristas de Locke y Berkeley. Locke había negado la objetividad de las cualidades secundarias, aunque conservó la noción de sustancia como soporte de las primarias. Sin embargo, la realidad de la sustancia quedaba reducida a ser nada más que una asociación de ideas o impresiones, a las que el espíritu atribuía un substrato desconocido.

Cosa parecida sucede con la noción de causa. Locke no llegó a negarla, pero la reduce a una sucesión de impresiones. Berkeley negó la objetividad de las todas las cualidades, tanto primarias como secundarias, y la realidad de la sustancia corpórea. Solamente existen sustancias espirituales.

Rechazó asimismo la causalidad física, pero conservó la de los espíritus. David Hume no tiene más que seguir aplicando el mismo procedimiento empirista, para negar toda sustancia, tanto material como espiritual, y cualquier clase de causalidad.

"Los hombres, en filosofía natural, están ya curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas, y no escuchan otros argumentos que los que se derivan de la experiencia.

Ya es tiempo de que intenten una reforma igual en todas las disquisiciones morales y rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingenioso que sea, que no esté fundado en los hechos y la observación.

El único método de liberar a la cultura de esas cuestiones abstrusas es hacer una seria investigación sobre la naturaleza den entendimiento humano, y mostrar, por medio de un análisis exacto de su poder y de su capacidad, que no está adaptado en ninguna manera para objetos tan remotos a abstrusos.

Seremos felices si, razonando de esta manera tan fácil, logramos destruir los fundamentos de una filosofía abstrusa, que parece no haber servido hasta ahora más que como refugio de superstición y asilo del absurdo y del error" (*Investigación sobre el entendimiento humano*).

Hume se coloca declaradamente frente a la metafísica tradicional. Esta no fue nunca, según Hume, verdadera ciencia, sino el resultado de un infructuoso esfuerzo de la vanidad humana, que quiso penetrar en una esfera de objetos absolutamente inasequible al entendimiento, o bien la obra astuta de la superstición del pueblo, que se cubrió tras de esta enmascarada maleza, presta siempre a dominar el espíritu del hombre por medio de angustias y prejuicios religiosos.

El camino para liquidar todas aquellas cuestiones metafísicas inabordables es "inquirir seriamente un análisis exacto de su poder y capacidad, que dicho entendimiento en modo alguno está adaptado para unas materias tan remotas y abstractas. Habremos de someternos a este trabajo para poder después ya vivir siempre despreocupados".

Sensualismo y leyes de asociación de ideas

David Hume hace tabla rasa de todo presupuesto mental en el conocimiento y señala que solo recibimos impresiones de los sentidos, si bien se nos hacen presentes y pueden retornar en la memoria como pálidas imágenes de la impresión vivida (*ideas*, y no imágenes, las llama Hume, siguiendo el significado original en griego: εἰδέια (eideia) y su variante de ἰδέα (idéa), ambas derivadas del verbo εἴδω / εἶδον (eido – 'ver', 'aparecer', 'parecer'. Su significado original es 'forma, apariencia, aspecto' – relacionado con la raíz indoeuropea *weid-* ('ver', 'saber'), que también dio el latín "videre", "visible". Más tarde, con Platón, se convierte en el concepto filosófico de "idea" como modelo o arquetipo.

Las percepciones o impresiones van apareciendo en la mente en forma de secuencia de fotogramas y nosotros las asociamos, ya por su semejanza, ya por su vecindad en el espacio y tiempo, ya por su relación de causa y efecto. La fuerza de la costumbre nos hace llamar causa y efecto a lo que simplemente viene seguido. Para Hume todo conocimiento humano proviene de las impresiones sensibles.

Las ideas no son más que copias debilitadas de esas impresiones, y la experiencia sensorial constituye la base de todo pensamiento y acción. Hume, como representante del empirismo británico, llevó esta idea al extremo: no hay nada en la mente que no haya pasado antes por los sentidos.

Berkeley había hecho una crítica general del concepto de sustancia, pero restringiéndola a la sustancia material y corpórea. Las "cosas" tienen un ser que se agota en ser percibido, pero queda firme la realidad espiritual del yo que percibe las cosas. Hume hace una nueva crítica de la idea de sustancia: la percepción y la reflexión nos dan una serie de elementos que atribuimos a la sustancia como soporte de ellos, pero no encontramos por ninguna parte la impresión de sustancia.

Encontramos las impresiones de color, dureza, sabor, figura redonda, etc. y lo referimos todo a un algo desconocido que llamamos "manzana", una sustancia. Las impresiones sensibles tienen más viveza que las imaginadas, y esto nos produce la creencia en la realidad de lo representado.

Hume no limita su crítica a las sustancias materiales, sino al propio yo. El yo es también un haz o *colección* de percepciones o contenidos de conciencia que se suceden continuamente. Por tanto, no tiene realidad sustancial: es un resultado de la imaginación. Hume afirma en su *Tratado de la naturaleza humana* que cuando intento captar lo que llamo "yo mismo", siempre encuentro alguna percepción particular (placer, dolor, calor, frío, luz, sombra). Nunca puedo captar un "yo" desnudo, separado de percepciones; solo encuentro percepciones.

Junto a la crítica de los conceptos de sustancia y del alma, Hume hace la del concepto de causa: la conexión causal no significa sino una relación de *coexistencia* y *sucesión*. Cuando un fenómeno coincide repetidas veces con otro o le sucede en el tiempo, llamamos, en virtud de una *asociación de ideas*, al primero *causa*, y al segundo, *efecto*, y decimos que este acontece *porque* se da el primero. Aunque la sucesión se repita muchas veces, no nos da la seguridad de su indefinida reiteración, y no nos permite afirmar un vínculo de causalidad en el sentido de una *conexión necesaria*.

Con el material recibido de la experiencia podemos efectuar combinaciones que enriquecen considerablemente nuestro caudal cognoscitivo. Esto se realiza por medio de las asociaciones de ideas. Este concepto lo encontramos también en Locke, lo que no se encuentra todavía en él son las leyes de asociación.

Hume establece una especie de ley de gravitación de los contenidos de conciencia, aludiendo inequívocamente a Newton, aunque sin nombrarle: así como los movimientos de los astros dependen de la fuerza de atracción de sus masas corpóreas, así también los movimientos de las ideas deben poderse reducir a una ley semejante, una ley o función de su masa psíquica.

Podemos afirmar que lo que en Newton es gravitación en Hume es asociación. Nuestras ideas se unen entre y combinan entre sí con arreglo a las tres leyes de *semejanza, contigüidad espacio-temporal* y *causalidad*. Es un proceso puramente mecánico. Lo psíquico desplaza ahora a lo óntico y el lugar de la antigua metafísica lo ocupa ahora una psicología de corte mecanicista.

Crítica del principio de causalidad

La metafísica ha operado, tanto como la física, con el concepto de causa, siguiendo los principios tradicionales: "agitur sequitur esse", "omne ens agit sibi simile", "nihil agit ultra suam speciem", "todo lo que empieza a existir debe de tener una causa de su existencia", la causa contiene en sí la perfección del efecto, la causa es siempre más noble y tiene más ser que el efecto.

En la filosofía tradicional el principio de causalidad tiene un sentido analítico en el orden lógico, en cuanto que en la noción de efecto está contenida la de causa, y viceversa, y el entendimiento puede deducirlas analíticamente. La causalidad tiene, además, un valor ontológico, de suerte que todo efecto tiene una causa y conocido un efecto, podemos remontarnos al conocimiento de su causa.

Descartes, Locke y Berkeley creían poderse elevar a la afirmación de la existencia de objetos que caen fuera de la experiencia sensible mediante la aplicación del principio de causalidad (por ejemplo, la existencia de Dios). Hume, aplicando rigurosamente su fenomenismo empirista, somete a una crítica aguda e implacable la noción de causalidad, negando la legitimidad de ese procedimiento.

Frente a ello asienta Hume:

1) El efecto no puede ser deducido de la causa, pues nadie es capaz de decir, solo con mirar la esencia de una cosa, qué efectos producirá.

2) "En conjunto, no aparece a través de toda la naturaleza ningún ejemplo de conexión que sea concebible por nosotros. Todos los acontecimientos parecen enteramente sueltos y separados".

3) En la realidad observamos tan solo la sucesión, y cuando lo experimentamos de un modo regular, se crea en nosotros un hábito de esperar el segundo acontecimiento cuando observamos el primero.

Esta es toda la causalidad: "detrás de ella no hay nada", de modo que la idea tradicional de nexo causal "carece en absoluto de sentido". Hume critica la idea de causa porque no existe una impresión sensible de la "conexión necesaria" entre dos hechos. Lo que llamamos causalidad es solo el hábito de esperar que ciertos fenómenos se repitan, no una relación objetiva en la naturaleza. Nunca percibimos la "conexión necesaria" entre causa y efecto, solo la sucesión constante de fenómenos.

Al ver una bola de billar golpear otra, percibimos movimiento y choque, pero no una fuerza oculta que obligue a la segunda bola a moverse. La mente, al observar repetidamente que un hecho sigue a otro, genera la expectativa de que volverá a ocurrir. Esa expectativa es psicológica, no metafísica. La inducción se basa en la costumbre, no en un principio lógico universal. Kant intentará responder afirmando que la causalidad es una categoría del entendimiento, condición necesaria para la experiencia.

Crítica de la idea de substancia

Desde Aristóteles, la substancia se entendía como el "fundamento" de la realidad, aquello que permanece bajo los fenómenos y da unidad a las propiedades. En la modernidad (Descartes), se hablaba de sustancia corpórea (*res extensa*) y sustancia espiritual (*res cogitans*), como realidades independientes de nuestras percepciones.

Hume critica la idea de sustancia porque no deriva de ninguna impresión sensible. Para él, la noción de un "fundamento" oculto bajo las cualidades de los objetos es una ficción de la mente, producto del hábito y no de la experiencia.

"La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas". Es solo la costumbre lo que constituye aquel lazo unitivo. Buscar algo óntico detrás de ello es cosa superflua.

La idea de substancia no proviene de ninguna impresión concreta, pues nunca percibimos una "sustancia" en sí, sino solo cualidades (color, forma, sabor, etc.). La mente, por hábito, tiende a agrupar impresiones y a suponer que existe algo que las

sostiene. Esa "sustancia" es una construcción imaginaria, no un dato de la experiencia. Solo podemos hablar de percepciones e impresiones, no de realidades subyacentes.

El principio de individuación o principio de identidad, se basa en que establecemos la continuidad o la identidad entre percepciones sucesivas semejantes, aunque discontinuas. "No es otra cosa que el carácter invariable e ininterrumpido de un objeto cualquiera a través de un cambio supuesto de tiempo. Pero esta conclusión, que excede las impresiones de nuestros sentidos, no puede estar fundada más que en la conexión de causa a efecto", es decir, que carece de valor empírico.

Escepticismo

El escepticismo de David Hume consiste en cuestionar la posibilidad de alcanzar certezas absolutas. Para él, todo conocimiento humano se basa en la experiencia sensible y en la costumbre, no en la razón pura. Por eso dudó de nociones como la causalidad, la identidad personal y la existencia de Dios. Rechaza las ideas innatas: la noción racionalista de que existen verdades independientes de la experiencia.

Pero el escepticismo de Hume es moderado: reconoce que necesitamos creer en ciertas cosas para vivir, aunque no podamos justificarlas racionalmente. No se pueden demostrar ni refutar las convicciones íntimas e inmediatas en que se mueve el hombre. En la filosofía de Hume ya no está Dios para asegurar la trascendencia, para salvar al mundo y hacer que las ideas sean ideas *de las cosas* y exista algo que merezca el nombre de *razón*.

Siguiendo las huellas de Hume, Kant tendrá que enfrentarse de un modo radical con el problema, y su filosofía consistirá precisamente en una *Crítica de la razón pura.*

Sobre la idea de un Dios trascendente

Cuando vemos, dice Hume, casas y barcos, podemos concluir que hay un constructor, porque tenemos experiencia de cómo se hace eso. Pero no podemos aplicarlo al universo en su totalidad, pues as algo enteramente único y nos falta base de comparación con casos semejantes. No basta decir: tiene sentido, finalidad; luego ha sido hecho, tiene causa. No hay experiencia a nuestro alcance que nos justifique esos conceptos de sentido, finalidad y causa, como aplicables al mundo en su conjunto.

Lo que especialmente objeta Hume contra la idea de un Dios trascendente es que a tal Dios no podríamos aplicar nuestros conceptos tomado de la realidad sensible, de suerte que todas las denominaciones nuestras para designar el ser y propiedades de Dios carecerían de sentido.

La respuesta positiva de Hume al tema de la esencia de la religión es que la religión es fe, es algo irracional. No es, pues, la religión un saber, sino un sentir. Las vicisitudes de la vida, la oscuridad del destino, la temerosa expectación y cuidado del futuro, especialmente del futuro de ultratumba, engendran en el hombre un sentimiento de fe en poderes suprahumanos. El politeísmo fue, según Hume, la forma más antigua de esta fe. Finalmente, uno de estos muchos dioses primitivos llega a ser el padre de los dioses o bien el dios nacional. Por miedo o adulación y vanidad nacional se le encumbra más y más hasta originarse el dios del mundo, el dios del monoteísmo.

¿Fue Hume ateo? Personalmente nunca se declaró como tal, ni hizo ostentación de serlo, aunque no practicara ninguna religión. Más ha de ser considerado como agnóstico. Termina su *Historia natural de la Religión* con estas palabras:

"El todo es una adivinanza, un enigma, un misterio inexplicable: duda, incertidumbre, suspensión del juicio parecen los únicos resultados de nuestras más cuidadosas investigaciones sobre este argumento. Pero es tal la fragilidad de la razón humana y tal el contagio irresistible de la opinión, que aun esta duda no puede mantenerse sin dificultad.

No indaguemos más y, oponiendo una especie de superstición a otra, abandonémoslas todas a sus discusiones. Nosotros, mientras dura la furia y las disputas, refugiémonos felizmente en las tranquilas, aunque oscuras, regiones de la filosofía".

"Las causas primeras, las energías y los últimos principios están sustraídos enteramente a la curiosidad y a las investigaciones del hombre". La duda pirrónica es útil para convencernos de nuestra propia limitación.

ESCUELA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN

Dentro de la filosofía inglesa, y precisamente en Escocia, surge en el siglo XVIII, y comienzos del XIX, una reacción contra el escepticismo de Hume. El punto de partida es siempre empirista: la experiencia es el origen del conocimiento. Pero esta experiencia se entiende como algo directo e inmediato, que nos da la realidad de las cosas tal como las entiende la *razón sana*. Es un apelativo al sentido común, que es la fuerza máxima de la certeza.

El sentido común es el grado de inteligencia que hasta para obrar con la prudencia común en la conducta de la vida y para descubrir lo verdadero y lo falso en las cosas evidentes, cuando son distintamente concebidas.

Hay que vivir, es el imperativo, y otros escoceses consideran más sensato empezar por ahí en vez de entregarse a una destrucción radical de las ideas recibidas, que, de todos modos, no les va a intranquilizar ni perturbar su buena vida burguesa.

Es la llamada Escuela Escocesa del Sentido Común, corriente filosófica del siglo XVIII fundada por Thomas Reid (1710–1796), con su *obra Investigaciones sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764), que defendía que los sentidos nos dan acceso directo a la realidad y que el conocimiento se apoya en principios evidentes para el sentido común.

Thomas Reid parte del sentido común (*common sense*), no en el sentido vulgar de la expresión, sino como aquella evidencia que nos permite contar con que todos damos el mismo sentido básico al lenguaje con el que nos comunicamos.

