

Josef Estermann

CURSO INTEGRAL DE FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA



HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

PRIMERA PARTE



AMOR A LA SABIDURÍA

CURSO INTEGRAL DE FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA

Josef Estermann

TOMO II HISTORIA DE LA FILOSOFÍA I

1ra. Edición en Perú: Editorial Salesiana, Av. Brasil 210,

1996 Lima 5, Telf.: 423 5782.

Lima Perú.

1ra. Edición en Ecuador: Ediciones Abya-Yala

2001 Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson

Telf.: 562-633 / 506-267 Fax: 506-255 / 506-267 Casilla 17-12-719

E-mail: editorial@abyayala.org

www.abyayala.org Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing

Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-692-5

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala

Quito-Ecuador

INDICE GENERAL

PRESENTACION	
C. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
0. INTRODUCCIÓN	
0.1. PROPÓSITO DEL ESTUDIO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA	
0.2. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL	
0.3. HISTORIA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA	
0.4. PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
1. FILOSOFÍA ANTIGUA	
1.1. INTRODUCCIÓN	
1.1.1. El valor de la Antigüedad	
1.1.2. Características generales de la filosofía antigua	
1.1.3. La división de la filosofía antigua	
1.2. LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA	
1.2.1. Origen de la filosofía	
1.2.2. Mythos y logos	
1.2.3. La filosofía cosmológica	
1.2.4. Los pitagóricos	
1.2.5. Los metafísicos	
1.2.5.1El dinamismo de Heráclito	
1.2.5.2. El estaticismo de Parménides	
1.2.5.3. Las paradojas de Zenón	
1.2.6. Los pluralistas	
1.2.6.1. Empédocles	
1.2.6.2. Anaxágoras	
1.2.7. Los atomistas	
1.2.8. Los sofistas	
1.2.9. Los presocráticos: Resumen esquemático	
1.3.LA FILOSOFÍA ANTIGUA CLÁSICA	
1.3.1. Sócrates y sus escuelas	
1.3.1.1. La persona de Sócrates	
1.3.1.2. La filosofía de Sócrates	
1.3.1.3. Las escuelas socráticas	
1.3.2. Pláton	
1.3.2.1. La persona de Platón	
1.3.2.2. La obra de Platón	
1.3.2.3. La idea platónica	
1.3.2.4. La antropología (o psicología) platónica	
1.3.2.5. La gnoseología platónica	
1.3.2.6. La política platónica	
1.3.2.7. La escuela platónica	
1.3.3. Aristóteles	
1.3.3.1. La persona de Aristóteles	

	1.3.3.2. La obra de Aristóteles	8
		9
	1.3.3.3.1. La lógica del concepto	0
	1.3.3.3.2. La lógica de la proposición	
	1.3.3.3.3. La lógica del raciocinio	1
	1.3.3.4. La gnoseología aristotélica	
	1.3.3.5. La metafísica	
	1.3.3.5.1. El ente en cuanto ente	
	1.3.3.5.2. El hilemorfismo	
	1.3.3.5.3. Substancia y accidente	
	1.3.3.5.4. Potencialidad y actualidad	
	1.3.3.5.5. Causalidad	
	1.3.3.5.6. Resumen de la metafísica	
	1.3.3.6. La ética aristotélica	
	1.3.3.6.1. La felicidad como el fin universal	
	1.3.3.6.2. Las virtudes	
		.9
1.	3.4. Filosofía clásica antigua: resumen esquemático	
		Ŭ
1.4. LA FILOS	OFÍA HELENÍSTICO-ROMANA50	0
1.	4.1. La Academia Platónica5	1
	1.4.1.1. La Academia Antigua5	1
	1.4.1.2. La Academia Media5	2
	1.4.1.3. La Academia Tardía 5	2
	1.4.1.4. El impacto del platonismo en la filosofía occidental	2
1.	4.2. El Peripato	3
	1.4.2.1. La escuela aristotélica	3
	1.4.2.2. El impacto del aristotelismo en la filosofía occidental	4
1.	4.3. La Estoa	4
	1.4.3.1. La lógica estoica5	5
	1.4.3.2. La física estoica5	5
	1.4.3.3. La ética estoica	6
1.	4.4. El epicureísmo	6
	1.4.4.1. La canónica epicúrea5	7
	1.4.4.2. La física epicúrea5	7
	1.4.4.3. La ética epicúrea	8
1.	4.5. El escepticismo	8
1.	4.6. El gnosticismo	9
		0
	1.4.7.1. Plotino	0
	1.4.7.2. El neoplatonismo después de Plotino	1
1.	4.8. Filosofía helenística-romana: resumen esquemático	2
,		
	MEDIEVAL	
	CCIÓN6	
	.1.1. El concepto de la 'Edad Media'	
	.1.2. Características generales de la Filosofía Medieval	
	.1.3. La división de la filosofía medieval	
	FÍA PATRISTICA	
	.2.1. Los apologistas	
	.2.2. La escuela alejandrina	
	.2.3. La escuela de cesarea	
2	.2.4. San Agustín de Hipona	
	2.2.4.1. Vida y obra de San Agustín	9

	2.2.4.2. El maniqueísmo	70
	2.2.4.3. Philosophia Christiana	70
	2.2.4.4. Teología filosófica agustiniana	71
		72
		73
		73
		74
	9	75
		75
	1-0	76
		77
		77 78
	2.2.6. Filosona paulstica: Resumen esquematico	70
2.3. FILOSO	FÍA ESCOLÁSTICA TEMPRANA	79
	2.3.1. El Renacimiento Carolingio	79
	2.3.1.1. Alcunio de York y Rábano Mauro	79
	·	79
		80
		80
		81
		82
		82
		82
		83
		84
		84
		84
		85
		85
	,	86
	2.3.6. Filosofía escolástica temprana: resumen esquemático	87
2.4 FILOSOF	FÍA ESCOLÁSTICA ALTA	88
		88
		89
	·	89
		90
	2.4.3.2. Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274)	90
	2.4.3.2.1. Vida y obra de Santo Tomás	90
	2.4.3.2.2. La relación entre fe y razón	91
	·	92
		92
	, 0	93
	Ü	93
	2.4.3.2.7. La antropología tomasiana	94
	2.4.3.2.8. La ética tomasiana	94
	I control of the cont	95
		95
	2.4.4.1. San Buenaventura (1217-1274).	96
	, 1	96
	2.4.4.1.2. El voluntarismo bonaventuriano	96
	2.4.4.1.3. La antropología bonaventuriana	97
	2.4.4.1.4. Gnoseología bonaventuriana	97
	2.4.4.2. Pensadores franciscanos	97

	2.4.4.2.1. Roger Bacon (1214-1294)	98
	2.4.4.2.2. Raimundo Lulio (1232/35-1315)	98
	2.4.4.3. Juan Duns Escoto (1265/66-1308)	98
	2.4.4.3.1. Vida y obra	99
	2.4.4.3.2. La contingencia sincrónica	99
	2.4.4.3.4. Gnoseología scotiana	99
	2.4.4.3.5. Metafísica scotiana	100
	2.4.4.3.6. La distinción formal	100
	2.4.5. Filosofía escolástica alta: resumen esquemático	101
	·	
2.5. FILOSO	FÍA ESCOLÁSTICA TARDÍA	101
	2.5.1. Filósofos de transición	101
	2.5.1.1. Gil de Roma (1247-1316)	102
	2.5.1.2. Enrique de Gante (ca. 1240-1293)	102
	2.5.2. El nominalismo medieval	102
	2.5.2.1. Nominalistas de primera hora	103
	2.5.2.1.1. Durando de San Porciano (1270/75-1332)	103
	2.5.2.1.2. Pedro Aurioli (+1322)	103
	2.5.2.2. Guillermo de Ockham (ca. 1295-1350)	104
	2.5.2.2.1. Vida y obra	104
	2.5.2.2. Gnoseología ockhamiana	104
	2.5.2.2.3. Metafísica ockhamiana	104
	2.5.2.2.4. Lógica ockhamiana	104
	2.5.2.2.5. Teodicea ockhamiana	105
	2.5.2.2.6. Antropología y ética ockhamianas	105
	2.5.2.2.7. Filosofía política ockhamiana	106
	2.5.2.3. Nicolás de Autrecourt (ca. 1300-1352)	106
	2.5.2.3. Misticismo especulativo medieval	107
	·	107
	2.5.3.1. Maestro Eckhart (1260-1327)	
	2.5.3.2. Juan Gerson (1363-1429)	108
	2.5.4. Entre Edad Media y Modernidad	108
	2.5.4.1. Movimiento científico	109
	2.5.4.2. Marsilio de Padua (ca. 1280-ca.1342)	109
	2.5.4.3. Nicolás de Cusa (1401-1464)	110
	2.5.5. Filosofía escolástica tardía: resumen esquemático	111
2.6. POSICI	ONES Y REPRESENTANTES	112
3. FILOSOF	A MODERNA	113
3.1. INTRO	DUCCIÓN	113
	3.1.1. El concepto de la 'modernidad'	113
	3.1.2. Características generales de la filosofía moderna	114
	3.1.2.1. Rasgos formales	114
	3.1.2.2. Rasgos materiales	115
	3.1.3. La división de la filosofía moderna	116
3.2. FILOSO	FÍA DEL RENACIMIENTO	118
	3.2.1. Introducción	118
	3.2.2. El humanismo renacentista	118
	3.2.3. El platonismo renacentista	119
	3.2.3.1. Marsilio Ficino (1433-1499)	120
	3.2.3.2. Juan Pico della Mirandola (1463-1494)	120
	3.2.4. El aristotelismo renacentista	121
	3.2.4.1. El ataque a la lógica	121

	3.2.4.2. Las escuelas aristotélicas	21
		22
		22
		22
		24
		24
		26
		27
		27
		27
		28
	,	28
		29
		29
		30
		31
		31
		31
	3.2.9. Filosofía renacentista: resumen esquemático	32
2 2 BACIO	NAMICAO CONTINENTAL	2.2
3.3 KACIO		32
		32
		34
	,	35
		35
		37
		38
	,	38
		40
	3.3.2.7. Dualismo antropológico	43
	3.3.3. El cartesianismo	43
	3.3.3.1. Arnold Geulinox (1625-1669)	44
	3.3.3.2. Nicolás Malebranche (1638-1715)	44
	3.3.4. Blas Pascal (1623-1662)	45
	3.3.5. Baruch Spinoza (1632-1677)	46
	3.3.5.1. Vida y obra de Spinoza	46
	3.3.5.2. El método geométrico	47
	3.3.5.3. La metafísica panteísta de Spinoza	47
	3.3.5.4. Gnoseología spinoziana	48
		49
		50
		50
		51
		51
		53
		54
		55
		56
	5.5., . r nosona conditenati resumen esquematico	50
3.4. EL EM	PIRISMO BRITÁNICO1	57
		57
		57
		59
		59

3.4.3.2. Filosofía natural	160
3.4.3.3. Gnoseología y antropología	160
3.4.3.4. Filosofía política	161
3.4.3.5. Reacción de los platónicos de Cambridge	161
3.4.4. John Locke (1632-1704)	162
3.4.4.1. Vida y obra	162
3.4.4.2. Características generales de la filosofía lockeana	162
3.4.4.3. El empirismo teórico	163
3.4.4.3.1. Refutación del innatismo	163
3.4.4.3.2. Origen y tipo de ideas	163
3.4.4.3.3. Ideas y palabras	164
3.4.4.3.4. Alcance y grados del conocimiento	165
3.4.4.4. Filosofía moral	165
3.4.4.5. Filosofía política	166
3.4.5. George Berkeley (1685-1753)	167
3.4.6. David Hume (1711-1776)	168
3.4.6.1. Vida y obra	168
3.4.6.2. Teoría del conocimiento	169
3.4.6.3. Causalidad y substancialidad	170
3.4.6.4. Teoría ética	170
3.4.6.5. La influencia de Hume	171
3.4.7. Empirismo británico: resumen esquemático	171

PRESENTACIÓN

A menos que el no-saber en el que comienza el saber filosófico, no coincida con la nada a secas, sino sólo con la nada de los objetos.

...Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro.

EMMANUEL LÉVINAS

El presente **Curso Integral de Filosofía** es el fruto de cinco años de intensiva labor de docencia en el Seminario Arquidiocesano San Antonio Abad de Cusco, Perú. En el transcurso de este tiempo, me he dado cuenta de que no existe un texto de base realmente actualizado y adecuado al nivel de los estudiantes. Aunque existen excelentes libros sobre filosofía sistemática e historia de la filosofía, muy pocos presentan la materia en forma didáctica y acorde con la situación latinoamericana.

Mientras que el tomo I expone de manera sistemática la 'filosofía perenne', es decir, las grandes interrogantes de la humanidad, los tomos II y III pretenden presentar este mismo contenido en su desarrollo histórico. La historicidad de la verdad, es uno de los enigmas de la condición humana y a la vez una forma pedagógica de instruirnos en ella. Al estudiar los pensamientos de personas que nos han antecedido, nos damos cuenta de nuestro propio camino que recorre este 'amor a la sabiduría'.

Estoy muy agradecido por el apoyo que he recibido de Mons. Alcides Mendoza Castro, arzobispo del Cusco y pastor del Seminario Arquidiocesano, y del Equipo de Formadores. También expreso mi gratitud a ADVENIAT de Alemania, que ha apoyado económicamente la publicación del presente texto en su edición peruana. De igual manera agradezco al Equipo Pastoral de la Sociedad Misionera de Belén, al cual pertenezco, que me ha permitido elaborar este texto de Filosofía. En especial quiero agradecer a mi esposa Colette y a mis hijos Sarah, Rafael y Christian quienes me han apoyado por su paciencia, fuerza y comprensión por la falta de tiempo. Por fin agradezco a la Editorial Salesiana de Lima y para esta presente edición, a ediciones Abya-Yala de Ecuador, por su voluntad y empeño de publicar el presente texto de estudio.

Espero que el presente curso sea de mucho provecho para los estudiantes de Filosofía para que sepan "distinguir los espíritus" en la búsqueda de la verdad. Aunque trata de los temas y posturas filosóficos de una manera muy sintética, sin embargo, invita a profundizar los conocimientos a iniciativa propia. Si el curso ha podido despertar el hambre de sabiduría y la virtud de la comprensión del "otro" y de su opinión, estaré muy feliz y satisfecho.

Dr. Josef Estermann

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

0.1. Propósito del estudio histórico de la Filosofía

El estudio de la historia de la filosofía no se debe solamente a un interés netamente histórico, sino corresponde a la necesidad de entender el presente. Como el individuo humano no comprende sólo el momento actual, sino todo el recorrido de su vida que le da la identidad, también la humanidad se entiende como **proceso** que viene de un pasado remoto y que se dirige hacia un futuro desconocido. En este proceso, el desarrollo de las ideas (es decir, la 'historia del espíritu') desempeña un papel muy importante.

Sin entrar en el debate sobre si lo ideal o lo material es lo primero, podemos manifestar que muchas ideas de la humanidad han determinado su rumbo y forjado su destino. La filosofía como reflexión de la totalidad de fenómenos sobre la base de la razón es como el acompañante fiel en todo este proceso. A veces funciona como vanguardia, anticipando importantes cambios y verdades; a veces, como resumen racional de un cierto momento de la historia (Hegel: la filosofía es la época captada en concepto, y a veces como reflexión posterior sobre acontecimientos ya pasados).

En todo esto la filosofía es un fenómeno cultural que está en estrecha relación con las demás expresiones de la humanidad, tanto en lo político, social, religioso, como en el arte y la técnica. Existe entonces una **interelación** de la filosofía con las demás ciencias a través de la historia. Para un estudiante de teología, por ejemplo, es imprescindible el estudio de la historia de la filosofía, con el fin de entender mucho mejor el desarrollo teológico y la problemática actual de la teología. Más aún, porque las dos son 'ciencias gemelas' que caminan juntas, a veces enfrentándose y a veces ayudándose mutuamente

El estudio de historia de la filosofía sirve para entender la **historicidad de la verdad**, no en un sentido escéptico, sino como proceso humano de maduración y crecimiento espiritual. El momento histórico pertenece a la esencia de la teología cristiana, sobre todo con res-

pecto a la teología bíblica. La salvación tiene una **historia**, y así también lo tiene la revelación divina. La verdad se revela a través de un proceso que emprende el pueblo de Dios; todavía vemos (como dice San Pablo) 'como en un espejo', pero un día vamos a ver 'cara a cara'. La filosofía, más todavía, está en camino hacia un entendimiento mayor del mundo, avanzando paso por paso, superando errores anteriores.

Por lo tanto, no se puede encontrar toda la verdad filosófica en una sola corriente en una época determinada. No existe una 'revelación definitiva' que funcionaría como 'canon' (como es el caso en la teología), sino más bien hay que tomar en cuenta la 'iluminación permanente' del espíritu humano. Aunque muchos filósofos han pretendido establecer una vez para siempre la 'verdad filosófica' por medio de un 'sistema total' (Platón, Aristóteles, Hegel, Marx), la historia misma ha demostrado que la verdad filosófica está como semilla en toda la historia y que nunca se nos da como fruto maduro y definitivo.

Descubrir esta **verdad histórica** es un reto al estudiar la historia de la filosofía . Aunque es cierto que existen algunos temas 'eternos' de la filosofía (la *philosophia perennis*), también existe un sinnúmero de diferentes expresiones de los mismos temas a lo largo de la historia. En este sentido la filosofía sistemática con sus verdades y temas, siempre se encuentra i**nculturada** dentro de un determinado marco cultural e histórico. El estudio de este proceso enriquecerá definitivamente los conocimientos de la filosofía sistemática.

Estudiar la historia de la filosofía requiere de una actitud **crítica** y a la vez **tolerante** frente a expresiones de un tiempo remoto. El espíritu crítico es imprescindible al analizar manifestaciones filosóficas que entre sí parecen incompatibles. Sin embargo, hay que entender-las también como expresiones auténticas de un cierto tiempo con determinados supuestos. Estudiarlas es como estudiar costumbres de otros pueblos, con tolerancia y respeto. En la historia de la filosofía nos encontramos con la **alteridad** humana en la forma de otros pensamientos, ideas y modelos racionales del mundo, realizados en tiempos diferentes.

0.2. Historia de la filosofía occidental

Al hablar de la 'historia de la filosofía' en general, es preciso aclarar el alcance de esta historia. Como hemos visto en la parte sistemática, no existe un solo tipo de filosofía, sino varias, diferentes tradiciones de acuerdo al ambiente cultural de donde provienen. Aparte de la filosofía occidental, existen las filosofías chinas, de la India, árabes, judías, y las innumerables 'filosofías autóctonas' de los pueblos colonizados por otro pensamiento dominante.

Ya hemos tratado en la parte sistemática un cierto paradigma filosófico que ha intervenido en la construcción del mundo intelectual latinoamericano, en especial en el ámbito andino. La 'filosofía andina' representa una tradición totalmente diferente a la tradición dominante occidental. La cultura de América Latina es mestiza, un sincretismo cultural e intelectual de pensamientos autóctonos y de un pensamiento ajeno pero impuesto por el proceso de colonización. En términos históricos, es muy difícil reconstruir una historia de las filosofías autóctonas, ya que resulta muy arduo el trabajo de rescatar sus contenidos sistemáticos. La falta de escritura nos impide analizar el desarrollo intelectual de lo propio de estos tipos de pensamiento.

Por otro lado, las tradiciones orientales (China, India, Arabia) están muy lejos de la misma cultura latinoamericana. Sería solamente por interés enciclopédico y etnológico de incluir en una historia de filosofía aquellos paradigmas del pensamiento humano. Por estas razones pragmáticas, nos hemos decidido a limitarnos en la exposición histórica a la tradición occidental de la filosofía, siempre tomando en cuenta que existen otras tradiciones de igual o mayor valor. Gran parte de la vida intelectual, inclusive la teología católica de América Latina, está marcada por esta filosofía. Conocer más de cerca esta tradición nos permitirá entender mejor el mundo intelectual de nuestro días en nuestro medio.

0.3. Historia de la filosofía y la teología

Para que el estudio de la historia de la filosofía no sea netamente un asunto académico para un estudiante de teología, es necesario destacar la importancia de ideas filosóficas en el transcurso del tiempo para la formulación de modelos teológicos. La filosofía siempre ha sido el trasfondo de luz para la aclaración de asuntos teológicos, al aportar un marco de análisis y reflexión. Por lo tanto, no se puede entender a fondo la historia de la teología (sobre todo la dogmática y la ética), y hasta

la teología actual, sin tener conocimientos de la historia de la filosofía.

Para facilitar el entendimiento, trataré de relacionar las diferentes problemáticas filosóficas con el impacto que han tenido para el desarrollo teológico. Esto puede ser un aporte para ver más claro el carácter histórico de la misma teología, al inculturarse cada vez en un mundo propio de un cierto tiempo. La teología católica tenía, hasta el Segundo Concilio Vaticano, exclusivamente rasgos occidentales del mundo greco-latino. Así, la filosofía occidental ha servido durante casi veinte siglos como matriz para el quehacer teológico, sobreponiéndose a la tradición original oriental de la Sagrada Escritura. También ha impedido, por su carácter de presunta 'verdad universal y eterna', que otros paradigmas filosóficos e intelectuales tomaran parte en la construcción de la teología.

El estudio de la filosofía servirá al estudiante de teología, entonces, para ubicar el propio que hacer teológico en las diferentes corrientes de ideas, encontrando criterios más allá de lo autoritativo. Por varias razones la teología católica se ha encarnado sobre todo en la tradición occidental de la filosofía, y además en la de una cierta época (Escolástica). Aunque esta alianza ha sido muy valiosa y sigue siento fructífera, sin embargo se trata de un acontecimiento contingente, que más y más se manifiesta como eurocentrista y monocultural.

0.4. Periodización de la historia de la filosofía

Toda periodización del tiempo en épocas o períodos es algo artificial, porque la historia es un continuo de acontecimientos, ideas, costumbres y situaciones. No existen saltos grandes que nos permitan distinguir nítidamente una época de otra. Los acontecimientos históricos tienen el valor que el hombre les da; en sí mismos son mudos y sin sentido evidente. Así el ser humano siempre concibe la historia como una cadena ordenada de significados, es decir, como desarrollo o proceso que pasa en forma lineal desde un inicio hasta un fin. Aunque esta concepción (judeo-cristiana) no es universal, está en la base de casi todas las 'filosofías de la historia'.

Al analizar el desarrollo del pensamiento ('historia de las ideas'), suponemos que haya avance o progreso, en el sentido de que lo posterior supera a lo anterior, sea en forma lineal o dialéctica. Nosotros, como ciudadanos del siglo XX, nos sentimos 'más avanzados' que el hombre de *neanderthal* o la población de una ciudad medieval. Toda esta concepción (no-cuestionada) es el fundamento ideológico de la actual periodización de la

historia en general, y de la filosofía en particular. La misma terminología revela este **supuesto progresista** en el análisis de la historia. Así, llamar a un cierto período 'Antigüedad' sugiere que se trata de algo 'pasado', 'anticuado', 'senil' y 'obsoleto'. O hablar de la 'Edad Media ' define una época por sus dos vecinos y el intermedio entre ellos; así queda el distintivo de ser pasajero, episódico, sin identidad ni importancia.

La periodización clásica toma en cuenta las tres épocas de Antigüedad, Edad Media y Modernidad, resultado del siglo XVIII como una de las formas de reencontrar el principio trinitario en la historia (como lo ha hecho antes Joaquín de Fiore). Bajo la influencia del pensamiento dialéctico (Hegel, Marx), esta tripartición fue eternizada y valorizada de un cierto punto de vista: la Antigüedad como 'tesis' nueva y poderosa, la Edad Media como 'antítesis' oscura y domesticada, y la Modernidad como 'síntesis' culminante y decisiva. Otras concepciones de la historia consideran la Antigüedad como expresión auténtica del espíritu humano, de acuerdo al lema in principio veritas (Heidegger, Renacimiento). Y por último, también existe la idea de que la verdad filosófica está comprimida en una cierta corriente de la Edad Media (la Escolástica).

A todas estas concepciones (antigüístas, medievalistas, modernistas) les falta el sentido histórico de que la verdad no se puede fijar definitivamente en una determinada expresión del espíritu humano. La verdad filosófica es el resultado del esfuerzo humano de penetrar los misterios del mundo, sometiéndose a la crítica y la rectificación por medio de la razón. Cada expresión histórica tiene su propia verdad, relativa a tiempo y espacio, pero también contribuye para llegar a construir sintéticamente una verdad sobre-temporal (la philosophia perennis). Esta verdad no se obtiene a priori como revelación específica o como totalidad especulativa, sino sólo como la síntesis de las diferentes verdades históricas. Estudiar la historia de la filosofía es, entonces, una contribución imprescindible para llegar a dicha síntesis.

Aunque la periodización clásica de la historia contiene muchas deficiencias (ideologización, épocacentrismo, absolutización), conviene por razones metódicas y prácticas seguir este esquema. En esto hay que tomar en cuenta que los períodos siempre se sobreponen uno a otro. Siguen existiendo muchos rasgos de la Edad Media en plena Modernidad, y ya había aspectos sumamente modernos en la época medieval. Un período nunca es uniforme, aunque tiene características **ge**-

nerales típicas; existen 'desincronizaciones' de fenómenos (p. e., Inquisición en pleno siglo XX). Cada época ya es anticipada en la anterior y sigue todavía vigente por un buen rato en la posterior. Esto nos hace muy difícil establecer límites temporales de los períodos.

Si la periodización es algo artificial, la delimitación del tiempo es más artificial todavía; podemos decir que es el producto de una decisión convencional que tiene carácter heurístico y práctico, más que carácter ideal y especulativo. Por lo tanto, existen también otros criterios valiosos para determinar el inicio o el fin de una cierta época. Nosotros agregamos a los tres períodos clásicos, por razones prácticas, un período más que corresponde al tiempo cercano a la actualidad, y que se puede llamar 'filosofía contemporánea'.

Por tanto, tenemos los siguientes **cuatro períodos** de la historia de la filosofía:

- 1. La **Antigüedad**, que abarca todo el tiempo desde los principios del pensamiento filosófico (VI siglo a.C.) hasta un momento entre el IV y VIII siglo d. C. Para el fin de la filosofía antigua, podemos usar diferentes criterios. Si consideramos que la filosofía antigua es en el fondo un pensamiento pagano, sería el cierre de la Academia Platónica en el año 529 d.C. por el emperador Justiniano. También el fin de la Antigüedad. Si tomáramos la consolidación de la religión cristiana como criterio, sería el año 314, es decir, el Decreto de Constantino, la fecha indicada para el fin de la filosofía antigua. El filósofo Boecio (480-524) es uno de los últimos filósofos 'paganos', y los Padres de la iglesia Justino (*165), Clemente (*215), Orígenes (*253) y Agustín (*430) ya anticiparon mucho de la filosofía medieval. Así que no resulta fácil determinar un fin de la filosofía antigua; para establecer un límite 'pragmático', uno podría pensar en el año 500 como fecha convencional para el fin de la Antigüedad.
- 2. La Edad Media, que empieza -según el criterio que uno emplee- en los siglos III, VI o hasta VIII, tomando en cuenta la reforma de Carlo Magno, que ha afectado sustancialmente la vida cultural y filosófica. El fin de la Edad Media nos plantea los mismos problemas que el fin de la Antigüedad. Uno puede considerar a Descartes (1596-1650) como 'padre de la modernidad' y hacer empezar la filosofía moderna con él. Pero también se podría considerar el Renacimiento (1450-1550), la Reforma Protestante (1520-50), el Humanismo (-1500), los grandes des-

- cubrimientos (1450-1510) o el cambio del modelo cosmológico por Copérnico (1543) como fin definitivo de la Edad Media. Por otra parte, algunas corrientes medievales (nominalismo, dialéctica) ya anticipan importantes temas de la modernidad. También aquí conviene establecer un límite convencional, tomando el año 1500 como fecha 'artificial' para el fin de la Edad Media.
- 3. La **Modernidad**, que empieza en forma paulatina en todos aquellos acontecimientos arriba mencionados y que por primera vez toma forma expresa en los grandes sistemas de Descartes, Pascal, Spinoza y Leibniz. La 'liberación' de conceptos medievales se produce en forma parcial, a la par con los avances revolucionarios de la ciencia (Newton, Galilei, Bruno, Kepler). Aunque recién en nuestros días estamos
- tal vez viviendo un cambio de paradigma hacia una época postmoderna, conviene, por razones prácticas, tratar al siglo XX de forma especial.
- 4. Así la **Filosofía Contemporánea** abarca, a grandes rasgos los siglos XIX y XX, empieza con los grandes cambios a mitad del siglo pasado (revolución industrial, evolucionismo, antirracionalismo) y al inicio del siglo XX en los diferentes campos (Freud, Husserl, Einstein, Planck, Kandinsky), y continúa aún en las últimas corrientes del estructuralismo, posmodernismo y filosofía analítica.

Así, por razones más prácticas (es decir, como 'tipos ideales'), tenemos la siguiente periodización de la filosofía occidental:

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	ÉPOCAS
Filosofía antigua	siglo. VI a.CV d.C.
Filosofía medieval	siglo. IIXV.
Filosofía moderna	siglo. XVIXIX
Filosofía contemporánea	1850 - la actualidad

1. FILOSOFÍA ANTIGUA

1.1. Introducción

1.1.1. El valor de la Antigüedad

Como ya hemos mencionado, resulta muy difícil dar un marco cronológico absoluto para el primer período de la filosofía occidental. Esta época se suele llamar 'Antigüedad'; este término tiene su origen en el Renacimiento, una época de los siglos XV y XVI que planteaba un retorno a los valores clásicos de la antigua Grecia, es decir al período 'antiguo'. Sin embargo, el término puede sugerir que se trata de un tiempo remoto y pasado con ideas 'anticuadas' y una filosofía superada en los períodos posteriores.

Podemos decir, en síntesis, que la filosofía antigua contiene *in nuce* toda la problemática filosófica que poco a poco iba a desarrollarse en el transcurso de la historia. Hasta hay filósofos que sostienen que toda la historia medieval y moderna de la filosofía es nada más que «una serie de notas a pie de página a Platón y Aristóteles». De todas maneras, podemos decir que la filosofía antigua ha planteado **los temas principales** de la filosofía (diseñando así lo que llamamos la 'filosofía perenne') y que ha señalado también **los problemas fundamentales** con los cuales la filosofía, en lo adelante, tendría que ver.

Para algunos filósofos es la filosofía antigua la que contiene la originalidad y la verdad fundamental de la filosofía en general. El lema de «regresar a los orígenes» expresa esta idea, pero puede suscitar malentendidos. Considerar el origen como lo 'verdadero' y 'puro' es una cierta concepción (ideológica) de la historia califica todo el proceso histórico que le sigue como una 'decadencia' o 'desviación' de la intención original. Aunque la filosofía antigua ha planteado los temas y problemas fundamentales, sin embargo no lo ha hecho de **manera madura.** La recepción de estos temas por épocas posteriores es sumamente importante para aclarar cada vez más lo que mueve al ser humano.

Filosofía es pensar y **repensar**, es decir, retomar temas ya planteados y problemas no resueltos para someterlos a otra vuelta de análisis y reflexión. Ninguna época puede reivindicarse como 'ortodoxia' o 'filosofía

verdadera'; cada dogmática contradice el carácter racional y crítico de la filosofía. La verdad se manifiesta a través del debate y de la discusión sobre la base de criterios racionales. En este sentido, también la filosofía antigua tiene que ser analizada, tanto desde un punto de vista **histórico** (juzgando dentro del propio marco histórico) como desde el punto del conocimiento **moderno** (juzgando desde el final provisional de la historia).

La filosofía antigua no es un pensamiento homogéneo, sino comprende toda una serie de corrientes y modelos filosóficos. Podemos definir una corriente filosófica como una teoría general e integral de la totalidad de lo que existe, surgida en un cierto tiempo y por ciertas personas (filósofos) y desarrollada en el transcurso de la historia. También podríamos hablar de paradigmas filosóficos o modelos teóricos que parten de ciertos supuestos y exponen las consecuencias que emanen de ellos. Cada época comparte algunos supuestos (inconscientes), es decir, 'axiomas' ideológicos que no son discutidos, sino tomados como dados.

1.1.2. Características generales de la filosofía antigua

El 'paradigma antiguo' de la filosofía occidental comprende algunos rasgos que vale la pena recordar antes de entrar a las 'filosofías particulares' de aquel período.

- a. La filosofía antigua es una filosofía del logos, es decir, una filosofía que busca el entendimiento y el conocimiento sobre la base de una capacidad casi mística del hombre concedida por los dioses. El logos es 'palabra', 'principio' y 'espíritu'; por lo tanto no sorprende que la filosofía antigua esté relacionada estrechamente con el idioma griego (y en parte menor con el latín). Además, es una filosofía de los 'principios' (arkhé), es decir 'arqueología intelectual'.
- b. Es una filosofía sumergida en el mito, que usa la terminología mitológica como un medio para expresar el contenido del logos. No pone en duda al panteón griego, sino más bien trata de 'racionalizarlo'.

- c. Es una filosofía estática, que enfatiza 'formas eternas' y estructuras permanentes e inmutables del mundo. La 'historia' y el cambio no son conceptos importantes en la filosofía antigua. No existe una noción de desarrollo y progreso, ni de relatividad del conocimiento (salvo en el escepticismo).
- d Es una **filosofía de la necesidad**. El carácter estático lleva por sí mismo a una concepción determinista del mundo, reemplazando el destino mítico de los dioses (la 'fatalidad') por la inmutabilidad de la verdad y de los rasgos fundamentales del ser. La filosofía antigua desconoce el concepto de 'contingencia', o lo interpreta netamente como cambio temporal.
- e. Es una **filosofía cíclica**. El tiempo no es concebido como una línea que viene de un inicio y que va a un fin. La concepción lineal corresponde a la eternidad del mundo y el estaticismo de las formas (ideas). El círculo es el movimiento perfecto y sirve como símbolo para la circularidad del tiempo.
- f. Es una **filosofía de lo universal**. Existe un menosprecio expreso frente a la individualidad, y una idealización de lo universal. La verdad nunca puede ser individual -ni en sentido histórico, ni antropológico-, sino la abstracción total de lo concreto, que es individual y pasajero. Por lo tanto, existe un cierto desprecio frente a la experiencia sensitiva, la corporeidad y la investigación científica.
- g. Es una **filosofía con un objeto práctico**. La filosofía antigua no se queda nunca solamente en la pura especulación teórica, sino quiere dar pautas para el comportamiento ético y político de los hombres. En este sentido la filosofía antigua es enseñanza de la verdad para la vida práctica.
- h. Es una filosofía de escuelas. La actividad filosófica en la Antigüedad tiene un carácter casi religioso, y se realiza en círculos de maestro y discípulos, parecidos a los conventos religiosos de la Edad Media.
- i. Es una filosofía de diálogo. La filosofía es un producto del intercambio de ideas y criterios mediante la conversación pública o el diálogo entre amigos. Aunque aparecen como creadores de la

filosofía hombres determinados, en su sombra está un gran número de 'colaboradores' e 'interlocutores'.

1.1.3. La división de la filosofía antigua

Al tomar en cuenta que cada periodización de la filosofía resulta muy problemática y difícil, optamos en este curso por un criterio más pragmático. La discusión sobre el **fin de la filosofía antigua** se puede resolver pragmáticamente, cuando reservamos la filosofía antigua para la 'filosofía pagana', es decir, la filosofía todavía no inspirada y penetrada por la doctrina cristiana. La filosofía medieval resultaría entonces ser una filosofía en un entorno cristiano, judío y musulmán, dejando atrás la 'paganidad' de la filosofía antigua .

Con este criterio (pragmático), la filosofía antigua terminaría con el filósofo de la Antigüedad Tardía, Boecio (ca. 480-524), lo que coincide prácticamente con el cierre de la Academia en Atenas en el año 529. Pero a la vez la filosofía medieval empezaría con los primeros Padres de la Iglesia: Justino (*165), Irenéo (*200), Clemente (*215), Tertuliano (*220), Orígenes (*253), San Agustín (*430). Así tenemos un tiempo (ca. 100-529) que compete tanto a la filosofía antigua como a la filosofía medieval. Esto no nos debe extrañar porque siempre existen superposiciones de épocas y corrientes; ideas nuevas ya surgen mientras otras, antiguas, todavía están en plena vigencia.

El **inicio** de la filosofía antigua se identifica tradicionalmente con el primero de los tres milesios: Tales, que vivió de 625-545 a.C. Sin embargo, la filosofía tiene sus raíces en expresiones pre-filosóficas mucho más antiguas que la literatura y la mitología griegas. Por razones pragmáticas fijamos como fecha del inicio el año 600 a.C. Así, tenemos como marco histórico y temporal para la filosofía antigua: **600 a. C. hasta 529 d. C.**

La división interna de la filosofía antigua obedece a factores políticos (la república griega, el imperio romano), geográficos (Asia Menor, Grecia, Roma, Alejandría) y doctrinales (escuelas). La división tradicional considera tres períodos distintos, que se pueden subdividir a su vez en corrientes y escuelas filosóficas. Así, tenemos el siguiente esquema en la próxima página:

La **filosofía presocrática** comprende todo el período desde los inicios hasta Sócrates, es decir, de 600-440 a.C. Esta época se caracteriza por los primeros intentos de explicar el mundo en su totalidad, usando por partes la mitología y las ciencias naturales.

	Los cosmólogos Los pitagóricos Los metafísicos	Tales, Anaximandro, Anaxímenes Pitágoras Parménides, Zenón, Heráclito
FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA (600-440 a.C.)	Los pluralistas Los atomistas Los sofístas	Empédocles, Anaxágoras Leucipo, Demócrito Protágoras, Gorgias
FILOSOFÍA CLÁSICA (440-322 a.C.)		Sócrates Platón Aristóteles
	Academia Platónica Peripato Estoa	Jenócrates, Arcesilao, Cicerón Teofrasto, Estratón Zenón de Citión, Séneca, Marco Aurelio
FILOSOFÍA HELENÍSTICA-ROMANA (322a.C 529 d.C.)	Epicureísmo Escepticismo Gnosticismo Neoplatonismo	Epicuro, Lucrecio Pirrón Basílides, Valentín Plotino, Boecio

La **filosofía clásica** es el período de esplendor griego con las tres grandes figuras que han diseñado el desarrollo filosófico para muchos siglos: Sócrates, Platón y Aristóteles. Con Sócrates empieza un enfoque humanístico, y Platón y Aristóteles plantean todo un sistema filosófico. Este período comprende los años 440-322a.C.

La **filosofía helenística-romana** comprende una serie de corrientes filosóficas que llevan adelante los sistemas platónicos y aristotélicos, o que empiezan con modificaciones, sobre todo en lo ético. Este período cubre el tiempo de 322 a.C. - 529 d.C.

1.2. La filosofía presocrática

Siempre se ha considerado que la Grecia antigua ha sido la cuna del pensamiento filosófico. Cuando al inicio del VI a.C. los milesios empezaron con su especulación filosófica, en otras partes del mundo también estaban surgiendo movimientos espirituales que merecen la denominación de 'filosofía': en la India, vemos en los Upanisads aparecer la tradición antigua de los *Vedas* en una forma muy sublime, de gran sabiduría; en la China aparece en esta época la filosofía de Confucio y del I *Ging* con los principios de *Ying y Yang*; éste es el tiempo de la cultura *Chavín* en el Perú.

La filosofía presocrática sólo se conoce por fuentes secundarias (sobre todo Aristóteles y Teofrasto), es decir, informes doxográficos (doxa significa 'doctrina'), y algunos fragmentos transmitidos en obras de filósofos más tardíos (Plutarco, Estobeo). Ninguna obra completa fue conservada; esto dificulta mucho la interpretación de la filosofía presocrática. Los fragmentos de los presocráticos fueron sistematizados por Hermann Diels (Doxographi Graeci, Berlín 1879).

1.2.1. Origen de la filosofía

La filosofía no tiene partida de nacimiento; su existencia no se originó de un día al otro, sino en un proceso paulatino desde un pasado pre-filosófico hasta las primeras expresiones llamadas *sophia*, es decir 'sabiduría'. En la fabulosa época de los Siete Sabios, el espacio cultural de la *Magna Grecia* (Grecia Grande) fue el caldo de cultivo favorable para que se originara algo como la 'filosofía'. Es el tiempo de la *polis*, de la ciudad griega con sus formas de organización democrática y los ciudadanos libres (*anthropos polítikos*), pero también es el tiempo de la expansión del poder hacia Italia del Sur y Asia Menor.

Es justamente en una de estas 'provincias' de Grecia donde encontramos el lugar de origen de la filosofía,

o sea, las costas de Asia Menor. Recién con Sócrates (160 años después) el centro de gravitación filosófica se traslada a la capital, Atenas. La civilización occidental entonces tiene sus orígenes en lo que hoy día es parte de Asia. Esto tiene lógica, porque el surgimiento del quehacer filosófico requiere de algunas condiciones necesarias para su desarrollo. Las costas de la Asia Menor (en especial Mileto) ocupaban en el mundo antiguo un lugar estratégico para el comercio entre la tierra madre de Grecia (Atenas) y el Oriente (Persia, Palestina, Arabia, India). Ahí entonces no sólo se intercambiaba mercadería y armas, sino también experiencias, vivencias e ideas. Se originó un clima muy favorable para la reflexión filosófica.

Pero aparte de esta condición estratégica, podemos mencionar como condiciones para el origen de la filosofía:

- Un cierto bienestar social y económico. Si las necesidades básicas no están atendidas, nadie puede dedicarse a reflexionar sistemáticamente, porque esto es -desde el punto de vista económicoun 'lujo'.
- Una organización económica y política que garantiza orden y seguridad para sus ciudadanos. La actividad filosófica requiere la posibilidad de 'retiro' de la vida cotidiana y sus preocupaciones.
- Una división de trabajo. Sólo porque una parte de la población de dedica a la producción de los bienes, otra parte puede ocuparse del sector reproductivo. Ahí encontramos -entre sacerdotes, comerciantes y políticos- a los sophoi, los 'sabios' que tratan de encontrar soluciones racionales para los secretos de la realidad.
- Un cuestionamiento de la cosmovisión y religión actual. La religión politeísta y mística de la antigua Grecia entra en crisis por la crítica de gente que se atreve de usar la razón. Esto abre caminos más allá de una interpretación mitológica del mundo.
- Una curiosidad científica. Según Aristóteles, la filosofía tiene su origen en la admiración. La navegación, el comercio y la organización social requirieron conocimientos de astronomía, matemática y de las humanidades. En Mileto ya existían el papiro como medio de escritura y monedas como medio de intercambio comercial. La administración de la naturaleza y del mismo ser humano

causó interrogantes que ya no podían ser resueltos por los viejos esquemas religiosos y míticos.

1.2.2. Mythos y logos

Es una concepción ya clásica la de contraponer la filosofía 'lógica' a una explicación 'mitológica' del mundo; según esta idea, la filosofía ha reemplazado al *mythos* (mito), expresado en las grandes obras literarias e históricas de Homero (*Iliade* y *Odisea*) y Hesíodo (*Teogonía*), como también en los 'misterios' de Delfi, en los proverbios y la sabiduría de los Siete Grandes Sabios.

Sin embargo, los estudios sobre el rol y el valor de los mitos en los últimos años han demostrado que no existe una contradicción intrínseca entre mythos y logos, sino que son dos expresiones de una misma cosa, aunque con una 'lógica' diferente. Mientras que el mito es una manifestación imaginativa y comparativa de las cuestiones más profundas de la existencia, la filosofía es un expresión racional y abstracta de las mismas preocupaciones. En cierto modo, podemos decir que mythos y logos son como las dos caras de una medalla; el uno siempre es acompañado por el otro. Así, también el mito tiene un núcleo racional que hay que descubrir a través de un análisis del lenguaje **simbólico**. Así por ejemplo en la Sagrada Escritura encontramos muchos contenidos teológicos (es decir, una cierta 'lógica') vestidos por una manifestación mítica (relato de la creación, diluvio, patriarcas, etc.).

Hasta en la actualidad el mito juega un papel importante en la orientación del hombre, no sólo en civilizaciones autóctonas (p.e., el mundo andino), sino en el mismo seno de la civilización occidental. Las 'ficciones' de Batman y del Hombre Araña, las explicaciones míticas del psicoanálisis (Edipo), de la astronomía (Big Bang), de la micro-física (quartz) y de la biología (dinosaurios, Loch Ness) demuestran que el logos tiene sus límites y tiene que ser complementado por el mythos. La explicación exclusiva por la razón es en sí misma un 'mito' que tiene sus orígenes en la ilustración y su aplicación reduccionista, llevando al 'mito' de que la ciencia iba a explicar un día todos los misterios del universo.

Sin embargo, la filosofía -como 'logía'- ha surgido dentro de una explicación mítica del mundo, gobernado por un panteón de dioses y fuerzas numerosas de la naturaleza. El logos de los primeros filósofos trata de 'desmitificar' al mundo, es decir, de ver la realidad cada vez más con una propia lógica y normatividad más allá de los caprichos de los dioses. Esta lucha titánica de sacar el panteón griego de sus tronos y de poner en su

sitio el nuevo 'dios logos' no era posible sin una profunda crítica de la religión establecida. Así que no debe sorprender que muchos de los nuevos filósofos fueron acusados de sacrilegio y blasfemia.

1.2.3. La filosofía cosmológica

La tradición occidental considera a **Tales de Mile- to** como primer filósofo, según Aristóteles en su esquematización de la filosofía pre-platónica. La época cosmológica comprende los **tres Milesios** (Tales, Anaximandro y Anaxímenes), entonces el período de 600-546 a.C.
Estos tres no eran todavía 'filósofos' en un sentido clásico, sino comerciantes que se preocupaban por la matemática, la astronomía y la contemplación del universo
en general.

El interrogante principal de los primeros 'cosmólogos' era justamente el orden cósmico y sus rasgos más generales. En este sentido, la primera filosofía era cosmología, es decir, explicación racional del cosmos o de la naturaleza en general. El cosmos como realidad objetiva ordenada y normada es la oposición del *chaos* como realidad desordenada y 'sin fundamento'. La preocupación principal de los tres Milesios justamente se refiere a este 'fundamento', que ellos llamaron *arkhé*; esta palabra griega significa tanto 'inicio' (en sentido temporal) como 'principio' (en sentido lógico). El interrogante entonces es: ¿Qué es el arkhé del cosmos? Es decir: ¿Qué entidad está como inicio y principio de todo lo que existe?

Lo nuevo de los Milesios consiste en que para contestar ya no recurren a principios míticos o religiosos (los dioses Zeus y Hera), ni a narraciones míticas (Homero), sino a principios **inmanentes** del mismo universo, sean concretos (en sentido físico), sean abstractos, pero sin recurrir a un principio trascendente (Dios, espíritu, etc.). Es seguramente por esta novedad y el espíritu empírico que se los ha considerado como los iniciadores de la filosofía occidental.

Tales ya tenía fama por su 'ley de Tales' en la matemática, que establece que todos los triángulos en un semicírculo con el diámetro como base (hipotenusa) son rectos. Su aporte filosófico consiste en determinar como arkhé del universo el agua (hydré). Aunque hoy día esta teoría nos parece bastante primitiva, sin embargo podemos entender los motivos que llevaron a Tales a tal conclusión. El lugar geográfico de Mileto indica que toda tierra estaba rodeada por el mar, lo cual fue confirmado todavía por la concepción antigua de que la tierra es como un disco en medio del mar universal (Okéanos), y

que descansa sobre columnas gigantescas. Además, Tales pudo observar que sin agua no aparece vida, lo que dio lugar a la idea generalmente aceptada de que el agua fuera la fuente y el origen de la vida.

Todo esto no está muy lejos de los conocimientos modernos: 95% del hombre consiste de agua; el embrión vive en el agua; los vivientes más antiguos son los peces y 'monstruos' marinos; los componentes químicos del agua (H y O) abundan en el universo.

Anaximandro no se contentó con esta explicación, porque determinar a una cosa concreta (agua) como arkhé de todo llevaría a una contradicción. Para evitar esto, él designó algo indeterminado, invisible y amorfo como principio del universo, y lo llamó aperion (lo indeterminado). Esto no significa que ya había pensado en un principio 'metafísico' o 'ideal', sino en un estado amorfo de lo físico, es decir, en el caos. Así retomaba la vieja creencia (que también aparece en el Génesis) expresada por Hesíodo en su Teogonía de que la tierra había surgido desde el caos.

Anaxímenes por fin retomó la intención de Tales de determinar un elemento concreto de la naturaleza como arkhé, pero consideraba que debiera ser algo más sutil y omnipresente que el agua. Por lo tanto, es el aire (aër) lo que según él forma el principio universal de toda la realidad. En cierto sentido, es una síntesis entre Tales y Anaximandro, que guarda tanto lo concreto como lo indeterminado del arkhé. Además, Anaxímenes identificó también el 'alma' (aunque algo material) con el aire, y estableció así una co-naturalidad entre lo cósmico y lo psíquico, como podemos apreciar también en la filosofía andina.

Los tres cosmólogos establecieron un **materialismo monista** (o monismo materialista), y afirmaron dos principios fundamentales:

- El arkhé, es decir, el fundamento y principio de la totalidad de lo que existe, es uno solo. Semejante concepción filosófica se suele llamar monismo (monas significa 'uno'), en oposición a un dualismo o pluralismo. Esto sorprende dentro del marco de un politeísmo tan expreso como era la religión griega.
- 2. El arkhé es un principio material o físico. Por lo tanto, los Milesios todavía no eran 'metafísicos', sino cosmólogos en un sentido más físico. La concepción según la cual la realidad en su totalidad puede ser explicada y derivada desde un principio material, se suele llamar materialismo, en oposición al idealismo o espiritualismo.

1.2.4. Los pitagóricos

Todo el mundo conoce a Pitágoras (ap. 570-495 a.C.) por su famosa 'ley geométrica' (a2+b2=c2) sin tomar en cuenta trasfondo filosófico y hasta místico de dicho aporte para la ciencia. **Pitágoras** era una figura mesiánica con todo un número de 'discípulos' quienes le siguieron y difundieron su mensaje. La escuela pitagórica estaba funcionando como un monasterio medieval, con reglas y ritos establecidos, y se dedicaba tanto a la ciencia como a la meditación. Esto ha dado lugar a dos facciones pitagóricas: Los *akousmátikoi* ('los que escuchan') guardan la doctrina 'esotérica' (secreta, interna) por la práctica ritual, y los *mathematikoi* ('los que investigan'), que observan el universo, estudian leyes científicas y enseñan los resultados.

La **escuela pitagórica** fue fundada por el mismo Pitágoras después de su huida de la isla Samos a Italia meridional (Crotona). Esta comunidad u orden religiosofilosófica inspiró a generaciones de intelectuales griegos, hasta al mismo Platón. Hoy día ya no se sabe exactamente lo que viene del mismo Pitágoras, y lo que han enseñado sus discípulos. En la filosofía pitagórica podemos distinguir dos campos muy diferentes: la cosmología y la psicología.

Siguiendo la tradición de los Milesios, también Pitágoras se preocupó por el fundamento del universo, y buscó un arkhé de todo lo que existe. Sin embargo, podemos apreciar un proceso de abstracción en su **cosmología**, que ya no es netamente 'física', sino **matemáticosimbólica**. Según Pitágoras, el arkhé del universo es el **número**, es decir, una entidad intelectual y abstracta, y no un elemento físico como el agua o el aire. Todo el universo consta de dos principios expresados por entidades matemáticas: lo ilimitado (par) y lo limitado (impar). De ambos se forma lo uno que, 'respirando' el vacío de lo ilimitado, se convierte sucesivamente en los demás números. Aquí tenemos *in nuce* la teoría binaria que forma la base para la informática moderna.

El número tiene no sólo un valor cuantitativo, sino sobre todo **cualitativo**; cada número tiene un valor simbólico, como en parte también lo podemos apreciar

1 Como en sigualdac
2 una; ésta y puede :
3 la astronsulta de l
• 4 tas lo que

Como entre los números pares e impares hay desigualdad, se necesita de una armonía que los una; ésta se expresa por la proporción aritmética y puede ser aplicada para la música (los intervalos de octava [1:2], quinta [2:3] y cuarta [3:4] y la astronomía. La famosa 'armonía esférica' resulta de la proporción aritmética entre los planetas, lo que produce una 'música celestial').

en la Biblia. El número perfecto según los pitagóricos es el diez, la suma de los primeros cuatro números, representada por los puntos de un triángulo equilátero (tetractis):

El simbolismo numérico ha dado lugar también a una concepción astronómica del universo basada en el número perfecto (10). Los cuerpos celestes deberían ser diez, ordenados todos en torno al fuego central. Pero como en aquel tiempo sólo se conocía cinco planetas (Marte, Venus, Mercurio, Júpiter, Saturno), era necesario suponer otro cuerpo celeste, llamado 'Antitierra', que siempre estaría al lado opuesto de la Tierra. Así, el universo pitagórico consiste en las siguientes esferas: el fuego central, rodeado (en forma ascendente) por la Antitierra, la Tierra, la Luna, el Sol, los cinco planetas y la esfera de las estrellas fijas, lo que da el número de diez esferas.

Según Pitágoras el universo tiene una estructura matemática, es decir, un orden que corresponde al logos que sabe captar la 'fórmula' del cosmos. La física moderna confirma que el universo puede ser descrito por la matemática, aunque ya no considera el carácter cualitativo de los números.

En cuanto a su **psicología**, Pitágoras es el primer filósofo (occidental) que considera la existencia de un **alma** (psykhé), y da inicio a una larga tradición de la psicología filosófica. Sobre todo, Platón recogió (150 años más tarde) los principios fundamentales de la psicología pitagórica, que pueden ser resumidos como sigue:

- La inmortalidad del alma, aunque no especifica si se trata del alma individual o universal. Sin embargo, el segundo principio sugiere que se trata de la inmortalidad sobreindividual del alma, lo que Platón profundiza en su monopsiquismo.
- 2. La transmigración (metempsicosis) del alma, es decir, la migración del alma de un cuerpo a otro. Esta concepción presupone la doctrina de la reencarnación, según la cual el alma se encarna varias veces en diferentes cuerpos (humanos y animales). Parece que esta concepción ha llegado a Grecia desde los egipcios, o tal vez (a través del comercio) desde el Oriente (India). La transmigración del alma es la razón para innumerables ritos específicos y preceptos alimenticios que tenían que guardar los akousmatikoi en la escuela pitagórica. En principio, eran vegetarianos para no 'comerse a los antepasados', pero también había vegetales que no se comía (p.e., habas).

Se dice de Pitágoras que recordaba de hasta diez vidas anteriores.

La psicología pitagórica es típica de la filosofía antigua, que sostiene en general los principios del dualismo antropológico, del monopsiquismo (una sola alma universal) y de la reencarnación.

1.2.5. Los metafísicos

Aunque el 'término metafísica' recién aparece en los comentarios de Andrónico de Rodas sobre la obra de Aristóteles (ap. 230 a.C.), podemos, sin embargo, llamar 'metafísicos' a algunos filósofos presocráticos por el hecho de que en su especulación sobre los principios más fundamentales de la realidad ya no recurren a elementos físicos ni matemáticos, sino a una estructura 'más allá de lo físico' (meta-ta-physika). Alrededor del año 500 a.C. aparecen en seguida dos corrientes metafísicas que se oponen entre sí, como día y noche. Se trata del dinamismo de Heráclito y del estaticismo de Parménides y su escuela eleática.

1.2.5.1. El dinamismo de Heráclito

Aunque sigue como precaución principal la búsqueda del arkhé de todas las cosas, a partir de Heráclito (ap. 530-475 a.C.) entra en debate el fenómeno de la **mutalidad** de las cosas percibidas por los sentidos y su **constancia** en el conocimiento intelectual. La problemática es parte de lo que los filósofos medievales llamaron la 'cruz metafísica', una cuestión eterna sin resolución definitiva: ¿cómo se puede llegar de la realidad sensitiva que se encuentra en permanente cambio a la realidad intelectual (conceptos, lógica) que es inmutable?

Heráclito el 'Oscuro' (por su doctrina enigmática) resuelve la interrogante (como Parménides) de una manera radical: rompe simplemente el famoso nudo gordiano: Todo lo que existe, está en permanente cambio; no hay ninguna realidad constante e inmutable. Este dinamismo radical se expresa en la imagen famosa del panta rhei (todo fluye): No puedes bañarte dos veces en el mismo río porque nuevas aguas corren siempre sobre ti. Así, la realidad empírica es la única que existe, y la única verdad constante e inmutable es aquella sobre la transformación permanente de todo. Esta concepción llevaría a un relativismo radical: nada tiene valor absoluto, sino sólo relativo, es decir, en relación con otro.

Sin embargo, para Heráclito la realidad no es 'caótica' y sin orden. La 'ley invisible' en la naturaleza es la **unidad de opuestos**; lo contrapuesto constituye a la vez una unidad. El filósofo 'oscuro' ha expresado esta

realidad fundamental con las palabras críticas: la guerra es el padre de todo. Tendríamos que interpretar el término 'guerra' de manera simbólica, e indica la **naturaleza dialéctica** de todo acontecimiento; la tensión, la oposición y hasta la contradicción son los motores de todo. Cada ente resulta el producto y el equilibrio de los principios opuestos expresados por binomios como día-noche, invierno-verano, guerra-paz, enfermedad-salud, esfuerzo-descanso, vida-muerte.

Heráclito puede ser considerado entonces como 'padre de la **dialéctica**', que considera que la contradicción no paraliza sino dinamiza. En este sentido, es un familiar espiritual del taoísmo chino con su principio de complementariedad, pero también del pensamiento andino, que considera las oposiciones aparentes como complemento necesario. En la filosofía occidental fueron Hegel y Marx quienes recogieron el pensamiento dialéctico de Heráclito, y en la teología cristiana apreciamos su herencia intelectual en el pensamiento analógico y en la 'teología negativa' de Nicolás de Cusa.

Aunque Heráclito es 'metafísico' en su concepción dinámica y dialéctica de la realidad, asume una actitud 'física' semejante a la de los Milesios cuando se trata de determinar el arkhé detrás de todo cambio y de toda relatividad. Según él, es el fuego la unidad última de todos los opuestos; quema pero también da calor, ilumina pero también echa sombras. Esta realidad trascendente (y a la vez inmanente) es idéntica a Dios mismo y puede ser descrita como *logos* que existe en todo. Aquí vemos que el principio 'físico' del fuego se convierte en principio 'intelectual' o hasta 'lógico'. El mundo en el fondo es 'lógico' y puede ser descifrado por el razonamiento lógico humano. Cada hombre participa en el logos; vemos en esta doctrina tanto una anticipación del (neo-) platonismo como también de la concepción 'lógica' de Dios en el prólogo del Evangelio según San Juan (Jn. 1,1-18).

1.2.5.2. El estaticismo de Parménides

La posición de Parménides de Elea en Italia meridional (ap. 540-480 a.C.) frente a la problemática del cambio es completamente opuesta a Heráclito; en el fondo no existe mutabilidad y cambio, sino **permanencia eterna**. En la filosofía eleática de Parménides y Zenón podemos ver el origen de muchos conceptos que han influenciado tanto la historia de la filosofía como de la teología occidental. Parménides es el padre de la **ontología** por sus especulaciones sobre el ente y el ser. Con él empieza la tradición metafísica en el sentido estricto de la palabra, y con él ingresa al pensamiento oc-

cidental una corriente fuerte del **determinismo** y del **dualismo ontológico y gnoseológico.**

Para Parménides, el ente es lo eterno, lo imperecedero, inmutable, perfecto, necesario, inmóvil, estático y pleno. Este **estaticismo ontológico** fue recogido y asimilado por las ideas platónicas, la teología aristotélica, neoplatónica y escolástica, pero también por los atomistas antiguos y el materialismo moderno. Se trata de una solución radical frente al problema de la historicidad de la verdad y la **contingencia** radical del mundo empírico: todo cambio y temporalidad sólo es 'apariencia' (*doxa*) para los sentidos, pero en el fondo (para el intelecto) existe exclusivamente el ser necesario e inmutable.

Parménides se ve dentro del poema didáctico en su carrera ante la disyuntiva propuesta por la diosa Dike:

- 1) El ser es y no puede ser.
- 2) El ser no es y no puede dejar de no ser.
- 3) El ser es y no es.

Reconocemos en la posición 3) el dinamismo de Heráclito que resulta ser contradictorio para Parménides. La posición 2) es absurda porque el mismo pensamiento ya presupone 'algo' que se piensa; de tal modo el 'nihilismo ontológico' es absurdo (contradictorio en sí mismo). La única posición consistente para Parménides es 1): la inmutalidad y necesidad del ser.

Sin embargo los eléatas conceden a Heráclito que la realidad mutable y contradictoria (3) no es totalmente absurda, porque es percibida en la vida cotidiana por nuestro sentidos. Pero resulta ser pura doxa (opinión, apariencia), en donde cada uno opina según su parecer sin llegar a una verdad universal y necesaria. La realidad sensitiva y material entonces es básicamente un engaño de los sentidos, y por lo tanto es imperfecta, perecible, falsa y pasajera. Aquí vemos el inicio de un **menospre**-

cio de lo material, temporal, corporal y sensitivo que tendría un impacto incalculable en el pensamiento occidental, tanto en la filosofía como en la teología.

La única vía de la verdad es el conocimiento intelectual del ser inmutable, eterno y perfecto. La verdad según Parménides siempre es necesaria y temporal; no existe verdad histórica o empírica. El **intelectualismo** gnoseológico de Parménides corresponde al **estaticismo** ontológico; el ser y el entendimiento en el fondo son idénticos. Sólo lo que se puede pensar existe. Vemos aquí una formulación de la logicidad de la realidad, como lo resumiría más tarde Hegel en su famoso lema: lo razonable es real, y lo real es razonable.

Este dualismo ontológico y gnoseológico se resume al final de esta página:

El ser parmenídeo resume todos los atributos que los filósofos cristianos de la Edad Media atribuyen a Dios: necesidad, eternidad, infinitud, inmutalidad, simplicidad, perfección. Por lo tanto, podemos concluir que la realidad verdadera, según Parménides, es **divina**, lo cual implica un panteísmo. La teoría de que inmutabilidad es **necesidad** y mutabilidad es **contingencia** ha tenido un impacto incalculable sobre Platón, Aristóteles y gran parte de la filosofía medieval y moderna. El primero que ha cuestionado esta teoría fue Duns Escoto (1268-1308).

El **determinismo parmenídeo** implica los siguientes teoremas (P: es posible que; N: es necesario que; q: un acontecimiento; t: un momento de tiempo):

- 1) El principio de contradicción con respecto al mismo momento de tiempo (–P(qt1 & -qt1).
- 2) La realización necesaria de cada posibilidad (Pqt1 \rightarrow -qt1).
- 3) La necesidad de cada acontecimiento (qt1 \rightarrow Nqt1); necesidad sincrónica.

	SER	DEVENIR
Características	Imperecedero, inmóvil, inmutable, uno, uniforme, eterno, lleno, necesario	Perecedero, móvil, mutable, múltiple, pluriforme, tem- poral, vacío, contingente
Facultad gnoseológica correspondiente	Razón (conocimiento intelectual)	Percepción (conocimiento sensitivo)
Valor cognoscitivo	Episteme (verdad, certeza)	Doxa (opinión, apariencia)
Valor lógico	Verdad	Falsedad

4) La inmutalidad de cada acontecimiento (-P(qt1 & -qt2)); necesidad diacrónica.

Los principios 2) y 3) implican un **determinismo metafísico**, y 4) todavía niega la existencia de cada tipo de cambio. Si (q) significaría que Dios existe, no habría ningún problema; pero en el caso de Parménides (q) puede ser aplicado para cualquier acontecimiento.

1.2.5.3. Las paradojas de Zenón

El discípulo de parménides, **Zenón de Elea**, es conocido por sus demostraciones paradójicas del estaticismo parmenídeo. Estos argumentos son 'reducciones a lo absurdo' (*reductio ad absurdum*), a partir de la hipótesis adversaria (de Heráclito) de que sí existe pluralidad y movimiento, al inferir, una contradicción lógica, la cual falsea la hipótesis y verifica su contrario. Así Zenón pretende demostrar lógicamente la doctrina ontológica de Parménides.

Como ejemplos desarrollamos las dos primeras pruebas contra el movimiento:

- 1) Es imposible que un cuerpo recorra un determinado trayecto, porque antes de recorrer toda la distancia tendría que haber recorrido la mitad de ésta, y la mitad de esa mitad... Es decir, que tendría que recorrer infinitos trayectos parciales. Lo cual no es posible en un tiempo finito.
- 2) Aquiles, tan veloz en la carrera, nunca podrá alcanzar a la lenta tortuga. Supongamos que Aquiles corre a una velocidad diez veces superior a la de la tortuga, y que ésta ha avanzado 100 metros. Cuando Aquiles haya recorrido esos 100 m, la tortuga habrá recorrido otros 10 m; y cuando el héroe recorra esos 10, ya el animal habrá avanzado 1 m. Así, aunque la distancia entre los dos será cada vez menor, nunca conseguirá Aquiles alcanzar a la tortuga.

Es evidente que Zenón recurre al mismo dualismo gnoseológico como su maestro Parménides: aunque nuestros sentidos nos muestran pluralidad de movimiento, el intelecto demuestra que este no es el caso. Pero en este afán intelectualista de demostrar la inmutabilidad y la simplicidad de la realidad, Zenón incurre en el error lógico de la 'reducción a lo infinito, tomando el conti-

nuo temporal como un 'infinito real'(o categoremático), y no como un proceso. De ahí que aparece la paradoja.

1.2.6 Los pluralistas

Un grupo de filósofos (Empédocles, Anaxágoras y los atomistas) siguen en parte la doctrina de Parménides, pero la modifican en algunos aspectos importantes. Según ellos, tampoco existe la formación de entes desde la nada, ni la desaparición de algo en nada. Pero sí existe **transformación**, es decir, mutabilidad de las cosas; los sentidos son fiables y nos dan una representación verdadera de la realidad. Así, los pluralistas tratan de formular una teoría mediadora entre el dinamismo de Heráclito de Parménides. Mientras que Parménides puede ser llamado 'padre del idealismo', Empédocles de Agrigento (ap.500-430 a.C.) merece el título de **'padre del empirismo'.**

1.2.6.1. Empédocles

Como todos los presocráticos, también Empédocles se interesa por la naturaleza del *arkhé* que subsiste como algo permanente e inmutable debajo de las múltiples transformaciones del mundo experimental. Pero su solución ya no es reduccionista como aquella de los jonios; la realidad no se puede reducir a **un solo** principio, sino son **varios** (*plures*) los que forman el *arkhé* de todo. Este **pluralismo metafísico** es algo común entre Empédocles, Anaxágoras y los atomistas; sin embargo, vamos a tratar los últimos en un acápite separado, por la importancia.

Los últimos elementos del cosmos, según Empédocles, son las cuatro 'raíces': agua, aire, fuego y tierra. Así recoge los principios propuestos por Tales (agua), Anaxímenes (aire) y Heráclito (fuego), y agrega como cuarto principio la tierra. La doctrina de los cuatro elementos da inicio a una física cualitativa que estaría en vigencia hasta el siglo XVIII, cuando se impuso la física cuantitativa. Aristóteles añadirá como quinto elemento el éter, reservado para los cuerpos celestes. Los elementos de Empédocles tienen las mismas características que el ser parmenídeo, es decir, son ingenerados e incorruptibles.

La realidad empírica es el resultado de la mezcla de los cuatro elementos, según diferentes proporciones; esta es la causa de un proceso cíclico de composición y descomposición de los elementos por las dos **fuerzas** universales: el amor y el odio. Aquí vemos la herencia intelectual del pensamiento dialéctico de Heráclito. La cosmogonía de Empédocles consiste en un ciclo de cuatro estados:

- A) Cuando el amor domina completamente, los elementos forman una esfera homogénea (el *sphairos*), en la que se interpenetran mutuamente.
- B) Cuando incrementa el odio y disminuye el amor, el *sphairos* se disuelve y los elementos se descomponen.
- C) Cuando el odio domina totalmente, los elementos están por completo separados entre sí. Este es el estado del caos y desorden total.
- D) Cuando el amor se incrementa y el odio disminuye, los elementos nuevamente se juntan en una composición que llega hasta el *sphairos* final de A).

El proceso de A a C, la descomposición de los elementos, significa el perecer o la corrupción; y el proceso de C a A, la composición de los elementos, significa el devenir o la generación. Según Empédocles, un solo ciclo es de unos 30'000 años; después empieza otro 'mundo' que sigue las mismas características que el ciclo anterior. Aquí tenemos por primera vez la **concepción cíclica** del tiempo, que es típica del pensamiento antiguo, y que está opuesta a la concepción lineal del judeo-cristianismo. En cierto sentido, resuena el determinismo parmenídeo como fatalismo, dirigido por dos fuerzas antagónicas, el amor y el odio, pero sin que el uno venza un día.

Empédocles también formuló por primera vez una teoría gnoseológica tomando como base la percepción. Según el principio de la **connaturalidad** entre lo percibido y el percibiente, cada órgano sensitivo consiste sobre todo en aquellos elementos que entran desde el objeto percibido. Así, el ojo consiste en gran parte del fuego, porque percibe sobre todo la luz y sus diferentes grados. La capacidad pensante del hombre (que es una manera de percepción) es la sangre en torno al corazón, porque ahí están mezclados todos los elementos de la forma más equilibrada. Vemos aquí un **empirismo mecanicista** sobre la base de principios netamente físicos y corporales, que sería recogida por los mecanicistas del siglo XVIII.

1.2.6.2. Anaxágonas

Anaxágoras de Clazomene (ap. 500-428 a.C.) sigue a grandes rasgos la teoría de Empédocles, pero no define un número fijo para los últimos elementos de la realidad. Según él, más bien existe una **pluralidad infinita** de elementos cualitativamente diferentes, pero infinitamente divisibles. En la naturaleza no se da ningún cambio cualitativo, sino sólo diferentes grados de composición o separación de los elementos. Con Empédocles (y Parménides) concuerda en que no se puede hablar de 'generación' o 'desaparición', sino solamente de 'composición' y 'descomposición'.

También existe el **espíritu** (*nous*) que sin embargo es materia, aunque la más fina y pura; el espíritu es el principio conocedor, que todo lo sabe y ordena el mundo. Su actividad ordenadora consiste sobre todo en el movimiento más perfecto, que es la rotación. La materia al comienzo carece por completo de cualidades. Mediante el proceso rotativo se pone en marcha un proceso de diferenciación que, en una sucesión ordenada (fuego, aire, agua, tierra, piedra) produce el cosmos. Esta teoría primitiva en el fondo se parece mucho a la teoría astronómica moderna del big bang (explosión primordial) y de la expansión y hasta pulsación del universo.

Anaxágoras tenía un espíritu crítico e iluminista. Por enseñar que el Sol era simplemente una masa de piedra incandescente, fue acusado de impiedad y expulsado de Atenas. Su aparente **materialismo**, combinado con un principio espiritual (*nous*), quiere llevar el monismo jónico a una concepción mucho más compleja de la materia, y considera la divisibilidad ilimitada y el ordenamiento sucesivo por un principio 'espiritual'. La concepción del *nous* va jugar un papel muy importante en la filosofía de Platón y de Plotino.

1.2.7. Los atomistas

El pluralismo metafísico presupone una pluralidad (por lo menos dos) de principios básicos ya no reducibles uno a otro de la realidad existente. Tanto Empédocles como Anaxágoras consideraron que estos últimos elementos (cuatro o infinitos) eran solamente diferentes uno del otro en la **cualidad**. El atomismo plantea un pluralismo basado en la **cantidad** y rechaza a la vez el principio de divisibilidad propuesto por Anaxágoras.

Leucipo de Mileto (comienzos del siglo V) fue el iniciador de la teoría atomista, pero sobre todo su discí-

pulo, Demócrito de Abdera (ap. 460-370), elaboraba con detalle el atomismo conocido por la filosofía posterior. A diferencia de Parménides (y Empédocles), Demócrito afirma tanto la existencia del ente como del no-ente. Pluralidad y movimiento solo pueden ser explicados por un espacio vacío (*vacuum*), en el cual se mueven los entes, que en el fondo son **partículas no-divisibles** (átomos), en un movimiento perpetuo e interminable. Los 'átomos' (de *a*: sin y *tomein*: cortar) tiene las mismas características que el ser de Parménides: son llenos (es decir, sin vacío), incorruptibles, eternos e inmutables.

Los átomos se distinguen entre sí sólo por su magnitud, su posición y su ordenamiento, es decir, por propiedades cuantitativas y relacionales. El mundo surge a través de un torbellino, que separa los átomos por su magnitud. Los mayores se juntan en el centro y forman la tierra; los menores vuelan hacia fuera y dan origen a los astros. Tanto el espacio vacío como la multitud de átomos son infinitos; por lo tanto, Demócrito admite la existencia de un número infinito de mundos que surgen y desaparecen en un proceso incesante. El peso de un ente se debe a la magnitud de los espacios vacíos entre sus átomos.

Demócrito también afirma la existencia de un alma, pero no como un ente inmaterial, sino compuesta por átomos de fuego muy sutiles y móviles, que pueden desplazarse muy rápido y penetrar materia ligera. De ahí surge el modelo sensualista del conocimiento (parecido a Anaxágoras), según el cual cada conocimiento es el efecto de un impacto de átomos de lo percibido en el órgano de percepción. Así las cosas irradian unas imágenes finas que se encuentran con las irradiaciones del ojo. Esta gnoseología mecanicista presupone el principio universal de causalidad; todo lo que ocurre tiene una causa, y nada puede escapar de ello. Por lo tanto, el atomismo clásico implica un determinismo mecanicista, que no deja lugar a la libertad.

A pesar del materialismo aparente, Demócrito también tiene una concepción teológica. Existen los dioses, pero lejos de nuestro mundo (en un espacio intermundano) y no se preocupan por nada del quehacer terrestre. Esta concepción se llama **deísmo** y fue revitalizada por los racionalistas de los siglos XVII y XVIII (D'Holbach, Toland, Rousseau, Voltaire). El atomismo de Leucipo y Demócrito fue retomado por Epicuro y Lucrecio (siglos III y I a.C.) y jugaba siempre un papel importante

en el desarrollo de las ciencias naturales. Sin embargo, la teoría moderna atomista sólo tiene nombre en común con el atomismo antiguo, que era más que todo una concepción **ontológica** y no sólo física del mundo. El materialismo moderno (no-dialéctico) del siglo XIX considera a Demócrito como su padre espiritual.

1.2.8. Los sofistas

Con el fenómeno social de los sofistas empieza en la filosofía una época de transición del **pensamiento cosmológico** al **pensamiento antropológico**. Los siglos V y VI a. C. son los Siglos de Oro del período ático, tanto en la filosofía como en el arte y la política de la Grecia Antigua. La **sofística** es una corriente filosófica que pone énfasis en la transmisión pedagógica de la filosofía (presocrática) y que ya prepara el ambiente para el período humanístico de los tres grandes filósofos antiguos: Sócrates, Platón y Aristóteles.

El término *sophistés* significa 'sabio' o 'maestro de sabiduría'; anteriormente se los llamó a todos los filósofos *sophoi*, es decir, 'sabios'. A los sofistas del período ático se suelen llamar 'la primera sofística', para distinguirla de una 'segunda sofística' del siglo II d.C. (Herodes Atico, Elio Arístides). Los sofistas enseñaron sus conocimientos como 'predicadores ambulantes' y usaron las técnicas de convencimiento a través de la retórica. Esto les ha traído la mala fama de charlatanes que venden gato por liebre. Hasta hoy día el término 'sofista' tiene esta connotación. Sobre todo el hecho de que cobraron por sus servicios de enseñanza (a la juventud rica) hizo surgir sospechas sobre sus verdaderas intenciones y calidades.

Sin embargo, la sofística era sumamente importante para instalar un nuevo tipo de formación y educación, al salir de los círculos cerrados y concentrarse en su aplicación práctica. Estamos en el auge de la Ilustración Antigua, con su giro intelectual hacia el sujeto humano (antropocentrismo). Podemos decir que con la sofística empieza el **racionalismo** en el sentido de que los argumentos tienen que ser demostrados o refutados por la razón, y ya no solamente por el peso de la tradición o de la autoridad intelectual. Un supuesto importante de los sofistas es el desarrollo de la democracia anteniense; eso trae la necesidad de una amplia formación de los ciudadanos y el dominio de la retórica como arte de argumentación en público.

Los representantes más destacados de la sofística son **Protágoras y Gorgias** (también Pródico e Hipias). Ellos se interesaron sobre todo por la filosofía del **lenguaje**, y estudiaron la naturaleza intrínseca o convencional de las palabras y su anfibología, sinonimia y etimología. Protágoras introdujo el lema famoso: «*El hombre es la medida de todas las cosas*» (conocido como ley 'homo mensura'). Esto implica dos principios fundamentales:

- Un antropocentrismo de la verdad tanto en lo teórico como en lo práctico. Antes la verdad era 'objetiva', relacionada con la estructura misma del universo. Ahora la verdad es 'relacional' al hombre, es decir, se vuelve subjetiva.
- 2) Un **relativismo** del conocimiento. No existe una verdad absoluta más allá de lo que considera el hombre como tal. Por eso Protágoras dijo que «*de cada asunto hay dos ideas contradictorias*». Esta dialéctica es la base de todo el arte retórico.

Los sofistas también eran **críticos de la religión**, no en un sentido ateo moderno, sino como crítica de las creencias rituales de la población, inclusive la religión

oficial de la polis griega. Protágoras sostenía un **agnosticismo**, y decía que «*de los dioses yo no sé nada, ni si existen, ni si no existen*». Y también Gorgias era famoso por su crítica de la religión como un 'reflejo de los hombres', anticipando así la famosa tesis de Feuerbach (siglo XVIII).

Una discusión específica que empezó con la sofística era el debate sobre la fundamentación de las normas éticas, sociales y políticas. Mientras que algunos sostenían que el orden es una expresión de la physis (naturaleza) o de los dioses, otros se inclinaron a la idea de que más bien es nomos (uso, ley, convención). Los 'naturalistas' (Heráclito) encuentran un aliado en los sofistas para criticar la relatividad del orden político y moral impuesto por los políticos en Grecia. El nomos, según ellos, es algo antinatural y nocivo, que está sobre todo al servicio y provecho de una determinada clase social. Así vemos un elemento de lucha social de la sofística, en busca de más justicia e igualdad. Hasta hoy día conocemos este mismo debate en la ética y la política; mientras que algunos fundamentan las normas en el 'derecho natural', otros rechazan este afán y recurren al acuerdo social y la convencionalidad de la ética (teoría del pacto).

1.2.9. Los presocráticos: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS CENTRALES	TÉRMINOS TÉCNICOS	PERÍODO Siglo A.C.)	LUGAR
Cosmólogos	Tales Anaximandro Anaxímenes	Hay un solo principio como inicio y fundamento de la realidad.	arkhé monismo materialismo	VII	Mileto (Asia Menor)
Pitagóricos	Pitágoras	La realidad tiene estructura matemático-simbólica. Inmortalidad y transmigración del alma.	armonía esférica metempsícosis reencarnación	VI	Crotona (Italia meridional)
Metafísicos	Heráclito Parménides Zenón	Todo cambia. Todo es un efecto de la unidad de contrapuestos. Solamente existe el ser inmóvil, necesario y eterno.	dialéctica, dinamismo, relativismo, <i>panta rhei,</i> inmovilismo, determinismo, plenitud	VI-V	Efeso (Asia Menor) Elea (Italia meridional)
Pluralistas	Empédocles Anaxágoras	Son varios los elementos que constituyen la realidad. Concepción cíclica del tiempo.	pluralismo tiempo cíclico	V	Agrigento (Sicilia)
Atomistas	Leucipo Demócrito	La realidad está compuesta por partes indivisibles (átomos).	atomismo deísmo causalidad	V	Abdera (Tracia)
Sofistas	Protágoras Gorgias	Arte de convencer (retórica). Enfoque del derecho natural.	relativismo agnosticismo antropocentrismo	V-IV	Atenas (Grecia)

1.3. La filosofía antigua clásica

El período entre 430 y 320 a.C. puede ser llamado el Siglo de Oro de la cultura griega. En este tiempo, la democracia ateniense llega a su punto culminante, el arte y la literatura producen las obras magníficas que podemos apreciar hasta hoy día y la filosofía llega a su expresión más madura y decisiva para el futuro. De ahí que se puede llamar a esta época la **filosofía clásica** en el sentido de que ha formulado las pautas para el futuro y diseñado, a grandes rasgos, soluciones 'clásicas' para los interrogantes permanentes de la filosofía. Encontramos en este período los dos **grandes sistemas** de la antigüedad: el **platonismo** y el **aristotelismo**, antecedidos por la figura carismática de Sócrates.

Con el período clásico la preocupación filosófica toma otro rumbo y se aleja de la especulación cosmológica y enfoca con rigor sistemático al **hombre**, su pensamiento y su quehacer. Este **giro antropológico**, a la vez, da inicio a un pensamiento desde y hacia la **razón** como criterio, medio y fin del filosofar. El período clásico es la **Ilustración antigua**, con un afán de fundamentar la realidad por medios razonables, sin necesidad de recurrir a una interpretación mitológica, religiosa o tradicional. El racionalismo nace con Sócrates y determina básicamente el rumbo de la filosofía occidental, que más bien se convierte en 'filo-logía', es decir, en 'amor al logos', en 'amor a la aventura racional'.

1.3.1 Sócrates y sus escuelas

El lugar de Sócrates en la historia de la filosofía occidental es tan decisivo que sin él no se entendería ni a Platón ni a Aristóteles. Pero además, Sócrates encarna la figura del 'filósofo' no como profesión, sino como vocación y hasta misión. Muchos ven en él al sabio auténtico y comprometido, quien convence más por su ejemplo que por su mensaje racional.

1.3.1.1 La persona de Sócrates

Sócrates ha sido comparado frecuentemente con Jesús, porque comparte muchas características con el fundador de la religión cristiana. El Cristo pagano Sócrates ha dado testimonio de su mensaje por su propia vida, hasta la muerte; él mismo no ha escrito nada, y su lugar de prédica predilecto era el mercado y la plaza pública. El motivo para su muerte y las circunstancias tienen mucho en común con la muerte de Jesús. Es cierto

que Sócrates fue una personalidad excepcional y controvertida; esto podemos sacar de las fuentes que relatan los acontecimientos.

Como no tenemos nada escrito por el mismo Sócrates, tenemos que sacar toda la información de fuentes secundarias. Estas fuentes discrepan en puntos importantes, y no resulta fácil extraer la misma filosofía socrática. La fuente más importante es la obra de su discípulo más famoso, Platón, en especial la Apología y los diálogos Critón, Eustifrón y Fedón. Pero no se puede decidir con toda seguridad lo que es de Sócrates, y lo que es agregado por Platón. Después tenemos la información de Jenofonte con sus Memorables, en donde Sócrates aparece como un ciudadano virtuoso y probo que sufre una muerte injusta. **Aristófanes**, en la obra *Las Nu*bes, diseña una imagen muy crítica y negativa de Sócrates, y la identifica con los peores sofistas. Y por fin tenemos algunos pasajes de Aristóteles, quien califica a Sócrates como un filósofo de la naturaleza ilustrado y ateo, como también un sofista que enseña a los jóvenes a convertir la justicia en derecho.

Sócrates (470-399 a.C.) era hijo del cantero Sofronisco y de la comadrona Fenaretes; se casó con Jantipa, que le dio tres hijos. Participó en diferentes batallas y era miembro del consejo político. En 399 fue acusado de corromper a la juventud, de no reconocer a los dioses del culto estatal y de introducir divinidades nuevas y fue condenado a muerte mediante la bebida de una copa de cicuta. Su muerte siempre ha sido interpretada como el triunfo de la razón y de la integridad personal sobre una tradición irracional y la corrupción moral y política. Seguramente Sócrates no era 'ateo' en un sentido moderno, sino en el mismo sentido como los primeros cristianos fueron acusados de ser 'ateos' por rehusarse a venerar a las deidades oficiales. Sócrates murió en nombre de la Razón Jesús, en nombre del Amor; los dos criticaron una tradición anti-humana e hipócrita.

1.3.1.2. La filosofía de Sócrates

La filosofía socrática ya no es cosmología ni metafísica en general, sino sobre todo **antropología** y **ética**, pero no en un sentido muy teórico y abstracto, sino con un objetivo práctico y concreto. Sócrates es un filósofo de una auténtica unidad entre doctrina filosófica y vida; su preocupación por la justicia y la verdad le costó hasta la vida. Su pensamiento es un producto de numerosos **diálogos** en la plaza principal o en el mercado de la po-

lis con gente de diferentes lugares, clases y naciones; por eso su filosofía no es sistemática. El carácter dialógico indica que se trata de una **búsqueda de la verdad**, más que una verdad ya establecida Platón retomaría más tarde este medio estilístico para desarrollar su propio pensamiento. De ahí podemos resumir el **método socrático**:

- El diálogo: La verdad se establece dialécticamente en el debate entre diferentes personas, al tratar de refutar los argumentos y mejorar la base del razonar. La conversación socrática es un examen de la vida; una vida que no se cuestiona a sí misma es una vida que no merece vivirse.
- 2. La mayéutica: El arte de 'dar a luz' en sentido figurado trata de sacar la verdad y el conocimiento del hombre mismo. Mediante preguntas graduadas que obligan a discurrir por sí mismo, la verdad va salir a la luz del día y se llega a resultados asombrosos con personas que no tienen ninguna formación.
- 3. La ironía: Sócrates intenta llevar las opiniones del interlocutor a contradicciones abiertas mediante preguntas muy precisas, aceptándolas aparentemente. La ironía del resultado (en la lógica se habla de la 'reducción a lo absurdo') es por sí misma la refutación de las falsas ideas.
- 4. La **nesciencia**: El punto de partida para el quehacer filosófico es para Sócrates el reconocimiento de que uno no sabe nada. Hasta este punto quiere llevar a sus interlocutores, para poder empezar sin prejuicios y verdades aparentes la búsqueda de la verdad. Esto dice su famoso lema: Solo sé que no sé nada, pero aún superó a la generalidad de los hombres que no saben esto tampoco.

Se entiende que por su método de cuestionamiento Sócrates no tuvo solamente amigos. El último criterio para juzgar una idea u opinión es la **razón**; con Sócrates empieza una larga tradición del racionalismo. Esto también rige para la ética, porque según Sócrates el bien y la razón no pueden ser opuestos. Él no acepta las normas autoritarias de la religión y la tradición griegas, sino quiere fundamentar la ética sobre cimientos más sólidos y universales. La virtud (como el arte) es un entender sobre algo, es la práctica de una vida lograda y feliz.

La pregunta clave de Sócrates es: ¿Qué es x?, en busca de definiciones importantes. Por ejemplo: ¿Qué es el bien? - ¿Qué es virtud? - ¿Qué es honestidad? - ¿Qué es verdad?... Al preguntar así, uno está obligado a revisar los conocimientos aparentes y dejarse llevar más allá de costumbres y tradiciones. Según Aristóteles, Sócrates es el padre de la **definición**; cuando otros solamente aportan ejemplos de 'virtud', 'honestidad', etc., Sócrates insiste en el significado esencial del término buscado, que se puede determinar solamente por abstracción. Así llegamos poco a poco a **conceptos generales** y a una ética universal más allá de factores coyunturales y situacionales.

Con Sócrates también empieza la **interiorización** de la verdad y de las normas éticas. La verdad se encuentra 'adentro', en la profundidad de la personalidad; así la búsqueda filosófica es un camino hacia adentro. En esta búsqueda hay un guía que Sócrates llama **daimonion**, es decir, un genio interior, una voz interna que más tarde llamaría 'conciencia moral'. Para Sócrates es a la vez la voz de Dios. De aquí el lema socrático, tomado del frontispicio del templo de Apolo en Delfi: «Conócete a ti mismo». Con Sócrates, entonces, estamos ante un **giro subjetivista** de la filosofía, al revertir el enfoque desde la naturaleza objetiva (presocráticos) hacia la intimidad del sujeto. Este mismo 'giro' vamos a poderlo apreciar -bajo otras circunstancias- en los inicios de la filosofía moderna.

1.3.1.3. Las escuelas socráticas

La influencia de la persona y del pensamiento de Sócrates ha sido inmensa a pesar de que él mismo nunca ha fundado un círculo de discípulos o una 'escuela' de adeptos. Se suele llamar a la filosofía de Platón y Aristóteles las **escuelas socráticas mayores**. Pero también se conoce una corriente diferente de las dos grandes figuras, que tienen como padre espiritual a Sócrates. Esta corriente se llama **escuelas socráticas menores**, con los dos grupos de los *cirenaicos* y los *cínicos*.