En nuestro vivir en común contamos con que el mundo está ahí, y el prójimo existe, y habla, e incluso hay unos comunes principios de conciencia o estimativa moral: el mero hecho de hablar unos con otros nos es suficiente para poder contar con ello como verdad axiomática. El sentido práctico escocés encuentra así su forma filosófica.

Esta escuela responde al escepticismo radical de David Hume y al inmaterialismo de George Berkeley, que ponían en duda la realidad externa y la fiabilidad de la percepción. Hume sostenía que no podemos probar la existencia del mundo externo, pues sólo tenemos percepciones. Reid responde que esta duda es absurda, porque el sentido común nos obliga a confiar en lo que percibimos: negar la realidad externa sería negar la base misma de la vida práctica.

Hume y Locke pensaban que percibimos representaciones internas (*ideas*). Reid rechaza esto: no vemos ideas, vemos directamente los objetos. La percepción es inmediata, no mediada por imágenes mentales. Los objetos existen independientemente de nuestra mente y los percibimos directamente. Sentido común como fundamento: Hay verdades básicas que no necesitan demostración (por ejemplo, la existencia del mundo externo, la continuidad del yo).

Reid rechaza que las percepciones sean meras representaciones subjetivas; para él, son contacto inmediato con la realidad. La percepción no es un velo, sino una ventana abierta al mundo. Las ideas de Reid sobre el sentido común influyeron en pensadores como Thomas Jefferson y en la cultura política estadounidense de finales del siglo XVIII. Su método inductivo y confianza en la experiencia cotidiana ayudaron a cimentar el desarrollo de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX.

Reid anticipa el realismo directo y la crítica al "velo de las percepciones" que reaparecerá en la filosofía analítica del siglo XX.

CRÍTICA AL RACIONALISMO

El racionalismo del siglo XVII fue criticado por su confianza excesiva en la razón, su defensa de ideas innatas y su tendencia a construir sistemas metafísicos alejados de la experiencia y de los límites efectivos del conocimiento humano. Estas críticas procedieron tanto de los empiristas (Locke, Hume), como de corrientes escépticas y fideístas (Montaigne, Pascal, Bayle), que subrayaron la fragilidad de la razón y la centralidad de la experiencia, la fe o la práctica.

El racionalismo cartesiano-spinoziano-leibniziano afirma que la razón puede alcanzar verdades necesarias sobre Dios, el alma y el mundo partiendo de principios claros y distintos, con un método deductivo semejante al matemático. Supone, además, la existencia de ideas innatas (matemáticas, metafísicas, morales) cuyo contenido no procede de la experiencia sensible, sino de la propia estructura de la mente.

Los experimentos científicos y la crítica al racionalismo

Los experimentos científicos sirvieron como argumento práctico contra la confianza racionalista en la pura deducción, mostrando que el conocimiento avanzado sobre la naturaleza se obtenía mediante observación controlada y ensayo, no desde sistemas metafísicos apriorísticos. El éxito de la física experimental y la "filosofía experimental" inglesa dio a los críticos del racionalismo un modelo alternativo de racionalidad, basado en la experiencia y en hipótesis sometidas a prueba.

La llamada Revolución científica de los siglos XVI-XVII consolida un método que combina observación, experimentación y matemáticas para estudiar fenómenos concretos, desplazando tanto la apelación a la autoridad como la pura deducción

escolástica. Ese nuevo prestigio del experimento refuerza la tesis empirista de que todo conocimiento válido debe anclarse en datos sensibles, debilitando el proyecto racionalista de una metafísica autosuficiente.

Autores como Bacon programan una "nueva lógica" inductiva, y figuras experimentales como Boyle convierten el laboratorio en lugar de producción de conocimiento, donde los experimentos generan y revisan hipótesis en vez de deducirse de un sistema previo. Esta práctica experimental subraya el carácter contingente y corregible del saber, chocando con la pretensión racionalista de necesidad y evidencia absoluta a partir de ideas claras y distintas.

Newton habla explícitamente de "filosofía experimental" y distingue entre principios científicamente establecidos y meras hipótesis, que solo se admiten si están guiadas por resultados empíricos y sirven para sugerir nuevos experimentos. Al insistir en derivar las leyes desde los fenómenos mediante análisis y síntesis, su método refuerza la crítica a las construcciones metafísicas sin soporte experimental que caracterizaban a buena parte del racionalismo.

Mientras los racionalistas proponían el modelo matemático-deductivo como paradigma de filosofía, los empiristas y la tradición científica inglesa presentaban las ciencias experimentales como verdadero estándar de racionalidad. Este desplazamiento de paradigma convirtió la experiencia reproducible y el experimento público en criterio de validez, dejando en una posición cada vez más problemática a los grandes sistemas racionalistas del siglo XVII.

Crítica empirista: experiencia contra ideas innatas

El empirismo influyó en la crítica al racionalismo del siglo XVII mostrando que sus supuestos sobre ideas innatas, conocimiento necesario y metafísica deducida "desde el despacho" no se sostenían si se tomaba en serio la experiencia como origen y criterio del saber. A través de autores como Locke y Hume, el empirismo forzó a revisar el alcance de la razón y a reconocer límites al proyecto racionalista de fundamentar la metafísica.

Locke dirige una crítica frontal al innatismo racionalista (cartesiano y leibniziano) mostrando que no hay principios teóricos ni morales universalmente asumidos, de modo que no se puede invocar un "consenso universal" como prueba de que ciertas verdades estén inscritas en la mente desde el nacimiento. Al sostener que la mente es una "tabla rasa" que se llena a partir de la experiencia externa (sensación) e interna (reflexión), el empirismo vacía de base la idea racionalista de un contenido cognitivo previo a toda experiencia.

Hume radicaliza esta línea al reducir el conocimiento a impresiones y sus copias (ideas) y declarar ilegítimos los conceptos que no remiten a una impresión, con lo que las nociones racionalistas de sustancia, causa necesaria o yo sustancial quedan como ficciones útiles, pero no justificables teóricamente.

Al negar ideas innatas, reducir el significado a lo verificable en la experiencia y poner en cuestión la necesidad racional de la causalidad, el empirismo socava los pilares sobre los que el racionalismo había levantado sus grandes sistemas metafísicos. Esto obligó a replantear el problema del conocimiento en clave crítica, preparando la síntesis kantiana que intenta articular las exigencias de la experiencia empírica con

las estructuras a priori de la razón, precisamente como respuesta al conflicto entre racionalismo y empirismo.

Crítica escéptica y fideísta

Montaigne y, más sistemáticamente, Charron ponen en cuestión la pretensión de la filosofía de fundar verdades firmes, defendiendo la suspensión del juicio y preparando una actitud de distanciamiento respecto de la razón teórica que pesará sobre el cambio de siglo. Pascal y luego Bayle articulan un "fideísmo escéptico": cuanto más se explotan los recursos de la razón, más se revelan sus límites, de modo que la fe no se apoya en demostraciones racionales, sino que comienza precisamente donde estas fracasan.

Límites internos del propio racionalismo

Dentro del propio campo racionalista surgen tensiones que muestran sus límites: la concepción cartesiana de las sustancias genera problemas que Spinoza denuncia y lleva a un monismo estricto, mientras que Leibniz reacciona con su teoría de las mónadas para salvar la contingencia y la individualidad frente a la rigidez geométrica spinoziana.

Estas revisiones internas revelan que el ideal de matematizar completamente la realidad choca con la complejidad del mundo empírico y con la necesidad de integrar experiencia, probabilidad e historia en el discurso filosófico, algo que preparará el giro crítico posterior de la Ilustración y de Kant.

CRÍTICA DE XAVIER ZUBIRI AL RACIONALISMO

Xavier Zubiri critica el racionalismo por subordinar la realidad a la razón abstracta, priorizando las estructuras lógicas sobre la aprehensión directa de lo real. Argumenta que el racionalismo, desde Descartes en adelante, reduce la realidad a representaciones o juicios, separando la inteligencia de la experiencia primaria de las cosas tal como son en sí mismas.

Zubiri rechaza la visión racionalista de que el conocimiento comienza con ideas claras y distintas o impresiones subjetivas que conducen a la realidad externa. En cambio, postula la "inteligencia sentiente", donde la realidad se aprehende principalmente mediante una fusión de sensación y entendimiento, no mediante el mero juicio o la inferencia causal a partir de impresiones. Esto evita el dualismo sujeto-objeto del racionalismo, que, según él, presupone una brecha insalvable.

La noología realista de Zubiri supera el racionalismo al definir la realidad como "de suyo", captada en la aprehensión primordial antes de la categorización lógica. La "logificación" del racionalismo confina la razón a la lógica formal, ignorando la constitución dinámica y formal de la realidad. Su crítica se dirige tanto al realismo ingenuo antiguo como a las variantes críticas modernas, que comparten presupuestos racionalistas.

Xavier Zubiri distingue la "inteligencia sentiente" del racionalismo puro al postular un acto unificado de aprehensión donde la sensación y la comprensión se fusionan inseparablemente para captar la realidad directamente, en lugar de la separación que el racionalismo hace entre la sensación y la ideación abstracta.

El racionalismo puro, desde Descartes hasta Kant, considera la inteligencia como la capacidad de concebir ideas o juicios claros, desvinculados de las meras impresiones sensoriales, creando un dualismo de sujeto y objeto. Zubiri replica que la inteligencia humana es estructuralmente «sensible»: un único acto numérico donde el sentimiento nos imprime la realidad y el entendimiento la aprehende como «de suyo», antes de cualquier categorización lógica.

En el racionalismo, la sensación proporciona datos brutos que el intelecto procesa secundariamente, pero Zubiri insiste en que la sensación ya es intelectual —una presencia impresionante de la realidad—, no una intuición ciega. Los animales perciben sin esta unidad, careciendo de una verdadera intelección de la realidad, mientras que la «inteligencia sentiente» humana evita la «logificación» del racionalismo, donde la razón se limita a la lógica formal.

Este marco supera el idealismo racionalista al arraigar el conocimiento en la formalidad de la realidad, sentida de forma impresionante antes del juicio, asegurando que no haya brecha entre el acto y lo real.

LA RAZÓN – PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

«En el camino que el hombre se traza para ir al encuentro con las cosas, estas nos salen al encuentro dándonos o quitándonos la razón. Y, por consiguiente, la verdad de la razón –de "mi" razón, de la mía individual– consiste precisamente en "la" razón. El que las cosas nos de la razón es que nos den este tipo de verdad que llamamos encuentro. Con lo cual, la palabra razón cobra una tremenda ambivalencia. Significa por un lado *mi* razón, con todo su ejercicio, que puede conducir por otro lado –y es otro sentido– a que las cosas nos de o no nos den razón, a que yo tenga o no tenga verdad, es decir, tenga o no tenga razón; es un ejercicio mío que puede conducir a un *encuentro verdadero* con las cosas.

Esta ambivalencia es inevitable en algunos idiomas, como en latín, en francés, en español. No lo es, en cambio, en alemán, donde no podría decirse que las cosas nos dan la razón, nos dan *Vernunft*. Nos dan *Recht*, en todo caso; es decir, que estamos en lo justo. Pero, en fin, la idea es la misma a través de sus distintas versiones lingüísticas.

Por un lado, razón es una actividad que me pertenece a mí, al hombre, a mi inteligencia. Y, por otro lado, una vedad objetiva. Por un lado, *mi* razón, por otro lado, la verdad *de las cosas*.

Aquí está la semejanza con la mera intelección. Ciertamente, mi razón es lo que hace que ese encuentro sea mío, que no se dé más que en mi razón. Pero dándose en mi razón, la verdad que tiene es, sin embargo, *de la* cosa. Es la verdad de mi encuentro con las cosas. Se trata de la misma estructura que apareció en la intelección sentiente.

De ahí que la razón, montada constitutivamente sobre la inteligencia sentiente, se esfuerza, por el rodeo y el circunloquio de un camino, en verterse hacia algo que fuera una intelección directa y sentiente de la realidad –cosa, a veces posible, pero generalmente imposible. El hombre se encuentra con un sucedáneo que es, justamente, concebir esa realidad, lo cual es un asunto distinto. Verdad es entonces

objetividad conceptual y realidad es solo un modo de objetividad. Pero esta razón objetiva, que es lo que constituye la verdad –la verdad en el sentido de la razón que nos dan las cosas– ha tenido, sabiéndolo o sin saberlo un efecto fulminante dentro de la filosofía de los siglos XVII y XVIII.

Porque si se considera la razón como la verdad de las cosas, entonces la inteligencia y la razón –la mía, recluida a moverse en el ámbito de las objetividades– se encuentra que tiene como principio supremo, justamente, lo que Leibniz llamó así: el principio de razón suficiente. Es el colmo de haber inscrito el problema de la realidad dentro de la razón. Aristóteles todavía, de una manera ambigua y que nunca esclareció, distinguía *arché* (ἀρχή – 'principio', 'origen' o 'fundamento') y *aitía* (αἰτία – 'causa', 'razón' o 'explicación'), distinguía la causa y el principio. Nunca fue explícito en esta distinción.

Leibniz subsumió la idea entera de la causalidad bajo el principio de razón. Con lo cual la causalidad real de las cosas nos aparece como un caso particular en el orden de la realidad, de algo mucho más vasto, que es la razón –el principio de la razón suficiente. Ahora bien, es menester decir que el principio de razón suficiente será todo lo que se quiera, menos suficiente, porque se encuentra montado, precisamente, sobre algo anterior, que es justamente la verdad en el sentido de la actualidad primaria de las cosas en la mera intelección.

La verdad de razón como principio primero de la filosofía es inaceptable. Lo primario y lo primero es justamente la aprehensión de realidad en forma de mera intelección. La verdad, incluso la de razón, es de las cosas, aunque solo está en la inteligencia inquirente. La verdad radical es accesible a la inteligencia humana. Esa nuda intelección no es otra cosa sino eso: nuda intelección, reactualización de la cosa real en su realidad, en su carácter de realidad en la propia inteligencia humana.

Pero el hombre se encuentra no solamente en la situación de tener que inteligir las cosas en su nuda realidad, sino también de tener que entenderlas, de tener que comprender lo que es la estructura interna de las cosas reales. Y esto no es cuestión de simple inteligencia; es cuestión –en una u otra forma– de lo que la llama razón o entendimiento.

Si la verdad que por la primera intelección conquistamos es la verdad real, la verdad que logramos por la vía de la comprensión racional de las cosas es de tipo completamente distinto, lo que llamaos *la verdad como razón.* […]

La impresión de realidad no solamente es simple impresión, sino que tiene una estructura compleja. De las muchas maneras como la realidad es sentida en tanto que realidad, es decir, de las muchas dimensiones que tiene la estructura de la impresión de realidad, hay una que es justamente la de sentir la realidad *en hacia*, en virtud de la cual la inteligencia se encuentra inexorablemente vertida *hacia* alguna cosa, esto es, hacia una búsqueda.

En eso consiste la razón. La razón es posible y necesaria por la inteligencia sentiente, y en esa necesidad de ir *hacia* las cosas, la inteligencia se va *abriendo camino* desde lo que le está inmediatamente dado a lo que no le está inmediatamente dado y tiene que averiguarlo a través de la intelección comprensiva o comprensora de lo que es

la estructura de las cosas.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 71 ss.]

•

«La razón no es razón de las intelecciones, sino razón de la realidad sentientemente inteligida. De esta realidad sentida, la razón no organiza su totalización, sino su mensura en profundidad abierta. La pregunta organización de la experiencia no es construcción de una totalidad lógica cerrada y total, porque la realidad es en sí misma abierta en cuanto realidad. Razón no es organización, sino que es simplemente mensuración principial y canónica del carácter de realidad en profundidad.

La logificación de la intelección ha conducido a tres ideas de la razón: la razón, órgano de evidencias absolutas del ser, órgano de dialéctica especulativa, órgano de la organización total de la experiencia. Estas concepciones son inaceptables de raíz, porque inteligir no es juzgar sino actualizar sentientemente lo real.

De ahí que la razón no reposa sobre sí misma, sino que es siempre y sólo un modo de intelección. Razonar, especular, organizar, son tres maneras –entre otras posibles– de marchar intelectivamente hacia lo allende en profundidad. Y esta marcha se funda por su propia índole formal en la intelección previa, en la intelección sentiente.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 69-70]

•

«Con el entendimiento el hombre "está" en las cosas, está entendiendo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos. La razón es algo distinto, es algo que precisamente *va hacia*, es un ir, es una marcha.

La razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (*begreiffendes Denken*), sino que es una inteligencia "*quaerente*". Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia.

Esto nos lleva a la segunda determinación: el *intellectus*, ¿qué es el *intellectus*?

La filosofía clásica había entendido siempre que es un *intellectus concipiens*, que concibe ideas. Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas.

Pero, independientemente de otro tipo de consideraciones, hay dos que deben hacerse a esta concepción. No es que sea falsa en absoluto, sino que me parece insuficiente, al menos por dos razones.

En primer lugar, porque parece como si concebir fuese algo así como pasear la inteligencia delante de la realidad al modo de un espejo y entonces se obtienen unos conceptos, del mismo modo que la vista percibe unos colores o el oído percibe unos sonidos.

Pero esto no es así. Los conceptos, aun los más rudimentarios, son algo que el hombre ha buscado y que va conquistando; es decir, son el decantado y el precipitado de esa razón "*quaerente*", de esa inteligencia "*quaerente*" en el propio *intellectus*. El

concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas.

Se podrá decir que la humanidad siempre ha utilizado conceptos, incluso sin saberlo. Pero entre la confianza en el concepto racional y la marcha progresiva dentro de él, que impera en el mundo desde la época de los griegos, y lo que podría ser un concepto en tiempos de Hammurabi hay un largo trecho. Es decir, la conceptuación es una de las maneras con las que se las ingenia la razón para buscar las cosas en su función "*quaerente*".

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre la inteligencia concipiente; por tanto, sobre una *inteligencia*.

La inteligencia en tanto que concipiente reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente concipiente, sino que, como decía Aristóteles, es simplemente la aprehensión del ente por el νοῦς [noûs]; y la parte esencial del νοῦς, según nos dice el propio Aristóteles, es el λόγος [lógos] que dice aquello que está aprehendiendo. La razón remite esencialmente a la conceptuación, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 326-327]

•

«No es concebible que un pitecántropo hiciera lo que un hombre de Neanderthal, ni un hombre de Neanderthal sin más hiciera lo que hace el neantropo. Hay un paso genérico, un paso transicional, cuyos factores los tendrá que averiguar la Biología, pero que constituyen diferencias intrínsecas cualitativas, tanto en lo somático como en lo psíquico.

Y no solamente son diferencias cualitativas, sino que, además, cada una de estas diferencias, cada uno de los estadios procede del anterior por vía genética y por *vía estrictamente evolutiva.* Cada uno es transformación del anterior. Son animales de realidades todos ellos, inteligentes, pero el que sean inteligentes no significa que sean racionales, o que lo sean en el mismo grado.

Realmente es mínima la racionalidad que tiene un pitecántropo, como es mínima la racionalidad que tiene un niño recién nacido, a las pocas semanas. Sin embargo, sería un magno error creer que el ejercicio de la inteligencia del niño está limitado a los siete años, pongo por caso; esto es absolutamente estúpido.

Una cosa es la inteligencia, y otra cosa es la razón como modo de la inteligencia. Y por esto realmente definir al hombre como animal racional es decir muy poca cosa. Lo que hay que decir es que es un animal de inteligencia, a saber: un animal de realidades.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 211]

SENTIR E INTELIGIR

«Que no existe sino un solo y mismo objeto es algo que, con razón, viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante. No hay un mundo propio de los sentidos, un mundo sensible; y un mundo propio de la inteligencia, el mundo inteligible; no hay sino un solo mundo real.

Esta mismidad del objeto sentido y del inteligido envuelve innegablemente para ser aprendido en su mismidad alguna unidad en el acto aprehensor mismo.

Esta unidad consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectivo, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectivo es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo, una *gnósis*.

Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por esto como sintético.

Husserl amplía estas consideraciones: sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de "darme-cuenta-de" un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de "razón sensible" (*sinnliche Vernunft*); expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por demás insostenible) de la filosofía de Kant.

En todas estas concepciones, sin embargo, se parte de dos ideas; que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es "idear", esto es, concebir y juzgar.

Sin embargo, el sentir no es primariamente mera intuición, sino aprehensión impresiva de las cosas como realidades, y que inteligir no es formalmente idear, sino aprehender las cosas como realidad.

La unidad de sensibilidad e inteligencia no está constituida, pues, por la unidad del objeto conocido, sino que es algo más hondo y radical: es la unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas.

Trátase, pues, de un solo acto en cuanto acto. Es lo que significa la expresión "inteligencia sentiente". Ciertamente, entre el puro sentir y la inteligencia existe una esencial irreductibilidad. La prueba está en que pueden separarse.

El animal siente, pero no tiene impresión de realidad, no aprehende la realidad, no intelige. Y en el hombre mismo, la inmensa mayoría de sus sentires son puro sentir. Sentir no es algo exclusivo de esos complejos que llamamos órganos de los sentidos. Toda célula siente a su modo y la transmisión nerviosa es una estricta liberación del estímulo, es decir, es un auténtico sentir.

Sin embargo, ninguna de estas funciones constituye un "hacerse cargo de la situación" ni contiene una impresión de realidad. ¿Qué sería del hombre si tuviera que hacerse cargo de la situación a propósito, por ejemplo, de cada transmisión sináptica?; no podría ni empezar a vivir.

Hay, pues, un sentir puro, esto es, un sentir que no es intelectivo, que para nada necesita del momento intelectivo de versión a la realidad. Pero la recíproca no es cierta.

Toda aprehensión de la realidad lo es precisamente por vía impresiva; la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. Y el momento de versión a la

realidad es intrínseco y formalmente un momento intelectivo; sólo por eso es por lo que existe una impresión de realidad en los sentidos.

En cierto nivel humano, cuando faltan las respuestas adecuadas al estímulo, el hombre se hace cargo de la situación real, esto es, siente la realidad o, lo que es lo mismo, intelige sentimentalmente lo real.

En este nivel no hay dos actos: uno, de sentir, y otro, de inteligir, sino un solo acto para el mismo "objeto": la formalidad de realidad. Inteligencia sentiente expresa, no la subordinación de lo inteligible a lo sensible ni tan sólo la unidad del objeto, sino la estricta unidad numérica del acto aprehensor de la formalidad de realidad.

La inteligencia humana, en tanto que inteligencia en su acto formal y propio (la aprehensión de realidad), está constitutiva y unitariamente inmersa en el acto del puro sentir; y el sentir, en su nivel no-puro, está formalmente constituido por un momento intelectivo.

Trátase, pues, de la unidad de un solo acto de intelección sentiente. No es una unidad objetiva, sino una unidad subjetiva del acto en cuanto acto. La inteligencia aprehende la realidad sintiéndola, así como la sensibilidad humana siente intelectivamente.

La inteligencia no "ve" la realidad impasiblemente, sino impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensiva, sino impresivamente. [...]

Frente al dualismo platónico de Ideas y Cosas sensibles, Aristóteles restauró (en una forma u otra, no vamos a entrar en el problema) la unidad del objeto, haciendo de las Ideas las formas sustanciales de las Cosas. Pero mantuvo siempre el dualismo de sentidos e inteligencia; cada una de estas facultades ejecutaría un acto completo por sí mismo.

Creo, sinceramente, que es menester superar este dualismo y hacer de la aprehensión de realidad un acto único de intelección sentiente. Ello no significa reducir la inteligencia al puro sentir (sería un absurdo sensualismo) ni hacer del sentir, como Leibniz, una intelección oscura o confusa.

En su esencial irreductibilidad, sin embargo, sentir humano e inteligir humano ejecutan conjuntamente un solo y mismo acto por su intrínseca unidad estructural.

No es una cuestión de alcance meramente dialéctico, es algo, a mi modo de ver, decisivo en el problema del hombre entero (no sólo en su aspecto intelectivo) y en especial en el problema de todos sus conocimientos, inclusive los científicos y los filosóficos.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 256-259]

¿QUÉ ES INTELIGIR?

«¿Qué es inteligir? Suele decirse que inteligir es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección.

Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, "según son de suyo"; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene "de suyo".

Todo lo que el hombre intelige es inteligido como algo "de suyo". Esta es la esencia formal de la intelección. El "ser-de-suyo" es el modo de estar presentes las cosas al hombre cuando se enfrenta con ellas en la intelección.

Concebir y juzgar (logos) y dar razón no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo "de suyo". Si de facultad quiere hablarse, diré que la inteligencia humana es la facultad de lo real, la facultad del "de suyo".

No es la facultad del "ser", porque el ser es siempre y sólo ulterior a la realidad. Si decimos de algo que "es real", ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay "ser real" sino "realidad en ser", realidad actual en el mundo.

Esta facultad de lo real tiene una precisa estructura. Para esclarecerla nos basta con volver la mirada al sentir. El hombre al igual que el animal siente en impresión el calor, el sonido, el peso, etc. Pero hay una diferencia esencial con el animal. Porque lo que es igual en el hombre y en el animal es el contenido de sus impresiones, pero la diferencia esencial está en la línea de la alteridad.

El hombre siente "lo otro" no meramente como algo que es un signo de respuesta: no siente tan sólo que el calor calienta, sino que siente que el calor es caliente. Sus caracteres son caracteres que el calor tiene en propio, son caracteres que caracterizan a lo que el calor es "de suyo".

El contenido no consiste en afectar al hombre, sino que consiste en ser algo "de suyo" está o no esté afectando al hombre: en esto consiste ser real. El animal siente el estímulo "estimúlicamente".

La alteridad es en el animal formalidad de estimulidad. Pero el hombre siente este mismo estímulo en formalidad distinta: en formalidad de realidad. Ciertamente, la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estimúlicas.

Si uno tuviera que aprehender por ejemplo la transmisión sináptica o las reacciones enzimáticas como realidades, sería imposible la vida del animal humano. Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano. El sentir humano es otra cosa que el sentir animal.

El hombre siente lo sentido no "estimúlicamente", sino "realmente". Según este momento de alteridad, según este momento de formalidad, el hombre siente en impresión un modo de alteridad distinta a la que siente el animal. No sólo siente calor, no sólo siente que el calor calienta, sino que siente impresivamente que el calor "es caliente", siente la realidad.

Por esto el hombre siente la realidad impresivamente: tiene lo que llamo impresión de realidad. El hombre tiene la capacidad de sentir la realidad. Esta impresión de realidad no es una segunda impresión añadida a la impresión del calor, sino que es tan sólo un momento, el momento de formalidad de una impresión unitaria y única: la impresión de la realidad caliente.

La impresión de realidad tiene una gran complejidad, porque cada sentido siente la formalidad de realidad de un modo distinto. Los sentidos se distinguen entre sí no

sólo por el contenido de la nota sentida, sino también por el modo de sentir la realidad. [...]

Ahora bien, esta impresión de realidad plantea un gravísimo problema. En la medida en que es impresión, es un acto de sentir: sentir "lo otro" en impresión es lo que formalmente constituye el sentir.

Pero en cuanto lo sentientemente aprehendido es formalmente realidad, el aprehenderlo es el acto formal de la inteligencia.

Lo cual quiere decir que la impresión de realidad por ser impresión es un sentir animal, pero en tanto que lo sentido es realidad es un acto intelectivo. Y ambos aspectos son aspectos de un acto numéricamente idéntico. La impresión de realidad no son dos actos sino uno solo.

Este acto es por tanto un sentir intelectivo, o lo que es lo mismo, una intelección sentiente. No se trata de que la inteligencia está vertida a lo sentido; esto constituiría una intelección sensible. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la realidad.

Es intelección sentiente. Ciertamente se puede sentir sin inteligir, pero no se puede inteligir sino sintiendo. Sentir es la forma primaria y radical de inteligir. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenido de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre el "de suyo", y la forma primaria y radical de sentir el "de suyo" es el sentir intelectivo. [...]

No se trata de dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, cada uno completo en su orden y convergentes sintéticamente, sino que se trata de un solo acto completo de una sola facultad, es la facultad que yo llamo inteligencia sentiente.

Es la unidad de la aprehensión misma de la realidad como formalidad de las cosas.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 32-36]

INTELIGIR > ENTENDER > COMPRENDER

«La inteligencia consiste en la aprehensión de las cosas en su forma de realidad, y la forma primaria y radical de la verdad es la mera actualización de la realidad de una cosa en la inteligencia. La cosa se nos presenta en la inteligencia, pero teniendo de suyo *prius* una realidad, que le compete a ella por sí misma independientemente de su presentación en la inteligencia.

Y esa es la verdad primaria y radical. La llamo verdad real porque *siendo en* la inteligencia *es* formal y radicalmente *de* la cosa misma.

La verdad así entendida tiene al menos tres aspectos principales: tiene el carácter de presentarnos la realidad como es efectivamente; tiene el carácter de solidez o seguridad que proporciona confianza; y tiene el carácter de manifestación. Estos tres caracteres están anclados en la formalidad de realidad con la que las cosas se actualizan en la inteligencia.

En virtud de esta verdad real el hombre se encuentra lanzado allende las cosas, porque si todas ellas son reales, ninguna es *la* realidad sin más. En la mera intelección

aprehendemos las cosas como realidad, pero de ningún modo llegamos a comprenderlas.

Inteligir es, pura y simplemente, aprehender una cosa en su formalidad de realdad. Sobre esa operación primaria pero fundamental deben mostrarse todas las demás formas intelectivas de entender a comprender aquello que tiene delante.

Comprender es algo más que inteligir, aunque no se dé aquel sin este; con todo, el comprender es un modo especial de actualizar la realidad en la inteligencia. Este modo de actualización recae sobre algo más que la nuda realidad de la cosa: recae sobre su *estructura*. El objeto formal de la comprensión es la intelección de la estructura de la realidad.

Ahora tenemos que investigar en qué consiste este entender o comprender a diferencia del mero inteligir. Si la verdad, que conquistamos por la primera intelección, es la verdad real, la verdad que logramos por la vía de la comprensión racional, es la verdad de la razón.

Lo que hace posible la razón es el carácter sentiente de la inteligencia humana, en virtud de la cual está vertido a la realidad en forma de impresión, cobrando de ella una impresión de realidad, que transciende del contenido cualitativo de cada una de las cosas que le impresiona y, por consiguiente, le coloca en la situación de estar allende el contenido de esas cosas para inteligir con una libertad de movimientos. Esto es lo que hace posible la razón.

De las muchas dimensiones que tiene la impresión de realidad, hay una que es el sentir *en hacia*, en virtud de la cual la inteligencia se encuentra inexorablemente en búsqueda. En esta necesidad de ir hacia las cosas, la inteligencia se va abriendo camino desde lo que le está inmediatamente dado a lo que no le está inmediatamente dado, a la estructura de las cosas.