Los **cirenaicos** (Aristipo de Cirene) acentuaron la independencia personal y la búsqueda del bien a través de un equilibrio entre placer y sufrimiento. Así el placer (*hedoné*) es un fin en sí, y la felicidad es la suma de todas las vivencias de placer. Aquí tenemos entonces la primera escuela hedonista que influiría un siglo más tarde en la teorías de Epicuro de Samos.

Los **cínicos** (Antístenes) conciben la libertad humana en la dirección opuesta: no es la vivencia del placer y de la vida exterior que aumenta la libertad, sino la independencia de lo exterior. Así los cínicos (de *kynas*: 'perro') vivieron deliberadamente en condiciones muy pobres y con un minuto de necesidades. Muchas veces despreciaron las obras del espíritu humano como la estructura política, el arte y las clases sociales. De ahí viene la expresión moderna del 'cinismo'. Existían muchas leyendas sobre los cínicos; de Diógenes de Sinope se dice que había vivido como un perro (kynas) en un barril, insultando a la gente por su autoestima inflada. La filosofía de los cínicos iría a ser recogida más tarde por la Estoa y su ideal de la *apatheia*.

1.3.2.Platón

Ningún filósofo occidental ha tenido una influencia tan grande como Platón; esto, sobre todo, a través de canales casi inconscientes y a veces en contra de su propia intención. Hay filósofos modernos que son de la idea de que 'toda la filosofía occidental es nada más que una nota de pie muy extensa de la obra platónica' (Whitehead). La historia del cristianismo no se puede entender a fondo sin tomar en cuenta el impacto incalculable de Platón sobre el desarrollo de la teología occidental. Muchas veces ni nos damos cuenta de los elementos platónicos en la dogmática cristiana, sobre todo en su aplicación popular (por ejemplo, el dualismo almacuerpo, cielo-tierra, etc.)

Hasta el siglo XI d.C. Platón fue el filósofo de autoridad para los teólogos y filósofos cristianos; porque de Aristóteles se conocían en Occidente sólo sus obras lógicas, hasta que por medio de los árabes llegaron las obras metafísicas y ética a las manos de los intelectuales cristianos. Así todo un milenio de esfuerzo teológico y filosófico fue determinado en gran parte por el pensamiento platónico (San Juan, Clemente, San Agustín, Pseudo-Dionisio, Abelardo, San Anselmo). Después del intermedio aristotélico (1100-1450), el pensamiento platónico vivió una resurrección muy importante por la reapertura de la Academia Platónica en Florencia (1459), lo que inspiró el Renacimiento y el humanismo europeos.

Con Platón encontramos por primera vez todo un **sistema filosófico**, que abarca casi la totalidad de ramas y disciplinas, desde la gnoseología, metafísica y antropología, hasta la ética y la política. Sólo la lógica sería re-

servada para su discípulo Aristóteles. Además tenemos fuentes mucho más confiables que aquellas de los presocráticos y del mismo Sócrates. Platón nos ha dejado una obra muy extensa (unos 27 diálogos, disertaciones, cartas, poemas, etc.), que no siempre es coherente y consistente. Esto se debe al hecho de que el mismo pensamiento de Platón se desarrolló (interpretación genética). Sin embargo, podemos sacar algunos momentos importantes de su filosofía en general, y aplicar así una interpretación sistemática' (más que biográfica o genética).

1.3.2.1. La persona de Platón

El filósofo Platón (427-347 a.C.) nació en Atenas de una familia aristocrática que desempeñaba diferentes funciones políticas en la democracia ateniense. Toda su formación era clásica: música, gramática, pintura, matemáticas y literatura. Estaba predestinado desde un inicio para la carrera política. El encuentro con Sócrates en 407 fue decisivo tanto para su vida como para su filosofía. Cuando los espartanos suprimieron la democracia en Atenas (404) e introdujeron la oligarquía con el gobierno de los Treinta Tiranos, Platón tenía esperanzas de que crearían condiciones más justas. Pero se desengañó; y al restablecerse la democracia, pensaba otra vez en la carrera política. Esta vez fue la muerte de su maestro Sócrates (399) lo que le hizo apartarse por completo de la política activa.

Sin embargo, podemos notar que su afinidad y predestinación **política** han tenido un impacto fuerte en su filosofía. Hasta podemos decir que en el fondo toda su filosofía tiende hacia un ordenamiento político justo, bajo verdades eternas y normas universales. La muerte de Sócrates también fue el motivo de que abandonara Atenas; Platón emprendió tres viajes a Italia meridional y Sicilia. En esas oportunidades trató de poner en práctica su teoría política en Siracusa, que terminó en un completo fracaso. Por fin regresó a Atenas y fundó allí la **Academia**, su escuela con la forma jurídica de una asociación religiosa, en un santuario dedicado al héroe Hecádemos. En ese círculo desarrollaba su filosofía y debatía los asuntos polémicos con sus discípulos, en especial con el joven Aristóteles.

Platón era un espíritu muy vivo, que buscaba la verdad y la sabiduría con mucho entusiasmo, siguiendo el camino de su gran maestro Sócrates. Sin embargo, fue decepcionado en muchos de sus anhelos. Sócrates su-

frió la muerte injusta dentro del régimen democrático; la política real se reveló como un manejo irracional de poderes; la cultura humana estaba en peligro de caer en barbarismo. Todas esas experiencias causaron una resignación en el gran 'idealista' Platón, y dieron lugar a una filosofía 'escapista' que buscaba los fundamentos y valores más allá del quehacer cotidiano de la gente. En este sentido, Platón tiene mucho que ver con el Eclesiastés de la Biblia hebrea que se queja de la vanidad del mundo; sólo que Platón desarrolló toda una teoría de 'otro mundo', trascendiendo los vaivenes de esta vida.

Entre los maestros que influyeron en Platón hay que mencionar, en primer lugar, a su guía personal, Sócrates, que le dejó en herencia la técnica dialógica, la importancia de la ética y el problema de los universales que iba a dar lugar a la doctrina de las ideas. Además, Platón tenía conocimiento de Heráclito y su filosofía a través de Crátilo. En Italia meridional tenía contactos con la escuela pitagórica y su metafísica de los números. Y en Megara conocía la ontología de Parménides. Mucho de su filosofía puede ser interpretado como un intento de encontrar una mediación entre las doctrinas antagónicas de Heráclito y Parménides, lo que da como resultado un dualismo ontológico.

1.3.2.2. La obra de Platón

Además de las 13 cartas (probablemente no todas auténticas), la obra escrita (exotérica) de Platón está constituida por **diálogos**, que se nos han conservado íntegros. La crítica moderna discute, sobre todo, la autenticidad y la sucesión cronológica de las obras según criterios de lenguaje y coherencia intrínseca del contenido. Los diálogos sirven para debatir algunas ideas conocidas de corrientes presocráticas y de los sofistas mediante un debate ficticio, en donde normalmente Platón está representado por la figura de Sócrates. La solución se establece dialécticamente por la pelea intelectual y argumentativa, y deja como síntesis la misma doctrina filosófica de Platón.

Podemos distinguir (según el desarrollo genético) tres grupos de diálogos con sus características propias:

 Los primeros diálogos (o diálogos socráticos): *Apología, Critón, Laques, Lisis, Cármides, Euti- frón, Hipias menor, Hipias mayor* (tal vez no au- téntico), *Protágoras, Gorgias, Ión*. En esas obras tempranas de Platón, la ética está en el centro. Muchos diálogos tratan de una cierta virtud (valentía, piedad, discreción), de la amistad o de la belleza. El personaje central es Sócrates y su mayéutica; los primeros diálogos dan una impresión más auténtica del maestro de Platón. Casi todos los diálogos son una controversia con los sofistas (de ahí los nombres). También es característico que la mayoría de estos escritos es aporética, es decir, no llega a una determinación definitiva del asunto de debate.

- 2. Los diálogos centrales: Menón, Fedón, Politeia (o República), Banquete, Fedro, Eutidemo, Menxeno, Crátilo. En estos diálogos Platón diseña su propia filosofía, tanto la metafísica (doctrina de ideas), la gnoseología, la antropología como la política. Ahí vemos como punto central la problemática de los universales, al tocar asuntos del lenguaje y de la epistemología. Las corrientes discutidas ya no son tanto la sofística, sino posiciones presocráticas (aunque anónimas); estos diálogos contienen una determinación definitiva del asunto.
- 3. Los **diálogos tardíos**: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo, Nomoi (o Leyes)*.

Epicentros de las obras tardías de Platón son la ontología, la dialéctica, la gnoseología y la cosmología. Además, vemos un intento de aplicar su teoría metafísica en el orden político, más allá de una utopía, como en la Politeia. Aquí vemos la controversia con Parménides y Heráclito, como también una cosmogonía racional y matemática (*Timeo*). Los Nomoi no fueron concluidos, probablemente porque se trata de la última obra (incompleta) de Platón.

Platón no ha dejado ninguna obra 'sistemática', sino disertó en forma discursiva su pensamiento; tampoco ha tomado en cuenta la división de la filosofía en ramas distintas. Todo el contenido de su filosofía está presente en **forma dialógica**. Así Platón siguió a su maestro Sócrates, buscando la verdad más que exponiéndola. Tal vez este hecho refleje el filosofar concreto en la Academia, al ser un debate entre amigos y asumir diferentes papeles para agudizar los argumentos y encontrar soluciones más sólidas. Esta forma no nos hace fácil de 'sintetizar' el pensamiento platónico en líneas generales.

1.3.2.3. La idea platónica

La problemática que daba lugar a la concepción de la 'idea' en la filosofía de Platón ya la había planteado Sócrates al buscar la esencia de un concepto como 'virtud' o 'bondad', es decir, 'lo bueno' en sí, él lo había solucionado con sus definiciones esenciales. Pero para su discípulo Platón esta salida no es suficiente, porque no explica el carácter de estas esencias. La problemática 'perenne' que está en la base de la doctrina de las 'ideas' es la cuestión de los **universales** que preocuparía generaciones de filósofos hasta hoy día.

Por un lado, la realidad concreta y perceptible por los sentidos es en su totalidad **individual**: existe tal árbol y tal persona singulares, pero no existe lo universal ('el árbol', 'la persona') como algo sensible y concreto.

Por otro lado, nuestro hablar y pensar trata de **co-sas generales** ('el árbol es una planta') que no encontramos como tales en la realidad concreta. De ahí que surge la pregunta sobre el carácter ontológico de tales 'co-sas generales' o 'conceptos', porque no son entes sensibles y concretos.

Platón llama a estas 'cosas generales' **ideas** (*eidos* o *idea*), es decir, etimológicamente, 'lo que se ve'. La 'idea platónica' tiene que ver con la metáfora de la 'visión'; tanto *eidos* como idea vienen del verbo *idein* (ver, contemplar). De este modo Platón quiere decir que la 'idea' es el objeto directo del 'ver', pero en un sentido intelectual y no sensitivo: el intelecto (como parte del alma) 've', o 'contempla' la 'idea', es decir, los 'conceptos' o 'cosas generales'; mientras que los sentidos solamente captan las diferentes cosas hermosas (*ta Kala*) como una flor, un cuadro, un cuerpo, etc., el intelecto 've' **lo** hermoso **en sí** (*to Kalón*), es decir, la **idea** 'hermoso'.

¿Pero dónde existe esta 'idea' de lo hermoso? Como ya hemos visto, no existe como ente concreto y sensible. Podríamos decir que existe en nuestro intelecto. Pero Platón no se contenta con esta solución, porque no explicaría que todos los hombres en todos los tiempos tienen unas mismas ideas. De ahí que Platón plantee la existencia ontológica de las ideas, es decir, la existencia sustancial y no solamente accidental, inherente a otro (intelecto, ente concreto). Pero esta existencia tiene que ser de otra naturaleza que las cosas individuales (*ta onta*); la 'idea' tiene entonces una realidad y existencia más allá del mundo sensitivo y concreto, en un mundo 'ideal', diferente del mundo concreto.

Aguí tenemos el fundamento para la famosa doctrina de los dos mundos de Platón: un mundo material, concreto e individual, y otro mundo ideal, abstracto y general. Este segundo mundo trascendente se suele llamar -porque es la residencia de las 'ideas'- el 'mundo de las ideas', resp. el 'cielo de las ideas'. Podemos ver en esto la herencia intelectual de Parménides, cuyo dualismo gnoseológico entre doxa y episteme se ha convertido en un dualismo metafísico. También vemos en Platón, el padre espiritual del dualismo, el 'aquí' y el 'más-allá', incorporados a la teología cristiana y desarrollados en el transcurso de los siglos. El 'cielo' cristiano es una síntesis del cielo de la Biblia (shemayim) y del 'cielo platónico'; las huellas del dualismo platónico las vemos, por ejemplo, en los escritos de San Juan (evangelio, cartas, apocalipsis) y más adelante en Orígenes y San Agustín.

Pero el dualismo entre el mundo sensitivo y el mundo ideal no es un dualismo de principios equivalentes; como las cosas individuales (ta onta) cambian y desaparecen, no pueden ser parte del propio 'ser' (to ón). Más bien son las 'cosas universales' o 'ideas' que forman el 'ser'; de ahí que las ideas son los 'entes' propiamente dichos y resumen la 'esencia' (ousía) de lo que existe. Ousía es la sustantivización del verbo ón ('ser'); así que no es el ente concreto (este árbol) que existe en sí mismo, sino su 'esencia', es decir, la idea 'árbol'. El 'mundo de las ideas' es el **propio ser**, y el mundo sensitivo solamente tiene 'ser' secundum quid, o sea, por participación en el ser ideal. Los entes individuales no 'son en sí', no tiene, una existencia aparente. En el fondo tenemos aquí entonces el dualismo parmenídeo con las siguientes características:

	CONTENIDO	ATRIBUTOS	CALIFICACIÓN	FACULTAD GNOSEOLÓGICA
MUNDO IDEAL	Ideas	Universal, espiritual, esencial, eterno, estático, necesario, verdadero, absoluto.	SER (on)	Intelecto (Razón)
MUNDO REAL	Entes concretos	Individual, material, accidental, temporal, mutable, contingente, falso, relativo.	APARIENCIA (doxa)	Sensación (Sentidos)

La concepción platónica de las 'ideas' es un idealismo objetivo, porque son las ideas (algo ideal) que tienen existencia objetiva y absoluta, mientras que la realidad material y sensitiva sólo tiene existencia participativa o secundaria. Este idealismo tiene una implicación axiológica en el sentido de que lo 'ideal' tiene mayor valor que lo 'material'. De ahí viene un menosprecio sistemático de lo individual, temporal (histórico), material y contingente, que es típico para el pensamiento griego, pero que ha ingresado también con mucha fuerza en la teología y la filosofía cristianas. Siempre existe la concepción de que la 'verdadera existencia' es una 'vida futura en el cielo', mientras que la 'vida terrenal' sólo sirve como estadía provisional.

La relación entre idea y entes concretos puede ser entendida de tres maneras:

- 1. **Participación** (*methéxis*): Los entes concretos (p.e., diferentes árboles) 'participan' o 'toman parte' en una idea común (p.e., 'árbol'). Cada ente 'participa' en diferentes ideas: un árbol no sólo es 'árbol', sino también 'grande', 'fructífero', viejo, etc. Mientras que las cosas individuales son pluriformes (participan en varias 'formas' o 'ideas'),la idea misma es **uniforme**.
- 2. **Paradigma** (*paradeigma*): La idea es el 'paradigma' o 'proto-tipo' (original) para los entes que son subordinados a esta idea. Así la idea 'árbol' es el **modelo original** o el 'paradigma' para todos los árboles concretos, que son 'ejemplos' o 'copias' de esta misma idea eterna. Así cada idea se 'ejemplifica' en un sinnúmero de 'ejemplares' que reflejan en algo a su único prototipo.
- 3. **Presenci**a: La idea está 'presente' en sus diferentes ejemplares, no de manera absoluta, sino relativa. La presencia de la idea 'árbol' en los diferentes árboles concretos no puede ser 'por completo' porque la misma idea tendría que dividirse y multiplicarse (lo cual estaría en contra de la 'simplicidad' de la idea).

La idea está presente como **esencia** (*ousía*) de los entes concretos que están detrás de la pluriformidad e individualidad del ente mismo, y que puede ser conocida como 'concepto' por el intelecto.

Así la idea tiene, en cierto sentido, una **existencia triple**:

- A) Como **idea eterna** en el mundo trascendente de las ideas (existencia absoluta).
- B) Como **concepto** en nuestro intelecto, es decir, en el alma humana (existencia gnoseológica).
- C) Como **esencia** en los entes individuales y sensibles (existencia participativa).

Dentro del 'mundo de las ideas' existe una **jerarquía** real que corresponde a la jerarquía lógica de los conceptos, ilustrada por el 'árbol lógico' de especies y géneros. Así, por ejemplo, la idea 'color' está por encima de la idea 'rojo'. La **idea suprema** es la idea de lo '**bellobueno**' (*Kalokagathon*); en la 'parábola de la caverna', Platón simboliza esta idea insuperable por el Sol y su poder de iluminación. En otras partes la identifica con Dios, que es el 'demiurgo' (hacedor) del mundo material, y que es co-eterno con todas las ideas.

La doctrina de las ideas es el **eje** de la filosofía platónica; todas las demás concepciones y teorías tienen una relación estrecha con este fundamento metafísico. Las teorías antropológicas, gnoseológicas, éticas y políticas de Platón no pueden ser entendidas a fondo sin tomar en cuenta el marco metafísico, que es la doctrina de las ideas.

1.3.2.4. La antropología platónica

Dentro de la concepción de los dos mundos, el hombre ocupa un lugar muy especial. La antropología platónica es una antropología de la dualidad; el hombre es fundamentalmente *metaxy*, es decir, 'en medio'. Mientras que las cosas materiales forman parte del mundo sensitivo y las ideas del mundo ideal, el hombre se encuentra en un **terreno intermedio** entre los dos mundos. Está entonces entre Dios y el animal, entre muerte e inmortalidad, entre cosmos perecedero y mundo eterno, entre libertad y necesidad. Esta existencia intermedia se explica por la dualidad de su naturaleza: por una parte es cuerpo, y por otra parte es alma.

Como cuerpo pertenece al reino de la materia, a este mundo pasajero y aparente; y como alma (*psykhé*) pertenece al reino de las ideas. Así el hombre está dividido en sí mismo y no forma una unidad sustancial; la 'unión provisional' de cuerpo y alma más bien es algo

casual y se debe a una caída del alma (parecido al 'pecado original'). Tenemos aquí entonces el reflejo del dualismo metafísico en forma externa, dando lugar a un dualismo antropológico. El hombre es una unidad muy frágil de dos principios opuestos que se excluyen mutuamente. Platón ilustra esta situación antropológica con la 'parábola del carro alado': El hombre es como un carro alado jalado por dos caballos, uno de color blanco y otro de color negro. El caballo blanco (alma) siempre tiende hacia arriba, es decir, hacia el mundo eterno de las ideas, y el caballo negro (cuerpo) tiende hacia abajo, es decir, hacia el mundo sensitivo y material.

Según Platón, el alma humana es inmortal porque pertenece al mundo eterno e inmutable de las ideas; es decir el alma humana es también una de las ideas eternas. Así afirma tanto la pre-existencia como la postexistencia del alma, recogiendo la doctrina de la reencarnación y de la metempsicosis (migración del alma) de los pitagóricos. El alma reside desde la eternidad en el 'cielo de las ideas', contemplándolas (idein) en perfecto conocimiento directo (visión). Pero por circunstancias particulares tiene que 'bajar' y juntarse con un cuerpo (encarnación), lo cual para Platón es un castigo y una alienación de sí mismo. Aquí vemos la gran diferencia con el valor que tiene la 'encarnación' en la concepción cristiana. La dimensión corporal del hombre es un mal necesario, que hace sufrir al alma en un ambiente ajeno a su procedencia (reino de las ideas). Por lo tanto, el cuerpo para Platón es la 'cárcel del alma', de la cual uno tiene que liberarse lo antes posible.

Este desprecio frente a todo material y corporal ha tenido consecuencias fatales a lo largo de la historia de la filosofía y la teología occidentales. El dualismo antropológico ha tenido su ingreso en la teología a través de San Agustín y Orígenes. De ahí que surge la 'satanización' de la sexualidad, la idealización del celibato y la promoción de la vía ascética dentro de la religión cristiana. Tenemos aquí otro choque con los mismos contenidos de la teología bíblica, que alaban la materia y el cuerpo como creación de Dios y hasta como 'templo de Dios'. El dualismo antropológico de Platón ha penetrado la teología cristiana de tal manera que mucha gente lo reconoce como básicamente 'cristiano'.

Para Platón, la muerte es entonces la 'liberación' del alma de sus cadenas materiales e inferiores; el alma regresa a su 'hogar', el reino eterno de las ideas, y per-

manece ahí antes de ser obligada otra vez a 'bajar'. Pero en cierto sentido no se trata de un alma individual que cada vez busca otro cuerpo; más bien es el alma del mundo universal que por participación se 'individualiza' en la encarnación. Así Platón sostiene la doctrina del monopsiquismo (monos: 'uno' y psykhé: 'alma'), según la cual existe una sola alma universal ('alma del mundo') de la cual 'emanen' las almas particulares como gotas del mar. Pero las almas particulares no tienen individualidad y existen sólo por participación en el alma universal. El monopsiquismo también fue defendido por Aristóteles y causó en la Edad Media un debate muy candente, sobre todo por su introducción por los aristotélicos árabes (Avicena, Averroes); en 1277 fue condenado oficialmente por la Iglesia, porque no permite la individualidad del alma, y por ende, la responsabilidad y culpabilidad individual.

Platón distinge tres facultades del alma humana, debido a los diferentes fenómenos psíquicos:

- La concupiscencia (to epithymetikón) o la parte vegetativa: A esta parte corresponden la necesidades básicas de alimentación y sexualidad, es decir, la conservación biológica. Ahí tenemos los impulsos, las pasiones y la emoción.
- El afecto (to thymoeides) o la parte sensitiva o volitiva: Esta es la parte que corresponde a la voluntad y a los afectos de amor, odio, agresividad, ira, fortaleza, etc.
- 3. La **razón** (*to logistikón*) o la parte intelectiva: Esta parte del alma también se llama 'espíritu' o intelecto, y tiene como función el razonamiento.

Mientras que las dos partes inferiores las comparte el hombre con los animales (1.y 2.), resp. plantas (1.), la parte superior del intelecto es algo exclusivo del hombre. Según Platón, la concupiscencia y el afecto son relacionados tan estrechamente con el cuerpo, que también perecen con él y comparten la individualidad y materialidad. Solamente la parte intelectiva goza de la **inmortalidad**, porque 'contempla' las ideas eternas. Según la antigua doctrina (de Empédocles) que 'sólo lo parecido conoce a lo parecido', el alma intelectual tiene que ser co-natural con las ideas como lo conocido, es decir, eterna, necesaria y universal. En este sentido Platón no ha demostrado la inmortalidad del alma **indivi**

dual, sino del 'alma del mundo', que tiene pre-y postexistencia.

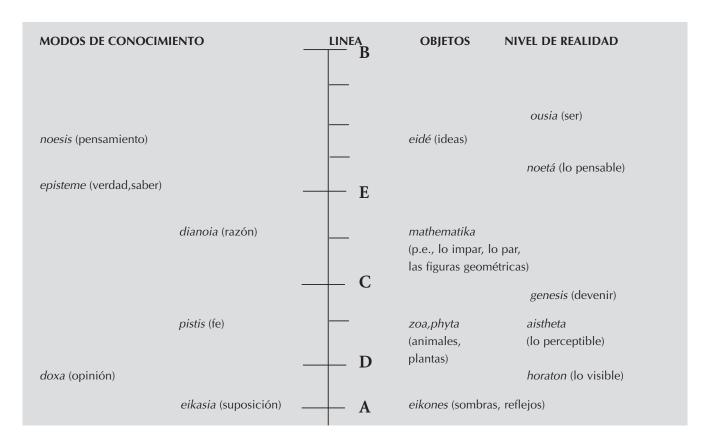
La división tripartida del alma fue recogida también por Aristóteles y tenía vigencia en la Edad Media (p.e., Santo Tomás), que afirma que todos los entes vivos tienen 'alma', o sea, 'fuerza vital'. El problema que se produce es la relación entre las tres partes del alma, sobre todo entre la parte racional y las dos partes inferiores, que son de distinta naturaleza. Platón lo explica con la comparación política: La razón 'domina' al afecto y la concupiscencia, como el gobernador a sus ciudadanos. En la muerte se separa sólo la parte intelectiva del cuerpo, y así se termina la individualidad del hombre. Las doctrinas cristianas de la creación del alma y de la 'resurrección de la carne' encuentran varias dificultades en la antropología platónica: el monopsiguismo, la eternidad del alma, el dualismo absoluto, el desprecio del cuerpo, la reencarnación y la metempsicosis.

1.3.2.5. La gnoseología platónica

Al idealismo metafísico y el dualismo ontológico corresponde, a nivel del conocimiento, un **intelectualismo.** Platón retoma el planteamiento de Parménides de distinguir la *doxa* (opinión) y la *episteme* (verdad), para

llegar a afirmar un dualismo gnoseológico. La 'parábola de la caverna' en el 7º libro de la politeia quiere ilustrar este dualismo: Los hombres encadenados en la caverna, que miran las sombras en las paredes opuestas, representan nuestra situación 'terrenal', que obedece al dictado de los sentidos y afectos. Como tales, vivimos en la apariencia (doxa) y el engaño, y afirmamos los reflejos como originales. Al salir de la cueva, los hombres ven la luz del sol, que simboliza la iluminación del hombre por las ideas eternas; la contemplación del sol es asunto de la razón, que de esta manera llega a la verdad (episteme). El dualismo gnoseológico corresponde perfectamente al dualismo ontológico y antropológico, y desestima la sensación y absolutiza la razón. Según Nietzsche, con Platón empieza una larga tradición de despreciar la sensualidad y afectividad, que es la otra cara del racionalismo.

Aunque *doxa* y *episteme* son dos extremos gnoseológicos, Platón nos da en la 'metáfora de las líneas', en la *politeia*, un ejemplo de la variedad de valores gnoseológicos que corresponden a un cierto nivel de realidad. Veamos entonces esta **línea gnoseológica** con los modos de conocimiento y los ámbitos de objetos que les corresponden en cada caso:



La línea A-C simboliza el modo de conocimiento de la opinión (*doxa*), la línea C-B, el modo de conocimiento del pensamiento (*noesis*).

Objeto de la **opinión** es el mundo visible, que también es el mundo de cambio (genesis) y de la mutación. La *doxa* puede ser de modo de suposición (como en la caverna) o de *pistis* (fe) cuando de trata de testimonios. La opinión tiene como objeto el mundo del **devenir**, captado por los sentidos en la percepción.

Objeto del **pensamiento** es el mundo inteligible, que es el mundo del ser inmutable y eterno, es decir, de las ideas. El pensamiento puede ser de modo del razonamiento discursivo (*dianoia*), sobre todo en la matemática, o de modo de la contemplación intelectual (*noesis*) de las ideas. El pensamiento tiene como objeto el mundo del **ser**, captado por el intelecto.

El conocimiento que alcanzan los sentidos es un saber secundario y deficiente; solamente captan las 'copias' o 'imágenes'(eikones) de las cosas verdaderas, que son la ideas. Recién el intelecto es capaz de conocer a los 'originales' o 'prototipos' (paradeigmata), al mundo verdadero y eterno de la ideas. La opinión nunca es estable, porque recibe al mundo en su mutalidad. Según el principio de connaturalidad, los sentidos mismos son materiales y perecederos, porque tienen como objeto al mundo material y perecedero, mientras que el intelecto (es decir, la parte intelectual del alma) es espiritual y eterno, porque tiene como objeto al mundo ideal y eterno. La correspondencia entre dualismo metafísico y gnoseológico es uno de los axiomas de la filosofía griega.

Como los sentidos no pueden ser fuente del conocimiento verdadero, el hombre tiene que tener otro acceso. De acuerdo a la doctrina de la eternidad del alma (intelectual) y de la (re-)encarnación de la misma, todo el conocimiento se adquiere en la **contemplación eterna** ('visión': *idein*) de las ideas por el alma en el 'mundo ideal' antes de la encarnación en el momento de la concepción. Así el hombre nace con un intelecto ya completamente equipado y llenado por el conocimiento perfecto de la realidad en sí misma (ideas). Esto es el axioma del **intelectualismo** como modelo platónico del conocimiento: **todo** conocimiento tiene como fuente al **intelecto**, y los sentidos no aportan nada de contenido para el conocimiento verdadero.

Sin embargo, los sentidos y la percepción tienen en este modelo una función de motivación o impulso para activar un conocimiento ya virtualmente presente, pero actualmente ausente. Según Platón, el alma, en el momento de 'encarnarse', es decir, al juntarse con un cuerpo, pierde todo su conocimiento, debido al choque que produce el impacto entre algo ideal y algo material. Así, el hombre, al nacer, aunque teniendo todo el conocimiento, ha olvidado todo lo que el alma en la pre-existencia ha contemplado; de ahí que poco a poco tiene que recordar este conocimiento virtual. Este recuerdo (anamnesis) se activa por medio de los sentidos, que reconocen en las cosas concretas (un cierto árbol) la esencia como un reflejo de la idea ('árbol'). Así, la sensación sólo sirve como momento de estimulación de un conocimiento ya presente, pero olvidado en el intelecto. Todo 'aprendizaje' y 'enseñanza' en el fondo es simplemente anamnesis, 'recuerdo' intelectual. Así Platón retorna el principio socrático de la 'mayéutica' (arte de partera) como único criterio pedagógico.

El intelectualismo tiene en la filosofía una tradición larga, desde su padre espiritual, Platón, hasta la modernidad. En sí sabe evitar el presente problema gnoseológico, que se suele llamar la **cruz metafísica**: ¿Como las cosas materiales, individuales y mutables, pueden convertirse en conceptos ideales, universales y necesarios? El intelectualismo simplemente **niega** el paso de lo individual (cosas concretas) a lo universal (conceptos), al suponer un conocimiento *a priori* completo y perfecto, antes de todo tipo de experiencia. Sin embargo, esto se sostiene -como va demostrar muy pronto Aristóteles - sólo al precio una **duplicación de la realidad** y la eternidad del alma, inclusive su reencarnación.

1.3.2.6. La política platónica

En la obra de Platón todavía no encontramos una ética bien elaborada y sistemática (como es el caso de Aristóteles), aunque en muchos diálogos discute temas correspondientes a virtudes y actitudes éticas. Sin embargo, tenemos una teoría de la ética social, es decir, sobre la constitución y la organicidad de la **polis**, la forma pública de la vida. La *politeia* o 'república' representa un primer modelo ideal de la sociedad y del Estado, una **teoría política** que más adelante se llamaría una 'utopía' (de u: 'no', y topos: 'lugar'), es decir, un 'ideal' no realizable en lo concreto. Por su descendencia, Platón tenía una cierta predestinación para asuntos políticos; pero sabemos que se ha retirado del quehacer político práctico,

para dedicarse con más fervor a la elaboración teórica de un 'Estado ideal'. En cierto modo, podemos ver en esto la herencia intelectual de la sofística, que también se preocupó por la aplicación política de la filosofía.

Platón estaba decepcionado tanto de la oligarquía como de la democracia, porque según él no corresponden a la naturaleza humana y los mismos principios de la filosofía. Por eso la única forma ideal de un Estado debe ser una organización que refleje tanto la metafísica como la psicología y la gnoseología de Platón. La política no es un asunto separado de las verdades 'ideales', sino más bien es una consecuencia de la antropología y la metafísica. Para Platón, el Estado es un organismo comparable al cuerpo humano, donde cada parte cumple una determinada función para el bien del todo. Así, Platón descarta el principio de la igualdad de los hombres por naturaleza; más bien existen personas aptas para el trabajo manual, otras para la defensa y otras para el trabajo intelectual. Esta aristocracia intelectual es la mejor de las formas políticas, porque corresponde al dualismo metafísico entre intelectualidad y materialidad, como también a la división tripartita del alma.

El estado ideal, entonces, tiene que ser una sociedad en donde gobiernen las personas aptas para conocer la verdad y el bien; es decir, las personas que han llegado al conocimiento intelectual de las ideas y del bien supremo. La democracia no permite esta correspondencia porque cada uno tiene poder de decisión sin tomar en cuenta su nivel de conocimiento y sabiduría; de ahí que resulta una forma política injusta y mediocre. Lo justo según Platón, no corresponde a la igualdad formal, sino a la competencia intelectual: los 'mejores' (aristhoi) tienen el derecho de gobernar sobre los inferiores, porque tienen el privilegio de conocer la verdad y el bien. Así, la aristocracia intelectual es la expresión más justa de la antropología y la metafísica platónicas.

El Estado platónico tiene entonces -de acuerdo a las tres partes del alma- tres clases sociales, pero no sobre la base de lo económico (como en el capitalismo o el feudalismo), sino basadas en el nivel de **conocimiento**. La parte vegetativa del alma corresponde a la clase de los **trabajadores** o el **pueblo**, que es responsable de la 'base económica'. Los miembros de esta clase tienen que aportar todo lo necesario para satisfacer las necesidades 'vegetativas' (alimentación, vivienda, reproducción) de los ciudadanos. La virtud correspondiente es la **asiduidad.**

La clase inmediatamente superior es la clase de los guardianes o guerreros, que es responsable de impedir las consecuencias de la concupiscencia de la guerra u otros actos de violencia. Esta clase corresponde a la parte sensitiva del alma. Para no permitir, dentro de la clase de los guardianes, peleas por envidia o celo, Platón planteó para esta clase la abolición de la propiedad y de la familia. Los guardianes entonces tienen todo en común, tanto lo material como lo inmaterial; nadie tiene esposa e hijos exclusivamente, sino en común. La educación de los hijos es asunto de personas especialmente destinadas para tal fin, y no de los padres. Además, Platón propone una educación idéntica para muchachos y muchachas. La procreación se planifica a través de una 'selección genética' para obtener una raza óptima; para tal fin, se plantea 'bodas organizadas'. La virtud correspondiente es la bravura.

La clase superior es la clase de los **gobernantes** o **filósofos.** Como solamente los 'filósofos' son capaces de conocer la realidad en sí misma, es decir, las ideas eternas y verdaderas, ellos pueden gobernar según criterios de 'verdad' y 'justicia'. Los gobernadores tienen que ser filósofos, y los filósofos, gobernadores. La clase gobernadora corresponde a la parte intelectual del alma. Los miembros de esta clase se construyen por una selección intelectual de los 'mejores' (*aristhoi*), y resulta así una aristocracia ('gobierno de los mejores') intelectual. Como las demás partes del alma son subordinadas a la parte intelectual, también el pueblo y los guardianes son dominados por los filósofos-gobernantes. La virtud de la clase superior es la **sabiduría**.

Cabe mencionar que tanto para Platón como para Aristóteles existe todavía una 'clase debajo de toda clase' que ni merece el título de 'seres humanos': los esclavos. Así, todo el idealismo platónico está construido en cierta manera sobre las espaldas del 'mal necesario' de la materia, sensualidad, economía y corporeidad. La **utopía platónica** es un intelectualismo extremo, que en realidad recién se podría realizar más allá de la muerte. En este sentido, ha inspirado la especulación cristiana sobre la 'ciudad divina' (Reino de Dios), sobre todo a través de San Agustín y su Ciudad de Dios, y ha introducido un fuerte dualismo entre lo político (secular) y lo religioso (clerical).

1.3.2.7. La escuela platónica

Platón fundó en el año 387 a.C. la **Academia**, un círculo de estudios filosóficos y científicos llamado, en referencia al lugar, un santuario dedicado el héroe Hecádemos. La Academia era seguramente el ambiente donde la mayoría de los diálogos de Platón tienen su origen; ahí se debatía los problemas y asuntos de la filosofía. La Academia tiene una duración muy larga; fue cerrada en el año 529 d.C. por el emperador bizantino Justiniano. En el Renacimiento, Cosimo de Medici fundó nuevamente en Florencia una Academia platónica (1459) para promover el pensamiento platónico; su cabeza era Marsiglio Ficino. Esta Academia terminó en el año 1521.

En la Academia platónica (387 a.C.- 529 d.C.) podemos distinguir tres épocas: la Academia Antigua (387-310 a.C.), que se suele llamar también el **platonismo antiguo**; la Academia Media (310 a.C.-200 d.C.), que comprende el **platonismo medio**; la Academia Tardía (200 - 529 d.C.), que es el tiempo del **neoplatonismo**. Vamos a tratar el pensamiento y su desarrollo de la Academia en el capítulo sobre la 'Filosofía Helenística- Romana'.

El discípulo más famoso de Platón ha sido sin duda **Aristóteles**, que ha trasmitido, pero también modificado substancialmente, el pensamiento platónico de tal manera que ya no se habla de un 'platónico'. Sin embargo, Aristóteles -y toda la filosofía medieval- no hubiera sido posible sin Platón. El impacto de su pensamiento era más fuerte fuera de su propia 'escuela', en la confrontación con la tradición judeo-cristiana en los Padres de la Iglesia y con la tradición musulmana por la expansión del Islam a partir del siglo VI d.C.

En la Edad Media, Platón fue recogido por los primeros grandes filósofos (San Agustín, Abelardo, San Anselmo), hasta que el Aristóteles redescubierto hizo desaparecer casi por completo la influencia platónica. El Renacimiento optó otra vez por el pensamiento platónico (Ficino) regresó a la obra original. En Inglaterra se estableció la 'Escuela de Cambridge' (Cudworth, More) a fines del siglo XVIII. De ahí que el platonismo tuviera un impacto fuerte sobre el idealismo alemán (siglo XIX).

1.3.3. Aristóteles

Mientras que Platón ha tenido el impacto más fuerte para toda la historia de la filosofía occidental en lo implícito (y hasta inconsciente), Aristóteles tenía sobre todo un impacto explícito. Con excepción de un tiempo largo de silencio (siglo III a.C. hasta siglo XII d.C.) por motivos de la suerte extraña de su obra, él fue conocido por todo el mundo intelectual como el gran maestro en filosofía. En la Edad Media (período escolástico) se lo conocía simplemente como El Filósofo, y se lo citaba como autoridad máxima en asuntos filosóficos (philosophus dixit: 'el filósofo lo ha dicho'). A través de Santo Tomás y Buenaventura, Aristóteles avanzó prácticamente a ser uno de los 'Padres de la Iglesia', es decir, una autoridad reconocida y citada por el mismo Magisterio.

Sin embargo, quedó un 'filósofo pagano' con sus errores (que fueron condenados en 1277), que trató de corregir el 'Aristóteles Cristiano', es decir, Santo Tomás de Aquino. A través del proceso de dogmatización de los contenidos centrales de la **fe cristiana**, muchos de los conceptos aristotélicos ('esencia', 'substancia', 'forma', 'naturaleza', 'persona') fueron introducidos al mismo seno de la teología cristiana. Este proceso de 'inculturación, causa hoy en día muchos problemas, porque la mayoría ya no entiende el marco de referencia de los dogmas cristológicos y trinitarios formulados en los siglos IV y V d.C. por medio de conceptos aristotélicos (p.e., 'transubstanciación', 'connaturalidad', 'co-esencialidad').

Aristóteles impulsó fuertemente, a través del Renacimiento, el desarrollo de las ciencias naturales y la actitud empírica. El **empirismo** británico del siglo XVIII sería imposible sin la herencia aristotélica. En cierto sentido, tanto la Escolástica con su concepción jerárquica del universo, como la secularización de la ciencia con la Ilustración, tiene una misma fuente en Aristóteles. Hasta hoy día, es el abogado de un espíritu sobrio y realista, y puede ser considerado como el antecesor espiritual de la filosofía analítica de nuestro siglo XX.

1.3.3.1.La persona de Aristóteles

En comparación con Platón, Aristóteles era en el mundo ateniense un 'forastero' sin descendencia aristocrática ni herencia política. Nacido en la provincia de Tracia, en la ciudad jónica de Estagira (por eso también es llamado El Estagirita) en el año 384 a. C., él pertenecía al pueblo macedónico, que no vivía en paz con Atenas y su élite política. Su padre, Nicómaco, era médico al servicio del rey Amintas III, abuelo de Alejandro Mag-

no. Aristóteles seguramente heredó una cierta disposición para las ciencias exactas y empíricas, que se puede comprobar por su obra, que contiene un buen número de escritos científicos (biología, zoología, astronomía).

A los 17 años se trasladó a Atenas, el epicentro de la vida intelectual de aquel tiempo, para ingresar a la Academia de Platón, donde se quedó hasta el año 347 (la muerte de Platón). En este tiempo se enteró de la filosofía platónica, discutió los asuntos polémicos con los demás discípulos de Platón y empezó a enseñar la filosofía, en parte la platónica, y en parte ya una concepción propia. En 347 tenía que abandonar Atenas por motivos políticos (crecimiento del movimiento antimacedónico) y se trasladó a la isla Lesbos, donde empezó la colaboración con su discípulo más fiel, Teofrasto.

En 343/2 le invitó el rey Filipo de Macedonia para hacerse cargo de la educación de su hijo Alejandro, que más adelante iba a ser el emperador Alejandro Magno. En 335, Aristóteles pudo regresar a Atenas, donde empezó a enseñar en el Lykeion (Liceo), que era un gimnasio público. De ahí que la escuela aristotélica se iba a llamar el 'Liceo' o el Peripato', debido a la forma ambulante (*peripatein*: 'caminar adelante y atrás') de la enseñanza en el Liceo. Con la muerte de Alejandro Magno (323), Aristóteles otra vez tenía que huir de Atenas; esta vez se dirigió a la casa de su madre, en la isla de Eubea, donde murió de una enfermedad en 322 a la edad de 63 años.

Aristóteles nunca asumió una función política, ni pretendía realizar sus ideas políticas en un experimento concreto, como su maestro Platón. Él más bien era un 'investigador', un estudioso universal de toda la realidad, y fomentaba así las ciencias considerablemente en la Antigüedad. En 341/0 se casó con Pitias y tenía una hija con el mismo nombre y un hijo llamado Nicómaco, como su padre. De ahí que una de sus obras éticas tiene el nombre ('Ética a Nicómaco').

La relación de Aristóteles con su maestro Platón era como la relación de Marx con Hegel; Aristóteles debía mucho a su maestro, pero también se distanció en algunos puntos claves. Podemos hablar de una **identificación crítica**, que le permitía el desarrollo de un pensamiento propio y novedoso. Aunque no se considera a Aristóteles como sucesor de Platón en la Academia (era Espeusipo), sin embargo era el 'platónico más creativo',

hasta dejar de ser platónico. Por lo tanto, en Aristóteles tenemos un pensamiento auténtico y nuevo, que no puede ser reducido a cualquier tipo de 'platonismo'.

1.3.3.2. La obra de Aristóteles

La obra de Aristóteles (*Corpus Aristotelicum*) es un conjunto de escritos y fragmentos mucho más dispersos que en el caso de Platón. Hay que distinguir, por una parte los **escritos exotéricos**, es decir, todo lo que fue destinado para la publicación por él mismo; casi la totalidad de estos escritos se ha perdido. Por otra parte, los **escritos esotéricos** o los *pragmateiai* (escritos de uso interno), que comprenden las obras doctrinales y que fueron destinados para el uso escolar en el Liceo. Estos escritos han tenido una historia llena de vicisitudes en su transmisión; Aristóteles los dejó desordenados y sin títulos. Durante más de 200 años nadie hizo uso de ellos, hasta que Andrónico de Radas ordenó los escritos en *pragmateiai* según las materias, los tituló y los editó, sin recoger los escritos exotéricos todavía existentes.

Según el esquema de ordenamiento que aplicó por primera vez el platonista y miembro de la Academia Jenócrates, todo el *Corpus Aristotelicum* puede ser dividido en obras de **lógica, física y ética.**

- 1. Los **escritos lógicos** se suelen comprimir bajo la denominación de **Organon**; significa 'herramienta espiritual'. En el *Organon* encontramos todos los escritos sobre la lógica aristotélica, como las Categorías (*Categoriae*), la *Hermenéutica* (*De intarpretationes*), de dos Analíticos (*Analytica priora* y *Analytica posteriora*), los *Tópicos* (*Topica*) y las refutaciones sofísticas (*Sophistici elenchi*).
- 2. Los escritos físicos que abarcan todos los escritos de la filosofía natural, biología, psicología, como también la obra llamada 'metafísica'. Aquí tenemos la *Physika*, que trata del cambio, del *continuum* y hasta del 'primer motor inmóvil', que sería recogido por Santo Tomás en sus demostraciones de la existencia de Dios. La obra *De caelo* ('Del cielo') introduce la concepción astronómica de las esferas (lo sublunar y lo celeste), como también el quinto elemento, el éter. *De generatione et corruptione* ('De la generación y corrupción') describe la naturaleza del alma y las dife-

rentes facultades psíquicas. Entre los escritos zoológicos podemos mencionar la *Historia animalium* ('Historia de los animales') y *De generatione animalium* ('De la generación de los animales'). Por fin queda un conjunto de 14 libros que Andrónico de Rodas insertó como una obra que sigue en orden a la Physika, y toma así el nombre de *Metaphysika* (es decir, 'después de la *Physika*'). Esto es tal vez la obra que causó mayor impacto sobre la Edad Media, porque fue conocida en Occidente por la mediación de los arstotélicos árabes (Avicena, Averroes). La *Metaphysika* como 'Primera Filosofía' resume los últimos principios del ser.