La inteligencia se va abriendo camino por un tanteo en tensión dinámica hacia el encuentro con la estructura de las cosas.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 181-183]

CRÍTICA A LA IDEA DE ESENCIA EN EL RACIONALISMO

«La esencia de la que habla el racionalismo sería a lo sumo el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Y, por tanto, aquel concepto no es fundamento de esta, ni como verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal. Claro está, el racionalismo no puede desconocer ni desconoce que la esencia así entendida está realizada en la cosa, y es, por consiguiente, un momento intrínseco de ella.

En esto se distinguiría de toda concepción de la esencia como puro "sentido" o de concepciones afines a esta. Pero esto no pasa de ser en el racionalismo una mera concesión, por lo demás obvia. Porque, instalado en la línea de la causalidad inteligente, el racionalismo no cree que el ser momento intrínseco de la cosa sea lo primario y radical de la esencia, ni nos dice nada de este momento real en sí mismo, sino tan solo por contraposición a la existencia.

Lo único que distinguiría a la esencia como momento intrínseco de la cosa, de la esencia como mero concepto, sería el "hecho" contingente de su existencia. Con solo hacer abstracción de esta, tendríamos la pura esencia, y esta pura esencia quedaría reducida *eo ipso* a puro concepto objetivo.

Y esto es eludir el problema de la esencia, porque lo primario y radical de ella es ser un momento intrínseco y real de la cosa misma, independientemente tanto de toda concepción intelectiva como de todo eventual respecto a la existencia.

En una palabra, el problema está en la esencia física en y por sí misma. Haber confundido, o cuando menos haber involucrado, la esencia "física" con lo que los escolásticos de última hora llamaron esencia "metafísica" o abstracta (yo diría, conceptiva), es decir, haber confundido aquello sin lo cual la cosa no puede tener realidad formal, con aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida: este ha sido el grave error del racionalismo.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid, 1962, p. 72-73]

SER Y REALIDAD

«Uno puede tomar la postura de que es lo mismo el ser y la realidad. Si así fuera, nos encontraríamos con la idea del *esse reale*. ¿Por qué razón no me parece aceptable?: *es realitas in essendo* en un acto ulterior, pero en sí mismo y formalmente el *esse* no es *reale*, ni la *realitas* es sin más *esse*.

Puedo pensar que la identidad de la realidad y el ser se expresa en forma similar a como la realidad es delante del hombre. El idealismo empírico nos diría *esse est percipi*, el ser consiste en ser percibido.

Pero que la realidad no tenga tal vez realidad ulterior a la que tiene en el momento de mi percepción, no autoriza a decir que su ser consista en ser percibido, sino que habría que decir que es la función trascendental que *tiene* la realidad percibida de la cosa, lo cual es otra historia.

Puede pensarse que la presencia de la realidad idéntica al ser no es la percepción, sino que es la razón. Es la tesis del racionalismo. Entonces *esse es concipi*, el ser consiste en ser percibido. *Mente concipio*: concibiendo con la mente es como sé lo que las cosas son, no simplemente ateniéndome a lo que la fugaz percepción me presenta a los sentidos. Porque se podría pensar que el ser y la realidad son distintos.

Sí, pero según se entienda esta distinción. Por ejemplo, pensando que la realidad pertenece a un orden de cosas en sí que queda al margen, o por lo menos incontrolada, del mundo de la objetividad – fue la tesis de Kant -, y en ese caso *esse es poni*, el ser consiste en ser posición.

Ciertamente, Kant no pretende, como pretenderá Hegel, que la inteligencia produzca en una u otra forma las cosas. En manera alguna.

Pero sí que pone a las cosas como objeto, y el ser es para Kant lo que las cosas tienen de objeto. La diferencia que hay entre el ser y la realidad es la diferencia que hay entre objeto y cosa en sí, en definitiva, entre fenómeno y númeno.

La realidad no es un modo de ser, sino que, justamente al revés, el ser es un acto ulterior de lo real. Y como modo de ser, el ser sustantivo es primario respecto de todos los demás modos.

La realidad, como quiera que sea, no solo no es un modo de ser, sino que está allende el ser en cuanto tal, como fundamento de este, precisamente porque el ser es un acto ulterior de lo real en tanto que real. Ahora bien, este ser, es decir, la actualidad de la cosa en el mundo, es el fundamento de la complejidad de los transcendentales complejos.

Y por ser cada cosa en el mundo, es por lo que se halla vertida transcendentalmente a las demás. El *verum*, el *bonum* y el *aliquid* no sólo no son momentos directos de la realidad, sino que son momentos del ser de la realidad, es decir, de la actualidad de la realidad sustantiva en esa respectividad que llamamos mundo.

Por eso habría que decir que el orden transcendental está compuesto o integrado, en primer lugar, por un transcendental, si se me permite la expresión, llamado simple, que es la *res* en su nuda realidad sustantiva, constitucionada y dimensionada, y, en segundo lugar, por un sistema de transcendentales complejos, fundados en –dejemos el transcendental disyunto para no complicar la cuestión- ese transcendental complejo que llamamos mundo.

La actualidad de la *res*, de la nuda realidad en ese mundo es lo que llamamos *ser* y, precisamente porque el ser es una actualidad en una respectividad, cada realidad es como ser, constitutivamente, un *aliquid*, un *verum*, y un *bonum*.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 152 ss.]

PENSAR

«La inteligencia, ordinariamente hablando, por lo menos en su forma de intelección –de nuda intelección– no puede decirse que busca las cosas, ni por tanto que las *encuentre*: simplemente las *tiene*, por el procedimiento que sea.

En cambio, en este abrirse paso hacia las cosas, en lo que llamamos razón, el hombre va a encontrar algo; es, pues, un movimiento que emerge de uno mismo. Y, por consiguiente, en esta marcha el hombre va a *encontrar* algo, y no simplemente está actualizando aquello que se le ofrece de una manera puramente pasiva.

El hombre tiene que trazar o tiene que interponer algo, que es justamente lo que confiere el carácter de camino a eso que conduce a las cosas.

Ahora bien, eso que el hombre tiene que interponer, que la razón tiene que interponer forzosamente para llegar a encontrar las cosas, y no simplemente para tropezar en nuda intelección con ellas, es justamente un *esbozo*. Un esbozo es lo que con razón o sin ella va a hacer posible el encuentro con las cosas.

Si no hubiese un esbozo no podría el hombre encontrarse con las cosas. Estaría naturalmente abandonado a la condición a que puede estar abandonado, por ejemplo, el sentido de la vista, si no pudiese registrar en su visión más que las cosas que, de una manera azarosa, pasaran ante sus ojos.

Si no hubiese un esbozo, no habría realmente un encuentro; un encuentro que, naturalmente, puede ser *positivo* o *negativo*. Pero esa positividad y negatividad lo es

respecto de un esbozo que la propia razón ha esbozado, y desde la cual y gracias a la cual accede a encontrarse con las cosas.

El método es, pues, constitutivamente esbozo.

Este esbozo es un camino, un método, que naturalmente va a encontrar o va a tener una salida positiva o negativa. Pero, en todo caso, es siempre un esbozo lo único que permite a la inteligencia ejercitar esa operación que es ir hacia las cosas para encontrarlas. […]

El esbozo es previo a la cosa misma. Si el esbozo no fuera previo, no sería realmente esbozo. Ahora bien, el haber desconocido este momento de la prioridad del esbozo respecto de las cosas, es lo que invalida, a pesar de lo que vulgarmente se ha dicho millones de veces en la historia de la filosofía, la posición de Bacon en los orígenes de la filosofía moderna.

Se ha dicho que el *Novum Organum* es uno de los comienzos, junto con Descartes, de la filosofía moderna. La verdad sea dicha, si las ciencias de la naturaleza tuvieran que funcionar como pretende Bacon, no hubiera habido jamás, naturalmente, ni Física teórica, ni Biología. ¡Qué duda cabe! Para Bacon se trata únicamente de constatar la experiencia.

Hay que trazar un esbozo, y un esbozo que, en cuanto es esbozo, necesariamente es previo. Ahora bien, el hombre traza este esbozo previo mediante una actividad que tiene un nombre perfectamente determinado: pensar. El pensar es la actividad de abrirse camino. Claro, aquí aparece el pensar junto a este otro vocablo que anteriormente llamamos razón.

Sin hacernos demasiada cuestión histórica acerca de la relación entre el pensar y la razón, me limitaré a decir que el pensar es justamente la actividad del hombre que traza el método o el camino que ha de llegar a las cosas, y a eso se llama razón. Se llama razón no en tanto que es un esbozo trazado por el hombre, sino en tanto en cuanto consiste en la articulación de ciertas dimensiones estrictamente intelectuales, que puede o no con decir a la captación o comprensión de las cosas.

Pensar es la actividad intelectual en orden a trazar el esbozo y el encuentro con las cosas. Esta actividad tiene dos aspectos. Por un lado, es algo cuyo término objetivo es comprender las cosas. Y en segundo sentido, el pensar se llama *entendimiento*.

Por otro lado, esta comprensión consiste en la actualización de los distintos momentos de la cosa. Momentos que se encuentran íntimamente fundados entre sí. En cuando esbozo de fundamentación, el pensar se llama *razón*.

En definitiva, entendimiento y razón son dos *momentos objetivos* del pensar que no se distinguen realmente; y el pensar mismo es la inteligencia en cuanto *actividad* ordenada al entendimiento y a la razón.

Si se quiere, la razón es justamente la versión objetiva y fundamentante del pensar. ¿Y qué es pensar?

Al trazar este esbozo, el pensar realiza algo que es previo a la intelección comprensora de aquello que quiere entender y comprender. El pensar en una u otra forma traza desde sí mismo el esbozo comprensor de las cosas. […]

El esbozo es ante todo y sobre todo una posibilidad de comprender lo que las cosas son. […] El primer carácter que tiene el pensar es que en su esbozo lo que hace es forjar, precisamente, una posibilidad. Pensar no es, en primera instancia, concebir ni razonar.

El pensamiento piensa, concibe y razona, pero aquello que constituye *formalmente* el objeto del pensamiento en tanto que pensamiento, es esto: *forjar una posibilidad, una posibilidad de intelección*, posibilidad de la que las funciones antedichas no son sino momentos suyos.

Pensar, lo que se dice dar vueltas a las cosas, es justamente forjar distintas posibilidades desde las cuales concebimos que podemos llegar a las cosas mejor por un camino que por otro: esto es pensar.

Dicho en otros términos, pues, el pensar interpone entre la inteligencia y la cosa, precisamente, una posibilidad.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 77-82]

•

«La actividad pensante no es tan solo un caso particular de la actividad del viviente humano, es decir, no se trata de que la realidad humana sea actividad, y de que por ello todo lo humano –por tanto, el pensar– envuelva una actividad. Esto es doblemente falso. […]

La vida del viviente humano de suyo solo es acción, aquella acción en la que el viviente se realiza a sí mismo en posesión de sí. Pero esta acción no por eso es actividad. Lo será tan solo cuando su acción está activada. Ahora bien, esto acontece de muchas maneras distintas, y es el segundo motivo por el que es falsa la concepción de la actividad pensante como mero caso particular de una presunta actividad general.

Por lo que concierne a la inteligencia, el activador de la actividad es lo real mismo en cuanto real; lo real es el suscitante de accionalidad, por ser actualidad en intelección sentiente, y por tanto abierta.

Y esta accionalidad, esta actividad, es el pensar. No es que la vida me fuerce a inteligir, sino que la inteligencia, por ser intelección sentiente, es lo que me fuerza a vivir pensando.

De ahí que a la actividad pensante compete no solo intrínsecamente sino también formalmente la intelección de realidad. Como intelección es actualización de realidad, resulta que el pensar es un modo de actualización de la realidad. No se piensa "sobre" la realidad, sino que se piensa ya "en" la realidad, esto es dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había ya inteligido en ella.

El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve *formalmente* aquello que la activa: la realidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 36-37]

CONTRAPOSICIÓN ENTRE RACIONALISMO E INTUICIONISMO

«Si no siempre, sí casi siempre, la filosofía clásica ha solido contraponer aprehensión y evidencia. Esta contraposición suele designarse usualmente con dos términos:

intuicionismo y racionalismo, significando con ello que se trata de una contraposición entre dos formas de conocimiento de lo real: la intuición y el concepto.

De esta contraposición debe decir de entrada que sus dos términos no están correctamente definidos ni por tanto correctamente expresados.

Comencemos por el segundo punto. Se habla de concepto como de un conocimiento de las cosas. Y puesto que conceptuarlas es en esta filosofía un acto de "razón", la apelación a esta forma de conocimiento se ha llamado "racionalismo". Lo que aquí me importa, sea o no un acto de razón, es saber si este acto consiste en "concepto".

Ahora bien, esto es absolutamente inexacto por dos motivos. Primeramente, el concepto no es lo único que se opone a lo que en esta filosofía se llama intuición: hay también perceptos y fictos que son modos de simple aprehensión.

Por tanto, la primera inexactitud del racionalismo clásico es que se habla de conceptos cuando habría que hablar de simples aprehensiones. Pero con ser grave, no es esto lo más grave.

Lo más grave está en que el racionalismo se refiere a que se trata de un conocimiento conceptual, pero de lo real. Y aquí está, en mi sentir, la segunda y más grave inexactitud de este presunto racionalismo. Porque los conceptos no inteligen la cosa real concibiéndola sino afirmándola según concepto.

El acto formal de conocimiento (de lo que aquí suele llamarse razón) no es pues ni concepto ni conceptuación, sino afirmar y afirmación. Ahora bien, el carácter radical de la afirmación es la evidencia.

Por tanto, apretando las ideas hay que decir que lo formalmente específico del racionalismo no está en el "concepto" sino en la "evidencia", es la evidencia de que la cosa es lo designado por el concepto.

A esta evidencia, el intuicionismo contrapone el conocimiento de lo real por "intuición". Intuición puede significar la intelección instantánea de algo tal como si se lo tuviera a la vista. Es un sentido derivado.

El sentido primario es justo este "tener a la vista". Es un tener a la vista de un modo inmediato y directo, y además instantáneamente, es decir, unitariamente.

La presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección, eso es la intuición. Lo opuesto a la intuición serían el concepto y el discurso. La intuición ha de determinarse no por su objeto sino por el modo de intelección.

Como lo concebido es abstracto y universal, suele decirse que el objeto de la intuición es siempre algo singular, es un *singulum*; así Ockam y Kant. Solo un *singulum*, se piensa, puede estar presente inmediatamente, directamente y unitariamente.

Pero, para Platón, Leibniz y Husserl habría una intuición de lo no singular (Idea, lo categorial, etc. No tenemos por qué entrar en este problema, pero su existencia nos manifiesta bien claramente que la intuición ha de conceptuarse no por su objeto sino por el modo de presencia de su objeto, tanto más cuanto que, aunque fuera verdad que sólo lo singular es intuible, esto no significaría que todo lo singular sea forzosamente intuible.

Intuición es un modo de presencia del objeto. La intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección. […]

Si se quiere seguir empleando el vocablo intuición habrá que decir que la intuición no es solo intuición visual, videncia, sino tota intuición tanto visual como táctil, como sonora, como olfativa, etc., es toda presencia directa, inmediata y unitaria de lo real a la intelección. Poniéndose de acuerdo sobre ello, no habría mayor inconveniente en seguir hablando de intuición como si fuera visión.

El inconveniente mayor y más grave es otro: es la segunda inexactitud del llamado intuicionismo. Y es que aun con la ampliación del vocablo, intuición expresa siempre y sólo un "modo de ver" la cosa real: es pues algo formalmente *noético*.

Esto es, la intuición sería un modo directo, inmediato y unitario de darse cuenta de las cosas, es decir, es un modo de conciencia. Ahora bien, lo formal de lo que se ha llamado intuición no es el darse cuenta, sino el que la cosa esté presente a la intelección: no es "presencia" de la cosa sino su "estar" presente.

Por eso el acto no es un acto de darse cuenta sino un acto de aprehensión de lo real. Es lo que a lo largo de toda esta obra vengo llamando aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por sí mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria.

La intuición no es sino dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad es, pues, en sí misma mucho más que intuición: es una aprehensión *noérgica*. No es un ver, sino que es un aprehender en impresión de realidad.

En definitiva, la contraposición entre racionalismo e intuicionismo no está en ser una contraposición entre concepto e intuición, sino en ser una contraposición entre evidencia y aprehensión primordial de realidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 239-242]

EL PENSAR FANTÁSTICO Y EL PENSAR RACIOCINANTE

«He sustentado siempre la idea de que pensar es justamente el pensar las posibilidades con que algo puede y debe de ser entendido, tanto en sí mismo como en función de la situación en que uno está inserto en la vida.

Desde este punto de vista, el pensar no es unívoco: ¿se va a comparar el pensar de los hombres prehistóricos o del de las civilizaciones primarias –por ejemplo, los pigmeos– con lo que es nuestro pensar?

Lévy-Bruhl instauró la tesis de que se trata de dos modos de pensamiento: el uno lógico, que es el nuestro; y el otro pre-lógico, que es el de esta pobre gente que tendría la cabeza hecha de otra manera.

Ahora bien, siempre he pensado que esto es sencillamente absurdo. El pensar es siempre el mismo. Lo que pasa es que todas las diferencias se sitúan en otra perspectiva.

Tomemos un ejemplo: la idea de causa. Se dice que se trata efectivamente de un concepto metido en la cabeza de todos los griegos, de todos los europeos, etc.; pero

que no tendría ni pies ni cabeza ir a hablar de causas a un pigmeo. Así es. Pero es menester ir por partes.

Todo concepto, por muy abstracto que sea, tiene su base en algo que yo llamaría *esquema*. Se trata de un esquema de ese concepto que no coincide con el concepto mismo. Kant, por ejemplo, pensó con razón que – al menos desde el punto de vista de la ciencia – el esquema de la causalidad es la sucesión.

Quiero suponer que Kant se daría cuenta de lo que iba a decir en la *Crítica de la razón práctica*; a saber: que no toda causalidad es del tipo de sucesión, por ejemplo, en el caso de la determinación de una voluntad libre.

Como quiera que sea, independientemente de lo que pensara Kant, la sucesión y el determinismo son precisamente el esquema de la causalidad, pero no son la causalidad.

De ahí el error profundo de quienes piensan que la libertad es la derogación de la causalidad. No: es derogación de un esquema de la causalidad, que es el determinismo; algo *toto coelo* distinto. Todo concepto tiene un *esquema formal.*

Ahora bien, he pensado siempre que radicalmente y a la base de todo concepto no sólo hay esquemas formales, sino que, además, hay más o menos soterrados esquemas que yo llamaría *materiales.*

Volvamos a la causa. Decimos que la causa tiende a producir un efecto. La producción ya es un esquema. Aun prescindiendo de que esto sea así, ¿quién no ve inmediatamente que el esquema material y de fondo con que el hombre antiguo y rudo piensa la causalidad es justamente la generación?

El esquema generativo es precisamente la base material y esquemática del pensamiento que nosotros llamamos pensamiento de causas. De ahí, por ejemplo, que cuando en las civilizaciones antiguas nos encontramos con dioses andróginos no podamos eliminar este dato tan deprisa.

Si se toma la idea de la generación como base y *substratum* esquemático de la idea de la causalidad, no cabe duda que un dios que lo produce todo por sí mismo es la vez hombre y mujer, en andrógino.

No hay ninguna concepción de los dioses que sea rigurosamente generativa en el sentido literal del vocablo, pero es también muy difícil que haya una concepción de la causalidad que en una o en otra forma no haga alusión a estas dimensiones generativas del problema.

Hay un punto preciso y concreto: en el orto de la historia de la Iglesia esta confusión entre la generación y la producción tuvo su expresión radical con Arrio, en torno al concilio de Nicea. Todavía hoy se reza en el *Credo* de la misa *genitum non factum*: engendrado, pero no hecho, no producido. Es absolutamente imposible eliminar los esquemas de pensamiento que yo llamaría fantásticos.

Este *pensar fantástico* está en la base no solamente de las mitologías sino también de todas las teologías elementales. Junto a él está el otro pensar raciocinante en forma de lógica, del que se cree que piensa nada más que con conceptos abstractos, cuando en realidad el pensar fantástico y el pensar raciocinante son pura y simplemente dos vertientes de una sola realidad que es el pensamiento humano.

Un pensar quizá más acentuado en los hombres primitivos, el otro más acentuado en nuestras civilizaciones actuales. Pues bien, el pensar religioso trasciende estos y otros posibles modos de pensar. El pensar religioso en cuanto pensar puede adoptar todas estas diversas formas sin reposar en el fondo en ninguna de ellas exclusivamente.

El movimiento del pensar religioso como pensar hacia la divinidad es esencialmente transcendente no solamente por razón de su término, sino también por su propia estructura, porque no está adscrito a ninguna de las formas concretas de pensamiento.

Esto es en definitiva lo que expresamos cuando decimos: "lo que han querido decir, lo que han querido pensar". Ese momento del *querer* expresa la transcendencia del pensar respecto de las formas concretas que ese mismo pensar puede poseer.» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 126-128]

EL ORDEN DE LO RACIONAL

«El segundo equívoco, concierne a ese momento de unidad de lo racional según el cual toda razón lo es desde otras. Es en lo que transparece más obviamente el carácter de sistema que lo racional posee. Pero este "desde", y por tanto el sistema mismo, no es ese "desde" que desde tiempo inmemorial se llama razonamiento.

El sistema de lo racional no es formalmente razonamiento. Leibniz decía que la razón pura es "encadenamiento de verdades", encadenamiento de razonamiento. Y Wolf expresa lo mismo diciendo que "la" razón es la facultad de percibir el nexo de las verdades universales. La universalidad expresa aquí el carácter de razonamiento.

Pero, a mi modo de ver, no se trata de esto. El sistema es la unidad de respectividad del mundo. Por tanto, el que toda razón se entienda desde otras no significa formalmente que se deduzca de estas. Significa que toda razón remita a otras, cualquiera que sea el modo de remisión. La remisión misma es el carácter sistemático del mundo y no al revés. El razonamiento se funda en el carácter respectivo del mundo, en el carácter respectivo de la realidad racionalmente inteligida.

Solo porque el mundo es unidad sistemática, solo por eso puede haber en *algunos casos* razonamiento. La unidad esencial del mundo no es, pues, razonamiento; es unidad real de respectividad.Como cada verdad racional remite intrínseca y formalmente a otra, podría pensarse que el orden de la verdad racional es la totalidad de las verdades racionales.

Fue la idea de Kant: la razón es para Kant organización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totalización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totalización lógica de las verdades del entendimiento [*Verstand*]: es lo que él llama Idea.

El objeto de la razón para Kant, no son las cosas sino las verdades que he entendido sobre las cosas. Pero esto es insostenible. El razonamiento se funda sobre verdades ya conocidas, pero esto es posible gracias a que las verdades tienen la unidad que les confiere el ser verdades del mundo. La unidad del mundo es el fundamento del razonamiento.

Y esta unidad no es por tanto *sistema total* de verdades sino *unidad principial* de respectividad. El orden de las verdades racionales no tiene carácter de totalidad sino de respectividad. Y la respectividad no es forzosamente totalidad: una respectividad constitutivamente abierta no puede ser totalidad.

La unidad de respectividad es el principio intrínseco y formal de todo el orden racional. Este orden no es, pues, totalidad ni tan siquiera como Idea.

Esto nos lleva al último equívoco. Podría pensarse, en efecto, que el orden de la verdad racional es la unidad de la realidad verdadera como tal. Entonces, el orden de la verdad racional no sería "totalidad" como pretendía Kant, sino el orden de la unidad primaria de lo real en cuanto tal: sería el orden de lo "ab-soluto".

Y este orden no sería sino el despliegue mismo de lo absoluto. Lo absoluto sería la realidad desplegándose sobre sí misma, esto es, la realidad que no solo es en sí, sino que es en sí y para sí: lo absoluto sería espíritu. Fue la idea de Hegel. Pero esto no es así.

Aun dejando de lado el tema de la identidad de razón y realidad en Hegel, hay que afirmar que la unidad del orden racional no es la unidad de lo absoluto. La cosa real inteligida racionalmente es la cosa como forma de realidad. Ahora bien, es cierto que el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente.

Pero esto no significa ni que la constitución misma de cada cosa real en el mundo sea un movimiento, ni que el dinamismo transcendental sea un despliegue. Movimiento no es sinónimo de despliegue; solo hay despliegue cuando el movimiento consiste en actualizar algo que previamente estaría como virtualmente en lo movido.

Pero en la constitución de formas de realidad, no se trata de que cada cosa se va configurando como forma de realidad. No es que el absoluto se configure o se autoconfigure, sino que lo que configura es cada cosa real. No hay, pues, despliegue.

Y es que no hay unidad de lo absoluto. Las distintas formas de realidad no tienen más unidad que la unidad de respectividad. Por tanto, el orden de lo racional no es orden de lo absoluto sino orden del mundo. La realidad en cuanto realidad no es lo mismo que la realidad absoluta.

Cada cosa real no es un momento de una magna cosa, de lo absoluto, sino que es tan solo momento respectivo a otras realidades. El orden de lo racional no es ni totalidad kantiana, ni absoluto hegeliano: es simplemente mundo.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 289-291]

EL CARÁCTER RESPECTIVO DEL MUNDO

«El sistema de lo racional no es formalmente razonamiento. Leibniz decía que la razón pura es "encadenamiento de verdades", encadenamiento de razonamiento. Y Wolf expresa lo mismo diciendo que "la" razón es la facultad de percibir el nexo de las verdades universales. La universalidad expresa aquí el carácter de razonamiento.

Pero, a mi modo de ver, no se trata de esto. El sistema es la unidad de respectividad del mundo. Por tanto, el que toda razón se entienda desde otras no significa formalmente que se deduzca de estas. Significa que toda razón remita a otras, cualquiera que sea el modo de remisión.

La remisión misma es el carácter sistemático del mundo y no al revés. El razonamiento se funda en el carácter respectivo del mundo, en el carácter respectivo de la realidad racionalmente inteligida.

Solo porque el mundo es unidad sistemática, solo por eso puede haber en *algunos casos* razonamiento. La unidad esencial del mundo no es, pues, razonamiento; es unidad real de respectividad.

Como cada verdad racional remite intrínseca y formalmente a otra, podría pensarse que el orden de la verdad racional es la totalidad de las verdades racionales.

Fue la idea de Kant: la razón es para Kant organización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totalización de la experiencia, pero en y por sí misma es la totalización lógica de las verdades del entendimiento [*Verstand*]: es lo que él llama Idea.

El objeto de la razón para Kant, no son las cosas sino las verdades que he entendido sobre las cosas. Pero esto es insostenible. El razonamiento se funda sobre verdades ya conocidas, pero esto es posible gracias a que las verdades tienen la unidad que les confiere el ser verdades del mundo.

La unidad del mundo es el fundamento del razonamiento. Y esta unidad no es por tanto *sistema total* de verdades sino *unidad principial* de respectividad. El orden de las verdades racionales no tiene carácter de totalidad sino de respectividad. Y la respectividad no es forzosamente totalidad: una respectividad constitutivamente abierta no puede ser totalidad. La unidad de respectividad es el principio intrínseco y formal de todo el orden racional. Este orden no es, pues, totalidad ni tan siquiera como Idea.

Esto nos lleva al último equívoco. Podría pensarse, en efecto, que el orden de la verdad racional es la unidad de la realidad verdadera como tal. Entonces, el orden de la verdad racional no sería "totalidad" como pretendía Kant, sino el orden de la unidad primaria de lo real en cuanto tal: sería el orden de lo "ab-soluto".

Y este orden no sería sino el despliegue mismo de lo absoluto. Lo absoluto sería la realidad desplegándose sobre sí misma, esto es, la realidad que no solo es en sí, sino que es en sí y para sí: lo absoluto sería espíritu. Fue la idea de Hegel. Pero esto no es así.

Aun dejando de lado el tema de la identidad de razón y realidad en Hegel, hay que afirmar que la unidad del orden racional no es la unidad de lo absoluto. La cosa real inteligida racionalmente es la cosa como forma de realidad. Ahora bien, es cierto que el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente.

Pero esto no significa ni que la constitución misma de cada cosa real en el mundo sea un movimiento, ni que el dinamismo transcendental sea un despliegue. Movimiento no es sinónimo de despliegue; solo hay despliegue cuando el movimiento consiste en actualizar algo que previamente estaría como virtualmente en lo movido.

Pero en la constitución de formas de realidad, no se trata de que cada cosa se va configurando como forma de realidad. No es que el absoluto se configure o se autoconfigure, sino que lo que configura es cada cosa real. No hay, pues, despliegue.

Y es que no hay unidad de lo absoluto. Las distintas formas de realidad no tienen más unidad que la unidad de respectividad.

Por tanto, el orden de lo racional no es orden de lo absoluto sino orden del mundo. La realidad en cuanto realidad no es lo mismo que la realidad absoluta. Cada cosa real no es un momento de una magna cosa, de lo absoluto, sino que es tan solo momento respectivo a otras realidades.

El orden de lo racional no es ni totalidad kantiana, ni absoluto hegeliano: es simplemente mundo.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 289-291]

LA LOGIFICCIÓN DE LA INTELECCIÓN

«Estamos habituados a ver los conceptos organizados, como si su organización estuviera lógicamente prefijada. Es una vez más la logificación de la intelección. Para prenderlo basta con considerar, por ejemplo, la organización de los conceptos según géneros, diferencias y especies. Su expresión es la definición.

Decir que el hombre es animal "y" racional no es una definición. Para que lo sea hace falta que el concepto "animal" sea el género; que la diferencia sea "racional"; y que la "especie" sea entonces el hombre. Pero esto es una libre construcción.

Para lograrlo, un hombre que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad nos ha remitido a otras cosas igualmente aprehendidas en aprehensión primordial de realidad, y es desde estas otras cosas desde las que vamos formando el concepto genérico.

Ahora bien, estas otras cosas están libremente elegidas, Si elijo el "animal" como cosa hacia la cual me remite el hombre aprehendido en aprehensión primordial, entonces evidentemente "animal" puede desempeñar la función de género.

"Animal" sería un género que se diferencia en "irracional" y "racional". Pero esta elección del "animal" es perfectamente libre. Podría elegir como género simplemente "racional".

Entonces "racional" sería el género, mientras que "animal" sería simple diferencia. El "racional" se dividiría en "animal" y "espiritual". Fue en el fondo la concepción de Orígenes: el hombre sería un alma puramente espiritual que ha caído en la materia animal. La conceptualización estricta de lo que es lo aprehendido en aprehensión primordial es, pues resultado de un movimiento libre y creador.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 104-105]

VERDAD LÓGICA Y VERDAD REAL

«La idea de método se presta a grandes confusiones. Usualmente se entiende por método la vía que conduce de una verdad a otra, entendiendo por verdad un juicio verdadero; por tanto, el método sería un razonamiento que lleva de un juicio verdadero a otro. Pero esto me parece insostenible.

El método no es vía de una verdad a otra sino de una realidad inteligida, actualizada, a otra actualización de ella. EL método no es vía de verdad, sino vía de realidad. El método como vía es una vía no en la verdad del conocimiento, sino en la realidad.