3 Los **escritos éticos** contienen tanto obras sobre la ética, la política, como también sobre la retórica y la poética. Tenemos tres tratados de Aristóteles sobre la ética: la *Ethica Nicomachea* ('Ética a Nicómaco'), la *Magna moralia* ('Ética mayor') y la *Ethica Eudemica* ('Etica a Eudemo'). En estos escritos Aristóteles desarrolla su ética eudaimonista sobre la base del concepto de la felicidad y de las virtudes. En su escrito político, la Política, Aristóteles analiza tanto la estructura económica como los tipos de constituciones, y llega a una división de poderes en el gobierno ideal de la democracia. *La Retórica* trata del arte oratorio, mientras que la *Poética* diseña una teoría estética basada en la *mimesis* (imitación, exposición).

Además, existen todavía algunos fragmentos como los diálogos *De philosphia* y *Eudemos*, el escrito de propaganda *Protreptikos* y el tratado *De ideis*. Pero las obras con mayor importancia para la historia de la filosofía eran sin duda el *Organon*, la *Metahysika* y la *Ética Nicomachea*. *El Organon* fue conocido en Occidente ya a principios de la Edad Media, mientras que la *Metaphysica* y la *Ética Nicomachea* se llegó a conocer en el siglo XII, y causaron toda una revolución intelectual entre los filósofos cristianos.

Existe otro modelo de la filosofía que tiene su origen en el mismo Aristóteles. La **filosofía teórica** (*de theorein*: 'contemplar') trata los principios de la existencia en lo físico, lo matemático como teológico, y com-

prende la metafísica. La **filosofía práctica** (de praxis: 'actividad') describe el comportamiento humano en lo ético, lo económico y lo político. La **filosofía productiva** (de poiesis: 'confección') trata de la actividad productiva del hombre tanto en las artes vale como en la poesía y la artesanía. Esta tripartición en *theoreia*, *praxis* y *poiesis* estuvo vigente hasta el siglo XIX.

1.3.3.3. La lógica como herramienta

Aristóteles tomó en serio la concepción moderna de que antes de hablar del 'mundo objetivo', hay que ponerse de acuerdo primero sobre las condiciones subjetivas del pensamiento. Aunque no era trascendentalista ni subjetivista, Aristóteles quería esclarecer la normatividad del razonar para tener una 'herramienta espiritual' (*Organon*) en las manos, a fin de explorar la realidad en su totalidad (ser). Esta herramienta se llama, desde Aristóteles, **lógica**, es decir, 'ciencia de logos', que sirve como propedéutica para las demás ramas filosóficas. Es cierto que Sócrates ya había desarrollado una 'lógica incipiente' en su afán de definir los conceptos éticos. Pero sin embargo fue Aristóteles, que puso los cimientos sistemáticos para la **lógica formal** o, en general, para el pensamiento lógico de Occidente.

La lógica aristotélica ha determinado generaciones de filósofos; en la Edad Media causó un debate arduo entre los filósofos y teólogos cristianos en el sentido de si la lógica puede o no ser aplicada para asuntos teológicos. Los 'dialécticos' (Abelardo, San Anselmo) eran defensores apasionados del valor universal de la lógica, mientras que los 'voluntaristas' (San Agustín, Duns Escoto) sostuvieron las subordinación de la lógica bajo la voluntad. Aunque la lógica moderna se ha ampliado y simbolizado considerablemente, los principios lógicos de Aristóteles siguen vigentes dentro de un marco más general.

Según Aristóteles, nuestro pensar se realiza **a tres diferentes niveles**, con tres diferentes contenidos que se implican jerárquicamente:

- 1) El nivel de la abstracción con los conceptos.
- 2) El nivel del juicio intelectual con las proporciones.
- 3) El nivel del raciocinio con las conclusiones (inferencias).

1.3.3.3.1. La lógica del concepto

La **lógica del concepto** presupone una cierta gnoseología que es opuesta al intelectualismo platónico. El concepto no se capta intelectualmente por un recuerdo (*anamnesis*), sino por una actividad dirigida del intelecto que se llama 'abstracción'; el concepto (o la 'idea') es un producto del proceso abstractivo y no una condición del mismo como idea internamente. Las implicaciones gnoseológicas y metafísicas vamos a discutirlas en los respectivos acápites. El concepto siempre es **general** y corresponde a la esencia (específica) de un ente; el concepto se expresa por palabras.

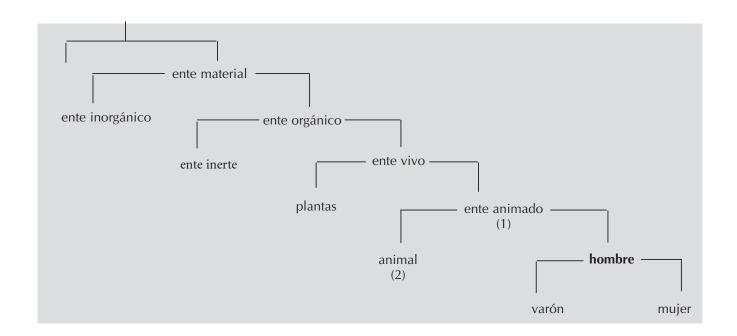
Los conceptos corresponden a las **categorías** que Aristóteles expone en sus escritos metafísicos. Se delimitan por medio de la **definición lógica** para tener inequívocamente el contenido esencial, es decir, el significado de un cierto concepto. Por eso la definición lógica también se llama 'esencial' o 'intensiva', para distinguirla de otros tipos de definición como la genética, la etimológica o la extensiva. Aristóteles prosupone -como lo hizo Platón de manera trascendente- una **jerarquía** (lógica) de los conceptos; esto nos da un 'árbol lógico' o 'conceptual', en donde un concepto con más extensión ('animal') está por encima de otro conceptos con menos extensión ('ser humano'). Los conceptos supremos en esta jerarquía son las mismas categorías, y los conceptos ínfimos son aquellos que están directamente por encima

de los individuos ('Pedro'), que no son conceptos.

La definición aristotélica es una 'definición por el género próximo y la diferencia específica' (definitio per genum proximun et differentiam specificam). Al definir un concepto, hay que buscar su lugar inequívoco dentro del 'árbol conceptual', y determinar primero el concepto que está directamente por encima ('género próximo') y después encontrar las características que lo distinguen de todos los demás conceptos del mismo nivel ('diferencia especial'). Si, por ejemplo, queremos definir el concepto 'hombre' (homo), tenemos el siguiente 'árbol conceptual':

Así se busca (1) el género próximo ('ente animado') que está directamente por encima del concepto por definir ('hombre'), para después (2) determinar lo que distingue al 'hombre' de todos los conceptos en el mismo nivel ('animal'), lo que resulta ser su característica de 'pensar'. Así resulta la definición clásica del 'hombre' como 'animal racional' (animal rationale).

El concepto es el fundamento y el elemento básico de cada pensamiento, es decir, 'átomo lógico' que entra a la estructura racional de los demás niveles lógicos. Para Aristóteles, cada concepto ocupa un lugar determinado y fijo en la jerarquía lógica, que corresponde a una jerarquía ontológica. Tenemos aquí la base para el estaticismo de las formas, que es característico para el pensamiento griego en su totalidad, y que no permite cambios esenciales o evolutivos de las formas.



1.3.3.3.2. La lógica de la proposición

Un concepto solo no tiene ningún valor lógico (verdad y falsedad), porque no dice nada sobre la existencia o no-existencia de un ente. Un concepto tiene ante todo existencia lectual, es decir, es un 'ente posible'. Cuando se 'predica' (afirma o niega) algo de un concepto, podemos determinar su valor lógico. Por ejemplo: el concepto 'hombre' no es verdadero ni falso, sino simplemente existe en el intelecto; cuando 'predicamos' otro concepto 'mortal' de 'hombre', llegamos a una afirmación -'el hombre es mortal'- que tiene su valor lógico de acuerdo a su adecuación con la realidad. Este tipo de afirmación (o negación) se llama **proposición** o **juicio lógico**, porque se juzga sobre su valor lógico.

Una proposición es un enunciado intelectual que consiste en un sujeto y un predicado (lo que se predica), relacionados entre sí por la cópula; en el lenguaje, la proposición se expresa mediante la oración. Aristóteles distingue diferentes **tipos de proposiciones**, según su carácter y su correspondencia con las categorías de cualidad, cantidad y modalidad:

Cualidad:

- a) Proposiciones afirmativas ('El hombre es mortal').
- b) Proposiciones negativas ('El hombre no es mortal').
- c) Proposiciones singulares ('Juan es hombre').

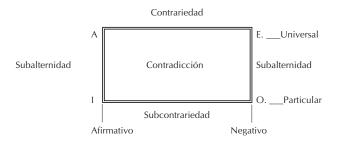
Cantidad

- d) Proposiciones particulares ('Algunos hombres son varones').
- e) Proposiciones universales ('Todos los hombres son mortales').

Modalidad

- f) Proposiciones problemáticas ('El hombre puede ser inmortal').
- g) Proposiciones apodícticas ('El hombre tiene que ser mortal').

Para sistematizar las relaciones entre los diferentes tipos de proposiciones, Aristóteles desarrolló el famoso **cuadrado lógico de proposiciones**. De este cuadrado resultan cuatro tipos de relaciones entre las proposiciones, de las cuales solamente dos resultan ser **consistentes**.



- A: Proposición afirmativa-universal ('Todos los hombres son salvados').
- E: Proposición negativa -universal ('Ningún hombre es salvado' = 'Todos los hombres no son salvados').
- I: Proposición afirmativa-particular ('Algunos hombres son salvados').
- O: Proposición negativa-particular ('Algunos hombres no son salvados').

Entre las proposiciones A y O, como también entre E e l, existe contradicción, es decir, estas proposiciones se excluyen mutuamente; no pueden ser verdaderas ni falsas a la vez.

Entre las proposiciones A y E existe **contrariedad**, es decir, que no pueden ser verdaderas, pero sí falsas a la vez. Entre l y O existe la relación de **subcontrariedad**, es decir, que pueden ser verdaderas, pero no falsas a la vez. Y entre A e l, como también entre E y O, existe una relación de **subalternidad**, es decir, que la proposición universal (A,E) implica la proposición particular (I,O), pero no al revés. De ahí podemos ver que solamente entre las proposiciones l y O, como también entre A e l, respecto a E y O (en una dirección), existe **consistenci**a, es decir, las respectivas proposiciones 'cuadran' o pueden ser verdaderas a la vez.

1.3.3.3. La lógica del raciocinio

El raciocinio es una actividad intelectual que junta diferentes proposiciones conocidas con el fin de sacar nuevas proposiciones como conclusión. Este proceso, en la lógica, se llama **inferencia**. Aristóteles elaboró toda una teoría de un cierto tipo de inferencia que se llama silogismo (*syllogismós*). Un silogismo es una inferencia lógica que consiste de dos proposiciones conocidas y demostradas, llamadas **premisas**, y una proposición nueva que se llama conclusión. La primera premisa se llama el **Mayor**, y la segunda, el **Menor**.

En cada una de las proposiciones de un silogismo intervienen dos conceptos, pero de un orden fijo y establecido. Los conceptos del 'mayor' son el **término mayor** (T) y el **término medio** (M); los conceptos del 'menor' son el **término menor** (t) y el **término medio** (M); y los conceptos de la conclusión son el **término mayor** (T) y el **término menor** (t). Veamos un ejemplo:

Mayor (premisa 1):	'Todos los hombres (M) son mortales (T)'
Menor (premisa 2):	'Sócrates (t) es un hombre (M)'
Conclusión:	'Sócrates (t) es mortal (T)'

El término medio sirve como bisagra entre los otros dos conceptos, para sacar la conclusión. Al considerar los tres diferentes tipos de proposiciones (A,E,I,O) y las posiciones de los términos en ellas, llegamos teóricamente a 256 posibles silogismos, de los cuales solamente 19 son válidos. La teoría del silogismo ha sido muy fructífera hasta en la modernidad: hoy día es parte de la teoría general de inferencia lógica.

1.3.3.4. La gnoseología aristotélica

Como la concepción metafísica de Aristóteles descarta la posibilidad de un conocimiento prenatal del alma en un mundo trascendente, él afirma una **teoría empirista** del conocimiento. El alma al nacer es pura potencialidad (intelecto paciente) de recibir contenidos, pero no contiene ninguna idea o ningún concepto. El intelecto es una tabula rasa ('una pizarra limpia') al momento de nacer, y poco a poco se llena de ideas, conceptos y pensamientos. Según Aristóteles, no existe ninguna idea innata; todo lo que conocemos, lo hemos adquirido un día.

El empirismo sostiene que todo conocimiento proviene de la experiencia, sea a través de los sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto, tacto), sea a través de los sentidos internos (sentido común, estimativa). Este principio sería mucho más tarde el lema del empirismo británico (siglo XVII): nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ('no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en el sentido'). Mientras que el intelectualismo ha explicado la existencia de conceptos universales ('ideas') en el intelecto por la teoría de la preexistencia del alma en un reino eterno ideal, el empirismo tiene que explicarla por razones netamente inmanentes. Como la sensación es la única fuente de cono-

cimiento, también tiene que ser el punto de partida para el proceso de conocimiento que termina en el pleno entendimiento. Pero ¿cómo las formas sensibles e individuales de los entes concretos pueden convertirse en conceptos intelectuales y universales?

El eje de la explicación gnoseológica de Aristóteles es el concepto de abstracción. Al contemplar el material sensible aportado por los sentidos, el intelecto realiza un proceso de 'abstracción' para llegar a captar la esencia en el concepto universal. 'Abstracción' (de abstrahere: 'quitar', 'desprender') significa el proceso de 'quitar algo (x) de algo (y)' para encontrar lo que queda. Si tenemos un ente concreto (y) -por ejemplo, un cierto árbol- el intelecto 'quita' en forma intelectual (no realmente) todos los aspectos individuales y accidentales de este árbol (x), para encontrar la misma esencia o el núcleo del árbol que tiene en común con todos los ejemplares 'árbol'. Esta esencia es captada por el intelecto bajo la forma del concepto 'árbol'. Así, el concepto universal no existe realmente (como lo sostenía Platón), sino sólo virtualmente como el aspecto esencial de los entes, y como el resultado de la abstracción en la mente. Aristóteles niega la existencia ontológica de los universales. El orden gnoseológico es el inverso de Platón: para Platón, lo primero es la idea existente, y después la sensación como un catalizador para el anamnesis; para Aristóteles, lo primero es la sensación que capta contenidos reales, y después se establece la existencia (intelectual) de la idea a través de una abstracción. La experiencia es imprescindible para obtener conocimientos.

Los modelos gnoseológicos de Platón (intelectualismo) y de Aristóteles (empirismo) han determinado la filosofía occidental hasta la crítica racional de Immanuel Kant, que trata de mediar con su concepción trascendentalista entre estos dos modelos. En la Edad Media, el intelectualismo estuvo vigente hasta el siglo XII y determinó la forma *a priori* de las demostraciones de la existencia de Dios, como también el concepto de la revelación natural interna (naturaleza humana) de Dios (San Agustín, San Anselmo). El empirismo empieza a dominar a partir del siglo XII, e introduce las demostraciones *a posteriori* de la existencia de Dios, como también la revelación natural externa (creación objetiva). El racionalismo moderno (Descartes, Spinoza, Leibniz) se fundamenta en el intelectualismo (platónico), mientras que

el empirismo británico (Hobbes, Hume, Locke) se basa en la teoría aristotélica.

1.3.3.5 La metafísica

La crítica más decisiva de Aristóteles a su maestro Platón tiene que ver con su solución del problema de los universales. Platón recurrió para explicar la universalidad y la necesidad del conocimiento, a un mundo trascendente, y así cayó en la trampa del dualismo metafísico. Aristóteles criticó esta duplicación del mundo (en un mundo material y otro ideal) como incoherente y además innecesaria. Todo el viejo problema de ser y devenir, de individualidad y universal, de eternidad y temporalidad puede ser resuelto inmanentemente, es decir, sin 'construir' otro mundo trascendente más-allá del mundo sensitivo y material. La metafísica de Aristóteles es una metafísica de la inmanencia; él borra el 'cielo de las ideas' como innecesario y falso. De este modo aplica el 'principio de austeridad ontológica', también conocido como 'la navaja de Ockham' (1300-1350): en la explicación de la realidad hay que limitarse a soluciones sencillas y no aumentar innecesariamente las entidades (entia non sunt multiplicanda praete necessitatem).

Aunque el término 'metafísica' no tiene su origen en el mismo Aristóteles (sino en su comentarista y editor Andrónico de Rodas), en cuanto al contenido, él fundamentó la definición de la metafísica para la tradición occidental. La 'metafísica' es para Aristóteles la Primera Filosofía (Philosophia Prima) que forma la condición necesaria para todas las ramas particulares (física, ética, política) de la filosofía y todas las ciencias particulares. Mientras que estas ciencias solamente tratan un aspecto de la realidad, la metafísica tiene como objeto el conjunto de los entes bajo el punto de vista de su ser. De ahí resulta la definición de la 'metafísica' como la 'ciencia del ente en cuanto ente' (ens inquantum ens), como nos da Aristóteles. A partir del siglo XVII, la 'metafísica general' se llama consecuentemente 'ontología' (ciencia del ser).

1.3.3.5.1. El ente en cuanto ente

Las ciencias particulares investigan ciertos aspectos de una cierta cantidad de entes; por ejemplo, la biología estudia todos los entes vivos bajo el aspecto orgánico. Ahora la metafísica como 'ciencia universal y fundamental' se pregunta por los principios más fundamentales de todos los entes, sin consideración de sus aspectos secundarios. De este modo Aristóteles define la metafísica también como aquella ciencia que busca las últimas causas y los principios más fundamentales de los entes. De ahí que el objeto de la metafísica es el 'ente', sea material, ideal, espiritual, intelectual, psíquico o lingüístico, es decir, sin considerar su naturaleza específica. Lo que interesa es el ser del ente, que comparten todos; así, podemos decir que la metafísica estudia el ente en cuanto ente (on he on), y no en cuanto animal, planta, mineral, hombre, Dios, etc.

¿Pero qué es un 'ente'? Aristóteles da una respuesta muy sencilla: es 'lo que es' (id quod est). Vale la pena analizar esta expresión para obtener la estructura básica del 'ente' en su generalidad. 'Lo que es' consiste de dos partes: 'Lo que' (id quod) y 'es' (est). Mientras que 'lo que' se refiere al modo de ser, es decir, al contenido esencial de un ente, 'es' se refiere simplemente a su acto de existencia. De ahí tenemos los dos aspectos fundamentales del 'ente en cuanto ente': esencia ('lo que') y existencia ('es'). Por ejemplo, un determinado gato es 'gato' (lo que), y como tal existe ('es'). La existencia no añade nada de contenido a la esencia, pero sin embargo es la condición para que la esencia pueda realizarse. La 'esencia pura ' sería el mismo concepto posible (possibilia) en un intelecto infinito (Dios) o finito (hombre), sin realizarse; sería entonces un ente netamente 'intelectual'. Los entes que transcienden el intelecto, tienen tanto esencia como existencia.

Para Platón, la 'esencia' (ousía) existe en primer lugar en un mundo trascendente; para Aristóteles, existe en primer lugar inmanentemente en los mismos entes. La ousía tiene, según Aristóteles, diferentes significados:

- Es el que le da esencia (to ti en einai), es decir, el conjunto de características que tiene un ente. Podemos decir que esta es la esencia extensiva (a veces también llamada 'esencia primera').
- 2. Es lo universal, es decir, lo que un ente comparte con otros entes y que puede ser expresado por conceptos. Esto sería la esencia por **abstracción**.
- 3. Es el *genus*, o sea, el nivel ontológico superior del ente, definido por el árbol lógico o conceptual.

Esta sería la esencia específica o genérica.

4. Es el substrato (*hypokeimenon*), es decir, lo que está debajo de las características accidentales. En este sentido, sería la **esencia intensiva** (también llamada 'esencia segunda') que corresponde a la 'substancia primera'.

Mientras los significados 2 y 3 reflejan el modelo gnoseológico empirista en contra de la 'ontologización' platónica de la ousía, 1 y 4 subrayan la existencia **real** de la 'esencia' en el ente. La duplicidad de estas dos 'esencias' ha causado mucha confusión en el transcurso de la historia de la filosofía; vamos a analizar más detenidamente en lo adelante.

1.3.3.5.2. El hilemorfismmo

Ante la problemática de la mutabilidadd del mundo, Aristóteles concibió la realidad bajo dos aspectos: la dualidad trascendente de Platón se limita ahora a la inmanencia de los entes. Así, cada ente en sí mismo tiene estos dos aspectos, que Aristóteles llama 'materia' (hylé) y 'forma' (morfé). En la metafísica idealista de Platón, la materia era exclusivamente presente en el 'mundo terrestre', y la forma (o 'idea'), exclusivamente en el 'mundo celeste', separados ontológicamente el uno del otro. Ahora la gran revolución de Aristóteles consiste en concebir estos dos aspectos en el mismo ente concreto. Veamos la diferencia:

PLATÓN	ARISTÓTELES	
mundo de ideas: formas (<i>eidê</i>)		
mundo concreto:	mundo concreto:	forma (<i>morfé</i>)
materia (<i>hylé</i>)	mundo concreto:	materia (<i>hylé</i>)

El hilemorfismo afirma que todos los entes tienen un aspecto material y otro aspecto formal, que no pueden ser separados en realidad, sino solamente por abstracción. Según Aristóteles, no existe ningún ente solo con materia ('materia pura'), ni un ente solo con forma ('forma pura'). En la Edad Media, los filósofos modifican el hilemorfismo de tal modo que Dios y todos los entes espirituales (ángeles, almas) son definidos como 'formas puras', y se reserva la estructura hilemórfica exclusivamente para los entes corpóreos (objeto de la 'cosmología'). El aspecto material es lo sensible, individual, acci-

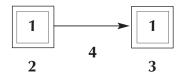
dental, potencial y mutable de un ente, y el aspecto **formal** es lo inteligible, universal, esencial, actual y perdurable del ente. Así, Aristóteles repite el dualismo ontológico de Parménides y Platón, pero ahora a nivel **inmanente.**

La forma se 'saca' del ente por **abstracción**, y se llega así a conceptos generales que tienen el valor transtemporal y universal, lo que garantiza una verdad por encima de la mutabilidad (en contra de Heráclito), pero sin descartar la existencia de individualidad y mutabilidad (en contra de Parménides). El hilemorfismo de Aristóteles quiere llegar (como Platón) a una síntesis entre el estaticismo parmenídeo y el heraclíteo, sin recurrir a un dualismo ontológico.

1.3.3.5.3. Substancia y accidente

Confrontado con el problema de la mutabilidad de los entes, Aristóteles tenía que distinguir en cada ente (aparte de materia y forma) un aspecto perdurable mutable. Porque cada **cambio** presupone los siguientes aspectos:

- 1) Lo que cambia: el substrato que permanece idéntico a través del cambio.
- 2) El estado inicial del ente antes del cambio (*terminus a quo*).
- 3) El estado final del ente después del cambio (*terminus ad quem*).
- 4) El proceso de cambio que relaciona esta inicial y estado final.



Para poder distinguir el estado inicial (2) del estado final (3) del ente, y mantener su identidad (1) a través del cambio, tenemos que afirmar dos diferentes aspectos en el mismo ente: un aspecto **substancial** que permanece idéntico 'debajo' de todo cambio, y un aspecto **accidental** que cambia.

Para Aristóteles, la 'substancia' también tiene diferentes significados (como la 'esencia'); la palabra griega *ousía*, que significa 'esencia' y viene del verbo *einai* ('ser'), fue traducida al latín como substantia, es decir, literalmente: 'lo que está por debajo'. El griego más bien

tenía el término *hypokeimenon* para denominar la 'substancia' en el sentido de 'substrato'. Además, el latín tiene otro término para denominar al *eidos* ('idea', 'esencia'), o sea, *essentia*. De ahí resulta una confusión que ha causado mucho dolor de cabeza para los estudiosos.

- 'Substancia', para Aristóteles, es en primer lugar el ente concreto en su totalidad, es decir, el individuo discreto, que posee tanto aspectos 'esenciales' como accidentales. En este sentido coincide perfectamente con la esencia extensiva o primera; así que Aristóteles la llama también 'substancia primera' (prote ousía).
- 2. En segundo lugar, 'substancia' también es 'lo que está debajo' de los atributos (accidentales) de un ente como hypokeimenon o 'substrato' que lleva los atributos. Esta es la 'substancia' como núcleo perdurable del ente y corresponde a la esencia intensiva o segunda. Por lo tanto, Aristóteles la llama también 'substancia segunda' (deutere ousía). Así, tenemos el siguiente esquema:

Los **accidentes** son aquellos aspectos de un ente que 'inhieren' en una substancia, pero que no existen en sí mismos. Mientras que la substancia tiene 'existencia en sí misma', los accidentes tienen solamente **existencia-en-otro**, es decir, en una substancia. Aristóteles ordena la substancia y los accidentes en 10 **categorías** (de *kategorein*: 'enunciar', 'predicar') como atributos fundamentales de los entes, que pasan a ser 'predicamentos' o 'conceptos' en la lógica. Las nueve categorías acciden-

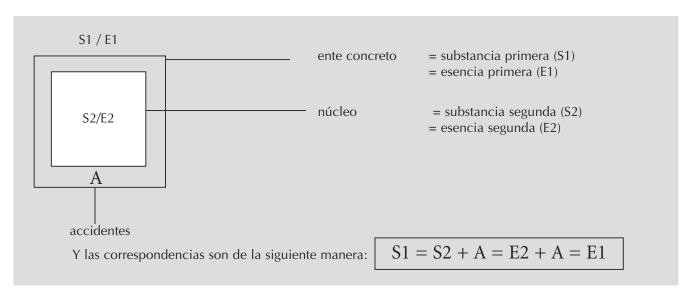
tales son: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, pasión, estado.

Aristóteles distingue los cambios accidentales y los cambios sustanciales. Un cambio accidental deja incambiable a la substancia que subyace, y sólo afecta aspectos accidentales (por ejemplo: un hombre que crece). Un cambio sustancial es un cambio que afecta la misma esencia (segunda) de un ente, y lo transforma en otro ente diferente (por ejemplo: un hombre que muere). Cada cambio sustancial es acompañado siempre por cambios accidentales (la única excepción, pero sobrenatural, es la 'transubstanciación' en la eucarisstía).

1.3.3.5.4 Potencialidad y actualidad

Aunque la distinción entre substancia y accidentes explica el fundamento ontológico del cambio, falta todavía un **principio de formación** que lleva un estado virtual a un estado actual. Aristóteles, entonces, distingue dos principios de origen o formación: la **potencia** y el **acto.**

La **potencialidad** (*dynamis*) es la capacidad inherente de un ente de adquirir o perder una cierta propiedad que no tiene actualmente. Así, por ejemplo, un hombre con ojos cerrados tiene la 'potencia' (posibilidad, capacidad) de ver, aunque en la actualidad no ejerce esta actividad. La potencia está relacionada con la misma naturaleza del ente; un ser humano, por ejemplo, no tiene la potencia de volar. Así 'potencialidad' no es la misma cosa, como la 'posibilidad lógica' que permite todo lo que no incluye contradicción. La 'potencia' es un principio **ontológico** y no lógico.



La **actualidad** (energía) es la realización de una capacidad de un ente, al adquirir o perder una cierta característica. Cuando un hombre abre sus ojos, la capacidad o 'potencia' de ver se 'actualiza', es decir, se pone en práctica. Antes, la 'vista' estaba en potencia, ahora está en acto. Hay que precisar el significado filosófico de 'acto', porque es muy diferente del significado común. **Acto** es la plena realidad de algo, es decir, la indexación existencial ('es') de algo. Un ente siempre está en acto, mientras existe; pero unos aspectos del ente pueden estar en acto y otros en potencia.

Cuando una cierta capacidad (x) se convierte en acto, la negación de esta capacidad se convierte a la vez en potencia; al abrir los ojos, la capacidad de ver se vuelve actualidad, mientras el atributo de 'estar cerrados' los ojos ahora es potencia. Según Aristóteles, no existe ningún ente con solo potencialidad y nada de actualidad; esto significaría que el ente no existiría, porque la misma existencia es un acto. Tampoco existe un ente (corpóreo) que sea solamente actor; esto debería ser un ente inmutable y absolutamente necesario. Por esto los filósofos medievales reservaron el título de **acto puro** para Dios.

La potencialidad corresponde a la **materia** y la actualidad a la **forma**; la materia es entonces la condición para que un ente pueda adquirir otras características (es decir, formas). La forma más bien es la plena realización, expresada por las categorías. Esto implica que los entes espirituales son inmutables, porque todas las capacidades ya están realizadas. Aquí vemos una consecuencia del platonismo, según el cual el mundo material es el lugar del devenir y de la mutabilidad, mientras que el mundo ideal es inmutable y eterno.

Como no existe la 'potencia pura', tampoco puede existir la **materia pura**. La materia siempre es un principio en el ente, y no puede ser separada de la forma. Esto lleva a Aristóteles a hacer otra distinción en el mismo concepto de la 'materia': lo que llamamos comúnmente 'materia' (madera, piedra, tierra), para Aristóteles ya es 'materia informada', o sea, materia mezclada con forma; a esta 'materia' Aristóteles la llama **materia segunda** (deutere hylé). La materia como principio abstracto, es decir, como 'materia pura', que no existe en realidad, es llamada **materia primera** (prote hylé). Nuestra 'materia prima' siempre sería 'materia segunda' en sentido aristotélico. La 'materia segunda' corresponde a la substancia primera, como también a la esencia primera; pero la 'materia primera' no corresponde a la substancia

tancia segunda, respecto a la esencia segunda, porque la esencia abarca tanto aspectos formales ('forma sustancial') como aspectos materiales.

Cada ente tiene una cierta **proporción de potencialidad y actualidad**, respectivamente, de materia y forma, según el nivel de ser que tiene. Lo superior que esté un ente en la 'cadena del ser', la mayor actualidad tenga, y la menor potencialidad. La piedra tiene mucha potencialidad (porque no ha realizado muchas características) y poca actualidad; un hombre tiene mucha actualidad, pero poca potencialidad, porque se ha diferenciado ya en un sinnúmero de características. Dios tiene actualidad infinita ('acto puro', 'forma pura') y nada de potencialidad, porque eternamente ya existe en todas sus características. Esta concepción de la 'proporcionalidad' lleva en la Edad Media a la famosa **analogía entis** (analogía del ente), que es una curva continua de entes desde los más ínfimos hasta los más supremos.

Esto obedece a un principio metafísico que también Aristóteles (aunque no explícitamente) afirmó: el principio de plenitud. Este principio dice que no existe un vacío (contra los atomistas) entre los entes, es decir, que todas la posibilidades una vez serán realizadas. Así, el principio de plenitud rechaza los possibilia pura (entes netamente posibles), que nunca se realizan, aunque son posibles. Esto tiene como consecuencia un determinismo ontológico, que se expresa como rechazo de la 'contingencia sincrónica'. Es cierto que Aristóteles no afirma la tesis de Parménides de que no hay ningún cambio; sin embargo, él también (y con él casi todos los filósofos de la Edad Media) cae en la trampa del determinismo. El punto decisivo es que Aristóteles (y Santo Tomás) define la contingencia como 'cambio' y 'mutabilidad', es decir, como 'contingencia diacrónica'. Por esto tiene que afirmar los siguientes teoremas lógicos:

- a) -P(pt1 & pt1) principio de contradicción
- b) $P(pt1) \longrightarrow -P-(pt1) < ==> P(pt1) \longrightarrow N(pt1)$ principio de plenitud
- c) $pt1 \rightarrow -P-(pt1) \Longleftrightarrow pt1 \rightarrow N(pt1)$ determinismo sincrónico
- d) P(pt1 & -pt2 contingencia diacrónica

Resulta lo mismo que en el determinismo absoluto de Parménides salvo d). Sin embargo, también abraza la equivalencia, la posibilidad y la necesidad.

Esta teoría modal -que implica un determinismoestuvo vigente hasta la modernidad, salvo algunos pocos filósofos que la rechazaron. Entre éstos era Duns Escoto (1270-1308) que ha introducido la concepción de la 'contingencia sincrónica' y, más tarde, Leibniz (1646-1716), que introdujo el concepto de los 'mundos posibles'. También Santo Tomás abrazó la teoría modal de Aristóteles, y con él entró a la teología, y así causó muchos problemas con respecto a la predestinación y la presencia de Dios.

1.3.3.5.5. Causalidad

Como observador de la naturaleza, Aristóteles llegó a un rasgo universal de los entes, que es la relación de la causalidad como un cierto modo o tipo de potencialidad y actualidad. Cada ente puede ser tanto **causa** de otro, o **efecto** de otro. Una piedra, por ejemplo, tiene la potencia de ser causa para la rotura de una ventana, mientras que la ventana tiene la potencia de ser rota por la piedra (ser un efecto). Al actualizar la causalidad, estas dos potencias se vuelven actualidad; cada causa siempre está acompañada de un efecto que presupone una causa. El principio metafísico de la causalidad dice que cada efecto tiene una causa en **otro ente diferente** y más allá del ente efectuado. Así, todos los entes

(corpóreos) son tanto causa como efecto, es decir, son causas causadas. Sólo Dios (como lo diría Santo Tomás) es una causa sin ser efecto, o sea, 'causa no causada' o 'causa sui'. Aristóteles distingue cuatro diferentes tipos de causa:

- Causa material: Es el aspecto material de un ente que entra como causa para realizar un cierto efecto. Tomamos como ejemplo la construcción de una casa. Ahí la causa material sería el 'material', como ladrillo, cemento y piedra.
- 2. Causa formal: Es el aspecto formal de un ente que causa en forma abstracta, es decir, como 'idea' o 'concepto' en un intelecto que concibe una cosa antes de realizarla. En nuestro ejemplo sería el plano en la mente del arquitecto, que resume la esencia (o forma) de la casa por construir.
- 3. Causa eficiente: Es el agente que lleva estas causas necesarias a la realización concreta, y ejecuta tanto la causa material como formal. La causa material (ladrillo) por sí misma no llega al efecto (casa), si no interfiere un actor como 'efectivizador'. En nuestro

	substanci esencia materia unidad h	oncreto a primera primera segunda ilermófica viduo	
forma esencial (forma sustancial)			materia esencial (materialidad)
formas accidentales (universales)			materia accidental (aspectos sensibles)
universalidad			individualidad
substancia segunda (parte formal)			substancia segunda (parte material)
acto (realidad ontológica)			potencia (posibilidad ontológica)
causa formal			causa material
estabilidad			mutabilidad
inteligibilidad			sensibilidad
alma humana			cuerpo humano

anta concrata

ejemplo serían los obreros de construcción quienes llevan el 'material' y los planos a la realización plena.

4. **Causa final**: Es la proyección final de la realización de un ente, es decir, el destino o fin (*telos*). En nuestro ejemplo sería el uso futuro de la causa que determina como 'causa' tanto la elaboración de los planos, la compra de materiales como la contratación de personal. En cierto sentido, la causa final (aunque tiene su efecto desde el fin) viene al inicio.

1.3.3.5.6. Resumen de la metafísica

Los diferentes principios y aspectos de los entes y su respectiva correspondencia pueden ser resumidos en el esquema de la página anterior:

1.3.3.6. La ética aristotélica

Aristóteles es el primer filósofo occidental que presenta toda una teoría ética que determinaría gran parte de la discusión ética de la Edad Media. La ética diseñada tanto en la **Ética a Nicómaco** como en la **Ética Eudémica** es una concepción **teleológica** (de *telos*; 'fin') del actuar humano, es decir, una teoría que define los actos humanos desde su finalidad. La concepción opuesta, es decir, una ética deontológica (de *deon*: 'deber'), entra a la discusión o raíz de la ética formal de Immanuel Kant. Desde el punto de vista de la naturaleza del fin que Aristóteles concibe para el comportamiento humano, se trata de una **ética eudaimonista** (de eudaimonia: 'felicidad').

1.3.3.6.1. La felicidad como fin universal

El hombre, en sus diferentes ocupaciones y actividades, persigue siempre un fin; no existe (salvo algunas excepciones) una actividad humana sin finalidad propia. Para que el fin último sea motivación para el actuar, tiene que ser un fin universal y deseable para todos los hombres. Para llegar a tal fin, el hombre tiene que elegir los medios apropiados, pero el fin mismo ya no puede ser medio para otro fin. Por lo tanto, podemos decir que se trata de un **único fin**. ¿Pero qué es el contenido de este fin universal?

Aristóteles, como empírico, observa que los hombres aspiran a la **felicidad**, en el sentido de una vida buena. Así, la ética puede ser definida como la **ciencia**

de la vida buena. Para Aristóteles todavía no existe una diferencia entre una ética individual (moral) y otra ética social (política). Toda ética tiene implicaciones políticas y no es meramente un asunto personal. La individualización de la ética es un fenómeno moderno, originado por la llustración y el romanticismo, y llevado a un extremo por el liberalismo.

Aunque todos los hombres tienden a la felicidad, las diferencias surgen con la cuestión de en qué consiste concretamente la felicidad. De esta interpretación depende la misma naturaleza de las éticas teleológicas; algunas se conciben como hedonistas, otras como utilitaristas, y otras como eudaimonistas. Para Aristóteles, la felicidad es la actividad que el alma ejercita en su mejor disposición. Así, la felicidad es una **forma de vida**, de acuerdo a la posición del hombre en el ordenamiento jerárquico de la naturaleza. La felicidad necesariamente tiene que incluir lo específico del hombre, que es su ser **racional** (Aristóteles define al hombre como *animal rationale*).

La felicidad no es algo dado por la naturaleza, sino es el resultado del obrar (*ergon*) del hombre, es decir, requiere un esfuerzo. De ahí que el concepto finalista de la felicidad lleva por sí mismo al concepto de la **virtud** como una actitud de esfuerzo hacia la vida buena.

1.3.3.6.2. Las virtudes

«Virtud» es la traducción imperfecta del griego areté que tiene un uso mucho más amplio. Areté significa una capacidad, tanto en lo productivo e intelectual como en lo práctico. 'Virtud', entonces, es una cierta excelencia; es algo práctico o productivo del hombre; la traducción latina (virtus) enfatiza la relación con la fuerza viril (vir. 'varón'). Las virtudes son los mejores medios para alcanzar el último fin de la vida humana, la felicidad. Según Aristóteles, nosotros alabamos su virtud, pero estimamos la felicidad. No hay que confundir este fin con un estado pasajero (alegría, gozo), sino con la vida humana completa. De ahí la palabra famosa de Aristóteles: «Una golondrina no hace primavera».

Aristóteles relaciona las virtudes con las **facultades del alma**, como su maestro Platón. Pero la antropología aristotélica no considera un dualismo entre cuerpo y alma, sino una unidad esencial ('unidad sustancial'); el alma es la forma del cuerpo y no podría existir sin éste. Aristóteles distingue más facultades psíquicas que Platón: las facultades negativa, perceptiva, racional, apetitiva y de automoción. Ahora solamente importan aquellas facultades que el hombre no comparte con los demás vivientes: la facultad **racional y la apetitiva.** Existe entonces en el hombre un conflicto psíquico entre la razón (lo intelectual) y el apetito (lo emocional); de acuerdo a esta bipartición, Aristóteles llega a la distinción entre **virtudes dianoéticas** (razón) y **virtudes éticas** (apetito).

Las **virtudes éticas** (*ethos*: 'carácter') son disposiciones de la facultad psíquica no racional, es decir, de lo que se llama el 'apetito', que está en grado de obedecer a lo racional. Las virtudes éticas no las poseemos por naturaleza, sino las adquirimos poco a poco a través de la educación y de la vida social. Aquí una vez más podemos observar la aptitud idealista y la consecuencia de una gnoseología empirista de Aristóteles, que no permite 'ideas innatas', tampoco en lo ético. Las actitudes morales tienen que reducirse a unas maneras de conducta, es decir, manifestarse como 'costumbres'.

Para determinar el contenido concreto de una virtud, Aristóteles desarrolla su conocida doctrina del punto medio. Una virtud ética es el medio entre dos extremos. Así la valentía se ubica en el medio entre cobardía e impetuosidad; la **generosidad**, entre prodigalidad y avaricia. Este punto medio no se encuentra de una manera matemática, sino por medio de todo un proceso de entrenamiento cotidiano. El punto de referencia son las emociones, que nos dan indicaciones sobre placer o desagrado. Así, para Aristóteles existe una relación estrecha entre los valores emotivos (agradable y desagradable) y los valores éticos (bueno y malo). De ahí podemos definir la 'virtud ética' con Aristóteles como la 'ordenación de la facultad apetitiva que salvaguarda la recta decisión en tanto que asegura la recta reacción emocional'. Las diferentes virtudes se obtienen por medio de la relación con los tipos de emociones: la valentía pertenece a las emociones de temor y confianza; la templanza, al placer; la generosidad, al dinero, etc.

Las **virtudes dianoéticas** (*dianoia*: 'racionamiento') tienen que ver con la facultad racional del hombre; la razón o el *logos* tiene dos facultades diferentes, de acuerdo a la naturaleza del objeto que contempla: éste puede ser necesario o contingente cuando la razón tiene que ver con lo necesario; las virtudes *dianoéticas* son la *episteme* (ciencia), el *nous* (inteligencia intuitiva) y la *sophía* (sabiduría). La 'ciencia' se sirve de la demostración mediante el silogismo para conocer su objeto; se

trata entonces de lo que más tarde se llamaría 'pensamiento discursivo'. El *nous* capta con intuición el contenido, que son los principios y conceptos universales como productos de un proceso de abstracción. Y la sabiduría alcanza el conocimiento de las realidades supremas, como es la esfera del cielo y el motor inmóvil (Dios).

Las virtudes dianoéticas que corresponden a lo contingente son la *tekhné* (arte) y la *phronesis*, la cual puede ser traducida como 'prudencia', 'conocimiento moral', 'juicio ético' o 'razón práctica'. El 'arte' es la capacidad productiva en el sentido más amplio, la 'razón práctica que da lugar a la producción de algo útil y valioso. La *phronesis* es la virtud que capacita al hombre para conocer la decisión o actuación recta. Como tal, presupone experiencia o edad, y está ligada a la virtud ética. La *phronesis* es el razonamiento sobre lo que puede ser la acción recta aquí y ahora, al tomar en cuenta las normas éticas como las circunstancias y la experiencia personal del actor.

1.3.3.6.3. La política o ética social

El concepto de felicidad (eudaimonia), que es central en la ética aristótelica, llega a su destino principal cuando se la concibe como una entidad sumamente social. El hombre sólo puede llegar a la felicidad plena en comunión con otros. Así, la polítika de Aristóteles es la consecuencia necesaria de sus pensamientos éticos. Según él, la polis tiene su origen en la necesidad del hombre de juntarse para realizar su vida en lo más básico; pero su finalidad es la vida perfecta del ciudadano o la felicidad humana en su plenitud. El hombre, según Aristóteles, no es por naturaleza egoísta e individualista (como lo diría Hobbes), sino tiene una inclinación natural hacia la comunidad; por eso la famosa definición del hombre como zoon politikón ('animal político').

Toda organización política se basa en la administración de la 'casa' (oikos), es decir, de la comunidad básica. Esta oikonomia (que significa literalmente 'ley de la casa') investiga los fundamentos de la producción y del comercio para garantizar la vida en sus necesidades básicas. Aquí Aristóteles hace un esfuerzo para **legitimar la esclavitud** desde la misma naturaleza. Tanto esclavo como amo tienen un mismo interés, es decir, la conservación de la vida. El que es capaz de prever y planificar gracias a su intelecto, es por naturaleza el dominante y gobernante; y el que sólo es capaz de realizar lo previs-

to gracias a sus fuerzas físicas, es por naturaleza el dominado y gobernado. Aristóteles no considera al esclavo como un ser humano en sentido pleno, sino como 'parte' de su amo por lo tanto, no tiene 'razón' propia (es decir, intelectiva) ni derechos políticos. Estos argumentos fueron usados todavía por los conquistadores en América para negar la 'humanidad' y el 'alma' del indio.