La intelección que aquí entra en juego no es un juicio. Ciertamente la realidad actualizada es verdad. Pero no es verdad de un juicio. La intelección en que el método se constituye es la intelección de lo real como *verdad real*, no como verdad lógica.

La vía misma, el método mismo, no consiste en ser un razonamiento. No es el acceso de un juicio verdadero a oro juicio verdadero, porque lo que se busca no es otro juicio sino otra actualización.

La identificación de método con razonamiento, que ha corrido desde hace siglos por todos los libros de lógica es a mi modo de ver insostenible. Se ha caído en ella precisamente por lo que varias veces he llamado "logificación de la intelección". Esto es imposible.

Ciertamente, el método es vía, y a fuer de tal es una vía que ha de ser recorrida; es un discurrir. Pero es un discurrir en sentido etimológico, es un "dis-currir", no es un "discurso" lógico. El discurso lógico, el discurso del razonamiento, es tan solo un tipo de "discurrir".

Más aún, el razonamiento en cuanto tal no es método. El razonamiento tiene sus leyes propias, como las tiene la estructura del juicio. Pero estas leyes estructurales no son método. El método ha de conformarse con las leyes estructurales de la intelección lógica. Pero esta conformidad no es ni puede ser método que conduce a un conocimiento, esto es, a una nueva actualización de lo real.

Las leyes lógicas, la lógica entera, es *órganon* del conocimiento, pero no es *método*. Y para comprenderlo basta con citar dos casos en los que la lógica usual suele identificar método y razonamiento: la deducción y la inducción.

La deducción, se nos dice, es el método de algunas ciencias, por ejemplo, de la matemática. Pues bien, a mi modo de ver, esto no es sostenible. Y ello no solo porque hay un tipo especial de inducción matemática, sino porque la deducción concierne a la estructura lógica del *pensar matemático*, pro no concierne a la *actualización de lo real matemático*. Para esto no basta con deducciones rigurosas, sino que es menester "hacer" la deducción operando, transformando, construyendo, etc., "en la realidad matemática".

Solo esto es método matemático; no lo es la deducción lógica. Por tanto, la deducción por sí misma no es método sino estructura lógica, y además no es método de lo matemático. No hay método deductivo. Solo hay estructuras deductivas de los juicios, en nuestro caso, de los juicios matemáticos. El razonamiento matemático, la deducción, es una estructura lógica, pero no es un método matemático.

El otro caso típico de confusión entre método y razonamiento es de signo inverso: consiste en hacer de la inducción un razonamiento inductivo. Y esto es imposible, no solo en principio sino también de hecho.

Nunca se ha conseguido estructurar un razonamiento inductivo. Para ello, lo menos que haría falta es que se enunciara lo que suele llamarse el principio de inducción. Y esto, de hecho, no ha sido logrado jamás satisfactoriamente, ni siquiera al recurrir al cálculo de probabilidades para excluir los errores azarosos de la experimentación.

Por tanto, de hecho, no existe un razonamiento inductivo. En cambio, la inducción existe como método estricto y riguroso. Se parte de los real actualizado en hechos y

se va por repetición (conforme a la ley de los grandes números) desde resultados experimentales a un enunciado general.

Este enunciado enuncia la actualización del fundamento. Dejo de lado que esta enunciación sea o no verdadera. El método inductivo es método, pero no es un razonamiento.

En la matemática tenemos un razonamiento deductivo que por sí mismo no es método, en la inducción tenemos un método que por sí mismo no es razonamiento. El razonamiento es una estructura lógica que el método ha de respetar. Pero esto es cuestión de lógica.

Y la lógica por sí mismo nunca es, ni pretende ser, fuente de verdad. En cambio, el método es esencialmente, cuando menos pretende serlo, fuente de verdad puesto que se mueve en la realidad. Por esto una filosofía de la inteligencia no es un tratado de lógica. Solo la lógica se ocupa del razonamiento. La filosofía de la inteligencia no se ocupa del razonamiento, pero esencialmente se ocupa del método. Ser método es la actualización inquiriente en cuanto inquiriente, es la actualización vial del fundamento de lo real campal. Es una marcha intelectiva en la realidad, no es una marcha lógica en la verdad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 206 ss.]

LA IDEA DE RAZÓN SUFICIENTE Y EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

«La crítica que Zubiri hace a la idea de causa es precisamente la de que no es un hecho, un *factum*, sino una construcción, una teoría.

Lo que sí es un hecho es la funcionalidad de lo real, o la causalidad entendida como funcionalidad de lo real. Como dice expresamente en *El hombre y Dios*, "esto es un hecho de experiencia" (HD 93).

A pesar de lo cual, Zubiri tampoco plantea el problema del fundamento por la vía de la funcionalidad de lo real, o de la causalidad *more zubiriano*. Muy al contrario, afirma explícitamente que "esta fundamentalidad no es una causa" (HD 91).

Algo similar cabe decir de la idea de razón suficiente, al modo leibniziano.

Si la primera cae en el defecto que Zubiri ha llamado mil veces "entificación de la realidad", la segunda parte de otro defecto no menos grave, la "logificación de la inteligencia".

La consecuencia de ambas es una tercera, que Zubiri llama la "objetivación de Dios". El tema del fundamento hay que plantearlo en una dimensión completamente distinta. […]

El fundamento no es causa ni es razón. Para saber lo que Zubiri entiende por fundamento hay que partir de la aprehensión primordial y reconstruir la descripción que él hace de ese concepto, o de esa experiencia.» [Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela, 2007, p. 386]

•

«Fundamento no es forzosamente causa sino el modo según el cual aquello que es fundamento funda desde sí mismo lo fundado y transcurre formalmente en lo fundado. Causa es tan sólo un modo de fundamento.

El fundamento es por esto, en última instancia, el mundo en la cosa real. Lo que se busca es, pues, este fundamento.

No se busca el mundo, sino el fundamento de lo real en el mundo, transformando la realidad campal en realidad objetual.

Tampoco se busca el objeto. Mundo y objeto no son lo problemático. Lo problemático es siempre y sólo la realidad objetual en cuanto realidad en el mundo. Esto problemático es lo que se busca: el fundamento de esta cosa campar determinada.

En su virtud surge la pregunta:

¿Cómo se busca lo buscado, esto es, el fundamento en el mundo? Este "cómo" es estricta y formalmente un modo intelectivo.

Pues bien, el "cómo" de la búsqueda del fundamento en el mundo es lo que constituye el *método*. Método es un abrirse paso al mundo, abrirse paso hacia el fundamento.

Método es por tanto *vía* del conocer en cuanto tal. La necesidad y la índole del método no es tan sólo una especie de necesidad humana. Lo es, desde luego. Pero esta necesidad está fundada en un momento esencial de la realidad, en la apertura constitutiva de lo real, justo en su respectividad.

Como ámbito de respectividad, el mundo es abierto; por tanto, como momento de respectividad de cada cosa real, la realidad es abierta en cada cosa.

Y justamente esta apertura es aquello en que se inscribe el "cómo" de la búsqueda del fundamento, es aquello que transforma el movimiento intelectivo en una marcha en lo real.

Método es una vía. Ni el mundo ni el objeto real son problema, decía; problema es la vía del objeto real a su fundamento.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 203-204]

LAS VERDADES DE RAZÓN SEGÚN LEIBIZ

«Las presuntas verdades de razón ¿son verdades eternas en el sentido de Leibniz? Ciertamente no. Leibniz cita como verdades de razón a los principios lógicos supremos (identidad, no-contradicción, y tercio excluso) y las verdades matemáticas. Pero estas verdades ¿son verdades que se fundan nada más que en conceptos de nuestra mente? No es así; se fundan intrínsecamente en realidad "dada".

Las verdades matemáticas son ciertamente necesarias, pero su necesidad pende de postulados, por tanto, de realidad dada en y por postulados. En última instancia, las verdades matemáticas están ancladas en algo dado. Y por esto, podrían perfectamente ser de otra manera. Los postulados están, en efecto, libremente elegidos. Me bastaría con cambiar los postulados y la verdad matemática sería otra.

Esto mismo acontece con la lógica. Estos principios, en efecto, son principios estructurales de la afirmación. Y lo que la lógica hace es inteligirla como tal. Pero

aquí se desliza un grave equívoco no sólo en Leibniz sino en casi toda la filosofía usual culminando en Hegel.

Porque ¿cómo intelijo yo los principios de toda afirmación? Suele decirse, por ejemplo, que el principio de no contradicción regula la intelección misma de toda afirmación; es decir, que sería principio no sólo de la afirmación en cuanto algo afirmado, sino también principio de la intelección misma como acto de la afirmación. Y esto es, a mi modo de ver, falso.

Cuando yo intelijo las afirmaciones como tales afirmaciones, estas afirmaciones son la cosa inteligida; y estas cosas tienen ciertamente un carácter de necesidad incontradictoria, tienen como un carácter estructural suyo la incontradicción. Pero la cuestión no termina aquí. Porque estas afirmaciones, con todas sus estructuras inclusive con la no-contradicción, han de ser inteligidas por mí en un acto distinto; de lo contrario tendríamos logos, pero no lógica.

La lógica está fundada en la intelección del logos como algo inteligido. Ahora bien, es fácil pensar que esta intelección de una afirmación es a su vez una intelección afirmativa. Si así fuera, habría un regreso hasta el infinito: el principio de no-contradicción de las afirmaciones inteligidas sería también el principio estructural de la intelección de ellas, y así hasta el infinito. Y aquí está, a mi modo de ver, el desliz.

La intelección de mi afirmación no es a su vez una intelección afirmativa; sino que es una aprehensión primordial, anterior por tanto a toda afirmación.

Dicho en términos más generales: el acceso intelectivo al logos no es a su vez un acceso lógico. De ahí que, para los efectos de la intelección, la necesidad de los principios de las afirmaciones no está en los conceptos sino en la realidad intelectual de mis afirmaciones. Esta realidad es, pues, algo dado y no algo concebido.

Las verdades lógicas no son necesidades de conceptos sino caracteres de *realidad* dada. Si no se puede pensar lo contrario de ellos, no es porque su verdad sea eterna, sino porque la realidad inteligida misma como realidad, esto es, la afirmación en cuanto afirmada, es la que no puede ser de otra manera.

Esto supuesto, lo propio de la llamada verdad de razón no es ser verdad "de razón" sino ser verdad "racional", que es cosa distinta. Y es verdad racional porque concierne al mundo de la realidad (incluyendo en él las propias intelecciones afirmativas como actos). Toda verdad racional es verdad de realidad, porque es verdad de realidad mundanal. E incluyo en la realidad mundanal lo cósmico mismo.

Ciertamente no son idénticos en sí mismos mundo y cosmos. El mundo es la unidad respectiva de lo real en cuanto real; el cosmos es la respectividad talitativa de lo real mundanal.

Pero para los efectos de la intelección cosmos y mundo son coincidentes: son aquello "hacia" lo que nos remite la realidad campal. En este "allende" coinciden cosmos y mundo. Por esto he hablado aquí simplemente de "realidad mundanal".

Se dirá que el cosmos como tal no es necesario. Pero es justo lo que estoy diciendo: que verdad racional no consiste en ser verdad de razón sino en ser verdad mundanal y cósmica de lo real campal.

Lo mundanal no es sin más lo cósmico, pero lo cósmico es formalmente mundanal: es talidad mundanal. Y lo real campal como momento simplemente mundanal y como momento cósmico (esto es, como algo factual) es siempre término de verdad racional. La necesidad y la contingencia no son caracteres de la verdad, sino de la realidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 280-283]

ORTEGA Y GASSET SOBRE EL PRINCIPIALISMO DE LEIBNIZ

«En toda la filosofía moderna –más aún: en todo el «modo de pensar» exacto que ha creado la ciencia moderna (físico-matemática)– no se ha dado nunca a la experiencia un papel tan importante como el que reviste en la doctrina aristotélico-escolástica. Y aun puede con toda verdad exagerarse esta sentencia haciendo notar que en Descartes y Leibniz –para citar los dos nombres de más rango en la filosofía moderna y que a la par fueron grandes creadores de matemática y física– es la experiencia la única noción confusa que manejan. No saben bien qué hacerse con ella, ni qué preciso papel encomendarle en la constitución del saber exacto.

El defecto en el método tradicional es, pues, inversamente, la importancia excesiva e inoportuna que otorga a la experiencia. Este exceso es lo que nos obliga a calificarlo peyorativamente de empirismo. Porque necesitando la teoría deductiva de principios, encargan de proporcionarlos a la experiencia. Y esto es lo que no puede ser, porque la experiencia es el anti-principio. Y si se quiere hacer de la experiencia en general *el* principio del conocimiento, como intentaron algunos positivistas –no Comte–, no será por experiencia, sino en virtud de alguna razón *a priori*.

Revélase con ello la confusa idea que de «principio» tiene este «modo de pensar» y que dio lugar a que tan ásperamente lo combatiesen los modernos. Comienza, según estos, por confundir el *principium essendi* con el *principium cognoscendi*. El caso es que Aristóteles distingue perfectamente entre lo «primero para nosotros» y lo «primero en la realidad». Tiene sus razones, nada desdeñables, para asegurar que el principio en el conocer debe ser el principio en el ser.

Perfectamente, dirán a esto los modernos –Descartes, Leibniz, Kant–; pero esto no quita, antes bien pone, que arreglemos previamente las cuentas con nosotros mismos, y puesto que hay lo «primero para nosotros», desarrollemos y analicemos el orden que esto crea, aunque pensemos que es provisorio y que el orden últimamente verdadero es el que comienza con lo «primero en el ser».

No vale, una vez hecha aquella admirable distinción, dejarla estar, en vez de irle al cuerpo, de perescrutar por qué la hay y en qué consiste. Aristóteles, según ellos, quedaba obligado a construir una filosofía con doble perspectiva: una, la que desenvuelve el orden del pensar como tal pensar o subjetividad: la figura que el mundo presenta cuando se le ve como mero *ordo et connexio idearum*, a cuyo extremo aparece la necesidad de la otra perspectiva, en la cual se ve el mundo como *ordo et connexio rerum* – es, por ejemplo, lo que hace Hegel en su *Fenomenologia de la conciencia*.

Esta tarea que Aristóteles vio, pero que dejó radicalmente incumplida, es la que tuvieron que ejecutar los filósofos modernos. Su incumplimiento fue causa de que Aristóteles no tuviese nunca una noción clara de lo que es «principio». La duplicidad

de términos que para nombrarlo emplea es reveladora de ello. El principio es ἀρχή (arkhé) y πρῶτον (prôton). *Arkhé* es «lo más antiguo» con que comenzó el proceso de la realidad, el *origen*. Es un término que acaso emplearon ya los «fisiólogos» de Jonia; y aparece cuando se busca la génesis de los fenómenos naturales.

Es una herencia de los modos de pensar prefilosóficos –de la Genealogía, de la Cosmogonía–; del mito, en suma, que es una formal *Arkheo-logía*. *Arkhé* es lo «último para nosotros», lo más lejano o distante. *Prôton* es originariamente lo «primero para nosotros», lo más próximo, de que partimos para ir a lo lejano. Puesto que «lo común a todas las *arkhaí* es ser lo primero» (se subentiende, en un orden), hay que no quedarse en esta calificación comunista, genérica y abstracta de «principio».

Este «hay que», no es gusto mío: es un imperativo que la doctrina aristotélica, como hemos visto, impone, al exigirnos no considerar como «real», esto es, como concreto, sino lo específico, propio (ἴδιον – *ídion*). Dicho en otra forma: entre las cosas o algos que son principio simplemente porque son lo primero en un orden, hay que decidirse por una que sea principio en sentido eximio y más propio.