La aplicación de las virtudes éticas a lo social nos da las virtudes políticas por excelencia de la justicia y de la amistad. La justicia no se basa en la igualdad de todos los hombres, en sus capacidades respectivas. Por eso es la democracia, que para Aristóteles es la forma más justa de gobierno, sino la polis que conforma una forma intermedia entre aristocracia y democracia. El gobierno de la polis se basa en méritos, y no tanto en la procedencia. En este sentido, Aristóteles rechaza el ideal político de Platón por ser 'irrealista' y en contra de la naturaleza humana. Los que gobiernan la comunidad tienen que conocerse y respetarse mutuamente; de ahí resulta el valor imprescindible de la 'amistad'. Esta virtud tiene que garantizar que el manejo político no sea un producto de desconfianza y mentiras. Las virtudes éticas tienen su valor también a nivel político.

1.3.4. Filosofía clásica: resumen esquemático (cuadro en la parte inferior)

1.4. La filosofía helenístico-romana

Aunque este período de la filosofía antigua cubre más de ocho siglos (de 322 a.C. hasta 529 d.C.), sin embargo no se producen avances revolucionarios en el pensamiento ni posturas absolutamente nuevas. Más bien es un tiempo de adaptación y de **continuación creativa** de lo que habían planteado los grandes clásicos Platón y Aristóteles. Parece que los hitos son puestos, y que se trata ahora de profundizar y actualizarlos. Este período se caracteriza por el derrumbe de la Grecia Magna, la antigua democracia griega, el auge y el esplendor del imperio Romano y hasta su decadencia y partición en dos, sobreviviendo a lo largo sólo el imperio oriental de Constantinopla. Así también la filosofía ya no es netamente un asunto griego, sino entra en el mundo romano y tiene más y más una letra en latín.

De acuerdo a las dos culturas y épocas políticas se podría hablar de una filosofía **helenística** (la época del helenismo se extiende de 323 a 31 a.C.) que transmite los pensamientos de Platón y Aristóteles en un ambiente helenístico, y una filosofía **romana** (el período

REPRESENTANTE	PERÍODO	IDEAS PRINCIPALES	CAMPOS FILOSÓFICOS	TÉRMINOS TÉCNICOS
Sócrates	470-399 a. C.	giro antropológico, racio- nalismo, preocupación ética, ignorancia sabia, diálogo	ética retórica	mayéutica, daimonion, ironía, método socrático
Platón	427-348 a. C.	separación del mundo sensible y del mundo inteligible, eternidad del alma, dualismo gnoseológico, reencarnación del alma, conocimiento a priori,ética racionalista, política aristocrática	metafísica, gnoseología, psicología, ética, política	idea, <i>anamnesis</i> , idealismo, dualismo antropológico, <i>demiurgo</i> , aristocracia
Aristóteles	384-322 a. C.	abstracción lógica, proceso empírico de conocimiento, explicación inmanente, causalidad universal, ética eudaimónica, substancia y accidente, acto y potencia, contingencia diacrónica	lógica, gnoseología, metafísica, ética, política	hilemorfismo abstracción, silogismo, empirismo, substancia, potencia, eudaimonía, polis

imperial romano se inicia con la batalla de Acción en 31 a.C.), que desarrolla nuevas formas de filosofar, sobre todo en lo ético. A la vez se hace presente paulatinamente otra corriente, de origen oriental-semítico, que muy pronto se denominaría 'cristianismo'. A partir del siglo II d.C., este pensamiento (que al inicio más bien es una forma de vivir) también empieza a expresarse en términos filosóficos, sobre todo en los Padres de la Iglesia, tanto los latinos como los griegos. Es inevitable que este nuevo pensamiento entre en contacto con las ideas vigentes de aquel tiempo, como es el platonismo, la gnosis, el maniqueísmo y la estoa, e incorpore poco a poco conceptos sustanciales de la 'filosofía pagana' en el seno de su propia doctrina. Aunque todo este proceso de 'inculturación helenista' del cristianismo cae en el período helenístico-romano, preferimos tratarlo a fondo dentro de la filosofía medieval.

En la época helenístico-romana se puede distinguir tres diferentes tipos de filosofías:

En primer lugar, la continuación oficial de los grandes **sistemas clásicos** de Platón y Aristóteles en sus respectivas escuelas (Academia y Peripato); este trabajo de recepción y 'relectura' no aporta muy substancialmente para una renovación filosófica, con excepción de la corriente conocida como 'neoplatonismo'.

En segundo lugar, dos nuevas corrientes propias, la **estoa** y el **epicureísmo**, que fueron desarrolladas sobre todo en un ambiente romano. En tercer lugar, la aparición de corrientes sincretistas, como la **gnosis**, y una fuerte tendencia escéptica como reacción a los modelos metafísicos planteados por los maestros Platón y Aristóteles.

1.4.1. La Academia Platónica

Como ya hemos mencionado, el mismo Platón había fundado en el año 385 a.C. un círculo de estudios llamado *akademeia* en honor al héroe Hekádemos, cuya estatua dominaba el terreno fuera de Atenas, donde se reunían los seguidores de Platón. Al inicio, esta 'escuela' era semejante a la congregación de Pitágoras en Italia del sur, donde no sólo se estudiaba y dialogaba, sino también se practicaba una vida de acuerdo a los principios de la filosofía platónica. Aristóteles estudió y trabajó durante 20 años (367-347 a.C.) en la Academia, antes de que abandonara Atenas por motivos políticos. Sin embargo, él se alejó poco a poco del pensamiento

platónico y fundó su propio círculo de discípulos en el Liceo. La Academia se convirtió en un lugar de transmisión y estudio del contenido del pensamiento platónico.

De acuerdo al rumbo y a la novedad del pensamiento, se suele hablar de tres fases de la Academia Platónica:

- 1) La **Academia antigua**, que cubre un lapso bastante corto, desde su fundación por Platón en el año 385 a.C. hasta 268 a.C.
- 2) La **Academia media**, que empezó en el año 268 a.C. y que duró hasta el siglo III d.C.
- 3) La **Academia tardía**, a partir del siglo III d.C. hasta su cierre por el emperador bizantino Justiniano, en el año 529 d.C.

1.4.1.1. La Academia antigua

La Academia antigua está todavía casi totalmente bajo la sombra de su fundador Platón. No hay un desarrollo innovador de los pensamientos platónicos, sino más bien un comentario sobre las obras de Platón y una adaptación de sus ideas a las circunstancias. En la dirección de la Academia (escolarcas) sucedieron a Platón su sobrino Espeusipo (hasta 339 a.C.), Jenócrates de Calcedonia (314 a.C.), Polemón de Atenas (275 a. C.) y Crates de Atenas (268 a. C.). Pero no siempre fueron los escolarcas los que aportaron pensamientos valiosos para llevar adelante el pensamiento platónico.

Espeusipo desarrolló una ontología de orientación matemática, y trató de reconciliar a Platón con Pitágoras. En su filosofía ya se puede apreciar la importancia del 'Uno' (hen), que después en el neoplatonismo jugaría un papel decisivo. Jenócrates ejerció una gran influencia sobre el desarrollo ulterior tanto del platonismo como de la estoa; fue el primero en dividir la filosofía en física, ética y lógica. Él diversificó la doctrina de las ideas de Platón en el sentido de que entre la idea mayor y el mundo visible existe toda una continuidad de principios y esperanzas, y lanza así la famosa doctrina de la 'gran cadena del ser' que tendría un impacto inmensurable en la Edad Media. Jenócrates también trata de relacionar la imagen filosófica del mundo con la religión mítica. Vamos a ver que el acercamiento a la religión (helénica y -más tarde- cristiana) constituye una característica del platonismo medio y tardío. Polemón se anticipa a la ética de la estoa, e insiste en la conformidad del obrar humano con la naturaleza. De **Heráclides Póntico** (390-310 a.C.) interesan sobre todo sus tesis astronómicas, que anticipan de alguna manera el modelo heliocéntrico de Aristalco y Copérnico. El sostenía que la tierra gira diariamente sobre su eje y anualmente sobre el centro del mundo.

1.4.1.2. La Academia media

Como fundador de la Academia media se considera a **Arcesilao de Pitana** quien asumió en 268 a.C. la dirección de la Academia como escolarca. Bajo su influencia el platonismo se acercaba al escepticismo. Pero es sobre **Carnéades de Cirene** quien profundiza el aspecto escéptico dentro de la misma Academia, al desarrollar una gnoseología de representaciones verosímiles (*pithanos*). Esta teoría de 'probabilidad' tiene su renacimiento en nuestro siglo en partes de la filosofía analítica (*Popper*).

Bajo Antíoco de Ascalón (130-68 a.C.), el platonismo nuevamente vuelve al dogmatismo, pero con una influencia estoica fuerte. De ahí resulta la concepción de que las ideas son pensamientos de Dios, una doctrina que defendería cuatro siglos más adelante San Agustín, y que tendría su recepción en la escolástica dentro del 'problema de los universales'. Eudoro de Alejandría prepara el monismo platónico (el hen como causa de todo) y las hipóstasis de Plotino. En la Academia media, el centro de gravitación se desplaza hacia Alejandría, y a la vez busca un acercamiento filosófico al pensamiento religioso de aquel tiempo.

Así, el judío helenizado **Filón** (25 a.C. - 50 s.C.) conecta el monoteísmo judío con la filosofía platónica mediante una expresión alegórica de la Biblia. Dios, como es Uno trascendente, ordena al mundo por medio del Logos, hijo suyo como modelo de la razón humana e 'idea de las ideas'. Platón es el hijo espiritual de Moisés; la revelación divina se junta con el logos filosófico. Probablemente el mismo San Juan, autor del Evangelio, de las cartas y del apocalípsis, fue inspirado por Filón en su teología platonizante.

En su *Didaskalikos*, compendio de la filosofía platónica), **Albino** (s. II d.C.) intenta una síntesis entre Platón y Aristóteles. Las ideas (incorpóreas) existen transcendentemente como pensamientos de Dios (en la escolástica se diría: *ante rem*), pero inmanentemente (*in rebus*) como formas (aristotélicas) en los entes materia-

les. También ya anticipa las hipóstasis de Plotino con el 'Dios primero, el espíritu y las formas, el alma'. Bajo Atico (ha. 176 d.C.), el platonismo medio se vuelve una vez más ortodoxo, y critica acerbamente las doctrinas de Aristóteles y de la Estoa.

1.4.1.3. La Academia tardía

A partir del siglo III d.C. la Academia platónica está bajo la influencia fuerte del **neoplatonismo**, iniciado por Plotino. Esta corriente se entiende como una continuación creativa de Platón, y utiliza cada vez más un lenguaje religioso y místico. Como se trata de una postura bastante diferente de la ortodoxia, vamos a tratar el neoplatonismo en un acápite aparte (1.4.7.) Era el pensamiento platónico de la Academia tardía, que ha ingresado fuertemente a la categoría cristiana, mediante los Padres de la Iglesia, como también los primeros concilios ecuménicos.

Por fin la Academia platónica fue clausurada por el emperador romano de Constantinopla, Justiniano I, en el año 529 d.C., porque sus miembros se resistieron a cualquier acercamiento a la religión cristiana. En el Oriente, el pensamiento platónico terminó oficialmente con la conquista de Alejandría por los árabes en el año 642 d.C. El platonismo sobrevivía a través de su recepción cristiana en la Edad Media, y resucitó fuertemente en el Renacimiento (Ficino). De 1459 a 1521 existía en Florencia una nueva Academia platónica, fundada por Cosimo de Medici.

1.4.1.4. El impacto del platonismo en la filosofía occidental

El filósofo Whitehead escribió una vez que 'la filosofía occidental no es otra cosa que una nota gigantesca sobre Platón'. Tal vez no tenemos que ir tan lejos, pero sin duda el pensamiento platónico ha tenido un impacto fuerte para todo el pensamiento occidental. Con Platón empezó toda una tradición, un paradigma metafísico, gnoseológico y antropológico, que se manifestaba en las diferentes épocas de modo diverso, y que podemos denominar el **paradigma idealista-racional**. Aunque el platonismo como 'sistema' desapareció con la Academia , el platonismo como paradigma filosófico tuvo sus herederos en sistemas y tiempos distintos. Intentamos diseñar la influencia de este paradigma por el siguiente esquema:

PLATÓN	427-347 a.C
ACADEMIA PLATÓNICA	385 a.C 529 d.C.
NEOPLATONISMO	s. III - VI d.C.
FILOSOFÍA CRISTIANA PLATONIZANTE (San Agustín, Orígenes, San Anselmo, Pseudo-Dionisio)	s.II - XII
RENACIMIENTO PLATÓNICO (Ficino)	s. XV
RACIONALISMO CONTINENTAL (Descartes, Leibniz, Spinoza)	s. XVII
ESCUELA DE CAMBRIDGE (Cudworth, More)	s.XVII y XVIII
IDEALISMO ALEMÁN (Fichte, Schelling, Hegel)	s. XVIII - XIX
FENOMENOLOGÍA (Husserl, Scheler)	s. XX

1.4.2.. El Peripato

1.4.2.1. La escuela aristotélica

Regresado a Atenas en el año 335 a. C., Aristóteles empezó a enseñar en el *lykeion* ('Liceo'), un gimnasio público al noreste de la capital. Los seguidores de Aristóteles fueron llamados *peripatetikoi* (los que pasean en el pórtico) por su manera de dialogar y enseñar (paseando cara a cara). A partir de 285 a.C., la palabra peripatos (literalmente: 'pórtico para pasear') adquirió el significado de **escuela aristotélica**. Por el santuario de Apolo Liceo como lugar de enseñanza, se le conoce a la escuela aristotélica también bajo el nombre de **Lykeion** (Liceo).

En comparación con la Academia platónica, el Peripato es mucho menos un lugar de convivencia y de culto, sino más bien un círculo de estudios empíricos. Al continuar con el hilo conductor empírico de la filosofía aristotélica, el Peripato se convierte en un centro de estudios de las ciencias particulares. La figura más importante es **Teofrasto de Ereso** (370-287 a.C.), quien catalogó toda la obra de Aristóteles, y dio lugar a la denominación *metaphysika*. El trató de demostrar algunas deficiencias en las doctrinas de su maestro y las aplicó a la vida cotidiana.

El Peripato tenía una tendencia muy clara antiplatónica, pero se acercaba, por otro lado, a los pitagóricos (Aristóxeno de Tarento). Estratón de Lámpsaco (340-270 a.C.) rechazó el eidos de Aristóteles y adoptó una doctrina materialista muy parecida a la de los atomistas. El sucesor como escolarca, Aristarco de Samos (s.III a. C.), se adelantó a Copérnico al sostener una concepción heliocéntrica del universo; los planetas y la tierra giran al rededor del Sol y a la vez sobre sus propios ejes. Soción de Alejandría escribió una historia de la filosofía (diadokhé), de la que iba a servirse cinco siglos más tarde Diógenes Laercio para su De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Con la edición de Adrónico en el primer siglo a. C. empieza un renacimiento del aristotelismo.

Sin embargo, el Peripato no sobrevivió como escuela; los escritos de Aristóteles en gran parte (con excepción de los escritos lógicos) se perdieron de vista durante mucho tiempo, y fueron redescubiertos por los filósofos árabes, que los tradujeron al árabe y los llevaron a España. Ahí Aristóteles fue redescubierto en el siglo XII por los pensadores escolásticos, traducido al latín e introducido con fuerza en la filosofía cristiana.

ARISTÓTELES	384-322 a.C.
PERIPATO	s.IV - l a.C.
ARISTOLELISMO ÁRABE (Averroes, Avicena)	s. XI-XII
ARISTOTELISMO JUDÍO (Maimónides)	s. XII
ARISTOTELISMO CRISTIANO (Alberto Magno, Santo Tomás)	s. XIII
RENACIMIENTO ARISTOTÉLICO (Pomponazzi)	s.XV-XVI
EMPIRISMO BRITÁNICO (Bacon, Locke, Hume, Hobbes)	s.XVI-XVIII
POSITIVISMO (Comte, Mill, Spencer)	s.XIX
FILOSOFÍA ANALÍTICA (Russell, Carnap, Austin, Ryle)	s. XX

1.4.2.2. El impacto del aristotelismo en la filosofía occidental

El impacto de Aristóteles en la historia ulterior de la filosofía occidental no es tan expreso como en el caso de Platón. Muchas veces la filosofía aristotélica aparece 'inconscientemente', sin ser reconocida como tal. Aquí también podemos hablar más bien de un paradigma filosófico en sus diferentes manifestaciones (metafísica, gnoseología, antropología), que podríamos denominar el **paradigma empírico-realista**. Este modelo tenía un impacto inmensurable para la génesis y el desarrollo de las ciencias modernas y el cambio del modelo cosmológico. Vemos en el siguiente esquema algunas líneas de influencia por el paradigma aristotélico:

1.4.3. La Estoa

Con la Estoa o el estoicismo hace su aparición en el mundo antiguo una corriente que se entiende fuera de los dos grandes paradigmas de Platón y Aristóteles. El fundador de la escuela de la Estoa y el iniciador del pensamiento estoico (aunque no su representante más importante) fue Zenón de Citio (333-262 a.C.). Después de conocer al cínico Crates y al platónico Jenócrates, em-

pezó a enseñar en el pórtico (stoa: pórtico) decorado por Polignoto, cerca de la Acrópolis. De ahí toda esta corriente tiene su nombre, que podemos ubicar entre 300 a.C. y 180 d.C.

Se suele distinguir, dentro de la escuela de la Estoa (como en la Academia), una estoa antigua (con Zenón, Cleante, Crisipo), una estoa media (Panecio, Posidiono) y una estoa tardía (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio). Aunque la estoa tardía es la más conocida por factores políticos (un emperador como filósofo), sin embargo se trata sobre todo de una versión popular de las dos etapas anteriores. En la Estoa podemos apreciar cómo una corriente filosófica pasa de una cultura (el helenismo) a otra (romana). En parte, el pensamiento estoico tenía buena acogida por la teología cristiana, sobre todo con respecto a la ética.

Los estoicos dividen la filosofía, siguiendo a Jenócrates, en tres partes: lógica, física y ética, pero siempre considerándolas como una sola unidad. Parece que la concepción fundamental es el **logos** que une las partes de la filosofía como un solo cuerpo, en donde la lógica corresponde el esqueleto, la ética a la parte carnosa y la física al alma.

1.4.3.1.La lógica estoica

Si la Estoa habla de 'lógica', hay que entenderlo en un sentido muy amplio, y comprender tanto lógica como gnoseología, semántica y retórica. La lógica estoica anticipa en muchos aspectos la lógica y la semántica modernas, y va así mucho más allá de la lógica aristotélica.

La **gnoseología estoica** es una modificación de la concepción sensualista del atomismo presocrático: las cosas exteriores causan en los sentidos una representación (*phantasia*) comprensiva o cataléptica (de *katalepsis*: 'comprensión), que es el objeto de nuestro asentimiento para llegar a ser una verdadera percepción. De ahí se obtienen los conceptos y principios, y por lo tanto se llega a conocimientos científicos de la realidad.

En su **semántica** la Estoa parece muy moderna. El sonido (*phone*) se articula en el caso del ser humano como *lexis*, que corresponde al signo material de letras (significante). Mientras que los signos lingüísticos son algo material, lo significado (*lekton*) es algo incorpóreo. La diferencia entre *lexis* y *lekton* (significante y significado) deriva de la que existe entre oír y entender. Sin embargo, los estoicos rechazan que los *lekta* tengan existencia óntica como la idea platónica; más bien adoptan una posición conceptualista en el sentido de que los 'significados' existen exclusivamente en la inteligencia humana. Así adelantan la concepción medieval del conceptualismo de Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

La **lógica estoica** es, sobre todo, una lógica proposicional, al investigar la naturaleza de las proposiciones compuestas; los estoicos conocían las proposiciones implicativas (si p, entonces q),, subimplicativas (porque p, también q), conjuntivas (p y q) y disyuntivas (p o q), como también las leyes principales de inferencia lógica. Entre estos silogismos elementales o leyes lógicas de inferencia podemos mencionar los siguientes:

```
(1) Modus ponendi ponens: (p \rightarrow q); p-q
```

(4) Disyunción exclusiva: (p q)
$$\bigwedge$$
 ==> (p \rightarrow -q) & (-p \rightarrow q); p -q-

(5) Disyunción exclusiva: (p q)
$$\nearrow$$
 ==> (p \rightarrow -q) & (-p \rightarrow q); q p-

Los silogismos (3), (4) y (5) son en sí combinaciones de (1), (2) y la ley de eliminación de conjunción (p & q) - p, resp. -q), de tal manera que (3) es equivalente

a (4), porque -(p & q) \leftarrow ==> (p \rightarrow -q) & (-p \rightarrow -q), y (4) es una combinación de conjunción y del *modus ponendi ponens*, (5) de la eliminación de conjunción y del *modus tollendi tollens*.

1.4.3.2. La física estoica

El término 'física' (physis) se refiere a todo el cosmos como una unidad orgánica; entonces tiene como objeto material lo que se suele llamar en la filosofía sistemática 'metafísica'. Por lo tanto, la física de los estoicos comprende tanto ontología, cosmología, psicología como teología. La metafísica estoica -o la 'física', según su definición- se dirige en primer lugar contra el idealismo platónico con sus esencias ónticas (ideal), pero también contra la concepción aristotélica de esencias universales en el seno de los entes, como son substancia, esencia, materia y forma. Más bien recurren al materialismo presocrático de Heráclito.

Aunque se podría definir la posición metafísica de la Estoa como 'materialismo', se trata de un **materialismo sui generis**, que incluye un principio espiritual (logos), la concepción de Dios y el alma. El cosmos es un organismo vivo en donde rigen dos principios: el operativo, que se llama logos ('razón') o *pneuma* ('soplo'), y el pasivo, que es la *physis* ('naturaleza') como materialidad de todo lo que existe. En esta materia, el logos está presente en todas sus partes como logos *spermatikos* ('semilla de corazón'), para activar, dirigir y vitalizar este organismo cósmico. Según la Estoa, el *arkhé* principal de la realidad física es el **fuego** (como para Heráclito), que se transforma por el aire y el agua. El logos penetra la materia como fuego o pneuma para 'racionalizar' todo el cosmos; de ahí la estructura 'lógica' de la realidad.

Más bien los estoicos identifican al logos con la deidad que crea el cosmos de la materia por medio del 'soplo-fuego'. El dios estoico no es un ente trascendente y personal, sino la misma inmanencia del *logos spermatikos*; así, se trata de una concepción **panteísta**, que anticipa la tesis de Spinoza de una identidad entre naturaleza y Dios. El hombre participa en la deidad, y por lo tanto tiene una idea innata de Dios que le permite demostrar la existencia de Dios desde la intuición (a priori). A partir de las numerosas imágenes de la deidad que existen, los estoicos desarrollaron una 'teología tripartita': la 'teología mística' es la concepción imaginativa, la 'teología política' es la concepción del culto, y la 'teolo-

⁽²⁾ Modus tollendi tollendi tollesns: (p \rightarrow q); -q- p

⁽³⁾ Negación de conjunción: -(p & q); p - q

gía física' es la concepción filosófica que supera la diversidad de las religiones existentes. Vemos aquí un intento de establecer una 'religión natural', como se concebiría mucho más tarde en la Ilustración (Voltaire, Lessing).

La concepción teológica de los estoicos es inseparable de los conceptos de 'providencia' (*pronoia*) y 'destino' (*heimarmene*). Dios es como ley necesaria en todo el proceso del universo, y a la vez su destino último adonde apunta este proceso con necesidad absoluta. Tenemos aquí un **determinismo** teológico que contradice en sus consecuencias la concepción ética de la Estoa. La Estoa anticipa las demostraciones ontológicas de la existencia de Dios de San Agustín y San Anselmo, y a la vez influye mucho en la teología cristiana, y causa serios problemas para la libertad humana y la moral, sobre todo en el 'pelagianismo'.

1.4.3.3. La ética estoica

La Estoa se ha hecho famosa sobre todo por su concepción ética, y ha dado lugar al término moderno 'estoico' (sin perturbación; firme). Sin embargo, la ética de la Estoa tiene relación estrecha con la física, porque nadie puede juzgar el bien y el mal si no conoce el plan de la naturaleza. Esto puede causar la sospecha de que los estoicos eran víctimas de lo que se llama 'falicia naturalista', es decir, de la inferencia ilegítima de valores éticos (deber) desde la naturaleza (ser). Sin embargo, la misma 'naturaleza' para la Estoa ya tiene carácter 'racional'; por lo tanto, una vida buena es una vida 'según la razón, resp. según la naturaleza'. Y en última instancia al tomar en cuenta el carácter panteísta de la metafísica, se trata de una ética teológica, que busca una vida según el 'destino' y la 'providencia'.

Vemos aquí in nuce la concepción del 'derecho natural', como la teología moral iría a defender a partir de la Edad Media; el 'destino divino' se traduce ahí como 'voluntad divina puesta en la naturaleza'. El hombre entonces tiene que guiarse por la razón para llegar a la felicidad; sólo el 'sabio' puede ser feliz, porque conoce las consecuencias de una vida que está sujeta a las pasiones internas y la varia fortuna de afuera. Séneca resume esta concepción con el siguiente silogismo: «Quien posee sabiduría plena, se domina a sí mismo; quien se domina, queda sin alteración; quien queda sin alteración, vive imperturbado; quien vive imperturbado, es libre de tristeza; quien es libre de tristeza, es feliz; enton-

ces el sabio es feliz, y la sabiduría basta para una vida feliz».

La concepción básica en la ética estoica es la imperturbalidad (atharaxeia) como un ideal de la vida. Para llegar a tal fin, hay que liberarse de toda perturbación que pueda venir desde fuera (desastres, reacciones de otras personas, golpes) y del impacto de los impulsos y pasiones. Esta libertad de las pasiones (apatheia) es una expresión del dominio sobre sí mismo y la fuerza de la 'virtud'. El estoico tiene como personas ejemplares a Sócrates, quien vivió según la virtud, y a Diógenes, quien vivió en absoluta apatía o ausencia de deseos. La virtud es una categoría racional y representa la disponibilidad de la persona de vivir según la naturaleza.

Los estoicos también desarrollaron un concepto de una ética social que tiene su base en la concepción panteísta y racionalista de la física. En oposición a Platón y Aristóteles, la Estoa enseñó la igualdad principal entre todos los hombres, porque cada uno participa en el logos universal y en la misma ley que rige en el universo. Así todos los hombres son hermanos, y se abren todos los límites de nación, raza, religión y sexo. Este **cosmopolitismo** fue una de las bases para la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948.

La teología cristiana -a pesar del materialismo implícito- siempre ha mostrado una cierta simpatía hacia la Estoa, sobre todo con respecto a la ética. El ideal de la 'apatía', en conjunto con el dualismo antropológico de Platón, sirvió para muchos como paradigma para una vida cristiana contemplativa. La práctica de la ascética y del retiro del mundo para no ser perturbado por nada tiene su anticipación filosófica en la ética estoica. Además, concordó la hermandad universal de los hombres con la concepción evangélica de superar cualquier discriminación racial, sexual y política.

1.4.4. El epicureísmo

Contemporánea con la escuela estoica surgió otra corriente filosófica, que parece en mucho ser lo opuesto a la Estoa, pero que también tiene mucho en común, sobre todo la crítica frente a Platón y Aristóteles. El epicureísmo o la 'escuela del jardín' tiene como su fundador a **Epicuro** (341-270 a.C.), quien fundó en 306 a.C. una 'escuela' en el jardín de su propia casa en Atenas. Esta escuela era, más que sólo un círculo de estudios, más bien un lugar de diálogo entre amigos, pero tam-

bién con aspectos de culto. Lo nuevo y revolucionario de esta escuela fue que también participaron mujeres y esclavos.

Como representantes principales del epicureísmo podemos mencionar al mismo Epicuro y su sucesor, Hermarco, en el ámbito griego, y a Lucrecio (96-55 a.C.) y en partes a Cicerón (106-43 a.C.). La escuela como tal no duró mucho tiempo (ha.s.II a.C.), pero como corriente tenía un impacto fuerte, sobre todo en la cultura romana de los primeros siglos d.C. Epicuro conocía al discípulo de Demócrito y estudió profundamente los fenómenos naturales. Tenemos entonces una característica parecida a la Estoa, en el sentido de que el epicureísmo recurre a la filosofía presocrática para superar la especulación metafísica de Platón y Aristóteles. Lo más importante para Epicuro era la vida en tranquilidad; por eso su filosofía se concentra en la física y la ética.

Diógenes Laercio (un gran historiador de la filosofía) divide la filosofía de Epicuro en canónica, física y ética. La designación 'canónica' de debe al título de un escrito epicúreo *Kanon* ('Sobre el criterio'); la palabra *Kanon* significa literalmente 'vara recta' y fue usada en sentido lógico como la medida para juzgar ('criterio') la verdad o la falsedad de una proposición.

1.4.4.1. La canónica epicúrea

La canónica o gnoseología epicúrea es en el fondo un **sensualismo** parecido a la concepción estoica. Existen tres criterios de verdad: las percepciones (*aisthesis*), las prenociones (*prolepsis*) y los afectos (*pathé*), pero estos últimos corresponden a los juicios de valor, es decir, a la ética.

La **percepción** es el fundamento y la fuente de cada conocimiento y lleva en sí misma la certeza por evidencia que no puede ser refutada por nada. Como las percepciones son causadas por los mismos objetos externos en forma directa, representan 'de verdad' el mundo exterior.

La **prenoción** (prolepsis significa literalmente 'anticipación') designa el significado de un término general, es decir, concuerda con el *lekton* de los estoicos. La prenoción es una representación general (un concepto 'árbol') de muchas percepciones parecidas (p.e., árboles); en raíz a esta se forman proposiciones que son portadoras de un valor lógico. Las prenociones no se obtienen por la abstracción aristotélica, sino por una combi-

nación de actividades, que son la analogía, la semejanza y la coincidencia.

Sin embargo, el conocimiento humano puede llegar más allá de las percepciones si se considera las siguientes reglas .

- 1) Una proposición sobre lo perceptible es verdadera cuando se confirma mediante una percepción.
- 2) Una proposición sobre lo no-perceptible es verdadera si coincide con contenidos perceptibles (p.e., la existencia de átomos).
- Una proposición sobre lo no-perceptible es falsa cuando contradice a contenidos y realidades perceptibles.
- 4) Una proposición sobre lo perceptible es falsa cuando no está confirmada por las percepciones .

Cabe resaltar que aquí el epicureísmo anticipa algunas teorías de la epistemología moderna, sobre todo los principios de verificación y falsedad.

1.4.4.2.La física epicúrea

En la filosofía metafísica (los epicúreos siguen diciendo 'física') Epicuro recurre a las teorías presocráticas de Parménides y Demócrito. Los axiomas principales pueden ser resumidos como sigue:

- 1) Nada nace del no ente (ex nihilo nihil fit).
- 2) Nada pasa al no ente.
- 3) El universo es eterno e infinito.

Este universo, según Epicuro, consiste en cuerpos y en el espacio vacío, como lo afirmó ya Demócrito. Fuera de estos dos elementos no existe nada; por lo tanto, podemos afirmar la concepción epicúrea como un materialismo.

Los cuerpos consisten de elementos indivisibles e inmutables llamados **átomos** que son infinitos en cantidad e inabarcables para nosotros en la diversidad de formas. Estos átomos se mueven desde la eternidad por el espacio vacío infinito, con toda necesidad en líneas paralelas. Pero así nunca se originaría algo, porque un ente es una cierta composición de átomos. Por lo tanto, Epicuro introduce el concepto del *clinamen*, es decir,

una ligera declinación de los átomos en su caída, que ocurre sin causa ninguna. Este momento de casualidad rompe en algo el determinismo escrito de Epicuro y permite introducir en la ética el concepto del libre albedrío.

La física epicúrea es virtualmente ateísta, porque no considera ningún papel, en el mecanismo del sistema atómico, a un Dios. Sin embargo, Epicuro afirmó la existencia de dioses, pero en un sentido deísta. El **deísmo** sostiene que existe una deidad, pero que no interviene en los asuntos del mundo ni del hombre. El dios epicúreo vive 'entre los mundos' en perfecta tranquilidad y felicidad, sin afectarse por los quehaceres de los hombres. Epicuro era un crítico duro de la religión y la teología oficial, que imponen el miedo a los hombres y no les deja tranquilos.

1.4.4.3. La ética epicúrea

El criterio (kanon) de los juicios de valor consiste en los afectos (pathe) humanos; sobre todo el placer y el dolor son percepciones que sirven para dar un juicio sobre la calidad de las acciones. El placer es deseable, y el dolor hay que evitarlo. De ahí que se denomina a la ética epicúrea normalmente como **hedonismo** (de *hedoné*: 'placer'), porque el último criterio para juzgar un acto humano es el placer. Sin embargo, la ética epicúrea no promueve el libertinaje o una vida orgiástica, como muchos han criticado. 'Placer', para los epicúreos, significa tanto un sentimiento agradable, ligado al proceso de restablecimiento (el placer cinético'), como también la mera ausencia de dolor (el 'placer catastemático'). En este sentido, no es tanto la búsqueda constante de placer ('cinético') el ideal de la vida epicúrea, sino evitar el dolor. La libertad del dolor y del miedo, es decir, el 'placer catastemático', es el verdadero fin de una vida feliz. Este estado también se llama ataraxía (athraxeia: imperturbabilidad), que comparten con la Estoa.

No se trata entonces de buscar 'el mayor placer posible' en un sentido netamente hedonista, sino un óptimo de tranquilidad física y psíquica. Por lo tanto, siempre hay que hacer un cálculo de placer, como lo propone el utilitarismo moderno; si me gusta, por ejemplo, tomar mucho, tengo que calcular si no me causa a la larga más dolor que placer (trastornos corporales, etc.). Para llegar al ideal de la *atharaxeia* el hombre tiene que liberarse de falsos temores y miedos; Epicuro menciona sobre todo los **dioses** y la **muerte** como fuentes de mie-

do. Los dioses existen en un lugar apartado y no interfieren en nada en la vida humana; por lo tanto, no hay que tener miedo en absoluto. Y frente a la muerte, conocemos el famoso dicho de Epicuro ("Cuando está la muerte, ya no somos nosotros, y cuando somos nosotros, todavía no está la muerte"). Vemos que los epicúreos no tenían la concepción de una vida eterna o post-mortal.

La teología cristiana siempre estaba a distancia respecto al pensamiento epicúreo, en parte debido a una interpretación muy tendenciosa ('estos borrachos y comilones'), en parte por su núcleo anti-metafísico y anti-religioso. El epicureísmo no tuvo muchos seguidores a través de la historia; el materialismo de los siglos XVIII y XIX recurrió a él (Marx escribió su tesis sobre Epicuro), y Nietzche lo consideró como una excepción saludable en la filosofía mediocre de Occidente.

1.4.5. El escepticismo

Aunque la Estoa y el epicureísmo nacieron a raíz de una crítica fundamental de los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, sin embargo desarrollaron también una concepción doctrinal de su filosofía. No ponen en duda sus supuestos gnoseológicos, metafísicos y éticos; por lo tanto, se podría llamar a tal tipo de pensamiento 'filosofía dogmática', porque se trata de una 'doctrina (dogma). Aunque esta terminología viene de Kant, puede ser aplicada para explicar la diferencia entre posiciones 'doctrinales' y posiciones 'críticas' como lo era el escepticismo antiguo.

El escepticismo antiguo tiene dos tradiciones: una de ellas tiene su origen en el filósofo **Pirrón** de Elos (365-275 a.C.) y la otra se desarrolla en la Academia Media y Tardía (Arcesilao, Carnéades). La fuente más confiable para conocer al escepticismo es Sexto Empírico (170-250 d.C.). El término 'escéptico' debe venir del mismo Pirrón; *sképtomai* significa 'mirar con mirada crítica', y un *skeptikós* es una 'persona que se detiene razonando'. El escepticismo de la Academia ya lo hemos considerado en el capítulo respectivo (1.4.1.2.). Nos limitamos entonces a diseñar los principios del escepticismo pirrónico.

Pirrón tenía (como Zenón y Epicuro) un afán práctico en su filosofía, es decir, llegar a una situación de tranquilidad y *atharaxeia*. Pero para ello uno tiene que formarse un juicio verdadero sobre la realidad. Pirrón observó que existen muchas concepciones ('doctri-

nas') opuestas sobre la naturaleza y el destino del universo, y que entre ellas existen severas inconsistencias. El escepticismo no se ve en la capacidad de formarse un juicio definitivo frente a la realidad; entonces, no puede decidirse entre las diferentes 'doctrinas' filosóficas. Esta diversidad e inconsistencia es el punto de partida para la concepción escéptica. El escepticismo es el arte de enfrentar entre sí, de todos los modos posibles, las cosas que aparecen y se piensan; con ayuda de este arte, por la equivalencia (*isotheneia*) de las cosas y argumentos enfrentados, llegamos primero a la *epokhé* (actitud de reserva), y después a la *atharaxeia* (imperturbabilidad del alma) (Sexto Empírico).

Para introducir la **epokhé** -que es la abstención de un juicio-, los escépticos clasificaron los diferentes 'modos de contraposición', que llamaron *tropoi* ('tropos'). Una de las primeras listas de **'tropos'** enumera diez tipos o causas por los que ocurren contradicciones: 1) la diversidad de los seres vivos; 2) la diversidad de los hombres entre sí; 3) la diferente estructura de los órganos sensibles; 4) diversidad de estados, como salud y enfermedad; 5) las diferentes posiciones y distancias; 6) la contraposición de pareceres; 7) el *regressus in infinitum*; 8) la relatividad; 9) la demostración circular (*petitio principii*); 10) la diversidad de religión, leyes y creencias.

Sobre todo, los tropos del *regressus in infinitum* y la *petitio principii* entraban a la lógica filosófica como sofismas que hay que evitar. En la historia de la filosofía, la actitud escéptica tiene una cierta tradición. Descartes (1596-1650) aplica la duda metódica, pero no como modo de vivir, sino como instrumento para llegar a un fundamento indudable. Francis Bacon (1561-1621) utiliza los 'tropos' de los excépticos para criticar los prejuicios (*idola*) de la gente. Kant (1724-1804) asume una posición crítica frente a los sistemas 'dogmáticos'. Y Husserl (1859-1938) hace uso de la *epokhé* para establecer su punto de vista fenomenológico.

1.4.6. El gnosticismo

En el primer siglo d.C. se produjo en el mundo helenístico-romano un fenómeno que tenía que ver con la crisis política y cultural general. Se formó un movimiento ecléctico y sincretista que se llamaba 'gnosticismo' (de *gnosis*: 'conocimiento'). El gnosticismo era al

inicio una corriente pre-cristiana, pero en el transcurso de la historia fue abrazada también por algunos teólogos cristianos y se convirtió en una secta herética de la iglesia primitiva. A partir del siglo III d.C., el gnosticismo prácticamente desapareció como una corriente aparte. Como representantes del gnosticismo extra-cristiano podemos mencionar a Basílides y Ptolemeo; del gnosticismo herético cristiano, a Valentín y Marción, y del gnosticismo, integrado en la teología cristiana, a Clemente de Alejandría y Orígenes.

El gnosticismo contiene muchos elementos de diferentes orígenes: de Pitágoras, de Platón, de la Estoa, de la religión mística de Egipto, del maniqueísmo de Persia y Siria y de la teología judía. Esta 'mezcla' de 'doctrinas' filosóficas resulta ser un eclecticismo (de eklegein: 'escoger'), y como doctrina religiosa se habla más bien de un sincretismo ('crecer juntos'). Más que una postura filosófica bien elaborada, el gnosticismo es una vía práctica para el hombre de escapar (escapismo) de este mundo tan problemático. Los primeros cristianos, al darse cuenta de que la llegada del Reino de Dios se postergara todavía, abrazaron por partes esta postura, sobre todo en los tiempos difíciles de la persecución romana.

El gnosticismo es una religión o sabiduría filosófica redentiva cuya doctrina hace depender la redención personal del **conocimiento** (*gnosis*) de Dios, del sentido y la finalidad del mundo y de la propia vida; sólo este conocimiento hace posible a los hombres conducirse y obrar conforme a las intenciones de Dios. Como elementos principales del gnosticismo podemos mencionar:

- a) Es sobre todo conocimiento, pero no en sentido racional, sino religioso y místico, por que el hombre trata de penetrar en el misterio de Dios y sus relaciones con el mundo.
- b) Este conocimiento obra la redención inmediatamente (*eo ipso*), no como condición o medio.
- c) Se concibe al universo en términos dualistas, y se juzga al mundo material y concreto como algo malo, y al mundo sobre-sensorial como el verdadero mundo bueno.
- d) La redención es personal y consiste en la huida de este mundo para unirse con el misterio divino. En

la teología, el gnosticismo tenía un impacto muy fuerte en los primeros siglos de la Iglesia. San Ireneo de Lyon luchó enérgicamente contra la corriente gnóstica, sobre todo la secta de los marcionistas. Marción integró el gnosticismo pre-cristiano de tal manera que sustentó un dualismo teológico extremo: el creador del mundo no pude ser idéntico con el salvador; es decir, el Dios del Antiguo Testamento es un principio malo y violento, mientras que el Dios de Jesucristo es el verdadero Dios bueno. El mundo no tiene su origen en este salvador y redentor. Por lo tanto, rechaza el Antiguo Testamento y sólo acepta el evangelio de Lucas y las cartas de San Pablo. Probablemente también San Agustín estaba bajo la influencia del gnosticismo, en la forma de un maniqueísmo cristianizado.

1.4.7. El neoplatonismo

La Academia Antigua ha producido -como un canto de cisne- un último gran esfuerzo del pensamiento antiguo antes de desaparecer bajo el nuevo pensamiento cristiano. Este fruto se puede apreciar sobre todo en la corriente que se suele llamar 'neoplatonismo'. Con este pensamiento estamos en una época (s.III-VI d.C.) en el cual ya se produce en forma incipiente una filosofía totalmente distinta que se llama 'filosofía patrística'. Mientras que el neoplatonismo pertenece todavía a la Antigüedad, la 'filosofía patrística' ya marca el inicio paulatino de la filosofía medieval. No debe sorprender, entonces, que se trate de un tiempo de penetración intelectual de dos culturas: el pensamiento griego (sobre todo platónico) y el pensamiento judéo-cristiano. Es el período de los primeros filósofos cristianos y de los dogmas cristológicos y teológicos.

El neoplatonismo es una síntesis de elementos platónicos, aristotélicos, estoicos, pitagóricos y hasta cristianos bajo el dominio de un Platón, 'despojado de Sócrates', es decir, de sus doctrinas éticas, prácticas y políticas. Esta síntesis marca una clara tendencia hacia la mística y la religión, e interpreta a Platón en el sentido de un idealismo teológico. El padre espiritual y representante más ilustre del neoplatonismo fue **Plotino** (205-270 d.C.). Representantes del neoplatonismo tardío fueron Jámblico, Porfirio, Proclo y Boecio.

1.4.7.1. Plotino

Plotino tenía como maestro a Amonio Sacas, quien lo familiarizó con Platón y Aristóteles, pero también con la mística de las religiones paganas de aquel tiempo. La mayor parte de su vida la pasó en Roma, que se había ya convertido en un centro cultural e intelectual, como Atenas y Alejandría. Plotino dejó 54 escritos que fueron ordenados por Porfirio en seis grupos de nueve (hennéa); así conocemos la obra de Plotino ordenada en las seis Enéadas. Plotino se ve como auténtico intérprete del mismo Platón; sin embargo, el neoplatonismo de Plotino se aleja en muchos puntos de su maestro filosófico:

- 1) Se trata de un platonismo místico que refleja el interés religioso de Plotino.
- 2) Es una síntesis de la metafísica con la mística.
- 3) Es un platonismo como orientación de vida.
- 4) La trascendencia platónica se vuelve inmanencia; el camino hacia la idea suprema (el Bien o Dios) es el camino hacia el abismo del alma.

El mundo trascendente de las ideas, como Platón lo concibió en oposición al mundo inmanente de los cuerpos, llama la atención de Plotino, pero no como objeto de especulación, sino para diseñar un camino para llegar al destino supremo. De ahí que introduce una **graduación** del mismo trascendente en **tres hipóstasis** (*hypostasis*: 'base, substrato'): el Uno, el espíritu y el alma. El mundo material como indeterminado y diverso no es 'hipóstasis' o ente en sí mismo, porque solo existe por participación en el mundo trascendente. En Plotino se agrava el menosprecio por lo temporal, corporal y material, y como tal fue acogido por los autores cristianos (Orígenes, San Agustín).

Aunque cada ente es 'uno', sin embargo también lleva en sí mismo una diversidad. Lo que le da realmente unidad es el eidos, la 'idea' o 'forma' que se expresa en el concepto lógico. Además de la unidad, cada ente también participa en la belleza, pero no de forma perfecta. Lo 'bello' se capta por el alma que contempla las cosas. Plotino anticipa la concepción escolástica de los trascendentales, sobre todo de la unidad y la belleza, en las cuales participan todos los entes. Sin embargo, hay

que dejar el mundo material para llegar a la verdadera y última unidad y belleza. La primera 'hipóstasis' es el **alma** (*psykhé*), que tiene las mismas características que la psicología platónica (inmaterialidad, eternidad, anamnesis). Pero en el alma se produce todavía una diversidad por las diferentes facultades que tiene; no puede ser entonces la última unidad.

Por encima del alma está la segunda 'hipóstasis', el espíritu (nous) que resume, como espíritu universal, todas las ideas eternas (el 'cielo de ideas' de Platón). Pero tampoco el espíritu es unidad sin diversidad, porque siempre se opone al objeto de su conocimiento. La tercera y suprema 'hipóstasis' es el Uno (hen), que está más allá de toda determinación y diversidad, y que se identifica con el bien y la belleza supremos. El Uno no es ente ni algo, y no es accesible por el razonamiento. Se lo puede 'conocer' solamente a través de una 'visión' mística, en donde al alma se 'funde' con el Uno trascendente. La palabra myein significa 'cerrar los ojos'; la vía mística entonces es el camino hacia adentro, hacia el fondo del alma, y tiene como fin la unión (unio mystica) del alma con el Uno o lo divino. Pero ahí surgen dos dificultades: no se puede hablar de esta experiencia, porque el lenguaje no es adecuado y el pensamiento se vuelve negativo; se puede sólo decir lo que 'no' corresponde al Uno, pero no se puede dar características positivas.

El Uno es la realidad absoluta y eterna, identificada con el Dios absolutamente trascendente; en sí es la única realidad porque encarna la unidad absoluta. Sin embargo, el Uno, por propia necesidad, hace 'emanar' de sí mismo todo lo que existe en formas inferiores. Así podemos decir que, según Plotino, las hipóstasis inferiores y el mundo material se han originado por **emanación.** Del Uno 'emana' en primer lugar el Espíritu, que a su vez hace 'emanar' al alma, y de esta última 'emana' la materia, que corresponde al no-ente y que es la negación absoluta del Uno. La materia es una consecuencia del alejamiento del alma (caída) de su origen; así la tarea del alma consiste en dejar el mundo material y dirigirse hacia el Uno, tratando de unirse místicamente con él.

Como ya hemos dicho, la filosofía de Plotino tenía un impacto inmenso para la teología cristiana, sobre todo a través de la Escuela de Alejandría (Orígenes, Clemente, San Agustín). La doctrina de las 'hipóstasis' entró al dogma de la Trinidad, según la cual las personas divinas son tres 'hipóstasis' de una misma realidad trascendente. La graduación de un mundo sobre material daba lugar a la concepción medieval de una 'cadena continua de entes' en la gran analogía *entis*, desde la materia, por almas, espíritus (ángeles) hasta Dios. La mística cristiana recurrió a la concepción de Plotino y desarrolló toda una 'teología negativa' (Meister Eckhart, Juan Gerson, Nicolás de Cusa). En general, se nota una tendencia creciente en la teología cristiana de considerar el mundo como un 'lugar del mal' y de retirarse de él, huyendo a un mundo interior del alma.

1.4.7. 2. El neoplatonismo después de Plotino

El neoplatonismo tardío ya no aportó algo esencialmente nuevo, sino profundizó el pensamiento de Plotino. Sin embargo, podemos ver diferentes escuelas que tenían su impacto, para la filosofía cristiana de la patrística. Podemos diferenciar una corriente metafísica y especulativa de una corriente culta.

La **corriente metafísica** se desarrolló dentro de la misma escuela de Plotino por Porfirio (234-301 d.C.). Para él, la filosofía tiene que estar al servicio de la salvación del alma, y anticipó el lema medieval de la *philosophia ancilla theologiae* ('la filosofía como sierva de la teología'). En la escuela siria se destacó Jámblico (250-330 d.C.), quien resaltó la trascendencia del absoluto y multiplicó el número de las hipóstasis (ocho), a fin de facilitar la ascensión hacia lo absoluto. En la escuela ateniense, es decir, la Academia Tardía, se destacó Proclo (410-485 d.C.) como gran sistematizador de la obra de Plotino. Él resaltó el problema entre el Uno y la pluralidad de las cosas. El último escolarca en la Academia fue Damascio.

La **corriente culta**, que no se opone tajantemente al nuevo pensamiento cristiano, como la corriente metafísica, tuvo sus seguidores en la escuela alejandrina y en el occidente. En Alejandría encontramos tanto pensadores 'paganos' como cristianos, que integran elementos cristianos en su filosofía; es el lugar más distinguido del encuentro entre neoplatismo y cristianismo. Podemos mencionar a la filosofía Hipatía, el obispo Sinesio de Cirene, Hierocles, Amonio y Juan Filópono. En el occidente, Mario Victorino impresionó mucho a San Agustín, y por fin Boecio (480-524 d.C.) abrió la filosofía neoplática para la reflexión teológica, y aportó muchos términos

técnicos (eternidad, persona, naturaleza) al lenguaje dogmático cristiano. Con su famoso escrito *De consola-*

tione Philosophiae ('Del consuelo de la filosofía`), la filosofía antigua se despidió definitivamente.

1.4.8. Filosofía helenística-romana: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRMINOS TÉCNICOS
ACADEMIA	Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Arcesilao, Carnéades	Continuación del pensamiento platónico, acercamiento a la religión, escepticismo.	385 a.C 529 d.C.	
PERIPATO	Teofrasto, Estratón, Andrónico	Continuación del pensamiento aristotélico, investigación empírica, modelo heliocéntrico.	335 a.C 50 a.C.	
ESTOA	Zenón, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio	Gnoseología sensualista, semántica, lógica de inferencia, un materialismo con Dios que está en todo como fuego-logos, ética de libertad de pasiones y hermandad de todos los hombres.	300 a.C 180 d.C.	materialismo logos sper- matikos, panteísmo, determinis- mo, ataraxía, apatía, cos- mopolitismo
EPICUREÍSMO	Epicuro, Lucrecio, Cicerón	Sensualismo, determinismo teológico con Dios sin influen- cia ninguna en el mundo, ato- mismo con un margen de incli- nación, ética hedonista.	306 a.C s.II d. C.	sensualismo, prolepsis, atomismo, deísmo, he- donismo, ataraxía
ESCEPTICISMO	Pirrón, Sexto Empírico	Contraposición de doctrinas, abstención de un juicio teórico, ideal de la imperturbabilidad.	II a.C II d.C.	epokhé, tro- pod, regre- ssus in infi- nitum
GNOSTICISMO	Basílides, Valentín, Marción	El conocimiento como camino hacia Dios y garantía para la redención, menosprecio de lo material.	ss I-II d.C.	eclecticismo, sincretismo, marcionismo
NEOPLATONISMO	Plotino, Porfirio, Proclo, Boecio	El Uno como absoluto trascendente, que hace emanar las hipóstasis del espíritu y del alma; ascención por la vía mística.	250- 529 d.C.	hipóstasis, emanación, mística

2. FILOSOFÍA MEDIEVAL

2.1 Introducción

2.1.1.El concepto de la Edad Media

El mismo término 'medieval' (o Edad Media) sugiere una concepción ideológica en el sentido de que se trata de un período 'intermedio' entre dos épocas sustanciales, o sea la Antigüedad y la Modernidad. Sobre esta base, la Edad Media se definiría y se entendería principalmente **por lo que no es**, por su diferencia frente a la época que la precede y la que le sucede. El término Edad Media (como también Antigüedad) no tiene un significado propio, sino solamente relacional; el punto de referencia es la Modernidad, que califica un cierto período como 'antiguo' y otro como 'intermedio'; no debe sorprender que la misma terminología tiene su origen en la filosofía 'moderna', para indicar lo nuevo y sustancial del pensamiento moderno en comparación con el *intermezzo* de unos trece siglos de filosofía.

El término *media tempestas* (época media) fue empleado por primera vez en 1469; en 1518 aparece la expresión *media aetas* (era media), y a partir de 1604 se familiariza cada vez más la combinación *media aevum* (edad media). Aunque tenía en sus principios connotaciones bastante peyorativas, los historiadores románticos del siglo XIX abrazaron este término y lo introdujeron como ya clásico para la historia de la filosofía. Sin embargo, hasta hoy día el término Edad Media tiene **connotaciones peyorativas**; se habla de la 'edad de la oscuridad' (en oposición a la 'Ilustración' como 'edad de la luz'), de la 'Edad Media oscura' y de la 'dogmatización de la filosofía'.

Cada uno de estos calificativos tienen un punto de vista **ideológico** frente al pensamiento medieval, al considerarlo como 'decadencia' (los antigüistas) o como 'dogmatismo' (los modernistas). Es preciso entonces apreciar al pensamiento en su propio valor, como una **filosofía sui generis.** Esto no significa que existiera una ruptura casi absoluta con la Antigüedad y la Modernidad. Por el contrario: la filosofía medieval solo se en-

tiende como una tradición que tiene raíces más allá de su propio alcance y que tiene un impacto hasta nuestros días. Así hay **continuidad** filosófica entre las épocas, pero a la vez hay **discontinuidad**. La filosofía medieval no es simplemente un trampolín intelectual para poder saltar de la Antigüedad a la Modernidad.

Es cierto que la filosofía medieval no ha empezado de cero; gran parte de su contenido es **relectura crítica y creativa** de la filosofía antigua. Sin embargo, se trata de una 'relectura' desde otro punto de vista, con otros interrogantes novedosos y con otras soluciones hasta ahí desconocidas. Mientras que la antigüedad ha puesto los grandes paradigmas filosóficos como cimientos, la Edad Media los ha desarrollado creativamente, adaptándolos a las nuevas exigencias intelectuales y espirituales de la época. Así realmente hay **novedad filosófica** y la luz brillante (que no siempre tiene que ser la razón) en el pensamiento medieval, si no nos dejamos convencer por un concepto ideologizado que sugiere la terminología.

Tal vez es el auge reciente de la Medievística (ciencia de la Edad Media) y de su popularización por autores como Umberto Eco ('El nombre de la rosa') y Le Roy Ladurie ('Montaillou'), que han causado un mayor interés hacia aquella época como una tierra incógnita. Esto ha dado lugar a una labor muy extensa de exploración de textos olvidados, comentarios y estudios comparativistas. Poco a poco se nos abre un mundo mucho más amplio y pluriforme de lo que siempre se ha presentado; y sobre todo un mundo más **moderno y novedoso**. Cabe sólo mencionar los aportes sumamente interesantes para la lógica y la semántica modernas. La 'edad oscura' poco a poco se quita su velo (se 'revela') para dejarnos su mensaje mucho más allá de lo doctrinal.

2.1.2. Características generales de la filosofía medieval

Aunque en el transcurso de casi trece siglos (II-XV d.C.) el pensamiento filosófico se ha manifestado de muy diferentes maneras y en varias corrientes hasta incompatibles, sin embargo la filosofía medieval es más

homogénea que la filosofía antigua. Vale entonces plantear algunos rasgos del 'paradigma medieval', sin dejar de lado las diferencias esenciales entre 'corrientes particulares' de la época medieval:

- a. La filosofía medieval es una de las primeras grandes **síntesis intelectuales** entre diferentes tradiciones. La fuerza y la grandeza del pensamiento medieval resulta del esfuerzo intelectual para sintetizar conceptos (casi incompatibles) de la tradición griega (filosofía antigua) y de la tradición semítica (judéo-cristianismo).
- b. El trasfondo de la filosofía medieval es la experiencia religiosa que busca una expresión y una explicación racionales. Aunque esta experiencia se relaciona en su gran mayoría con la tradición cristiana, también las otras religiones monoteístas (judaísmo, islamismo) alcanzan expresión filosófica propia en la Edad Media.
- c. Es una **filosofía racional** en el sentido de que la nueva fe también busca 'razones' para enfrentar-la con los grandes sistemas filosóficos de la Antigüedad. La razón ahora también es dignificada en sentido teológico: como *lumen naturale* es creada por Dios y puede entonces penetrar el mundo en su logicidad', acompañada por su melliza, la *lumen supernaturale* de la fe.
- d. Es una **filosofía de la contingencia**, en oposición al pensamiento determinista antiguo. Aunque la sombra de la 'necesidad fatal' la persigue todavía, sin embargo la nueva filosofía quiere conceptualizar la naturaleza contingente del mundo y la libertad fundamental del hombre como condición sine qua non de reponsabilidad y culpabilidad.
- e. Es una **filosofía metafísica** que pretende elaborar un conocimiento 'sistemático' de los diferentes campos de la realidad. Incipiente al inicio, este afán **sistemático** culmina en las diferentes filosofías de la escolástica.
- f. Como excepción de pocas corrientes judías y musulmanes, la filosofía medieval es una filosofía cristiana. Esto no significa que reemplazara la teología o que simplemente racionalizara los fun-

- damentales dogmas cristianos. Más bien es una 'filosofía dentro de un marco cristiano'; un pensamiento racional que parte de la fe y vuelve a ella.
- g. Es una filosofía en textos. El diálogo antiguo es reemplazado paulatinamente por el 'tratado filosófico', una exposición sistemática y discursiva de un tema o una serie de temas específicos. La palabra escrita tiene cada vez más importancia, por las traducciones y reproducciones a mano.
- h. Es una filosofía urbano-académica. Los centros de los estudios filosóficos son las grandes ciudades de importancia política y cultural (París, Colonia, Nápoles, Oxford, Bolonia), y el marco organizativo se desarrolla desde 'escuelas formales' hasta las primeras 'universidades'.

2.1.3. La división de la filosofía medieval

En el capítulo sobre filosofía antigua ya hemos señalado la dificultad de fijar fechas exactas para un período; así, la filosofía antigua todavía perdura, mientras se desarrolla ya otro tipo de filosofía bajo la influencia de la fe cristiana. Este intermedio (de 100 a 529 d.C.) pertenece tanto a la época medieval como al tiempo antiguo, según sea el punto de vista. Tomando como criterio la 'paganidad', respectivamente el impacto de una nueva religión del cristianismo, podemos fijar, como inicio del período medieval en la filosofía, los primeros esfuerzos de los Padres de la Iglesia de conceptualizar contenidos de la fe cristiana dentro de un marco filosófico. Esto ocurre en los primeros apologistas (Justino, Ireneo, Clemente), a partir del segundo siglo d.C.

Para el **fin de la filosofía medieval**, se nos presentan diferentes criterios; resulta muy difícil fijar fechas. Podríamos tomar como puntos de referencia acontecimientos políticos, como el fin del Imperio Romano Oriental de Constantinopla (1453) o el descubrimiento de América por Colón (1492); acontecimientos científicos, como la invención de la imprenta (1443) o la elaboración del modelo heliocéntrico por Copérnico (1507); acontecimientos religiosos, como el V. Concilio de Latrán (1512-1517) o el inicio de la Reforma (1517).

Si tomamos como referencia la misma filosofía, se nos plantea el problema de si la filosofía renacentista (siglos XIV-XVI) es todavía parte de la filosofía medieval o ya de la filosofía moderna. Se trata de un 'fenómeno de transición', que rompe con la tradición medieval y escolástica, pero todavía no lanza algo nuevo que merecería la denominación de 'moderno'. Sin embargo, optamos en este curso por la segunda relación, al considerar el Renacimiento como la 'propedéutica' de la modernidad, sobre todo en su crítica frente al sistema escolástico. En cierto sentido, tenemos la misma situación que al final de la filosofía antigua: muchas características de lo 'medieval' todavía continúan (por ejemplo, 'escolástica contra-reformista'de Suárez), mientras que ya en la misma época medieval se producen innovaciones 'modernas' (por ejemplo, el 'nominalismo').

Si consideramos como último representante del pensamiento medieval a Nicolás de Cusa (1401-1464), podemos decir que la filosofía medieval llega a su fin a **mediados del siglo XV.** Como fecha 'pragmática' también conviene el año 1450. Aunque las primeras concepciones renacentistas ya se producen en el siglo XIV (Petrarca, Boccaccio), sus representantes más importantes aparecen en la segunda mitad del siglo XV.

La división de la filosofía medieval corresponde tanto a factores políticos (los dos imperios romanos, el reino carolingio, etc.), de traducción (Platón y Aristóteles), como también netamente filosóficos (escuelas, influencias, sistemas). También aquí existen diferentes criterios, según el punto de vista. Si tomamos como criterio

FILOSOFÍA PATRÍSTICA	Apologistas (120-220)	Justino, Atenágoras, Taciano, San Ireneo, Tertuliano	
(120-800)	Escuela Alejandrina (220-325)	Clemente, Orígenes, Arrio, San Atanasio	
	Escuela de Cesarea (325-400)	San Gregorio Niseno, San Basilio, San Gregorio Nacianceno	
	San Agustín (354-430)	San Agustín de Hipona	
	Patrística Escolástica (450-780)	Pseudo-Dionisio Areopagita, Boecio, Casio- doro, San Isidro de Sevilla, Máximo Confe- sor, Beda Venerabilis, Juan Damasceno	
	Renacimiento Carolingio (780-900)	Alcuino, Rábano Mauro, Juan Escoto Eriúgena	
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA TEMPRANA (800-1200)	Dialéctica y antidialéctica (900-1100)	San Pedro Damián, San Anselmo de Canterbury	
	Escuelas urbanas (1120-1200)	Roscelino, Pedro Abelardo, Juan de Salisbury, Hugo de San Víctor	
	Filosofía árabe (800-1200)	Al-Kindi, Al-Fârâbî, Avicena, Averroes	
_	Filosofía judía (1050-1200)	Avicebrón, Maimónides	
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA ALTA (1200-1308)	Filosofía universitaria (1200-1250)	Guillermo de Auxerre, Guillermo de Alcernia	
	Escuela Dominicana (1230-1280)	S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino	
	Escuela Franciscana (1240-1308)	San Buenaventura, Roger Bacon, Raimundo Lulio, Juan Duns Escoto	
	Filósofos de transición	Gil de Roma, Enrique de Gante	
FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA	Nominalismo (1308-1400)	Durando de San Porciano, Pedro Aureli, Gui- llermo de Ockham, Nicolás de Autrecourt	
TARDÍA 1308-1464)	Misticismo especulativo (1300-1400)	Maestro Eckhart, Juan Gerson	
	Entre Edad Media y Modernidad (1400-1464	Marsilio de Padua, Nicolás de Cusa	

la influencia platónica, resp. aristotélica, los temas principales, la forma de estudios y la innovación de temas, podemos llegar a **cuatro principales períodos medievales**, que a su vez contienen sub-divisiones. Así, tenemos el esquema en la página anterior de la Filosofía Medieval.

La **filosofía patrística** comprende todo el período, desde los primeros Padres de la Iglesia que buscaban argumentos racionales para la nueva fe cristiana frente a una filosofía ya establecida, hasta el renacimiento carolingio y su organización de los estudios. Esta época está bajo la influencia de Platón y del neoplatonismo, y quiere llegar a la formulación de los dogmas más importantes cristianos.

La filosofía escolástica temprana es la búsqueda de formas adecuadas para la filosofía dentro de esquemas escolarizados; el platonismo poco a poco disminuye en su impacto, y Aristóteles ingresa con mucha fuerza en Occidente, sobre todo a través de la filosofía árabe y judía.

La **filosofía escolástica alta** es el período de esplendor y apogeo de la Edad Media. Ahí se llega a sistematizar todos los contenidos filosóficos y a sintetizar las concepciones cristianas y aristotélicas.

La **filosofía escolástica tardía** anticipa en mucho una mentalidad moderna (nominalismo, ciencias), pero a la vez hace un nuevo intento de llegar a conocer los últimos misterios a través de la idea mística, criticando así abiertamente los sistemas cerrados de la escolástica alta.

2.2. La filosofía patrística

El 'período patrístico' es todo el lapso de casi siete siglos, desde la muerte de los últimos apóstoles hasta la reforma carolingia. Muchos autores hacen empezar la Edad Media después de este período; sin embargo, conviene interpretar la filosofía patrística como el tiempo de preparación de la síntesis filosófica de la escolástica. Es un período de suma importancia para la teología y la filosofía cristianas, en especial por el **encuentro de dos culturas muy diferentes**: la cultura griega-helenística y la cultura judéo-cristiana. Durante cuatro siglos coexistieron los últimos brotes de la filosofía antigua (platonismo medio y neoplatonismo) y las primeras corrientes filosóficas elaboradas por pensadores cristianos.

Aunque el término de la 'patrística ' se refiere a los 'Padres de la Iglesia', sin embargo se trata solamente de un asunto teológico o histórico. El estudio teológico de los Padres de la Iglesia, como historia de la dogmática, se suele llamar 'patrología', mientras que la 'filosofía patrística' estudia las aportaciones de los mismos Padres con respecto al campo filosófico. En este punto ya vemos una característica de toda la Edad Media: entre teología y filosofía no existe una brecha, ni menos incompatibilidad. Los mismos teólogos a la vez se empeñan en el campo filosófico. Por lo tanto, el estudio de la historia de la filosofía y el estudio histórico de la teología en este lapso van a la par.

En la teología se suele distinguir entre la 'patrística latina' y la patrística griega', de acuerdo a las dos tradiciones del cristianismo de los primeros siglos. En cierto sentido, esta división también vale para la filosofía; pero hay que enfatizar más el aspecto de las 'escuelas' y algunos 'Padres' no juegan prácticamente ningún rol en lo filosófico (Eusebio, Ambrosio, San Jerónimo). Por lo tanto, optamos aquí por una sub-división que toma en cuenta los dos criterios. Después de un resumen del pensamiento 'apologético' vamos a estudiar la 'patrística griega' en sus dos escuelas principales, la Escuela Alejandrina y la Escuela de Cesarea (Capadocia). Como figura más importante de la tradición latina estudiamos aparte a San Agustín. Después veremos otros representantes de la 'patrística latina' y algunas figuras importantes como eslabones entre esta época y la Escolástica (Pseudo-Dionisio, Casiodoro).

2.2.1. Los apologistas

El cristianismo apareció primeramente como una nueva secta judía dentro de una cultura mayoritariamente 'pagana', es decir, helenístico-romana. La filosofía antigua clásica se encontraba en crisis o agotamiento, con excepción del platonismo que continuaba a través de la Academia y hasta renacer en el neoplatonismo. En medio de este mundo helenístico aparecieron los primeros testigos de Jesucristo, llamados 'cristianos', que pretendieron predicar 'una nueva sabiduría' y otra 'verdad sobrenatural'. Esto ya podemos verlo en las cartas del apóstol San Pablo, quien trascendió los límites de la religión judía para universalizar la nueva religión. Esto produce necesariamente un encuentro entre el mundo

cultural greco-romano y judío-semita, que a veces más bien era un choque entre dos concepciones incompatibles.

Esta incompatibilidad fundamental era la base doctrinal de los primeros 'teólogos' cristianos que trataron de sintetizar los momentos principales de la fe cristiana para poder enfrentarse con las concepciones filosóficas vigentes en aquel tiempo. A partir del segundo siglo, los creyentes sintieron más y más la necesidad de defenderse con escritos apologéticos (de apología: 'defensa'). Una apología pretende rechazar las acusaciones de los adversarios y demostrar que la fe cristiana es la religión verdadera. Para tal fin, los apologistas tenían que recurrir frecuentemente a un vocabulario filosófico entendible también para sus adversarios. Sin embargo, podemos ver en esta primera época de la filosofía cristiana un rechazo casi general frente a la filosofía como 'otra verdad'; fe y filosofía resultan más bien incompatibles en el fondo. Los apologistas pueden ser interpretados como antecesores de la 'teología dialéctica' y de la doctrina medieval de las dos 'verdades'.

Entre los apologistas griegos se destaca **Justino** (muerto hacia 165), quien era filósofo platónico antes de convertirse al cristianismo. Según él, toda la sabiduría de la filosofía griega se 'cumple en Jesucristo, porque Él es el logos que siempre fue buscado por la filosofía antigua (todo lo que de verdad se haya dicho, pertenece a nosotros los cristianos). En este sentido, la filosofía (griega) solamente tiene una función preparatoria: preparar el camino para la verdad revelada en Cristo. A partir de ahí la filosofía griega ya no tiene función ninguna; más bien surge otra sabiduría desde la misma fe. El cristianismo es la única filosofía segura y útil. Justino puede ser interpretado como el primer 'filósofo cristiano'.

El sirio **Taciano** asumió una actitud mucho más negativa frente a la filosofía griega; según él, la mayoría de sus doctrinas son incompatibles con la fe cristiana.

Más benévolo respecto a la sabiduría filosófica fue **Atenágoras**, quien intentó hacer razonables las doctrinas cristianas, a veces en oposición a Platón (resurrección de la carne).

Entre los apologistas latinos mencionamos a **San Ireneo** de Lyón (130-200), quien se enfrentó sobre todo al gnosticismo y estableció el criterio de la tradición en la predicación de la fe cristiana. Además, asume una posición agnóstica respecto al conocimiento de Dios: Dios

es incomprensible y no puede ser pensado; lo que sabemos de Dios, lo conocemos por revelación. Así anticipa muchas concepciones de la Reforma y de la teología dialéctica.

El apologista principal en el ámbito latino era **Tertuliano** (ca.150-222), quien asumió una actitud muy dura e inconciliable contra todo tipo de filosofía (Atenas y Jerusalén no tiene nada en común). Según él, toda herejía tienen su origen en la filosofía; por lo tanto, la fe es 'irracional' (*credo quia absurdum*). Sin embargo, él asumió posiciones filosóficas antiplatónicas respecto al alma y a Dios. Tertuliado defendió una suerte de 'materialismo religioso'; todo es material, inclusive el alma y Dios (aquí se ve el impacto de la Estoa). También defendió -por razones tácticas- la libertad de la religión. Tertuliano pasa hacia la mitad de su vida al montanismo, una secta extática y profética.

2.2.2. La Escuela Alejandrina

Alejandría, fundada por Alejandro Magno en 331 a.C., se había convertido en el segundo siglo d.C. en uno de los centros intelectuales, junto con Roma, Antioquía y Atenas (más tarde también Constantinopla). Tenía una de las bibliotecas más grandes del mundo (con unos 700'000 tomos) y atrajo a todos los sabios de aquel tiempo (astrónomos, médicos, filósofos, abogados).

Alejandría se convirtió en el principal centro del neoplatonismo (Filón, Hierocles, Amonio), junto con una escuela catequética cristiana importante, que fue probablemente fundada hacia el año 180 por Panteno, un estoico convertido al cristianismo. El ambiente intelectual de Alejandría era muy propicio para una **penetración muy íntima de platonismo y cristianismo**; la herencia platónica en el mismo seno de la teología y la filosofía cristianas se debe en gran parte a la labor de estos cristianos platónicos de Alejandría en el siglo III d.C.

La escuela catequética de Alejandría dejó de ser apologética, debido al clima de tolerancia que existía en ese centro de estudios; por lo tanto, los alejandrinos ya no concibieron filosofía y fe como entidades incompatibles, sino más bien como dos diferentes maneras de explicitar la única verdad. El platonismo (en la recepción de Filón) era visto como una concepción filosófica que estaba en mucho muy cerca de las mismas concepciones cristianas. Así, podemos definir la filosofía alejandrina como un primer intento de una síntesis de cristianis-

mo y platonismo, es decir, de fe y filosofía. En cuanto a la exégesis, la escuela alejandrina adoptó el método alegórico.

El primer filósofo conocido de la escuela alejandrina fue Clemente de Alejandría (150-215), quien estaba como escolarca bajo la influencia de Filón y su especulación sobre el logos. Mientras que Filón consideraba al logos como una hipóstasis espiritual al lado de Dios, Clemente interpretó el logos como el Verbo encarnado, es decir, como Cristo. En el logos están presentes los arquetipos (ideas platónicas), según los cuales fue creado el mundo; así, el logos es el mediador creativo entre Dios y el mundo. Clemente tenía una apreciación bastante positiva de la filosofía 'pagana', porque según él la filosofía era, como el Antiguo Testamento, la propedéutica para la fe cristiana. Aunque la fe es condición necesaria para cualquier conocimiento, la filosofía puede ayudar en la tarea de 'cientificar' la fe. Clemente quería desarrollar toda una 'gnosis cristina', es decir, una investigación propia a raíz de la fe. El camino hacia Dios sólo es posible a través del logos que a la vez ilumina el intelecto humano. Vemos quí in nuce concepciones básicas de San Agustín y de la escolástica, como el ejemplarismo (la creación como resultado de arquetipos) y el iluminismo (el intelecto humano es penetrado por la iluminación divina).

Orígenes (186-254) debe su fama más a su obra teológica que a su quehacer filosófico, aunque pueda ser considerado como el primer sistematizador de una propia 'filosofía cristiana'. Orígenes era un estudioso de la filosofía griega, como también de la Sagrada Escritura. El insistía en la espiritualidad y la unicidad de Dios (Dios es mónada y énada, utilizando terminología pitagórica y neoplatónica). Como Clemente, afirma la función mediadora del logos, que es el ejemplar de la creación, idea de las ideas; aquí se nota la doctrina de subordinación que también asumiría Arrio. En su teoría de la creación se ve el impacto del platonismo, sobre todo en el menosprecio de lo material y lo corpóreo; el mundo visible es la caída y la degeneración del mundo inteligible. Orígenes también defendió la preexistencia de las almas (sin la metempsícosis), y la apocatástasis, es decir, la reconciliación final de todos los seres con Dios. Con Orígenes empieza una tradición larga de dualismo antropológico, menospreciando todo lo que tiene que ver con el cuerpo y la sexualidad. Algunas de las doctrinas (preexistencia del alma, apocatástasis, subordinacionismo) de Orígenes fueron condenadas en diversos concilios (sobre todo en 553).

En Alejandría también se concentró la actividad de la secta de los arrianos. **Arrio** (256-336) recibió su formación teológica en Antioquía, pero muy pronto se trasladó a Alejandría donde estaba bajo el impacto del neoplatonismo y de Clemente y Orígenes. El arrianismo es en el fondo la doctrina de Orígenes, desarrollada más sistemáticamente. Arrio y sus seguidores fueron condenados en el primer concilio ecuménico de Nicea (325), pero tuvieron todavía mucha influencia hasta el siglo V.

Según Arrio, la esencia (*ousía*) divina puede ser una sola, y no puede ser compartida por dos personas. De ahí concluye que el logos como 'Hijo de Dios' no es Dios mismo, no es co-esencial (*homo-ousios*) con el Padre, sino es la primera de las criaturas (aunque antes del tiempo). La filiación del hijo sólo se da por adopción (*adopcianismo*), y sólo participa en la divinidad por participación (subordinacionismo). Así el logos ocupa un lugar intermedio entre Dios y el universo, y se encarna en Jesucristo como hombre verdadero. Arrio representa una forma tardía del racionalismo gnóstico con fuertes impactos del neoplatonismo.

San Atanasio (279-373) recibió en Alejandría una amplia formación filosófica y teológica, y se dedicó principalmente a la refutación de los arrianos (Ilamado martillo de los arrianos). En el concilio de Nicea (325), San Atanasio fue el principal oponente a Arrio al defender la doctrina de la co-sustancialidad (*homo-ousios*) entre Padre e Hijo. Según él, el Hijo (*el logos*) es eterno e increado (*agénetos*), Verbo de Dios co-eterno con Él, y no subordinado o dotado. También el Espíritu Santo es Dios, y procede del Padre. San Atanasio es uno de los primeros que formula de forma sistemática la doctrina de la Trinidad.

El concilio de Nicea es uno de los primeros enfrentamientos entre la doctrina cristiana y corolarios de la filosofía griega, en especial del neoplatonismo. El concilio confirmó la co-esencialidad de Dios Padre e Hijo, y refutó así la concepción neoplatónica de una subordinación hipostática del *logos* (Hijo) y del *nous* (Espíritu Santo). Sin embargo, el problema cristológico todavía no está resuelto completamente, como demostraría el debate en el concilio de Efeso (431) con la condenación del nestorianismo.

2.2.3 La Escuela de Cesarea

Por las persecuciones de los cristianos, a pesar del edicto de Constantino (313), la actividad filosófica y teológica en el siglo IV se desarrollaban muy lentamente. El epicentro teológico se trasladó de Alejandría, que cada vez más fue considerado como lugar de herejías, a Cesarea, en Capadocia (hoy Anatolia turca). Ahí se destacaron los tres grandes **padres capadocios** (San Basilio, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nacianceno) en la defensa filosófica del dogma definido en Nicea (325).

San Basilio el Grande (331-379), monje y fundador del monacato oriental, se hizo un nombre con sus polémicas contra el arrianismo. Aunque valoraba la filosofía antigua como un instrumento de formación y educación, defendió la prioridad de la fe sobre el conocimiento filosófico. En cuanto al dogma cristológico, asumió la fórmula de 'una sola substancia (ousía) y tres personas (hipóstasis), admitiendo la sustitución del término homoousios (co-sustancial) por el término homoios (semejante). Vemos aquí el impacto del platonismo y el neoplatonismo en la formulación del mismo dogma. San Basilio negó una cognoscibilidad directa de la esencia divina, y admitió sólo un conocimiento a través de las obras divinas.

El amigo personal de San Basilio, **San Gregorio Nacianceno** (330-390), no aportó algo novedoso en términos filosóficos, sino insistió en la polémica anti-arriana y en el dogma trinitario.

La figura más destacada de la escuela de Cesarea sin duda fue el hermano de San Basilio, San Gregorio Niseno (335-395), quien recibió a raíz de su actuación en el concilio de Constantinopla (381) el título de 'columna de la ortodoxia'. San Gregorio de Nisa buscó un entendimiento mutuo entre la filosofía (sobre todo platónica) y las revelaciones de la fe cristiana. En oposición a muchos de los apologistas (especialmente Tertuliano), defendió la compatibilidad entre razón y fe; la razón tiene la tarea de aportar argumentos de conveniencia para las verdades reveladas. Él pretendió demostrar la existencia de Dios por razones filosóficas, y hasta dar argumentos racionales para la misma Trinidad. Siguiendo a Orígenes, San Gregorio Niseno representó la expresión máxima de la especulación cristiana de los primeros siglos, por encima incluso de Orígenes. En la doctrina cristiana tuvo por primera vez una sistematización doctrinal, sobre el fundamento de la filosofía platónica y la neoplatónica.

Como Orígenes, San Gregorio sostuvo la doctrina de la *apocatástasis*, la reconciliación universal al final del tiempo. El hombre era en el inicio un 'hombre ideal', es decir, asexual; recién en vista del pecado original, se originó la división de los sexos. El pecado es consecuencia de la libertad humana. Aunque Gregorio dio paso a la libertad del libre albedrío, sin embargo representó una antropología bastante dualista, sobre todo en cuanto al menosprecio de la sexualidad; esto viene a ser una carga histórica de la filosofía y la teología cristianas hasta nuestros días.

2.2.4. San Agustín de Hipona

San Agustín (354-430) fue sin lugar a duda el gran hito en la filosofía patrística. Los Padres de la Iglesia en los primeros cuatro siglos buscaron caminos para ubicar la fe cristiana dentro de un marco filosófico existente, que era sobre todo el pensamiento platónico, estoico y neoplatónico. La preocupación principal fue la conceptualización correcta de la doctrina cristiana, resumida por el dogma que se formaba poco a poco.

Con San Agustín, la creciente filosofía cristiana llegó a un grado de sistematización y profundización, que seis siglos más tarde alcanzaría la escolástica. San Agustín y su filosofía como el eslabón principal entre la filosofía platónica y la fe cristiana, dando lugar a una suerte de 'platonismo cristiano' que determinaría gran parte de la filosofía medieval. Sin la filosofía agustiana, no habría San Anselmo, ni el mismo Santo Tomás, que debe muchísimo a su obra, que significó la asimilación y la transmisión de la cultura grecorromana y judeo-cristiana a la Edad Media. San Agustín fue el representante principal de la patrística latina.

2.2.4.1. Vida y obra de San Agustín

Aurelio Agustín (354-430) nació en Tagaste de África romana; su padre, Patricio, era pagano, y su madre, Mónica, cristiana, quien ejerció una influencia constante y decisiva sobre él. Él se dedicó sobre todo a los estudios de la retórica y la gramática, hasta que la lectura de Cicerón le llevó a la investigación filosófica. En 374 se adhirió a la secta de los maniqueos, cuya concepción dualista del mundo dejó huellas en toda su obra

teológica y filosófica. Después de un largo tiempo de una vida epicúrea de placer y gozo, Agustín encontró en Roma, en la figura de Ambrosio, un representante destacado del cristianismo. Se dejó persuadir para ser catecúmeno; al mismo tiempo se encontró con la filosofía platónica, a través de los libros de Plotino. En 387 se convirtió al cristianismo, y recibió el bautismo.

Agustín regresó a África para difundir la sabiduría cristiana; en 395 es consagrado obispo de Hipona. El resto de la vida se dedicó a defender y esclarecer los principios de la doctrina cristiana. Murió en el año 430, mientras los vándalos asaltaban el norte de África y asediaban la ciudad de Hipona.

La **obra** de San Agustín es asombrosa; contiene más de 100 libros, fuera de las muchas cartas, sermones y demás correspondencia. Entre sus trabajos figuran obras teológicas, filosóficas, catequéticas, exegéticas y morales. Entre las obras de mayor interés filosófico podemos mencionar las siguientes: *Contra académico, De vita beata, Soliloquia, De inmortalitate animae, De libero arbitrio, De vera religione* y las grandes obras maestras *Confessiones* y *De civitate Dei*.

2.2.4.2 El maniqueísmo

Poco después de la lectura de *Hortensius de Cicerón*, San Agustín se declaró seguidor de los maniqueos. El maniqueísmo es la primera fuente de la filosofía agustiniana, y siempre quedará vigente debajo de la superficie, aunque San Agustín más tarde explícitamente renunció a esta secta filosófica.

El maniqueísmo es una doctrina sincretista, compuesta de elementos gnósticos, babilónicos, judíos, cristianos e iranios, y sostenida por el persa Mani (216-273), quien quería dar una alternativa a la religión de Zoroaster (*Zarathustra*). San Agustín conocía el maniqueísmo como una forma gnóstica del cristianismo.

Los principios fundamentales del maniqueísmo son los siguientes:

- a) Dualismo ontológico: el mundo real es el campo de batalla entre dos principios. El reino de la Luz, el reino de la Oscuridad. Los dos son co-eternos, sustanciales y no-creados.
- b) Dualismo antropológico: la lucha cósmica entre el principio bueno y el principio malo también

tiene su escenario en el ser humano. En el hombre, el bien y el mal están luchando permanentemente.

- c) Dualismo teológico: Dios no puede ser creador del mal; por lo tanto, otro principio ontológico es causa del mal. Este es un 'Dios malo', por muchos identificados con el Dios del Antiguo Testamento (marcionismo).
- d) Dualismo metafísico: entre el espíritu como principio del reino de la Luz y la materia como principio del reino de la Oscuridad existe un antagonismo eterno e irreconciliable. De ahí un desprecio de todo lo material y corporal como algo 'diabólico'.
- e) Ética de ascética radical: el seguidor del maniqueísmo se abstiene de todo tipo de carne y bebidas alcohólicas, de la sexualidad y del trabajo manual.
- f) La salvación consiste en escapar del mundo material y corporal por medio de la ascética y la gnosis. Este escapismo le hace indiferente a todo tipo de compromiso social o político.

La doctrina maniquea ha tenido un impacto muy decisivo dentro y fuera de la teología cristiana. Reforzada por el dualismo platónico, entró -sobre todo a través de San Agustín- al mundo cristiano. Poco a poco, éste incorporaba muchas de sus concepciones, como el rechazo a la sexualidad, el ideal ascético, el escapismo y el dualismo antropológico entre cuerpo y alma. San Agustín mismo se alejó del maniqueísmo, cuando salió a Roma, y más tarde los atacó abiertamente como una doctrina herética. Sin embargo, las ideas maniqueas siguen presentes en toda la obra agustiniana, aunque de forma indirecta e implícita.

2.2.4.3. Philosophia Christiana

La segunda fuente de la filosofía agustiniana fue el **neoplatonismo**. San Agustín conocía a través de San Ambrosio las obras de los neoplatónicos, sobre todo de Porfirio (*Enneada*) y de Plotino. Después de haber abandonado la doctrina maniquea, él reconoció en el neoplatonismo una posibilidad de pensar el universo sin asumir un dualismo ontológico. El mal, según los neo-

platónicos, es privatio boni, es decir, la ausencia del bien. No tiene entonces sustancialidad, ni menos es un principio divino. El neoplatonismo va ser el marco filosófico permanente para reflexionar la fe cristiana.

Sin embargo, San Agustín no puede ser denominado simplemente 'neoplatónico'; empieza a crear una síntesis filosófica entre neoplatonismo (con fuertes colores maniqueos) y cristianismo. Esta labor creativa merece por primera vez el título de *philosophia christiana*, de una 'filosofía cristiana'. La fe revelada en la Sagrada Escritura sirve como punto de partida y fundamento absoluto, pero requiere una reflexión filosófica más profunda. Para tal fin el neoplatonismo, como paradigma vigente en aquel tiempo, sirvió como marco teórico y conceptual. Aunque no le convenció el neoplatonismo en su totalidad, San Agustín lo asumió como instrumento.

Lo que lamentó, sobre todo, fue la ausencia del amor divino y de la gracia en la doctrina neoplatónica; además rechazó tajantemente la doctrina de la emanación y de consecuencias docéticas para la cristología. El momento central de la 'encarnación' no fue posible concebirlo dentro de la filosofía neoplatónica.

San Agustín empezó una larga tradición de 'filosofía cristiana', producto de una síntesis muy fructífera, pero también religiosa, entre la nueva fe cristiana y la filosofía griega, hasta el siglo XIII, sobre todo en la forma del (neo-) platonismo.

2.2.4.4. Teología filosófica agustiniana

Para San Agustín la realidad no puede ser comprendida en sí misma (inmanentemente), sino solo en relación con su origen. La realidad es fundamentalmente **creación**, es decir, dependiente en su ser de Dios, quien es la causa última de todo lo que existe. Con esta concepción San Agustín rechazó tanto la tesis biteísta de los maniqueos (la realidad proviene de un dios malo opuesto a un dios bueno, como también la doctrina emanatista de los neoplatónicos (la realidad es producto de la emanación del Uno). Así San Agustín introdujo la concepción de la **trascendencia**, para describir la diferencia absoluta entre el ser creado y el creador. Dios no es parte del cosmos (como lo afirmaron los maniqueos), sino lo trasciende como condición de su ser.

La realidad divina es 'ser pleno', que comprende las mismas características que la 'idea platónica': inmutabilidad, necesidad, veracidad, eternidad. Dios es 'ser' en sentido supremo: *Qui summe est*. La realidad del mundo también tiene 'ser', pero en un sentido secundario y 'participativo'. La concepción platónica de **participación** permite a San Agustín pensar la realidad como algo secundario y dependiente. Sin embargo, rechaza la implicación (neo-platónica) de la 'emanación del mundo desde el ser divino; más bien afirma la tesis de la *creatio-ex-nihilo*, rechazando así la concepción aristotélica del mundo eterno, como también la concepción platónica del demiurgo que transforma una materia ya existente.

Aunque Dios y la realidad creada comparten el ser, San Agustín insiste en la diferencia ontológica (es decir, trascendencia) para evitar cualquier tipo de panteísmo. La 'participación' del mundo creado en el Creador no significa 'igualdad de esencia', sino más bien 'semejanza' (analogía). Así, San Agustín introduce el concepto de la analogía (analogía entis), que determinaría en gran parte el pensamiento escolástico sobre Dios. Las cosas creadas existen según el ejemplo último, que es Dios; por lo tanto, en el mundo se puede encontrar a Dios en forma participativa o análoga. Los entes creados son indicia Dei, vestigia Dei, imagines Dei y similitudes Dei. Con estas características San Agustín aplica la metafísica platónica de la methexis: las cosas creadas son 'manifestaciones' del original, que es el logos divino. EL logos es la manifestación original y verdadera de Dios, la matriz de la creación, la idea eterna (eidos), la forma más perfecta.