En suma: hay que decidirse por *uno* de los dos órdenes –el de las ideas o el de las realidades–, para investirlo con el carácter de absolutamente primero. Lo que sea principio en este orden *absolutamente* primero, será, por antonomasia y *propiamente*, «principio». Ahora bien; al conocer, no está en nuestro albedrío elegir.

Porque el conocer es un hacer subjetivo, un hacer nuestro nada más; pero es él el orden en el cual tiene que manifestarse el orden objetivo, el orden del ser. Por tanto, *para* un cognoscente es el *ordo idearum* el orden «absoluto». Absoluto no quiere decir que sea el único, ni el más importante o decisivo, sino que el adjetivo va referido exclusivamente a la noción de principio. Se trata de decidir qué debe considerarse como «absolutamente principio» o «principio en absoluto», lo cual no predetermina que eso que sea «absolutamente principio» tenga que ser lo Absoluto *simpliciter*; por ejemplo, lo absoluto en lo real o la realidad absoluta.

El concepto propio de principio tiene que ser el principio en el orden del conocer. Del sentido que allí tiene procede el que tiene en el orden del ser. Afirmar con respecto a la noción de principio la precedencia absoluta del *ordo idearum* frente al *ordo rerum*, no implica idealismo alguno. Así, Descartes proclama esta perspectiva, y, sin embargo, no es idealista. Pero, aun proclamándola, se puede ser aún menos idealista que Descartes, a saber: nada. […]

Vimos ya estas dos caras del «principio», inseparables una de otra, pero distinta la una de la otra. Nadie puede pensar la una sin yuxtapensar la otra, y, sin embargo, tiene una importancia decisiva que la atención cargue más sobre el uno o el otro momento, hasta el punto de que ya allí pude anunciar que los pensadores se dividen en dos clases: los que atienden más a que el principio sea «lo primero» y los que acentúan más que el principio sea «aquello de donde otras cosas se siguen».

A pesar de que Aristóteles nombra el principio mediante la partícula «de donde», la verdad es que lo ve siempre por la cara de su primordialidad. Y esto trae enorme arrastre consigo. Para entenderlo, imaginemos el caso inverso, que será el caso de Leibniz. Para quien lo más importante del principio es que de él se sigan o saquen

consecuencias, tenderá a buscar como tal principio conceptos o proposiciones de que, en efecto, se deriven muchas otras verdades.

A ser posible, que se deriven de él todas las verdades de una ciencia; más aún: a soñar con que puedan derivarse todas las verdades de *todas* las ciencias de un número mínimo de principios; a que haya, pues, no muchas ciencias, sino una sola, una «Science universelle» o «Mathesis universalis». En esta tendencia va anejo al principio el ser lo más general posible.

El principio así es, *a nativitate*, principio sistemático o de todo un sistema. No podrá admitir que haya principios propios, esto es, «idiotas», porque entonces se corre el riesgo de que haya casi tantos principios como cosas, y el conocimiento se convertiría en una reduplicación de lo real, con lo que resultaría inútil y sin sentido. Mas –como tiene perfecta razón Aristóteles– al reclamar el principio propio frente al principio que enuncia solo la generalidad de lo común, quiere decirse que esta otra tendencia llevará a descubrir una generalización que no sea comunista.

De modo que, paradójicamente, acontece que quien en el principio atiende menos al momento de ser «lo primero», es el que no reconocerá como principio sino lo que sea en sentido absoluto primero. No tendrá que recurrir, como Aristóteles y los escolásticos, a distinguir entre principios de infantería y primeros principios de artillería, expresión superfetatoria y redundante, que, por sí y sin más, denuncia una insuficiente noción del principio. En fin, al encontrarse con que la tradición –que es la aristotélico-escolástica– ha hecho pulular como hongos los principios en la ciencia, prodigándolos, no obstante, la navaja barbera de Ockham, establecerá este principio: es preciso intentar demostrar los principios.

Claro está: para que dejen de serlo en el sentido de verdades *per se notae*. Y esto, precisamente, es lo que dice Leibniz. Estas resoluciones respecto al papel del «principio» son, una tras otra y punto por punto, las actitudes características y nuevas en la historia de la Filosofía que van a constituir el *principialismo* de Leibniz.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 182 ss.]

CRÍTICA AL EMPIRISMO

El empirismo inglés, aunque revolucionario, fue criticado por sus límites: reducía el conocimiento a la experiencia sensible, lo que llevó a problemas como el escepticismo radical de Hume y la imposibilidad de fundamentar la metafísica o las ciencias normativas.

Reducción del conocimiento a la experiencia sensible Locke, Berkeley y Hume sostuvieron que todo conocimiento proviene de los sentidos. Esto fue criticado porque deja fuera nociones universales como las matemáticas o la lógica, que parecen tener validez independiente de la experiencia.

Problema de la inducción Hume mostró que no hay justificación racional para pasar de casos particulares observados a leyes universales. Esto cuestiona la validez del método científico si se basa únicamente en la experiencia.

Negación de la metafísica El empirismo rechaza la posibilidad de conocer realidades más allá de lo sensible. Críticos como Kant señalaron que esto conduce a un escepticismo excesivo y a la imposibilidad de fundamentar conceptos como causalidad, sustancia o el yo.

Idealismo y subjetivismo Berkeley, al negar la existencia de la materia independiente de la percepción, fue acusado de caer en un subjetivismo extremo: "ser es ser percibido". Esto plantea problemas para explicar la objetividad del mundo.

Escepticismo radical Hume llevó el empirismo a sus consecuencias más extremas: si todo depende de la experiencia, no podemos justificar ni la causalidad ni la existencia del yo como sustancia. Esto desemboca en un escepticismo que amenaza la coherencia del conocimiento humano.

CRÍTICA DE XAVIER ZUBIRI AL EMPIRISMO

Zubiri interpreta la historia moderna como oscilación entre una primacía de la idea sin realidad (racionalismo) y una realidad sin idea (empirismo). Su propuesta de "inteligencia sentiente" pretende superar esa dicotomía mostrando que sentir e inteligir son dos momentos de una misma aprehensión: toda sensación es ya inteligida como real y toda intelección es sentiente.

Xavier Zubiri critica el empirismo por reducir la realidad a meras impresiones sensoriales, sin comprender su estructura más profunda e inteligente. Argumenta que el empirismo, al igual que en Hume, perfora la realidad primaria al tratar las impresiones como meros datos atómicos sin unidad ni necesidad. Esto conduce a una metafísica insostenible, que ignora el papel del intelecto en la aprehensión de la realidad como algo "de suyo".

Zubiri rechaza la visión empirista de las impresiones como sensaciones pasivas, insistiendo en que ya están imbuidas de inteligencia en la aprehensión primaria. El empirismo dualiza sensación e inteligencia, rompiendo el principio de continuidad de Leibniz y haciendo eco de las fallas kantianas sin solución. No puede explicar la causalidad ni la unidad, como Hume intuye, pero no puede resolver, reduciendo la realidad a una sucesión sin profundidad metafísica.

Como alternativa, Zubiri propone una noología realista, donde la realidad no es puramente a priori ni a posteriori, sino aprehendida en un acto unificado de inteligencia sensorial.

Esto supera la fragmentación del empirismo al postular la realidad como autodonación, antes que dualismos teóricos como el realismo o el idealismo. Su crítica abarca obras como *Sobre la realidad*, poniendo el acento en la insuficiencia metafísica del empirismo frente a un realismo más radical.

La noología de Xavier Zubiri se diferencia fundamentalmente del empirismo al integrar sensación e inteligencia en un acto unificado de aprehensión, en lugar de separarlas como impresiones pasivas y razonamiento activo.

El empirismo, ejemplificado por Hume, trata las sensaciones como impresiones atómicas y subjetivas, carentes de unidad intrínseca o necesidad, lo que conduce al escepticismo sobre la causalidad y la sustancia. La noología de Zubiri considera la

aprehensión primaria como «inteligencia sentiente», donde el sentimiento mismo posee un momento formal de realidad («de suyo»), lo que hace que la inteligencia sea inmanente a la sensación desde el principio.

El empirismo dualiza la mente y el mundo, reduciendo la realidad a fenómenos sucesivos sin profundidad metafísica. La noología supera esto al postular la realidad como autodonación en un acto preteórico, antes de las divisiones entre realismo e idealismo, asegurando así la continuidad entre la experiencia y la verdad.

Mientras que el empirismo fragmenta la realidad en meras apariencias, el marco de Zubiri establece una "noología realista" donde las cosas son aprehendidas en su independencia y unidad formal, fundamentando el conocimiento en la propia estructura del mundo más que en datos subjetivos.

«El empirismo, y aun hecha salvedad de su alcance estrictamente metafísico, es metafísicamente insostenible –a mi modo de ver– por varias razones.

La primera es que el empirismo toma sin más la impresión en el sentido de una mera afección subjetiva. Ahora bien, esto no es verdad ni tan siquiera en el animal. La afección sensible envuelve la presentación de la alteridad de algo que, en el caso del estímulo, será un mero signo objetivo y, en el caso del hombre, es una realidad.

Desde luego, no se trata de afecciones meramente subjetivas, sino de impresiones que nos muestral algo que no es el propio organismo afectado, el propio sujeto afectado. Hay, por consiguiente, una alteridad. En las cosas hay conexiones que nos están mostradas impresivamente, pero *impresivamente* lo que se nos muestra es la presencia misma de la conexión.

A estas conexiones pertenece, sin duda la sucesión. En efecto, ninguna cosa aparece, como se nos dice en todos estos libres, viniendo del no-ser al ser, sino que viene al ser después de otra. Cosa que es distinta. Todos, lo mismo Hume que Kant, hacen aquí una especie de gran artificio teológico.

Si yo asistiera al acto de la creación, de la nada saldría el ser. De acuerdo, Pero sucede que no he asistido. Nadie asiste al paso del no-ser al ser, sino al paso de ser de una manera a ser de otra, o al paso de unas cosas que no son relativamente a otras que son relativamente a estas.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 169]

SENTIR E INTELIGIR

Xavier Zubiri distingue la "inteligencia sentiente" de la mera sensación al plantear que la primera es un acto humano unificado donde sentimiento e inteligencia están intrínsecamente fusionados, mientras que la sensación por sí sola, como en los animales, permanece puramente afectiva sin captar la formalidad de la realidad.

La aprehensión de la realidad es un acto unitario en el que participan simultáneamente los sentidos y la inteligencia. Los sentidos son inteligentes y la inteligencia es sentiente, lo cual significa que la realidad no es conocida únicamente por la razón teórica, como enseña la visión racionalista, sino también por mediación de los sentidos.

•

«No hay dos actos: uno de sentir y otro de inteligir, sino un solo acto para una misma cosa: la realidad estimulante. La inteligencia no "ve" la realidad impasiblemente, como decían Platón y Aristóteles, sino impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensivamente, sino impresivamente.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 35]

•

«Es extraña y paradójica la ausencia de la sensibilidad a lo largo de toda la filosofía moderna. No más ni menos extraña, pero igualmente grave, que la ausencia entera del cuerpo de toda la antropología filosófica de Husserl y Heidegger. Esto es un poco inverosímil, pero así acontece. El hecho es ese: la eliminación radical de la sensibilidad.

Esta ausencia de la sensibilidad tiene una larga prehistoria. Toda ella se nutre de algo que, en definitiva, es a su modo verdad. Ese algo es el siguiente: Ciertamente, los sentidos nos presentan las cosas. De ello no hay duda ninguna.

Pero ¿qué son las cosas? Esto no nos lo pueden decir los sentidos, los cuales solo nos dan los datos para contestar a esta pregunta, que, como tal, no se la puede plantear más que la inteligencia.

Entre la inteligencia y los sentidos hay la relación que un matemático establecía entre los datos de un problema y el problema mismo, en que los datos y las incógnitas, en su mutua y determinada relación, van a permitir y forzar la resolución o el despeje de la incógnita.

Es la inteligencia la que, con los datos de los sentidos y las relaciones primarias y elementales que la razón establece entre esos datos, va a plantearse el problema de qué sea la realidad. Y es, naturalmente, la inteligencia la que va a decirnos qué son las cosas reales.

No es difícil ver que esta concepción nutre todo el pensamiento del racionalismo en sus formas más temáticas y más larvadas. Nos dice Hermann Cohen que el verdadero realismo es el idealismo, porque das *Gegeben ist immer das Aufgegebene*, los datos no hacen sino plantear un problema a la inteligencia, que es la que tiene que resolverlo. Los sentidos no nos dicen lo que es la realidad. Ante tal afirmación cabría hacer esta pequeña interrogación. Si en los datos no está el momento de realidad, ¿de dónde lo va a sacar la inteligencia? […]

¿Qué se entiende por dato? Si yo veo una pared, unas sillas o unas mesas, estas percepciones mías, ¿son datos? Sí, innegablemente. Pero ¿qué significa ahí dato? ¿Significa lo mismo que, por ejemplo, los datos de un problema, datos para un problema? Esto será verdad en cierto momento, pero primaria y radicalmente no son datos para un problema sino de la realidad. Esta es la cuestión.

La función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad. Y esto es lo que aquella preterición de la sensibilidad en el planteamiento del problema filosófico va dejando completamente en el olvido.

La sensibilidad por sí misma es una vía, la vía de acceso de la inteligencia y del hombre en general a la realidad. Son datos los datos sensibles, pero no para una

inteligencia sino de la realidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 16-18]

•

«El hombre se hace cargo de la realidad cuando no le basta con sentir. Por tanto. Lo primero que inteligimos son los estímulos como realidades, y los inteligimos así justo para poder dar una respuesta adecuada. Ambas habitudes se hallan en perfecta continuidad.

Porque esta continuidad consiste justamente en la persistencia de la estimulación. La estimulación no es solo persistente, sino que confiere una unidad a los dos actos: solo por ello se da continuidad entre ellos. No es una continuidad entre sensibilidad e intelección, sino verdadera unidad.

Se podría pensar que esta unidad se funda en el "objeto" de ambos actos: se trataría de una unidad objetiva. En el fondo es la concepción clásica: nada es inteligido si de alguna manera no ha sido sentido.

[*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* – "Nada está en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos", cita clásica atribuida a Aristóteles y posteriormente adoptada por los filósofos escolásticos y especialmente por John Locke en el contexto del empirismo: todo conocimiento proviene, en última instancia, de la experiencia sensorial.]

El propio Kant se apoya en esta unidad objetiva. Para ello hace de los conceptos la forma de la objetividad: es una síntesis, una unidad sintética objetiva. Esto es, se piensa que el estímulo es primero sentido y que luego se le convierte en objeto de intelección. Pero esto es imposible.

Primero, porque de hecho la forma más elemental y decisiva de hacernos cargo de la realidad no consiste en ponerse a pensar "sobre" lo que estamos aprehendiendo, sino que esta aprehensión constituye un inmediato modo de referencia a lo estimulante, esto es, un modo que no es objetual.

Pero, además, hay otra razón más honda: es la que concierne al orto mismo de la intelección. Porque la intelección no surge retrotrayéndose en cierto modo de la estimulación, y haciendo de ella un objeto, sino que se intelige la estimulación "estimulando". La estimulación no queda "extrañada" y convertida en objeto, sino que está "entrañada" en su misma estimulación.

No hay solo estímulo, sino también estimulación. Lo cual significa que la unidad entre intelección y aprehensión sensible no consiste en la unidad de su objeto, sino que dentro de su esencial irreductibilidad es una unidad en el modo mismo de aprehensión. ¿Cuál es esta unidad modal? Es lo que hay que precisar.» [Zubiri, Xavier: Sobre el hombre. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 32-33]

ZUBIRI Y LA CRÍTICA DE HUME AL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

«La causalidad es pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real. Ahora bien, a veces es posible averiguar cuál es la causa que produce eso, y a veces no lo es. En última instancia toda solución será siempre problemática, y además hipotética. La realidad es constitutivamente respectiva.

Los momentos de esa respectividad son activos por sí mismos, carácter que es completamente distinto del de la *vis* de Leibniz. Y en virtud del carácter que tiene la realidad de ser activa por sí misma, puesta en respectividad de actuosidad, por razón de su acción, determina justamente una actividad.

La *actividad* está fundada en la *actuosidad*, y esta actuosidad está fundada en la *respectividad*. Y la actividad, en tanto que determinante de cuanto en ello acontece, es justamente la *causalidad*. […]

El Determinismo es un cierto aspecto de una cosa, aspecto a su vez muy determinado de la causalidad en el efecto, que es la determinación de la ley. No todo cuanto acontece en el Universo tiene el carácter de ley.

Y el que un efecto tenga una realidad en virtud de la causa no quiere decir ni que este efecto ni que esta causa sean repetibles. Es decir, el Determinismo es a lo sumo un esquema de un tipo especial de causalidad, pero no es la causalidad en sí misma.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 98]

•

«La idea de causalidad ha tenido grandes vicisitudes en la historia. Esa diversidad histórica conduce a un problema contra el cual, o frente al cual, se ha estrellado el propio siglo XIX.

Comienza muy parcamente el problema con Aristóteles. Nos dice que es causa, en primer lugar –y no en primera manera–, aquello de lo cual está hecho algo y que pertenece intrínsecamente a aquello que está hecho, así como el bronce de la estatua y la plata de la copa; es decir, Aristóteles alude aquí, enuncia lo que es una causalidad material: la materia con la que está hecho algo.

En otro sentido, se dice que es causa el eidos y el paradigma, lo que Aristóteles llamará causa formal: es el logos, o sea, lo que enuncia el *quod quid erat esse* (τὸ τί ἦν εἶναι, to ti en einai) en que aparece el término de la esencia como correlato de una definición: la definición misma de la causa formal.

En un tercer y ulterior sentido, es causa aquello de donde tiene su principio, ἀρχή, todo cambio, el primero, o en primera línea, el primer cambio y la quietud de algo: es la idea de la causa que llamaron los latinos eficiente.

Finalmente, es causa aquello en vista de lo cual se hace algo, como, por ejemplo, el pasear para la salud.

Aristóteles dice que todas las realidades tienen naturalmente causas y principios. Y dice, asimismo, que de tantas maneras como se dice la causa, se dice también el ἀρχή [arché].

Aristóteles no dice más. En definitiva, el Estagirita subsume el problema de la causalidad dentro de la idea del principio ὅθεν, es decir, aquello de donde algo viene; y, sin que se haya explicado nunca expresamente sobre esa subsunción de la causalidad en la principialidad, de la causa en el principio.

Aristóteles lo que hace es enumerar y definir genialmente las cuatro causas fundamentales que han corrido imperturbables a lo largo de toda la historia de la

filosofía. Ahora bien, ¿en qué consiste ser causa? Esto Aristóteles no lo dice, aunque lo deja sobreentender. […]

Al final de la Escolástica, van perdiendo razón de causa el fin, la materia y la forma, ciñéndose y centrándose el problema de la causalidad en la causa eficiente. Desde entonces, tanto en el lenguaje vulgar como en libros científicos y filosóficos, se entiende por causa siempre y solo una causalidad eficiente.

Además, la causalidad eficiente va entendiéndose cada vez más como una posterioridad –lo que es verdad– del efecto respecto de la causa –que también es verdad–, pero de una posterioridad que se va entendiendo en sentido temporal.

Con lo cual la idea de la causalidad eficiente se ha plasmado en algo bien distinto incluso de toda verdadera causalidad eficiente, que es la idea de sucesión necesaria, el determinismo.

Dado un antecedente, necesariamente exige un consiguiente, o, dado un consiguiente, necesariamente tenía un antecedente. Es esta forma como la idea de causalidad ha entrado en el otro y en el desarrollo de la filosofía moderna. […]

Hume atiende a ese momento de sucesión necesaria, del que preguntará si se funda en un razonamiento o en una intuición. No se funda en ninguna intuición –responde– ya que la intuición nos da una mera sucesión, pero jamás el momento de necesidad. Se dirá que el sonido de la campana viene después del tirón de la cuerda; ahora bien, que la cuerda produzca el sonido de la campana es ya otra cuestión distinta que, según Hume, la experiencia no da nunca. […]

Aquí ha tenido Hume una clara intuición metafísica de lo que es el verdadero problema de la causalidad, que no es un problema de sucesión, sino que es posible gracias a la imaginación, o, mejor dicho, más que a la imaginación. […] La sucesión uniforme ha engendrado el hábito de esperar el consiguiente, puesto el antecedente, y esa es la única necesidad del vínculo, un mero hábito.

Contra todo lo que uno está acostumbrado a ver en los libros de historia de la filosofía, a saber, que los empiristas son una pobre gente que echó la metafísica por la borda, hay que afirmar que el empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica.

Es por este razonamiento por el que Kant repetidas veces llama a Hume hombre tan agudo, *der scharfsinnige Mann*, que le hizo despertar de su sueño dogmático. El sueño dogmático era la demostración de Leibniz de que el principio de razón suficiente se reduce al principio de identidad.

Entonces se encuentra Kant en una situación un poco paradójica. Por un lado, le da la razón a Hume, pero, por otro, no le parece suficiente su posición. Le da la razón de que, en efecto, en el concepto de una realidad que comienza no está el concepto de otra cosa, ni que sea su causa, ni que sea su efecto,

Pero, sin embargo, frente a Hume dice que, sin esto, no podríamos concebir el mundo de la realidad. Dicho en términos kantianos: el principio de causalidad es sintético, pero es *a priori*. Y como no podríamos concebir el mundo, no se trata de ninguna imaginación, y que esa imaginación luego Hume la va a convertir positivamente en un hábito mental.

Cuando damos un tirón de la cuerda, esperamos escuchar el sonido de la campana. Exactamente lo mismo que puede hacer un perro. No se crea que esto es una broma. Esto lo hace asimismo un perro y, sin embargo, no tiene idea de causa. Estamos, pues, habituados a ello, según Hume. Entonces Kant dice que esto sería escepticismo.

El mundo es inteligible sin la idea de la causalidad. ¿Cómo? Contestar a esta pregunta es el objeto de esas setecientas páginas que es la *Crítica de la razón pura.*» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 161-167]

•

«Creo que podría pensarse por un lado que el conjunto de la realidad que nos rodea tiene una cierta unidad. Una unidad no solamente de adaptación de unas cosas con otras, sino además una unidad por razón de su carácter de realidad en tanto que realidad.

Inmediatamente la reflexión sobre estas realidades que son unas, que tienen una unidad por razón de la realidad, nos descubriría que todas estas realidades se hallan funcionalmente conectadas las unas con las otras. Ninguna existe o nace en cierto modo aislada de las demás, sino en función de las demás, cualquiera que sea el carácter de esa funcionalidad.

El espíritu humano nace, el niño nace. Que su alma la crea Dios, esta es una cuestión ulterior. El hecho es que ese espíritu ha nacido en un trozo de materia, en el seno de ella y en función de otra materia y otro espíritu, que es el de sus padres, aunque no haya traducción, evidentemente.

La funcionalidad es real. Y desde el momento en que hay una funcionalidad en el orden de la realidad en tanto que realidad, hay causalidad. Causalidad no es otra cosa sino la funcionalidad de lo real en tanto que real.

A la célebre crítica empirista de si el tirón de la cuerda es lo que produce el sonido de la campana, se contestaría diciendo que se sale de la cuestión; porque cuando se dice que las realidades son funciones, lo quiere decirse que el sonido esté producido por el tiró de la cuerda. A última hora podría no haber más causa que Dios.

El ocasionalismo es falso, pero metafísicamente no es imposible. Lo que sí es evidente es que, desde el momento en que hay funcionalidad, que hay una dependencia cualquiera entre el sonido de la campana y el tirón de la cuerda, el sonido de la campana no ha cobrado existencia más que de una manera funcional.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores* (1953-1983), Madrid: Alianza, 2006, p. 24 s.]

•

«En la percepción mía hay no sólo la impresión específica de las cosas, sino que hay además la impresión de realidad. Esta impresión de realidad es numéricamente, pero sobre todo lo es transcendentalmente, inespecíficamente, la misma y no distinta en cada cosa real.

Precisamente por no serlo, cualquier percepción del hombre inscribe la situación perceptiva no sólo en aquello que talitativamente tiene una *Gestalt*, una configuración, sino que le hace ser una configuración *en* un campo de realidad.

La impresión de realidad transciende del contenido específico de cada una de sus impresiones. Justo por eso, cuando se habla de sucesión, allí donde se suceden es en la realidad, no simplemente en el espacio.

El animal no tiene idea de causa, pero no por lo que decíamos antes, sino porque carece de impresión de realidad. Las sucesiones que el animal tiene y el sistema de reflejos, de esperanzas y de esperas que el animal posee, están fundados pura y simplemente en la objetividad del estímulo, jamás lo están en ese dudoso pero inexorable momento que es la impresión de realidad, el momento de realidad.

Las impresiones humanas se suceden precisamente, realmente en la realidad. Ahora bien, el empirismo ha ignorado por completo este momento de la impresión de realidad, y por haberlo ignorado ha podido hacer ese argumento ambiguo –porque lo es esencialmente, como vamos a ver en seguida– que Hume y Kant nos describen.

Las impresiones, pues, no son meramente subjetivas, sino que son la mostración de una alteridad, y gracias a la impresión de realidad, al momento de realidad, las impresiones se suceden en la realidad.

Lo que ahora nos preguntamos es cómo se suceden. Digo que para el animal no se suceden en forma de causa y efecto sino, y no meramente por hábito, de una manera mucho más grave y constitucional, como signos objetivos, mientras que en el hombre se suceden de una manera distinta.

Esas dos maneras de describir el campo perceptivo no son independientes entre sí en manera alguna. Porque el hombre que entra en una habitación, precisamente entrando en ella, es como entra en la realidad, es decir, estando entre otras cosas. Lo que describiría exhaustivamente la entrada de ese hombre en esa habitación es que su presencia en ella tiene en una u otra forma carácter *funcional*.

No aparece nada pasando del cero a la nada, aparece todo funcionalmente. Ahora bien, si la funcionalidad se refiere al orden meramente talitativo, en un caso extremo tenemos la conciencia del animal; si la funcionalidad se refiere al carácter de realidad en cuanto tal, justo eso y no otra cosa es la causalidad. La causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real.

La palabra *causa* significa pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real. Lo que, en efecto, no puede confundirse con la presencia directa de una causa. En manera alguna. Y aquí está el equívoco que late en el argumento de Hume y en la argumentación de Kant.

Hume puede afirmar muy claramente que nadie me dice que el tiró de la cuerda es la causa del sonido de la campana; y esto es verdad: ¡qué sé yo cuál es la causa!

Lo único que digo yo es que el sonido de la campana apareció en función de otras cosas y, por consiguiente, en alguna parte y en alguna manera, hay algo que determina su aparición en la realidad, sea el tiró de la cuerda o no.

Más aún: cuando briosamente la metafísica la ha emprendido con la crítica de Hume y ha querido demostrar el principio de causalidad, ¿es que se ha olvidado que no es ningún imposible metafísico que no haya causas eficientes en el mundo creado?

Podría no haber más causa eficiente que Dios. Esto no es ningún imposible metafísico, puesto que Dios podría haber creado un mundo que fuera algo así como una melodía, sin haber creado instrumentos que la ejecuten, sino creándola Él directamente.

Lo único que demuestra el tirón de la cuerda respecto del sonido de la campana es la funcionalidad de la aparición de ese sonido, que en una u otra forma depende de otra realidad en tanto que realidad. Justo esa es la idea de causalidad.

La idea de causalidad no es que haya una causa que sea una cosa numéricamente anterior a un efecto, sino pura y simplemente algo distinto: que tenga un porqué, cualquiera que sea la índole de este porqué.

Es la funcionalidad pura y simple de lo real en tanto que real. No haberlo entendido así es la primera ambigüedad y el fallo de las críticas de Hume y de Kant.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 171-173]

•

«Ante todo, funcionalidad no es sinónimo de causalidad. La causalidad no es sino un tipo *entre otros* de funcionalidad. En la filosofía clásica causa es aquello de lo que algo procede mediante un influjo real sobre el ser del efecto. Ahora bien, la causalidad no es algo dado. Nunca percibimos el influjo productor de una cosa real sobre otra.

De ahí que, a mi modo de ver, algunos estudios experimentales sobre la presunta percepción inmediata de la causalidad sean radicalmente inexactos. La percepción jamás percibe la causalidad, pero percibe siempre la funcionalidad: percibimos que una cosa es real en función de otras, una funcionalidad que puede ser y es muy varia.

La causalidad es solamente un tipo de funcionalidad, y además sumamente problemático. […] Esta funcionalidad está formalmente sentido, es decir, no es solo algo accesible, sino que es algo ya físicamente accedido en la intelección sentiente, en el "hacia" transcendental. De ahí la inexactitud de la crítica de Hume. Para Hume no está dada la causalidad sino tan solo la sucesión. Está claro que no está dada la causalidad. Pero lo que Hume no ha visto son dos aspectos distintos de la cuestión.

Primeramente, no ha visto que la sucesión es justo una forma de funcionalidad. En segundo lugar, la sucesión no es sucesión de dos impresiones sino una misma impresión de realidad, pero de índole sucesiva. Lo cual significa que lo esencial de la funcionalidad no concierne al contenido de las impresiones, sino a su formalidad de realidad.

En el ejemplo de Hume el tañido de la campana no hace sino suceder al tirón de la cuerda. Pues bien, no es que el tañido de la campana sea en cuanto tañido función del tirón de una cuerda en cuanto cuerda, sino que es la realidad del tañido en cuanto real lo que es función de la realidad del tirón de la cuerda en cuanto realidad. Y esto es algo perfectamente dado, aunque el tañido no fuera función del tirón.

La funcionalidad es funcionalidad de lo real en tanto que real. En este sentido es un concepto que abarca muchos tipos posibles. Toda la crítica de Hume está basada en el contenido del sentir, pero se ha deslizado sobre su formalidad. El contenido es siempre problemático. No hay sentir "y" inteligir, sino tan solo intelección sentiente, intelección impresiva de lo real en cuanto real.

Observemos que el exordio de la *Crítica* de Kant es Hume. Como la causalidad no está dada, es para Kant una síntesis conceptual *a priori*: es juicio sintético *a priori* como posibilidad de un conocimiento objetivo. Ahora bien, esto no es aceptable. Ante todo, la funcionalidad no es un juicio ni analítico (Leibniz) ni sintético (Kant).

La funcionalidad está dada en impresión, pero no es en su contenido sino en su formalidad de realidad, porque es un momento del "hacia". Y el "hacia" no es juicio. Como tal no es un *a priori* de la aprehensión lógica de objetos, sino un dato de la impresión de realidad. De ahí que el objeto formal del conocimiento no es la causalidad sino la funcionalidad. La ciencia de que Kant nos habla (la física de Newton) no es ciencia de causas sino ciencia de funciones de lo real en cuanto real.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 40-41]

Copyright © **Hispanoteca.eu** – 2025 – Alle Rechte vorbehalten