San Agustín rechaza la doctrina platónica de la existencia trascendente de un 'reino de ideas` (idealismo objetivo), pero la adapta para su concepción teológica. El 'lugar' de las ideas (o 'prototipos') más bien es el mismo Intelecto Divino, que sirve como imagen ejemplar para la creación del mundo. EL logos divino es el engranaje necesario entre la infinitud de 'ideas' (o formas) en el Intelecto Divino, y la realización de algunas en la creación. Cada cosa es una 'ejemplificación' de las *paradeigmata* (prototipos) existentes eternamente en el Intelecto Divino, por medio de la obra del logos.

San Agustín empieza con una amplia tradición de **pruebas filosóficas de la existencia de Dios**, aunque todavía en forma embrionaria. De acuerdo al trasfondo (neo-) platónico, estas pruebas son *apriori* u 'ontológicas'. La introspeccción nos demuestra que tenemos en nuestra mente algunas ideas inmutables, que sirven co-

mo modelos ejemplares (por ejemplo: idea de bien, de justicia, de belleza). Estas ideas tienen que tener su fundamento en el Ser eterno e invariable como su condición necesaria, porque el hombre como tal es mortal y pasajero. Vemos aquí una forma anticipada del famoso argumento de San Anselmo (siglo XI), que no recurre en ningún momento a la experiencia. Es un argumento por evidencia interior (o inmanente), que corresponde a un cierto modelo gnoseológico, en el fondo platónico.

2.2.4.5. La gnoseología agustiniana

La vida de San Agustín es una manifestación de su búsqueda de la verdad; empieza con el maniqueísmo, pasa por el neoplatonismo y llega a la doctrina cristiana. En este camino, San Agustín encontró dos interrogantes principales: ¿existe la verdad? y ¿es posible encontrarla? Es obvio que después de su conversión, la última verdad existe en el mismo Dios. Así, el fin de todo conocimiento tiene carácter teológico; 'buscar la verdad' significa 'buscar a Dios'. En cuanto a la cognocibilidad de la verdad (resp. de Dios), San Agustín tiene que enfrentarse con el escepticismo, en boga dentro de la Academia platónica en aquel tiempo.

San Agustín está convencido de que la verdad puede ser conocida, y deja de esta manera atrás la posición escéptica, que él mismo había asumido años antes. Para refutar el escepticismo, San Agustín desarrolla una 'duda metódica' muy parecida a la de Descartes. Aunque uno podría dudar de la existencia del mundo exterior, de ninguna manera puede dudar de su propio dudar, de la existencia como ente que duda. La fórmula agustiana es la siguiente: Si fallor, sum (si soy capaz de equivocarme es que existo). Esta **duda antiescéptica** anticipa el adagio cartesiano *cogito ergo sum*. A partir de la evidencia de mi existencia como ser que piensa (o que se equivoca), yo puedo llegar a las certezas de mis pensamientos y de la existencia del mundo.

La duda anti-escéptica ya nos demuestra que el modelo gnoseológico que emplea San Agustín es un **modelo intelectualista**, parecido al modelo platónico. Los conocimientos no provienen de los sentidos (sensualismo), porque éstos nos dan solamente impresiones mutables e inseguras. Pero tampoco la razón es la fuente de conocimiento, ni el criterio último de verdad o falsedad. La razón juzga sobre los contenidos provenientes desde afuera mediante los sentidos, pero esto lo hace a

base de un criterio inmutable que trasciende tanto los sentidos como la razón. La razón necesita un paradigma absoluto y eterno de 'verdad' que solamente puede ser Dios mismo. Vemos aquí una corrección importante del modelo platónico que insiste en la capacidad intrínseca del intelecto para captar la verdad, por la misma eternidad y hasta divinidad del *nous*.

Como el intelecto humano también es parte de la creación, para San Agustín es necesario otro momento trascendente en el proceso gnoseológico, que él llama 'iluminación'. La razón sólo puede llegar a verdades eternas e inmutables, porque la misma Verdad, que es Dios, 'ilumina' la capacidad intelectual en juzgar sobre los datos de la sensación. De esta manera el alma tiene ideas verdaderas, sin tener que asumir la doctrina platónica de la anamnesis. La búsqueda de la verdad es el camino interior (a priori) hasta el fondo del alma, acompañada por la luz divina que es eficiente independientemente de la fe. Cada hombre es 'iluminado', sepa o no de la fuente de iluminación. Dios en este sentido es magister interior que nos instruye desde la misma alma sin darnos cuenta de ello. De ahí la famosa frase de San Agustín: «Dios está dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío, y más elevado que lo más sumo mío».

No cabe duda que la gnoseología agustiniana es un intelectualismo *sui generis*, diferente del intelectualismo platónico y neoplatónico, pero también diferente de un ontologismo místico de la visión beatífica. La iluminación no es algo 'sobrenatural', pero sin embargo algo trascendente. La búsqueda de la verdad es una elevación espiritual, que es la conquista de una interioridad cada vez más profunda: **interiorizarse para transcenderse**. Esta auto trascendencia es la figura paradójica de un conocimiento *a priori* que no se encierra en una razón absoluta, como sería el caso del racionalismo extremo de la iluminación.

San Agustín tematiza de una manera mucho más profunda el ya antiguo problema de **la relación entre razón y fe**. Existe compatibilidad (en contra de algunos apologistas), pero también existe un cierto orden gnoseológico: *Fides quaerens intellectum* (la fe busca el entendimiento). Este principio, que iría a ser el hilo conductor para la filosofía medieval, insiste a la vez en una cierta autonomía de la filosofía, como también en el aporte epistemológico necesario de la fe para llegar a la plena verdad. Aunque el filósofo pueda llegar al conoci-

miento de muchas verdades (gracias a la iluminación universal), no llega a conocer la última base de esta iluminación, porque esto es el privilegio de la fe.

2.2.4.6. Antropología agustiniana

Es justamente la antropología en donde San Agustín depende más de Platón y del neoplatonismo, y a la vez trasciende al platonismo en algunos aspectos muy importantes. La misma experiencia con los maniqueos dejó sus huellas en la definición del hombre como 'alma que se sirve de un cuerpo'; tenemos aquí una tendencia a menospreciar la dimensión corporal del hombre y a absolutizar la dimensión espiritual. Aunque San Agustín también había afirmado la unidad del hombre, no llegó a compatibilizar ésta con la dualidad de alma y cuerpo. Vemos en la antropología agustiniana un ejemplo muy claro de la incompatibilidad de dos paradigmas: la antropología platónica y la antropología cristiana. Este dilema determinaría gran parte de la filosofía medieval.

El hombre es fundamentalmente *imago Dei* (imagen de Dios), y como tal es bueno en todos sus aspectos creados. Pero la inclinación equivocada del alma (no del cuerpo) hace oscurecer esta condición de 'imagen', aunque sigue existiendo el deseo hacia Dios. El hombre recién llega a su plenitud y perfección en la *visio Dei* que es idéntica a la felicidad (*beatitudo*). El camino hacia este fin es un proceso de interiorización y de espiritualización cada vez más radicales. He aquí el comienzo de una larga tradición de 'mística' (contemplación) como camino predilecto de salvación en reemplazo de la tradición evangélica de la 'acción' y exteriorización. Para San Agustín, Dios está presente en primer lugar en mi propia alma, y no es el prójimo el que me necesita.

Para San Agustín la facultad más noble en el hombre no es su razón, sino su voluntad y su libertad. Con esta concepción se opone a una larga tradición racionalista, que subordina la voluntad a la razón, tanto en la corriente platónica como aristotélica. Así trata de refutar filosóficamente el determinismo antropológico latente de la filosofía antigua, que hace seguir al hombre ciegamente su propia 'naturaleza racional'. San Agustín insiste en la voluntad de 'querer' (velle) y 'no-querer' (nolle); cada 'querer' implica a la vez un 'no-querer'. El fundamento de tal apertura volitiva es la **libertad**, que no es determinada ni por la misma razón. EL único guía de la

libertad es el **amor**, que impide una perversión de la misma. De ahí la famosa frase de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras».

Una de las preocupaciones principales de San Agustín fue desde sus tiempos maniqueos la **cuestión del mal y su origen.** Después de haber abandonado la solución biteísta del maniqueísmo, rechaza la doctrina ontológica del mal: el mal no existe como un principio ni como un ente en sí mismo. No es el mundo y las cosas en él que son malos, sino su aspecto 'corrompido'. Las cosas en cuanto a su existencia son buenas (*ens et bonum convertuntur*), porque provienen de Dios. El mal no es ser, sino deficiencia; el mal es privación, *defectus boni*. La limitación del ser inherente a las criaturas es causa del **mal físico**; y la concupiscencia (y la libertad) es causa del **mal moral**.

En los últimos años, San Agustín se dedicó al tema de la relación entre libertad y gracia, sobre todo en controversia con el racionalismo de Pelagio y del semipelagianismo. Pelagio enfatiza la importancia del libre albedrío y de la 'naturaleza' humana para llegar a la salvación; la gracia es simplemente la 'perfección' de las obras realizadas por el hombre. Pero para San Agustín, el pecado original ha cambiado totalmente la 'condición natural' del hombre: Adán antes podía 'no pecar', pero después esto ya es posible. Sólo la gracia divina mediante el logos como Verbo encarnado- hace posible el rescate de la naturaleza humana. La gracia no anula la libertad para hacer el bien, sino que libera al libre albedrío de la posibilidad de hacer el mal. Sin guerer queriendo, San Agustín cae en un determinismo teológico, sobre todo en su afinación de la 'predestinación divina' supralapsaria. Además, el pensar sobre el pecado original y la gracia le llevan a asumir una posición cada vez más negativa frente a lo corporal y la sexualidad. Vemos entonces una cierta tensión entre sus concepciones filosóficas, debida a trasfondos diferentes (maniqueísmo, platonismo).

2.2.4.7. Filosofía de la historia de San Agustín

La última obra de San Agustín, *Civitas Dei* (La ciudad de Dios), es una historia sapiencial, una filosofía o teología de la historia. Es la primera vez que el desarrollo histórico entra como tema a la filosofía, debido a un cambio significativo en la concepción del tiempo. Para la filosofía antigua, el tiempo es circular o en última ins-

tancia una apariencia no realmente existente; con la concepción lineal del tiempo del cristianismo, la 'historia' se vuelve tema importante de la reflexión filosófica y teológica. El mundo ya no es considerado como eterno (Aristóteles), sino como resultado de una creación en el tiempo. Además, la salvación se realiza 'históricamente', teniendo como eje el hecho histórico de la encarnación del logos en Jesucristo; y se concibe también un fin del tiempo en el juicio final.

Según San Agustín, la vida individual del hombre está dominada por una **alternativa fundamental:** vivir según la carne o vivir según el espíritu. La misma alternativa domina la historia de la humanidad, que está constituida por la lucha de dos ciudades o reinos: la *Civitas terrena* (ciudad terrena) y la *Civitas Dei* (ciudad de Dios). Aunque las dos ciudades son invisibles y más bien principios antagónicos, cada hombre pertenece por su conducta a una de ellos. No se puede identificar la *Civitas Dei* con la Iglesia, ni la *Civitas terrena* con el Estado.

La Civitas Dei es la comunidad de los justos, que viven según el espíritu, constituida desde la eternidad para los ángeles buenos y para todos los hombres buenos. La Civitas terrena (o civitas diaboli) corresponde a la comunidad de los hombres impíos que viven según la carne y que están bajo la influencia del diablo. Esta ciudad es consecuencia del pecado y no aporta nada para la construcción de la ciudad eterna de Dios. A partir de esta concepción dualista -que en el fondo es una herencia maniquea-, San Agustín llega a un antagonismo entre lo terrenal y lo celestial, lo corporal y lo espiritual, lo exterior y lo interior, lo político y lo religioso. Para el hombre que se fija en la Civitas Dei, la vida terrestre no le sirve para nada; entonces no tiene sentido comprometerse en lo social y político para cambiar las condiciones de vida.

He aquí la base para una tradición muy importante dentro de la teología y filosofía cristiana. El escapismo y el dualismo histórico. La situación socio-política concreta es parte de la 'carne' y de la influencia diabólica; por lo tanto, es inútil intentar cambiar las circunstancias. El camino del cristiano consiste en **retirarse de este mundo** a un mundo interior para llegar a la *Civitas Dei* lo antes posible. El mundo concreto no puede ser lugar de salvación porque obedece a las leyes de la 'carne'.

Con esta concepción dualista, San Agustín puede hasta justificar la esclavitud como una consecuencia de la caída original; no es tarea de un cristiano luchar contra la esclavitud y otras injusticias. La identificación anterior de la *Civitas Dei* con la Iglesia visible ha profundizado más todavía este dualismo social e histórico; con la consecuencia de que la teología se ha vuelto cada vez más individualista y espiritual.

2.2.4.8. La influencia de San Agustín

San Agustín puede ser visto como el engranaje más importante entre la filosofía antigua (sobre todo en la forma del neoplatonismo) y la doctrina cristiana. Por primera vez surge una síntesis de dos concepciones fundamentalmente opuestas, pero de una afinidad tentadora. San Agustín puede ser denominado el 'Platón cristiano', y su filosofía es un platonismo cristiano, o un cristianismo platónico. Por medio de su filosofía, la tradición platónica llegó a la escolástica y hasta la modernidad. San Agustín puso las bases para muchas concepciones teológicas y filosóficas que tendrían un impacto hasta nuestros días. A partir de él, la doctrina cristiana tiene una fuerte tendencia dualista (desprecio de lo corporal y lo social, énfasis en lo espiritual e individual); la relación religiosa es una relación entre alma y Dios, menospreciando el campo socio-político como lugar de compromiso cristiano.

El **agustinismo**, como corriente que tiene su base en el pensamiento de San Agustín, está vigente a través de la historia de la filosofía y teología hasta nuestros días. Podemos determinar como ideas características del agustinismo las siguientes:

- La primacía de la voluntad sobre el entendimiento (voluntarismo).
- Un modelo gnoseológico intelectualista, según el cual los conocimientos surgen independientemente de la sensación externa (a priori), iluminados por el concurso de Dios (ilusionismo).
- El hilemorfismo universal, insistiendo en la positividad de la materia como existente.
- La pluralidad de formas sustanciales en el individuo.
- La identidad del alma y sus facultades.

- La imposibilidad de la creación ab aeterno.
- La identificación de la filosofía y la teología en una única sabiduría (rechazo de la doctrina de las 'dos verdades').
- Demostración ontológica de la existencia de Dios.

La influencia de San Agustín se puede notar en la escolástica platónica de la filosofía medieval temprana (Juan Escoto Eriúgena, San Anselmo, Abelardo), en la tradición franciscana (Ockham, Duns Escoto) y hasta en los protagonistas de la filosofía moderna (Descartes, Leibniz, Spinoza). La Reforma luterana debe mucho a San Agustín, sobre todo sus pensamientos sobre gracia y predestinación, pero también su dualismo teológico; esto hasta influye en la teología dialéctica (Barth, Gogarten) de nuestro siglo.

2.2.5. La patrística escolástica

Los siglos V a VIII marcan un **tiempo de transi- ción** entre el viejo orden antiguo y nuevo orden medieval. En lo político, el imperio romano desaparece en Occidente en el año 476 por la invasión de los pueblos indígenas de Europa meridional y del norte, llamados también los 'bárbaros' por los romanos (hunos, germanos, francos, godos, etc.). En Oriente, el imperio romano (bizantino) desaparecería en el año 1453 con la caída de Constatinopla por los musulmanes.

Este período es una de las épocas menos fructíferas en cuanto a la producción filosófica y teológica. En casi cuatro siglos, no podemos descubrir personajes extraordinarios, ni escuelas o corrientes filosóficas innovadoras. Se trata de una época de **mediación** entre la filosofía antigua (que desaparece definitivamente con la clausura de la Academia Platónica, en 529) y una nueva filosofía escolarizada que se vislumbra ya en estos siglos. Los pocos filósofos de esta época se dedican a transmitir la herencia antigua y cristiana, tratando de poner los cimientos imprescindibles para la filosofía escolástica de la plena Edad Media.

En lo político, las grandes migraciones de los pueblos europeos causan incertidumbre y desorden, dividiendo lo que quedó del imperio romano occidental en muchas naciones separadas con constantes peleas de poder. Con la dinastía carolingia y Carlomagno, se establece un régimen bastante estable; el reino de los francos hereda la antigua tradición romana, lo que permitie un desarrollo mucho más fructífero en los campos de las ciencias, como también en la filosofía.

Entre los pensadores post-agustianos podemos apreciar a dos figuras claves, que marcan una 'situación de límites' intelectual entre Antigüedad y Edad Media: Pseudo-Dionisio Areopagita y Severino Boecio. Los demás filósofos no tuvieron el mismo peso y pueden ser considerados como 'mediadores' y 'transmisores' en la época de transición, los siglos VI a VIII.

2.2.5.2. Pseudo-Dionisio Areopagita

Durante la Edad Media, un conjunto de escritos, denominado Corpus Dionysiacum, tuvo una notable influencia, como vehículo transmisor del plotinismo y por reproducir algunos textos importantísimos de Proclo (410-485). El autor fue conocido para los intelectuales escolásticos (entre ellos Santo Tomás) como Dionisio el Presbítero, lo que hizo pensar en un tal Dionisio ateniense que se convirtió al oír el discurso de San Pablo en el Areópago (Hch. 17,34). Pero pronto se demostró que se trataba de un seudónimo para un autor desconocido de **fines del siglo V.** Pseudo-Dionisio Areopagita (como se lo conoce desde entonces) escribió en griego y estaba bajo la influencia del neoplatonismo, en específico de Proclo. Su obra cobró mayor acogida e importancia por la traducción al latín por Juan Escoto Eriúgena, a mediados del siglo IX.

Los escritos de Pseudo-Dionisio forman un eslabón imprescindible (aparte de San Agustín) entre la tradición neoplatónica-cristiana de la patrística temprana y la filosofía escolástica, sobre todo la temprana platonizante. Por su supuesta autoridad (contemporáneo de San Pablo), sus ideas tenían un peso muy grande, hasta entre los representantes de la escolástica aristotélica (Santo Tomás, Buenaventura). Los escritos de Pseudo-Dionisio constituyeron la base para la mística y la angelología medievales.

Uno de los conceptos fundamentales que Pseudo-Dionisio dejó para la Edad Media es la insistencia en la **trascendencia de Dios.** Dios es el Escondido, el Desconocido, totalmente diferente de todo lo creado. Aunque el autor interpreta los misterios cristianos a la luz del neoplatonismo, sin embargo rechaza la doctrina de la emanación como opuesta a la concepción de la transcendencia divina. A pesar de esta incognoscibilidad principal de Dios, la 'teología filosófica' puede llegar a conocer a Dios de tres diferentes modos:

La **teología afirmativa** o **teología de la eminencia**, a partir de Dios, se dirige hacia lo finito con la determinación de los atributos o nombres de Dios. Este es el caso de la autorrevelación de Dios en la historia y la Escritura. Para la teología afirmativa, Pseudo-Dionisio usa una 'teología de la luz' y de 'participación', es decir, un marco (neo-)platónico: Dios es el sol que se dispersa, es el amor que se pierde (*bonum dffusivum sui*) en las criaturas, que participan en lo divino por grados jerárquicos.

La **teología negativa** o **superlativa**, que parte de lo finito hasta Dios y lo considera por encima de todos los predicados y nombres con que se lo puede designar. Dios es superior a la misma unidad y al amor tal como nosotros lo concebimos: es el uno (la influencia neoplatónica) super esencial, causa y principio de todo número y amor. Ni siquiera el mismo nombre del 'bien', el más elevado de todos, es adecuado a su perfección. Esta teología necesariamente termina en el silencio.

La teología mística o simbólica trata de hacer presente el misterio divino en la contemplación de símbolos e imágenes que 'representan' aspectos de Dios. Ya no es teología discursiva (racional), sino un hablar en formas imaginativas y simbólicas. Un símbolo establece una relación de 'presencia' entre signo y significado, y así se puede llegar a un conocimiento 'místico' de Dios. La Iglesia, por ejemplo, es el símbolo de la Encarnación; y toda la fe se concibe como 'símbolo' (a partir del concilio de Calcedonia de 451, la doctrina cristiana se denomina 'símbolo'). El 'símbolo primordial' es el logos eterno, Jesucristo, porque es 'mediador' entre Dios y el mundo, que fue creado de acuerdo a Él como ejemplar (paradigma).

Así, Pseudo-Dionisio anticipa el **método 'analógi-co'** para hablar de Dios, que definitivamente se establece en la Escolástica Alta (*via afirmativa, via negativa, via eminentiae*).

Otra idea central de la filosofía pseudo-dionísiaca es la **transparencia del mundo hacia Dios**. El mundo creado es 'teofanía', manifestación o revelación de Dios (la filosofía hablaría más adelante de la 'revelación natural'). La creación es efecto de la causa divina, y así es un medio de revelación; en las criaturas podemos descubrir algo de Dios como Creador. Pseudo-Dionisio usa

sobre todo tres metáforas, para describir la relación entre Creador y creación: 'espejo', 'cadena', 'escalera'. Una sola cara (Dios) se refleja en muchos espejos (criaturas), aunque de forma diferente. Esto significa que cada criatura 'contiene' algo divino y tiene un valor intrínseco (también como cuerpo). Todos los entes creados forman una sola 'cadena' o 'escalera', desde lo más alto hasta lo más bajo. La creación es un orden jerárquico, tanto en lo celestial (ángeles) como en lo terrenal. Esta idea de una 'gran cadena de los entes' ha dado inicio a una larga tradición de analogía *entis* y del 'principio de plenitud', que afirma que todas las posibilidades una vez tienen que realizarse para 'llenar' los vacíos en la jerarquía ontológica .

Como San Agustín, también Pseudo-Dionisio resolvió el problema del mal, al negar la sustancialidad del mal y afirmar su solo carácter privativo. Ningún ente en sí mismo es malo, porque proviene de Dios; sólo su deficiencia de perfección y su ausencia de bondad es lo que nosotros llamamos 'mal'. El mal es entonces privatio boni, como diría más tarde Santo Tomás. Para Pseudo-Dionisio, la creación es una consecuencia 'lógica' de Dios como lugar de las ideas eternas y de Jesucristo como logos mediador. Pero es una lógica del amor, que concibe la verdad como bondad y belleza. Tenemos entonces aquí un cierto tipo de determinismo teológico que se puede denominar 'determinismo moral'; con esta concepción empieza la tradición de la 'convertibilidad de los trascendentales' que jugaría un rol importante en la Escolástica.

2.2.5.3 Severino Boecio (480-525)

Boecio es una figura de transición; por lo tanto, puede ser considerado como el último filósofo antiguo (véase 1.4.7.2.), pero también como un iniciador de la escolástica medieval (noster summus philosophus). Como en toda su obra no aparecen concepciones cristianas, existen dudas sobre su condición de cristiano. Sin embargo, sus textos están llenos de una especulación platónica y neoplatónica de índole teológica, como era común entre los pensadores patrísticos.

Nacido en Roma de una familia aristocrática, Boecio era cónsul en 510, y estuvo al servicio de Teodorico, rey de los ostrogodos. Acusado más tarde de traición y prácticas mágicas, fue encarcelado en Pavia y ejecutado. De su tiempo en la cárcel resulta la obra *De Consolatione Philosophiae* (De la consolación de la filosofía), uno de los textos más famosos de la época. Es un diálogo con la filosofía en forma de una noble dama, para superar el estado de tristeza y desesperación, y para demostrar que la verdadera felicidad consiste en el bien mismo que es Dios.

La importancia de Boecio para la Edad Media consiste sobre todo en el hecho de que tradujo al latín todo el *Organon* (escritos lógicos) aristotélico conocido en aquel tiempo. Aunque las obras metafísicas de Aristóteles serían conocidas en Occidente a partir del siglo XIII, por mediación de los árabes, la lógica aristotélica tenía un impacto grande ya a partir de los primeros escolásticos, gracias a Boecio. Además, tradujo la *Isagogé de Porfirio*, una obra neoplatónica que tendría una influencia incalculable sobre los primeros escolásticos platonizantes (Juan Escoto Eriúgena, San Anselmo).

Boecio emprendió una **clasificación** de las disciplinas filosóficas, que resultaría ser aceptada comúnmente en la Edad Media. La filosofía se divide en una 'filosofía teórica o especulativa' y una 'filosofía práctica o activa'. La 'filosofía teórica' se subdivide en la 'teología', que tiene como objeto los *intellectibilia* (todo lo que se puede inteligir); en la 'psicología' que trata de los *intelligibilia* (todo lo que puede ser inteligido), y en la 'física', que investiga los *naturalia* (cuerpos naturales). La 'filosofía práctica' se divide en la 'ética' (ámbito individual), la 'política' (ámbito político) y la 'economía' (ámbito familiar).

Además, Boecio llevó a la Edad Media (y hasta la modernidad) el espinoso problema de los universales, sacándolo de la *Isagogé* de Porfirio, quien lo había planteado como cuestión no resuelta todavía. La problemática consiste en lo siguiente: los géneros y las especies, que son conceptos universales, ¿tienen realidad sustancial, conceptual o meramente nominal? ¿Y si no son sustanciales, tienen naturaleza corporal o espiritual, en las mismas cosas o fuera de ellas? Boecio adoptó durante su vida diferentes posiciones frente a este problema, pero no llegó a una conclusión. Pero a partir del siglo XI vemos un empeño creciente en la problemática planteada por Boecio.

Boecio es uno de los primeros que desarrolla una **teología natural**, basada exclusivamente en la razón. Dentro de ésta, emprende una prueba de la existencia de Dios, muy similar a la cuarta vía de Santo Tomás (perfección), pero mucho más platónica y a priori. Más im-

portante por la influencia en los siglos posteriores fue su análisis sobre el concepto de la **eternidad** divina. Según Boecio, la eternidad es posesión perfecta y a la vez completa de una vida sin fin (*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*). Para Dios todo es presente, lo necesario como lo contingente, y el conocer eterno no determina de ningún modo la modalidad de lo conocido. Así, Boecio puede evitar consecuencias deterministas, que surgen de un ideal gnoseológico platónico.

La filosofía de Boecio introduce el concepto importante de **persona** como una 'substancia individual de naturaleza racional'. Así, hace su ingreso en la filosofía el valor fundamental de la **individualidad**, que no fue considerado como tal en la época antigua. Además, resulta muy fructífera la concepción de 'persona para la teología. Aparte de esto, Boecio anticipa muchos conceptos de la ontología escolástica, sobre todo la diferencia entre el 'ser' (esse) y el 'ente' (id quod est).

2.2.5.4 Pensadores de transición (siglos VI-VIII)

En 476 un caudillo germano puso fin al imperio romano occidental, e inició un tiempo largo de 'migraciones', invasiones y guerras entre los diferentes pueblos del Europa indígena. En 529 fue clausurada la Academia, y los filósofos se retiraron al Oriente (Persia), poniendo en contacto al Islam con la filosofía griega y permitiendo así la llegada indirecta de Aristóteles al Occidente en el siglo XIII. Los tres siglos hasta el surguimiento del imperio franco de los carolingios eran, con respecto a la filosofía, un 'desierto', una época de transición con poca innovación y la ausencia de figuras trascendentales. Sin embargo, existen algunos personajes que contribuyeron, por su labor de mediación entre el mundo antiguo (neoplatónico) y el mundo surgiente medieval, concepciones importantes para la época de la Escolástica.

Entre ellos se destaca **Casiodoro** (485-580), conocido como «salvador de la civilización occidental». Él fue discípulo de Boecio, pero dejó la vida pública para retirarse a la vida monástica. Su importancia relativa se debe en parte a la obra *De anima*, donde demuestra la espiritualidad del alma y su no-localización en el cuerpo; por otra parte, dejó el esquema de las famosas **siete artes liberales**, consistentes en el del *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y el *cuadrivium* (aritmética, geome-

tría, música, astronomía). Esto iba a ser el programa obligatorio para poder estudiar una de las 'ciencias' (teología, jurisprudencia, medicina, filosofía) en la época medieval.

San Isidro de Sevilla (560-636) es considerado como el último padre de la Iglesia occidental y se destaca por su labor de sistematizar y universalizar la cultura y el saber clásicos. Su obra *Etimologías* es un compendio de todas las ciencias clásicas y del saber actual; así San Isidro logró salvar del naufragio los legados de la ciencia antigua para alimentar el trabajo intelectual de la Edad Media. En la filosofía resaltó la diferencia entre 'creación' y `formación', como también la concepción del hombre como un microcosmos.

San Máximo el Confesor (580-662), de Constantinopla, fue comentarista y continuador de la doctrina mística de Pseudo-Dionisio. Él se destacó como teólogo de la ortodoxia ('padre de la teología bizantina') al defender la doctrina de la doble voluntad de Cristo contra los monotelitas y monofisitas. El logos es la razón y el fin de todo lo creado; en un doble proceso se realiza la salvación: la encarnación de Dios se complementa por la divinización paulatina del hombre. Con respecto a la cognoscibilidad natural de Dios, San Máximo adopta

una actitud agnóstica; en su ser, Dios es inconcebible e inefable.

Con **San Beda el Venerable** (672-735) empieza en la historia de la filosofía la tradición inglesa, que determinaría gran parte del debate de la Escolástica y que se prolongaría en la modernidad en el empirismo y la filosofía analítica. Beda era sobre todo un investigador e historiador, elaboró una historia del cristianismo en Inglaterra (*Historia eclesiástica gentis anglorum*). Como San Isidro, no se destaca por propias ideas filosóficas, sino por su espíritu estudioso de recopilar datos históricos.

Como último representante de esta época 'oscura' podemos mencionar a **San Juan Damasceno** (675-749) que escribió una síntesis de la filosofía y la doctrina cristianas (fuente de la sabiduría), texto principal de la teología ortodoxa griega. Como conocedor de la sabiduría árabe, conocía ya la lógica y metafísica de Aristóteles, que utilizó para hacer una compilación de la especulación patrística griega. Juan Damasceno ya establece el rol servicial de la filosofía frente a la teología, y sienta el principio escolástico de que todo lo creado es mutable. Aunque afirma la cognoscibilidad natural de la existencia de Dios, con respecto a su esencia adopta una teología negativa.

2.2.6.Filosofía patrística: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTE	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉR. TÉCNICOS
APOLOGISTAS	Justino, Atenágoras, Taciano, San Ireneo, Tertuliano	Defensa de la fe (apología), incompatibilidad entre filo- sofía y teología	120-220	Apología
ESCUELA ALEJANDRINA	Clemente, Orígenes, Arrio, San Atanasio	Neoplatonismo cristiano, síntesis de cristianismo y platonismo, formulación de dogmas cristológicos	220-325	Logos, hipóstasis, gnosis cristiana, subordinacionismo <i>apocatástasis</i> , adopcionismo
ESCUELA DE CESAREA	S.Gregorio Niseno, S.Basilio, S.Gregorio Nacianceno	Compatibilidad entre filosofía y teología, dogmas trinitarios	325-400	Apocatástasis, homoousios
AGUSTIANISMO	San Agustín de Hipona	Teologías platonizantes, filosofía cristiana, creación, trascendencia de Dios, gnoseología intelectualista, iluminación, ejemplarismo, demos- traciones de la existencia de Dios	354-430	Maniqueísmo, analogía, iluminismo, ejemplarismo, <i>para-deigmata,</i> participación
PATRÍSTICA ESCOLÁSTICA	Pseudo Dionisio Areo- pagita, Boecio, Casio- doro, San Isidro, Máxi- mo Confesor, Beda Ve- nerabilis, Juan Damas- ceno	Trascendencia de Dios, teología afirmativa, negativa y mística, transparencia del mundo hacia Dios, ejemplarismo, lógica aristotélica, clasificación de disciplinas, problema de universales, artes liberales	400-800	Persona, trivium, quadrivium, hipos- tasis, artes liberales, paradeigmata

2.3. Filosofía escolástica temprana

Con la dinastía de los carolingios (a partir del siglo VIII), el tiempo de confusión y de luchas permanentes entre los pueblos europeos llegó a su fin y se estableció un orden político más estable. Con Carlomagno (768-814), quien fue coronado en el año 800 por el Papa León III, empezó el Sacro Imperio Romano Germánico. Por esta estabilidad pudo empezar a desarrollarse una actividad fructífera de las ciencias, y en especial de la filosofía, pero ahora dentro de un marco mucho más escolarizado. Esto es el inicio de la tradición **escolástica** de la filosofía medieval, que duraría hasta el siglo XIV.

La filosofía escolástica temprana puede ser considerada como 'propedéutica' para la Alta Escolástica, y consiste en diferentes corrientes y escuelas en los siglos IX-XII. Aparte de la continuación de la tradición cristiana, surgen las filosofías árabes y judías, que juegan un papel importante para el aristotelismo escolástico del siglo XIII.

2.3.1.El Renacimiento carolingio

Bajo el régimen de Carlomagno, la vida intelectual que estaba durmiendo durante casi tres siglos, vivió un renacimiento considerable. El emperador fundó una escuela en la corte (Academia palatina), bajo la dirección del monje inglés Alcuino. Carlomagno ordenó la apertura de escuelas en todos los obispados y en todos los monasterios de su imperio, renovando y modernizando así la formación del clero y contribuyendo considerablemente a la mejora de la vida intelectual.

En el Renacimiento carolingio, podemos distinguir cuatro etapas, cada una relacionada con una personalidad filosófica. La generación de Carlomagno (781-814) fue protagonizada por Alcuino de York; la de Ludovico Pío (814-840), por Rábano Mauro; la de Carlos el Calvo (840-877), por Juan Escoto Eriúgena, y la del declive (hasta 900), en la que sobresalió Remigio de Auxerre.

2.3.1.1. Alcuino de York y Rábano Mauro

La reforma corolingia se inició sobre todo por el empeño de **Alcuino de York** (730-804), quien tenía la dirección de la Academia Palatina de Carlomagno en Aquisgrán. Alcuino se destacó sobre todo por la innovación de la formación intelectual, al usar nuevos métodos

de enseñanza y aprovechar la lógica aristotélica trasmitida por Boecio. Introduce el diálogo y la forma dialéctica de tratar los temas filosóficos, que serían partes intrínsecas del método escolástico. Él ordenó los estudios según las siete **artes liberales** propuestas por Casiodoro; tanto el *Trivium* como el *Quadrivium* eran obligatorios para el estudio de filosofía y teología.

En el campo teológico, combatió el adopcionismo, revisó la *Vulgata* y reestableció el texto original de San Jerónimo. En la filosofía, hay que resaltar su contribución para la **psicología**, que a grandes rasgos es una reformulación de la posición agustiana. El alma es un espíritu intelectual o racional, siempre en movimiento, siempre vivo y capaz de buena o mala voluntad. EL alma consiste en tres partes: la concupiscible, la irascible y la racional, siendo lo específico humano la inteligencia o razón.

El principal exponente del Renacimiento carolingio era **Rábano Mauro** (790-856), discípulo de Alcuino y fundador de la escuela de Fulda. Él recibió el título de *Praeceptor Germaniae* por su obra enciclopédica sobre las siete artes liberales, la filosofía y el saber cristiano. Su aporte a la filosofía es la **psicología:** el alma subsiste después de la muerte como 'substancia simple', que es absolutamente espiritual, inmortal y simple.

2.3.1.2.Juan Escoto Eriúgena (810-877)

Aunque es parte del Renacimiento carolingio, Juan Escoto Eriúgena es considerado como el **primer gran filósofo de la escolástica**, después de San Agustín, que elaboró la última gran síntesis filosófica en tiempo patrístico. Como dice su nombre, Juan Escoto es oriundo de Escocia e Irlanda (Erín), pero muy pronto se trasladó a la corte de Carlos el Calvo. Por su amplia formación en griego, latín y las artes liberales, se convirtió en uno de los estudiosos más profundos de su tiempo, y tradujo del *Corpus aeropagita* y otras obras de la patrística griega. Su filosofía se orienta sobre todo en la tradición neoplatónica, pero también en San Agustín y San Isidro.

En un primer período, Juan Escoto se dedicó sobre todo a la controversia sobre la **predestinación**, escribiendo su primera obra contra la doctrina de la doble predestinación del monje Godescalco (*De divina predestinatione*). En este debate, usó un instrumento lógico en la tradición aristotélica-boeciana; según Eriúgena, el dogma cristiano no puede ser contradictorio con los principios

lógicos. Juan Escoto es uno de los primeros que aplica la lógica (o dialéctica) a los asuntos teológicos.

Por la influencia neoplatónica y mística, en su segundo período Juan Escoto se vuelve más especulativo, sobre todo en su obra principal, *De divisione naturae*, que tiene una fuerte tendencia dionisiana. Es un intento intelectual de reconciliar la doctrina neoplatónica de la emanación con la doctrina cristiana de la creación. Toda la realidad se puede distinguir por las teorías de afirmación/negación y actividad/pasividad en cuatro partes que a la vez son eras:

- a) La natura quae creat et non creatur (la naturaleza que crea y que no es creada); ésta es Dios antes de la creación de sí mismo.
- b) La natura creata et creans (la naturaleza que es creada y que crea); son las ideas como 'prototipos' o logoi spermatikoi, creados para que a su vez creen el mundo material.
- c) La natura creata et non creans (la naturaleza que es creada y no se crea); es la realidad concreta en la cual vivimos.
- d) La natura non creata et non creans (la naturaleza que no es creada y que no crea); esto es el período final donde todo llega a regresar a Dios como su fin. Juan Escoto utiliza en esta obra especulativa las tres formas de teología de Pseudo-Dionisio (teología afirmativa, negativa y superlativa), llegando a un agnosticismo en cuanto a la esencia divina. Aunque afirma la creatio-ex-nihilo, sin embargo interpreta la creación como teofanía (manifestación de Dios), cayendo así en consecuencias panteístas. Además afirmó (como Orígenes) la doctrina de la apokatástasis, es decir, el regreso de toda la creación a Dios y la reconciliación final universal.

El sistema eriugeniano refleja una síntesis racional de diferentes corrientes, empezando con la lógica aristotélica, pasando por la doctrina agustiana de la iluminación, los hipóstasis de Plotino y la teología negativa y mística de Pseudo-Dionisio. Él forjó las pautas intelectuales y metódicas para la filosofía escolástica. En su especulación se parece mucho al sistema hegeliano de la Edad Moderna.

2.3.2.Dialéctica y anti-dialéctica

Después del declive del imperio carolingio empezó nuevamente un tiempo de caos y desorden, sobre todo por las invasiones de los normandos. El siglo X se caracteriza en la Iglesia como 'siglo de hierro', debido a la inmortalidad y la lucha por el poder dentro del pontificado, como también por las manipulaciones por la nobleza real. En el año 910 fue fundado el monasterio de Cluny, iniciando así un movimiento trascendental de reformas. Sin embargo, con respecto a la filosofía y teología, el siglo X es prácticamente un siglo muerto, sólo en los monasterios se dedican a copiar textos antiguos, compilando florilegios y elaborando libros de estudios. Cabe mencionar el interés creciente en la lógica aristotélica-boeciana como instrumento técnico para resolver problemas teológicos. Esto se reflejaría a partir del siglo XI en un debate candente sobre la importancia de la lógica para la fe: el debate entre dialécticos y anti-dialécticos.

2.3.2.1.El debate sobre la lógica

El centro intelectual de los 'dialécticos' fue la escuela catedrática de Chartres; ahí se desarrolla el uso de la lógica para resolver problemas teológicos de tal manera que pronto se confrontó con la ortodoxia. **Berengario de Tours** (1000-1088) sostuvo que todo lo que contradice los principios lógicos no puede ser asumido como contenido de la fe. Así rechazó la doctrina de la transubstanciación a base de incompatibilidad lógica; insistió en el carácter semántico de la consagración (cambio de significado).

También **Roscelino** (1050-1150), al sostener un hipernominalismo, afirmó el carácter universal del alcance lógico. Así incurrió en el triteísmo, y negó la realidad de la esencia divina común, y afirmó las tres realidades distintas expresadas por tres diferentes palabras (padre, hijo, espíritu).

El representante más famoso de los 'anti-dialécticos' es **San Pedro Damián** (1007-1072), según el cual la lógica solamente puede ser aplicada a la teología en la medida en que no limite la omnipotencia divina. Dios puede todo lo que no vaya en contra de su naturaleza y del principio de no-contradicción. Pero a la vez afirma que Dios puede hacer que lo pasado no haya pasado, aunque lo consideraba como algo necesario. Vemos

aquí una posición todavía no muy clara con respecto al problema de la omnipotencia divina y la posición de la lógica (en especial el principio de la no-contradicción). Pedro Damián no puede ser considerado como voluntarista, porque subordina el poder divino a este principio lógico.

El arzobispo de Canterbury, **Lanfranc** (1010-1089) toma una posición intermedia en este debate, y afirma la autonomía de las verdades reveladas y el rol subordinado de la lógica. Fe y razón no se excluyen, sino más bien se complementan; eso en continuación de la doctrina agustiana del *fides quaerens intellectum*. Para la filosofía posterior, la posición de Lanfranc era la más aceptada, sobre todo por su sucesor y discípulo Anselmo.

2.3.2.2 San Anselmo de Canterbury (1033-1109)

Nacido de noble familia en Lombardía, entró al monasterio benedictino en Normandía bajo Lanfranc, quien fue abad después de la muerte de éste, y asumió la función de arzobispo de Canterbury en 1093. Anselmo recibió una amplia formación clásica que le permitía elaborar grandes obras, como el *Monologion*, el *Proslogion*, *De grammatico*, *De libero arbitrio*, *De veritate y Cur Deus homo*.

Anselmo está en la tradición platónico-agustiana, y tomó una posición intermedia en el debate sobre la importancia de la 'dialéctica'. Por su espíritu sistemático e investigador, San Anselmo fue llamado Padre de la Escolástica.

San Anselmo reafirmó el lema de San Agustín: Fides quaerens intellectum, e insistió así en la primacía de la fe sobre la razón, pero a la vez afirmó la correspondencia mutua entre los dos. La razón es imprescindible para la comprensión de la fe (credo ut intelligam), y hasta puede demostrar algunas de las verdades por 'razones necesarias', como demuestra su famosa demostración ontológica del Proslogion. El argumentum Anselmi pretende demostrar la existencia de Dios como 'el cuyo mayor no se puede pensar nada', es decir, mediante un análisis conceptual por introspección. Mientras que en el Monologion todavía desarrolla un argumento a porteriori o cosmológico, a partir de la belleza y bondad de las cosas particulares y llegar al 'arquetipo' de belleza y

bondad en Dios, en el *Proslogion* aplica la prueba a priori u 'ontológica', y pasar de la esencia divina a su existencia.

Esta demostración de la existencia de Dios presupone una correspondencia total (platónica-agustiana) entre realidad y pensamiento, como un fundamento teológico. Para San Anselmo, el orden de la realidad es orden divino, expresado por las categorías de belleza, verdad y racionalidad. Así, anticipa el lema de la escolástica alta, de que verum et ens convertuntur, es decir, que la verdad y la realidad en el fondo son la misma cosa. San Anselmo tiene una concepción ontológica de la verdad, que existe en tres diferentes niveles: a) 'como verdad divina' que resume la esencia y existencia de Dios; b) como orden divino en la creación, que es racional (porque 'participa' en la razón divina); c) como conocimiento de este orden por el intelecto humano (ratio recta). Sin embargo, la gnoseología de San Anselmo no representa un intelectualismo absoluto, porque considera (como San Agustín) como imprescindible la 'iluminación divina' para llegar a conocimientos verdaderos.

Muy innovador fue Anselmo en el campo de la semántica, es decir, el análisis de los significados de palabras. En la tradición aristotélica, el significado de una palabra (silla) siempre era el ente concreto (esta silla), es decir, significado era idéntico a 'referencia'.

Para Anselmo hay una diferencia entre *significatio per se*, que corresponde a la esencia captada en el concepto universal, y *significatio per aliud*, que corresponde a la 'referencia' (*apellatio*) a la cosa. De esta manera, ya no existe una correspondencia total entre lenguaje y realidad, como tampoco entre concepto y palabra, y deja así un espacio abierto de contingencia.

En la concepción de la reacción, San Anselmo se mostró muy agustiano; el intelecto divino contiene los 'arquetipos' o paradeigmata, de acuerdo a los cuales Dios crea el mundo. Estos 'arquetipos' son en el fondo los significationes per se que el mismo intelecto humano puede reencontrar en los entes creados. El hombre, según Anselmo, está compuesto por dos substancias que están unidas en unidad de persona; el alma es inmortal porque conoce a las verdades eternas. Vemos aquí la influencia más resaltante de Platón, aunque trata de compatibilizarlo con la doctrina cristiana.

2.3.3 Escuelas urbanas

A partir del siglo XI, la sociedad medieval se convirtió, de una sociedad cada vez más campesina, en una sociedad urbana. Las ciudades tomaron su importancia sobre todo del comercio incrementado entre las diferentes regiones, de las sedes episcopales y de la actividad intelectual. En los siglos XI y XII existían sobre todo esos tipos de enseñanza: las escuelas monacales o abaciales, dirigidas por las órdenes existentes, y las escuelas catedralicias o capitulares, dirigidas por los respectivos obispos. Eran sobre todo las escuelas monacales que cumplieron un papel importante en la transmisión de la herencia intelectual de la antigüedad y la patrística, en especial en el siglo 'muerto' XI. Mientras las escuelas catedralicias empezaron a florecer en el siglo XII como centros de estudios teológicos y filosóficos, preparando así el método y los grandes sistemas del siglo XIII. Entre las escuelas urbanas, podemos mencionar a Chartres, Tours, París, Lyon y Toledo.

2.3.3.1 La escuela de Tours

La **escuela de Tours** era un centro de estudios lógicos, donde se empeñaron los grandes dialécticos **Berengario** (1000-1088) y **Roscelino de Compiégne** (1050-1120). Roscelino es conocido sobre todo por su posición nominalista en la cuestión de los universales, como también por su posición heterodoxa trinitaria.

La cuestión de los universales la había planteado el neoplatónico Porfirio (232-305), retomada después por Boecio en su comentario sobre Porfirio, pero no resuelta de ninguna manera. En el siglo XI y la primera mitad del siglo XII empezaron los grandes debates doctrinales, conocidos con el nombre de 'pelea de los universales'. El hiperrealismo platónico, que sostuvo la existencia sustancial de los universales como 'ideas' en un mundo trascendente, fue abandonado después de Boecio, sobre todo por razones teológicas. Esta concepción presupondría la preexistencia del alma, su transmigración y la eternidad de un mundo ideal. La existencia *ante rem* de los universales sólo se podría entender en sentido agustiniano como existencia de los 'arquetipos' en el intelecto divino, antes de la creación.

En la escolástica temprana, nadie dudaba de la existencia *post rem* de los universales como conceptos en el intelecto humano. La cuestión más bien se centró

en la existencia *in re*, es decir, la realidad objetiva de los universales.

Roscelino de Compiégne negó la existencia sustancial de los universales (realismo extremo o hiperrealismo): los géneros y especies no son ni res ni substantiae. Más bien son voces o emisiones bucales (flatus vocis) compuestas de letras y de sílabas, con carácter universal. Esta concepción tiene el nombre de nominalismo, por los universales existen in voce, expresados por nómina. Roscelino no consideró la existencia conceptual in intellectu. Esta solución nominalista tenía consecuencias graves para la doctrina de la trinidad; como en realidad solo existen individuos, las tres personas divinas son tres individuos sin esencia común, es decir, se trata de un triteísmo.

2.3.3.2. La escuela de París (Pedro Abelardo)

Guillermo de Champeaux, el maestro de Pedro Abelardo, era el fundador de una escuela en París, que más tarde se convertiría en el centro principal de la vida intelectual, hasta alcanzar en el siglo XIII dignidad 'de universidad'. Pero fue **Pedro Abelardo** (1079-1142) quien contribuyó a la importancia de este centro de estudios, por sus estudios en los campos de la lógica y ética, y por su contribución trascendental para la cuestión de los universales.

La vida de Abelardo fue toda una aventura. Dedicado a las ciencias, enseñó en la escuela de Santa Genoveva de París, donde tuvo una relación amorosa con Eloísa, de la que nació un hijo. Pero el tío de ella, un canónigo de Notre-Dame, le persiguió y le hizo castrar; como consecuencia los dos esposos se convirtieron en religiosos. Pero Abelardo regresó a la escuela enseñando con gran éxito su filosofía. Todo esto lo contó en su Historia *Calamitatum* ('historia de sus desdichas').

Abelardo utilizó con excelencia el instrumento de la 'dialéctica' aristotélica-boeciana en las diferentes disputas filosóficas y teológicas. Según, él hay una continuidad sobre el mundo de la razón y de la fe; las doctrinas de los filósofos afirman sustancialmente lo mismo que se encuentra en los dogmas cristianos. Era entonces adversario de la doctrina de 'las dos verdades'. Su obra *Sic et Non* refleja este nuevo método dialéctico, como también es una muestra de su espíritu polémico. Se peleaba con sus maestros Roscelino y Guillermo de Champeaux, pero también con aquellos que lo acusaron co-

mo herético en la cuestión trinitaria (en realidad fue condenado en dos sínodos). En *Sic et Non* Abelardo hace una yuxtaposición de muchas posiciones de los padres de la iglesia, como también de citas bíblicas, que se contradicen entre sí. Para no caer en escepticismo, Abelardo propone criterios para tratar las posiciones aparentemente contradictorias y llegar así a una claridad mayor. Así, Abelardo puede ser considerado como un predecesor de la 'filosofía analítica', tomando en cuenta su método semántico de análisis: lógica es análisis lingüístico del discurso científico. Además, puso los cimientos para el método escolástico de la quaestio, que procede según el esquema dialéctico de pro y contra de argumentos.

La contribución más importante de Abelardo para la filosofía consiste en su análisis lógico y semántico de la problemática de los universales, en continuación de su maestro Roscelino. Tanto Platón como Aristóteles consideraron lo universal como 'entes', sea ideas trascendentes, sea la esencia que se comunica a todos los individuos de la especie. Las palabras corresponden a estos entes (función referencial del lenguaje). Pero este 'hiperrealismo' (que también defendió su maestro Guillermo de Champeaux) le parece a Abelardo algo absurdo, es decir, implica contradicción. Si la esencia 'hombre' está presente indivisa en diferentes individuos, se multiplica la esencia, y desaparece la diferencia 'esencial' de los individuos. Pero tampoco le satisface el nominalismo extremo de Roscelino, que niega todo fundamento de los universales en la realidad y los considera solamente como convenciones.

Para Abelardo, los universales no son *realia*, sino conceptos que expresamos por palabras; es decir, son **palabras con contenido semántico**. Así, hace una diferencia entre vox, que es creación de la naturaleza sin significado intrínseco, y *sermo*, que es creación del hombre como palabra significativa (*vox significativa*). Universales son entonces aquellos términos que tienen la propiedad lógica de ser predicados de muchos sujetos. Sin embargo, los universales tienen *fundamentum in re*, no en sentido realista (formas), sino como **semejanza del modo de ser** ('estado') de los individuos, que clasificamos dentro de la misma especie. La concepción de Abelardo puede ser denominada **nominalismo moderado**, y así anticipa posiciones posteriores como la de Guillermo de Ockham. Como corolario de esta solución, él

insiste con Anselmo en el significado intrínseco de los términos, y no en el significado meramente referencial.

En su obra *Scito te ipsum*, Abelardo hace un intento para fundamentar una **ética filosófica.** En oposición a la cualidad intrínseca de los actos (por ejemplo: 'matar' es intrínsecamente mal), él define la maldad (o pecado) como 'intención equivocada o mala'. No es la voluntad mala lo que es pecado, sino el hecho de no resistir a esta voluntad (consentimiento o intención). Así, la ética requiere de una instancia interna que es la conciencia moral que puede juzgar sobre las verdaderas intenciones.

2.3.3.3. La escuela de Chartres

La escuela de Chartres se distinguió sobre todo por su mayor interés en temas cosmológicos. Fundada por San Fulberto, tenía prestigio por las contribuciones de **Gilberto Porreta** (1076-1154) y **Juan de Salisbury** (1115-1180).

Gilberto Porreta (de la Porrée) es conocido por su estudio sobre la lógica aristotélica en la obra *De sex principiis*, que se convertiría en organon lógico de la escolástica. Él catalogizó las diez categorías aristotélicas en dos grupos: las 'formas inherentes' (substancia, cantidad, cualidad, relación) y las 'formas accesorias' (lugar, tiempo, situación, habencia, pasión y acción). Sobre todo, consideró la naturaleza de la relación como incierta: sería algo real o algo puramente de razón. El debate fue continuado por Ockham, Dums Escoto y Enrique de Gante. Gilberto hizo una diferencia entre 'subsistencia', que es la esencia como fundamento de un individuo, y la 'substancia', como el mismo individuo. Así llegó en la doctrina de la Trinidad a un quaternarismo, y afirmó la existencia de las tres personas y de una esencia común.

Juan de Salisbury abrió el paso al realismo moderado de corte aristotélico en la cuestión de los universales, al afirmar el fundamento real de los géneros y especies en los entes, de donde el intelecto por abstracción puede obtener conceptos universales. En sí mismo, los universales son cualidades de la mente elaboradas por ella, y es la lógica que los combina y aplica. Así, representa una posición 'conceptualista'. Para Juan de Salisbury, el conocimiento humano es un camino intermedio entre dogmatismo completo y el escepticismo; no sabemos todo, pero tampoco ignoramos todo.

2.3.3.4. La escuela de San Víctor

La escuela de San Víctor, en las afueras de París fue un centro de estudios de los canónigos regulares de San Agustín. Fundador fue Guillermo de Champeaux, y su importancia está en su contribución para la filosofía escolástica del siglo XIII y la fundación de la universidad de París. Entre sus representantes se destacan **Hugo de San Víctor** (10 96 -1141) y **Ricardo de San Víctor** (muerto en 1173).

Hugo de San Víctor dividió las ciencias en lógica como propedéutica, (al consistir en gramática, dialéctica, retórica y sofística), 'ciencia teórica' (teología, matemática y física), 'ciencia práctica' (ética, economía y política) y 'ciencias mecánicas ' (comercio, armería, etc.) Hugo es conocido sobre todo por sus argumentos *a posteriori* de la existencia de Dios, una contribución muy importante para la teología natural. El primer argumento infiere la existencia del alma como algo racional; la existencia de un ser racional necesario; el segundo argumento se basa en el hecho del cambio empírico, y el tercer argumento tiene como fundamento el orden en el mundo. Así anticipa en algo las demostraciones de Santo Tomás, al admitir la posibilidad de un conocimiento filosófico de Dios.

2.3.3.5 La escuela de traductores de Toledo

Toledo fue reconquistado de los árabes en 1085, y se convirtió en seguida en un centro importantísimo de **traducciones** del árabe al latín. Así, tenía la función de un eslabón entre la filosofía aristotélica asumida y comentariada por los intelectuales árabes y la filosofía cristiana europea. Hasta la segunda mitad del siglo XII, en Occidente se conocía solamente la obra lógica de Aristóteles (*Organon*). En Oriente, la obra metafísica y física del Estagirita fue conocida por los filósofos y teólogos musulmanes, después de que los sabios de la Academia habían huido de Atenas, y llevaron consigo las obras más importantes de la Antigüedad. Así, Aristóteles y su metafísica llegaron a Occidente en una interpretación y traducción árabes.

En Toledo se estableció un círculo de traductores, con el patrocinio del arzobispo de esa ciudad. Los más famosos entre los traductores y comentaristas fueron Juan Hispano, Gerardo de Cremona, Marcos de Toledo, Miguel Escoto y Domingo Gundisalvo (Gundisallinus).

Juan Hispano, un judío convertido al catolocismo, tradujo del árabe a la lengua romance, y Gundisalvo pasaba del romance al latín. Este último también desarrolló una actividad filosófica en la tradición de Avicebrón, sobre todo acerca de la inmortalidad del alma (*De immortalitate animae*) y de la cosmología (De processione mundi). Las obras traducidas más importantes de Aristóteles fueron sus dos *Analytica*, *Topica* y *Sophistici Elenchi* como obras lógicas, y la *Physica*, *De Anima* y *Metaphysica*, como obras 'físicas', como también su *Ethica Nicomacheia*.

Aunque estas traducciones fueron decisivas para el renacimiento del aristotelismo en la Escolástica Alta, no eran libres de errores y de interpretaciones de punto de vista islámica. Por esto, Santo Tomás envió a Guillermo de Moerbeke, un gran estudioso y conocedor del griego, al Oriente para encontrar las obras aristotélicas en griego y para hacer traducciones directas. Esto también ocurrió en Sicilia, que era un lugar de encuentro entre las culturas latinas, griegas, árabes y judías.

2.3.4. Filosofía árabe

Aunque la filosofía medieval es ante todo 'filosofía cristiana', los esfuerzos filosóficos de las otras dos religiones monoteístas -Islam judaísmo- ganaron importancia sobre todo en el período de la escolástica temprana (900-1200). Así, la filosofía árabe y la filosofía judía constituyen un eslabón imprescindible para el renacimiento aristotélico en la Escolástica Alta de Occidente.

Con la huida del profeta Mahoma de Meca a Medina en 622 empieza el cómputo de años para el mundo musulmán, y a la vez es el inicio de una expansión sin precedentes de la religión y del poder islámicos. Mientras que la cultura occidental entra en un tiempo de crisis (siglos VI-IX), en Oriente empieza a florecer bajo el califato de Bagdad una amplia actividad cultural y científica, que también incluye a la filosofía. Aunque ya se conocía en la Escuela de Edesa, creada en 363, la filosofía de Aristóteles fue el cierre de la Academia platónica en 529, que dio un impulso importante para el desarrollo filosófico. Los últimos filósofos platónicos se refugiaron en el Irán y en Siria, y cuando el Islam reemplazó al cristianismo en el Próximo Oriente, fueron los sirios (platónicos) los principales transmisores del saber griego. La 'Casa de la sabiduría' en Bagdad tradujo los filósofos griegos al árabe, aunque se trató muchas veces de obras ya adulteradas. Así, el Aristóteles árabe contenía muchas influencias platónicas, y hasta se le atribuyó obras de Plotino (*Theologia aristotelis*) y de Proclo (*Liber de Causis*), que eran de suma importancia en la Escolástica occidental.

La filosofía árabe surgió como consecuencia del kalam ('método de raciocinio'), la teología escolástica musulmana, que tiene una historia larga desde el siglo VIII hasta el X, pasando por diferentes períodos (*mutazi*lismo, mutakallimismo, ash'arismo). Al mismo tiempo, empezó a brotar el peripatismo árabe, una interpretación sui generis de la filosofía aristotélica. Uno de los puntos centrales de reflexión fue la doctrina aristotélica sobre el entendimiento (libro III De anima). Aristóteles hace una diferencia entre el intelecto pasivo (o paciente) que puede recibir cualquier conocimiento, pero que es corruptible y depende del intelecto agente (o activo), que a su vez está separado, en impasible, sin mezcla, substancia en acto, atemporal y perpetuo. Además, los autores árabes defendieron en su mayoría la doctrina de la doble verdad, una de la razón y otra de la revelación.

2.3.4.1.La filosofía árabe oriental

En el Próximo Oriente (Arabia, Siria, Turquestán) se desarrolló, a partir del siglo IX, una filosofía árabe fuertemente aristotélica, pero con muchos elementos (neo-) platónicos. Como primer pensador peripatético árabe se le conoce a *Al-Kindî* (796-ca. 866), que propuso en su teodicea una 'teología negativa', e insistió en la absoluta trascendencia de Dios frente al mundo. Además, interpretó la cuestión del entendimiento aristotélico en sentido monopsíquico: la inteligencia en acto es una substancia separada y sobre-individual, y la inteligencia en potencia es parte del alma individual de cada hombre. No se pronunció todavía sobre la (in-) mortalidad de las dos inteligencias.

Al-Fârâbî (ca. 870-950) hizo un intento para hacer concordar Platón con Aristóteles. Su contribución más valiosa para la filosofía posterior es su concepto del 'ser necesario' (necesse). La diferencia entre Dios como creador y los entes creados es la diferencia entre necesidad y contingencia. Mientras que en Dios la existencia es parte intrínseca (necesaria) de la esencia, en los entes creados es algo accidental. Además, Al-Fârâbî diseñó cinco vías de la demostración de la existencia de Dios.

El eminente filósofo árabe de la tradición oriental es sin duda **Avicena** (**Ibn Sînâ**) (980-1037) como gran sistematizador. Entre los medievales fue famoso su *Compendium Metaphysicae*, que influyó sobre todo a Alberto Magno, Santo Tomás y Duns Escoto.

Según Avicena, las primeras nociones de 'ser', 'ente' y 'ser necesario' son impresas inmediatamente en el alma por una intuición; así, lo primero que conocemos es la existencia (esse) de las cosas. Al Retomar la doctrina modal de Aristóteles, según el cual 'posibilidad' es 'estar en potencia' y 'necesidad' es 'estar en acto', Avicena llega a una suerte de necesidad de todo lo que existe porque es solamente la pura esencia que es posible, pero esta posibilidad a su vez es necesaria (sistema 55 de la lógica modal: P(x) N(P(x)). Sólo como 'esencia', es decir, 'ente-no-contradictorio', la posibilidad está opuesta a la necesidad; pero una vez realizada, la existencia es necesaria, aunque 'por otro'. Vemos aquí el modelo aristotélico de un determinismo sobre la base de la contingencia diacrónica, pero hecha nula por la necesidad de la creación.

Avicena afirma la diferencia real entre esencia y existencia, con la consecuencia de que la existencia es un predicado (o accidente) de la esencia sobre-individual. Afirmó un hilemorfismo universal como 'monismo material', según el cual la materialidad es una característica de todos los entes, excluida la existencia de 'formas puras'. La creación es una cadena de emanaciones, desde la primera inteligencia divina hasta la 'décima inteligencia', que corresponde al intelecto agente; esta última es la 'dadora de formas' que dirige y gobierna como 'alma universal' nuestras almas individuales (o 'intelectos pacientes'). He aquí la expresión del monopsiquismo, la doctrina de la existencia de un intelecto agente único y separado, común a todos los hombres y de naturaleza divina .

2.3.4.2. La filosofía árabe occidental

El imperio islámico ingresó en 711 a la Península Ibérica y se quedó ahí hasta el año 1492; así surgió en España una cultura floreciente hispano-árabe, que produjo también grandes obras filosóficas. Fue a través del aristotelismo árabe occidental (ibérico) que la Escolástica cristiana tomó contacto con la obra metafísica de Aristóteles.

El representante más destacado de la filosofía árabe occidental fue sin lugar a duda **Averroes (Ibn Rushd)** 1126-1198), quien dedicó su vida a comentar a Aristóteles. Sus obras llegaron en traducción latina, a partir de 1230, a los centros de estudios de Europa cristiana (entre otros, París) y dejaron un impacto incalculable. La corriente cristiana que se fundamentó en Averroes recibió el nombre de **averroísmo latino**, con Siger de Brabante y Juan de Jandún como los representantes más importantes. Averroes se opuso tajantemente a Al-Gâzâlî, quien consideró la filosofía como enemiga de la religión.

La **relación entre razón y fe**, y por lo tanto entre filosofía y teología, es, según Averroes, una relación de plena compatibilidad (entonces no sostiene la 'doctrina de las verdades'); sin embargo, subordinó la teología a la filosofía, de tal manera que corresponde a la filosofía determinar el contenido alegórico o literal de la Revelación. He aquí una posición que se puede resumir en el lema: *Intelligo ut credam*.

Según Averroes, existen cuatro niveles de la **materia**: la materia prima como principio intrínseco de la substancia corpóreo; los cuatro elementos; la tridimensionalidad; la materia de los cuerpos (materia segura). Así rechazó el hilemorfismo universal de Avicena.

Con respecto a la **creación**, Averroes sostuvo la eternidad de la creación, porque implicaría contradicción la libre determinación de Dios de crear, a la vez con un momento de espera para realizarla. Santo Tomás polemizaría explícitamente contra esta doctrina en su opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

Se opuso a la concepción aviceniana de interpretar la modalidad necesidad y posibilidad, a nivel real como lógico, afirmando su valor lógico. Por lo tanto, la existencia no es nada distinta de la esencia, sino simplemente la constatación de la realidad de una cosa; con otras palabras: 'existencia' (esse) no es un predicado.

La polémica más grande la causó su interpretación del entendimiento. En sí, existe solamente el **intelecto agente**, que es divino, eterno, inmortal, increado e incorruptible, y sobre todo universal, es decir, supra-individual. Este intelecto universal actualiza el intelecto potencial, que también es universal y eterno, para producir los diferentes intelectos 'adquiridos', que son generables y corruptibles, como individuales. Así, defiende el **monopsiquismo**, que afirma que existe una sola al-

ma intelectual, común a todos los hombres, emanada de Dios, mientras que las almas individuales (intelecto adquirido) son mortales.

Siger de Brabante (ca. 1235-1282) sería más tarde el fundador del **averroísmo latino**, una adaptación de la filosofía de Averroes para la tradición cristiana. En 1277 fueron condenadas en París no menos de 219 tesis de Siger como incompatibles con la doctrina cristiana. Entre ellas, cabe mencionar las siguientes (no todas son del mismo Averroes):

- La eternidad del mundo creado.
- La doctrina de la doble verdad (de la razón y de la fe).
- La negación de la inmortalidad personal del alma.
- El monopsiquismo (unidad y universalidad del intelecto agente y paciente).
- La limitación de la providencia divina.
- La negación de la distinción entre esencia y existencia.
- La materia está sustraída de la acción de Dios.
- La eternidad de los seres vivos.
- El carácter alegórico de la Sagrada Escritura.
- El carácter determinista de los acontecimientos.

El siglo XIII fue en gran parte un **debate muy ardiente** entre los 'aristotélicos radicales' (o averroístas) y los 'aristotélicos moderados', que pretendían llegar a una síntesis entre la filosofía aristotélica y la doctrina cristiana, y rechazaban concepciones del Estagirita que resultaron ser opuestas al cristianismo (como la eternidad del mundo, la unidad del entendimiento activo). Santo Tomás, San Buenaventura, Enrique de Gante, Duns Escoto y muchos más participaron activamente en la lucha contra el 'averroísmo latino', encabezado por Siger de Brabante. Podemos decir que de ahí la filosofía medieval cristiana por fin supo imponer las concepciones (anti-antiguas) de contingencia e individualidad .

2.3.5. Filosofía judía

La filosofía judía se remonta a los tiempos del platonismo medio, sobre todo en la tradición alejandrina. **Filón de Alejandría** (ca. 25 a. - 50 d.C.) desarrolló un platonismo judío, al interpretar la doctrina judía en categorías platónicas, sobre todo en la concepción del logos como mediador entre Dios y el mundo (véase

2.2.2.). A raíz de la difícil situación de los judíos en los siglos siguientes, el pensamiento judío decayó casi totalmente, hasta que fue fundada en el siglo VIII la escuela de los **karaítas** en Babilonia. A partir de entonces, la filosofía judía se encontró en relación muy estrecha con la filosofía árabe. En el siglo XI apareció en la Península Ibérica un renacimiento considerable del pensamiento judío, pero esta vez de orientación aristotélica.

Avicebrón (Ibn Gabirol) (ca. 1020-1069/70) fue el autor de una obra capital para la historia de la filosofía, la Fons Vitae, que puede ser considerada como un manual neoplatónico, coloreado por influencias aristotélicas. Entre las tesis importantes cabe resaltar la doctrina del hilermorfismo universal; según Avicebrón, existe una materia universalis que comprende tanto la materia corpórea como una materia espiritual. Solo Dios es 'forma pura' sin materia, quien hace emanar su voluntad

que crea el mundo y lo mueve, y que junta materia y forma.

Maimónides (Rabino Moisés ben Maimón) (1135-1204) era también hispano-judío y la autoridad rabínica máxima de la Edad Media, y afirmaba la demostrabilidad racional de la Ley judía. Para los filósofos escolásticos cristianos, era una de las autoridades más citadas. La *Moreh Nebûkîm* ('Guía de los perplejos') representa una especie de suma teológica.

Maimónides afirmó (contra Avicebrón) la espiritualidad inmaterial de las inteligencias puras, pero se inclinó hacia el **monipsiquismo** averroista. Sostuvo la doctrina de una 'teología negativa', al negar la posibilidad de predicar algo positivo en Él, salvo que es Primer Motor, Primera Causa y Ser Necesario. Resolvió el problema de la hipotética eternidad creada del mundo al señalar que los argumentos de razón de Aristóteles y Averroes no eran concluyentes.

2.3.6.Filosofía escolástica temprana: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRM.TÉNICOS
RENACIMIENTO CAROLINGIO	Alcuino de York, Rábano Mauro, Juan Escoto Eriúgena	El alma con 3 partes, inmortalidad del alma; la creación como teofanía, neoplatónico; lógica aristotélica.	800-900	Artes liberales, predestinación, apotástasis, panteísmo.
DIALÉCTICA Y ANTI-DIA- LÉCTICA	S.Pedro Damiano, Lanfranc, San Anselmo	El rol de la lógica; principio de no-contradicción; demos- tración ontológica de Dios, iluminismo; ejemplarismo agustiniano; semántica.	900-1000	Triteísmo; fides qua- erens intellectum; verum et enes con- vertuntur, significatio per se/per aliud.
escuelas urbanas	Roscelino, Pedro Abelardo, Juan de Salisbury, Hugo de S. Víctor	Cuestión de los universales; dialéctica aristotélica; análisis semántico de la lógica; ética de intención; descubrimiento de Aristóteles.	1120-1200	Nominalismo; conceptualismo; hiperrealismo, demostracción <i>a posteriori</i> .
FILOSOFÍA ÁRABE	Al-Kindi, Al Farabi, Avicena, Averroes	Doctrina de doble verdad; necesidad y eternidad de la creación: hilemorfismo uni- versal; unidad del intelecto.	800-1200	Necesitarismo ema- nacionista; mono- psiquismo,hilemor- fismo universal; averroísmo latino.
FILOSOFÍA JUDÍA	Avicebrón, Maimónides	Hilemorfismo universal; monopsiquismo.	1050-1200	Hilemorfismo universal; monopsiquismo.

2.4. Filosofía escolástica alta

El siglo XIII es considerado como el 'siglo de oro' de la filosofía medieval, gracias a un número grande de filósofos destacados. Esto se debió sobre todo a la situación política estable, el poder del Papado y el renacimiento del pensamiento aristotélico. En 1200 fue fundada la **Universidad de París** (Bologna, como más antigua en el siglo XII), y dio un salto cualitativo en la vida intelectual. Poco después surgieron también universidades en Oxford (1214), Nápoles (1224), Toulouse (1229) y Salamanca (1255). Las universidades reemplazaron las escuelas catedráticas del siglo XII, mientras que las Órdenes siguieron con sus *studia generalia*.

En el ambiente universitario se desarrolló pronto una filosofía (emergida como facultad de las artes liberales) escolarizada con un currículo determinado y métodos específicos, que ya fue anticipada por los filósofos de los siglos X a XII. Por este **método escolástico**, la filosofía de la Edad Media Alta recibe el nombre generalizado de 'filosofía escolástica'.

Otra característica de la nueva filosofía universitaria fue su colorido aristotélico. La obra de Aristóteles tuvo una recepción en tres etapas: desde el siglo VI, gracias a Boecio, se conocía en Occidente buena parte del Organon de Aristóteles (Categoriae, De interpretatione y el Isagogé de Porfirio). Esta parte fue conocida en la escolástica como lógica vetus (lógica antigua). A partir de mediados del siglo XII, gracias a los comentarios de los primeros filósofos árabes (Avicena), llegaron los demás escritos lógicos (Analytica, Topica y Sophistici Elenchi), y constituyó la lógica nova (lógica nueva). Además, ya se conocía algunas obras físicas y metafísicas, como los escritos atribuidos a Aristóteles, que jugarían un papel trascendental: el Liber de Causis (que en realidad es un extracto de las Institutiones theologicae del neoplatónico Proclo) y la Fons Vitae de Avicebrón. La tercera recepción de Aristóteles se realizó a partir de 1230 por la traducción de los comentarios de Averroes y las traducciones directas (por Guillermo de Moerbeke) a partir de 1260.

2.4.1. El método escolástico

En la escolástica temprana se estudió la teología y la filosofía mediante florilegios, un compendio de textos autoritativos de los Padres de la Iglesia como de la

misma Biblia. Pero pronto surgió la necesidad de resumir estos textos voluminosos en un conjunto de 'proposiciones' importantes (sententiae). Una de las primeras síntesis de sententiae fue la obra Sic et Non de Pedro Abelardo. Ahí empleó por primera vez la técnica de la quaestio, que es una posición compuesta por una afirmación y su negación en forma interrogativa (utrum...an...). Pero fue la Summa sententiarum de Pedro Lombardo (1100-1160) la que iba a tener un impacto importantísimo en la vida intelectual de la época medieval posterior. Hasta el siglo XVI, las 'sentencias' de Pedro Lombardo fue libro de texto obligatorio para los teólogos y su interpretación era parte imprescindible para obtener el grado de bachiller sentenciario, antes de llegar a ser magister theologiae. A partir del siglo XIII, la técnica de la quaestio ya no era una yuxtaposición de textos de autoridades, sino el mismo método en el debate (disputatio) científico en las universidades.

'Escolástica' es entonces, en sentido estricto, no una cierta corriente o época filosófica, sino un **método aplicado a la filosofía** que se caracteriza por la aplicación de un sistema de conceptos, distinciones, análisis de proposiciones, técnicas argumentativas y métodos de discutir a la investigación y enseñanza universitaria. En esto la lógica (como *lógica vetus et nova*) tenía un impacto fuerte, aplicándola al debate filosófico y teológico.

Los currículos establecieron un rol de estudios para cada facultad, los estudios de las Artes (*trivium*) eran de seis años, y se obtenía, después de dos años adicionales, el título de *Magister Artium*. La filosofía formó parte de las Artes, e incluyó a partir de 1255, el estudio de Aristóteles; después de haber obtenido la maestría en Artes, se podía escoger entre Derecho, Medicina y Teología. Los estudios teológicos duraban ocho años, tres como estudiante y tres como *baccalaureus* (en tres niveles: bíblico, sentenciario y formado). Después, con un mínimo de 34 años, se podía obtener el título honorífico de *Magister Theologiae*.

La forma de enseñanza en las universidades consistía en la **lectio**, la exposición y el comentario sobre un texto por parte del magister, al inicio era la Sagrada Escritura, pero muy pronto también la *Summa Sententiarum* de Lombardo. Aparte de la *lectio* funcionó la *disputatio*, el debate mediante la técnica de *quaestio*. Eran tres los tipos de debates: la *disputatio ordinaria*, a cargo

del magister, la disputatio quodlibet, un debate abierto, y la disputatio magistral, el debate entre dos magistri. Después de haber formulado la quaestio, el magister desarrolló en forma dialéctica la argumentación, aduciendo proposiciones de autoridades (filósofos y teólogos); luego todos podían dar su parecer (obiecta), y el baccalaureus tenía que contestar las objeciones (respondens); por fin, el magister dio la determinatio quaestionis, la solución de la cuestión. Los debates normalmente fueron anotados y sirvieron como textos en las quaestiones disputatae. También las quaestiones quaestiones quodibetales, que se trató en ocasiones especiales, formaron parte de la literatura escolástica. Por fin se desarrolló el género de la summa, una elaboración particular para estudios privados.

2.4.2. La primera filosofía universitaria

La Universidad de París se convirtió muy rápido en un centro de debates filosóficos, debido a la recepción de Aristóteles, sobre todo de los escritos metafísicos. En varias oportunidades, sínodos prohibieron la lectura del Estagirita, y en 1255 la obra de Aristóteles entró como parte fundamental a la facultad de las Artes. La primera mitad del siglo XIII se caracterizó en la filosofía por una actitud anti-aristotélica, como también por la enseñanza por parte de maestros **seculares**. Las grandes órdenes de los dominicos y los franciscanos introdujeron a partir de 1217 'casas de estudio' en la Universidad de París, pero por las pugnas con los seculares (1254-56) y la política episcopal, no tuvieron presencia continua hasta 1257 en la enseñanza de filosofía en París. En Oxford, los dominicos ya estaban presentes a partir de 1225, y los franciscanos desde 1224.

Guillermo de Auxerre (1149-1231) determinó en gran parte el debate inicial sobre el valor de la filosofía aristotélica. Su *Summa Aurea* constituye la primera gran suma medieval, redactada sobre la pauta de las Sentencias de Pedro Lombardo. Aplicó la terminología hilemorfista (materia y forma) a la teología sacramental y sistematizó las pruebas conocidas de la existencia de Dios.

Guillermo de Alvernia (1180-1249) se mostró hostil a la introducción del aristotelismo en la universidad, y ayudó decisivamente a los franciscanos para obtener una cátedra. En continuación con Avicena, subra-

yó la accidentalidad de la existencia para los entes creados y su esencialidad para Dios; a la vez, rechazó la doctrina de la eternidad del mundo como también la creación intermediada neoplatónica. Empleó una prueba de Dios de tipo anselmiano: el ser que existe por participación, implica el ser que existe esencialmente. Se declaró abiertamente en contra del hilemorfismo universal, y afirmó la existencia de seres espirituales positivos y la espiritualidad pura del alma humana. El alma es la forma del cuerpo, aunque Guillermo también aceptó la pluralidad de formas sustanciales. Se inclinó hacia el iluminismo agustiniano, rechazando la doctrina de especies inteligibles. Era un pensador 'de límite', que vacilaba entre la tradición agustiniana avicebroniante y las novedades peripatéticas.

2.4.3. Alta escolástica dominica

El apogeo de la alta escolástica, en la segunda mitad del siglo XIII, fue dominado por los filósofos que pertenecían a las dos órdenes mendicantes nuevas, la Orden de Santo Domingo y la Orden de San Francisco.

La Orden de Santo Domingo, los *dominicos*, fue fundada en 1216 por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221), llamada también la 'orden de los predicadores'. Muy pronto surgieron entre los dominicos teólogos y filósofos de fama, que ocuparon cátedras en las nuevas universidades de París y Oxford. El primer magister dominico en la universidad de París (a partir de 1217) fue Rolando de Cremona, sustituido por Hugo de San Caro y acompañado más tarde por Juan de San Egidio, un profesor secular entrado a la orden dominica. Pero los dominicos más famosos en París fueron San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

En Oxford, los dominicos se establecieron en la universidad a partir de 1225; el que más se destacó fue Roberto de Fishacre, y fue Oxford un centro de la enseñanza franciscana.

Hasta 1252, en París hubo tres cátedras ocupadas por maestros mendicantes (dos dominicos y un franciscano); por el conflicto con los maestros seculares, las órdenes ya no ocuparon cátedra hasta 1257, cuando tanto Santo Tomás como San Buenaventura entraron como magistri a la Universidad de París. La tradición de los dominicos enfatizó una filosofía **aristotélica-averroísta**, y se inclinó hacia una gnoseología **empirista**.

2.4.3.1. San Alberto Magno (1206-1280)

Alberto Magno fue magister de la teología en París de 1245 a 1248, y se dirigió con Santo Tomás a Colonia para regentar el *Studium generale* de la Orden Dominica en Teutonia. La mitad de su obra consiste en grandes paráfrasis aristotélicas; necesariamente había comentado las *Sententiae* de Pedro Lombardo, y dejó una *Summa Theologiae*. La importancia de San Alberto Magno está en la fundación del **aristotelismo cristiano** y la transmisión de un aristotelismo neoplatonizante a Santo Tomás, como también de la tradición literaria greco-romana-arábiga. No se destacó por la originalidad de su pensamiento, sino por las cualidades de erudito y coleccionista. Por esto también fue llamado el *doctor universalis*.

De acuerdo a Aristóteles, Alberto Magno dividió la filosofía en Metafísica (la más importante como 'primera filosofía'), Matemáticas y Física. Se dedicó mucho a las investigaciones físicas, y fomentó así el resurgimiento de la filosofía de la naturaleza, como también el pensamiento científico. Hizo por primera vez una distinción muy clara entre teología y filosofía, y admitió el valor de la última en la aclaración de nuestro conocimiento natural de Dios. Aunque admitió una demostración ad impossibile de la existencia de Dios, también insistió en la incognoscibilidad de la propia esencia divina. Pero cada 'teología negativa' (o apofática) implica a la vez una 'teología positiva' (o catafática): podemos descubrir los atributos divinos de la inmutabilidad, eternidad y unidad por medio de la razón.

Con Santo Tomás, rechazó el hilemorfismo universal y afirmó el racionalismo en el sentido de la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad. También insistió en la diferencia entre esencia y existencia, como en la pura potencialidad de la materia pura. Pero consideró posible un conocimiento intelectual sin mediación sensitiva (fantasma), identificó 'eternidad' con 'noser-creado' e insistió en la humanidad del embrión a partir de la concepción.

2.4.3.2. Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274)

Sin duda, la filosofía de Santo Tomás representa la **síntesis** más elaborada, en la Edad Media, de un sistema aristotélico-cristiano. Santo Tomás no solamente contribuyó mucho para el desarrollo filosófico, sino sobre to-

do para la **teología**, al resumir el conjunto de la doctrina cristiana de forma sistemática (sobre todo en su *Summa Theologiae*); por esta labor fue declarado en 1567 'Doctor de la Iglesia'. Mientras San Agustín fue el gran sistematizador cristiano dentro de un marco platónico, Santo Tomás mereció la misma alabanza dentro de un **marco aristotélico**.

El impacto de la filosofía de Santo Tomás (*Doctor Angelicus*) es incalculable. En la Edad Media, había iniciado una actividad filosófica muy fructífera, al adaptar el peripatismo a la reflexión teológica y luchar contra el aristotelismo heterodoxo (averroísmo latino). La Iglesia propuso al tomismo como filosofía oficial para la formación de sacerdotes y religiosos (Pío X en 1914), y en el siglo XX vemos un renacimiento del pensamiento tomista en la corriente del **neotomismo**.

2.4.3.2.1. Vida y obra de Santo Tomás

Tomás nació como menor de siete hermanos cerca de Nápoles e ingresó a la temprana edad de cinco años como oblato al monasterio benedictino de Montecasino. Para los estudios de artes liberales ingresó a la Universidad de Nápoles, donde tomó contacto con el aristotelismo. Contra la resistencia de su familia, ingresó en 1244 a la Orden de los **dominicos.**

En 1245, se fue a París para estudiar teología bajo la dirección de San Alberto Magno. Se trasladó con su maestro a Colonia para terminar los estudios teológicos como *baccalaureus* en 1250. En 1256 obtuvo el título de *magister theologiae*, pero por las pugnas en la **Universidad de París**, un año más tarde asumiór la cátedra de los dominicos, y enseñó teología y elaboró algunos de sus escritos más importantes.

En 1259 se fue a Italia para asumir cargos de su Orden; estuvo en diferentes lugares de la Península, hasta regresar en 1269 a la cátedra parisina. Entonces se enfrentó a los averroístas latinos (Siger de Brabante) y se distanció del agustinismo neoplatonizante. Redactó sus obras más voluminosas, como también comentarios a Aristóteles. En 1272 regresó a Nápoles, y en camino hacia el Concilio II de Lyon, falleció en 1274 en el monasterio de Fosanova. En 1323 fue canonizado.

La **obra de Santo Tomás** es muy amplia y diversa. De su primer período en París son sus opúsculos *De ente et essentia* y la *quaestio disputata De veritate*. Del período italiano resultaron la *Summa contra gentiles*, la primera parte de la Summa Theologiae, las quaestiones disputatae De Malo, De potencia y De spiritualibus creaturis.

El segundo período en París fue el más fructífero. De entonces son los grandes comentarios a Aristóteles: Super Physicam, Super Mataphysicam, Sententia libri Ethicorum y Sententia super de anima. Además redactó sus escritos polémicos contra los averroístas y avicebronistas: Deanima, De aeternitate mundi contra murmurantes y De unitate intellectus contra averroistas. En este tiempo también terminó la segunda parte de su Summa Theologiae.

Nuevamente en Italia, redactó el *Compendium Theologiae* (inacabado), *De substantiis separatis* (contra Avicerón) y comenzó la tercera parte de la *Summa Theologiae*, que no pudo concluir.

2.4.3.2.2. La relación entre fe y razón

El tema de la relación entre fe y razón, que ocupó a los filósofos cristianos desde los primeros apologistas, también fue un tema central en el pensamiento tomista. Como uno de los pocos teólogos de su tiempo, Santo Tomás abrazó el nuevo pensamiento aristotélico como **compatible con la fe cristiana**. En su filosofía, se declaró aprendiz del Estagirita, quien pronto se convertiría en la autoridad filosófica por excelencia (*philosophus dixit*, dijo Aristóteles).

Sin embargo, Tomás no asumió la filosofía aristotélica *tale quale*, sino tuvo muchos reparos desde el punto de vista cristiano. Así, se opuso tajantemente a una recepción total del aristotelismo, como lo realizó el averroísmo latino (Siger de Brabante). Rechazó la doctrina de la **doble verdad** e insistió en una sola verdad contenida tanto en filosofía como en teología. Aunque no existe incompatibilidad entre fe y razón, se trata sin embargo de dos diferentes facultades humanas; las dos son de Dios y se complementan mutuamente, la razón por medio natural, y la fe por medio sobrenatural. He aquí la doctrina de las **dos vías** para llegar al conocimiento de una sola realidad, aunque la razón necesariamente se limita al ámbito natural.

Es la fe que 'ilumina' a la razón en su limitación estructural, y eleva sus conocimientos al nivel del conocimiento sobrenatural. Por lo tanto, Santo Tomás afirmó el lema agustiniano de *Fides quarens intellectum*, como

también el orden de las ciencias: *Philosophia ancilla theologiae* (la filosofía es la sirviente de la teología). Teología y filosofía se distinguen sobre todo por sus diferentes puntos de paridad: mientras que la teología parte de las verdades de la fe reveladas sobrenaturalmente, la filosofía parte de la realidad cognoscible a través de los sentidos y el intelecto. En la filosofía, Aristóteles es la autoridad máxima. Sin embargo, para Tomás (en oposición al averroísmo latino) esto era muy problemático en algunos puntos, donde resultaron ser contradictorias la verdad de la fe y la verdad filosófica de Aristóteles:

- La eternidad del mundo. Según Aristóteles, el mundo hilemórfico no tiene inicio ni fin, sino que existe en y por sí mismo, sobre todo un fundamento netamente inmanete. Para Santo Tomás, esta consecuencia no es compatible con la fe cristiana, que afirma que el mundo es creación de Dios.
- 2. La necesidad del cambio. Para Aristóteles, toda mutabilidad en el mundo obedece a una necesidad; aunque afirma la existencia real del cambio (en oposición con Parménides), no existe potencialidad que no se actualizaría. Aunque Santo Tomás niega en el campo filosófico la contingencia sincrónica, la afirma por motivos teológicos (creación libre).
- El hilemorfismo universal. La estructura hilemórfica compete, según Aristóteles, a todos los entes sin excepción; no existen formas puras. Esta consecuencia avicebroniana la rechazó Santo Tomás como incompatible con las verdades de la fe (almas, ángeles, Dios).
- 4. El **monopsiquismo**. Según Aristóteles, el intelecto paciente es uno solo para todos los hombres, con la consecuencia de que sólo hay inmortalidad universal, pero no individual. Santo Tomás rechazó la *unitas intellecti* sobre la base de razones filosóficas. Santo Tomás consideró las cuestiones de la eternidad del mundo, la necesidad del cambio y el hilemorfismo universal como indecibles en el campo filosófico. La verdad revelada las resuelve en forma negativa.

2.4.3.2.3. Filosofía del ser

La filosofía de Santo Tomás es en el fondo una 'filosofía del ser' (ontología), de tal manera que el ser (esse) es el concepto fundamental, no en sentido parmenídeo (trascendente), sino en sentido análogo.

Todos los entes comparten el **ser** (*esse*) o la **existencia** (*existentia*) y la **esencia** (*essentia*).

Para Dios como *ens necessarium,* no existe diferencia real entre existencia y esencia, porque la misma esencia divina implica como una *conditio sine qua non* la perfección de la existencia. Pero para los entes finitos o creados, existe una **diferencia real** entre esencia y existencia.

Santo Tomás retomó esta doctrina de Avicena, aunque la profundizó para ilustrar la diferencia trascendental entre Dios y el mundo creado. Para los entes creados, la existencia no es una inferencia lógica de la esencia (entendida como 'posibilidad pura'), sino es proveniente de otro (Dios). Esto es la base para la **contingencia** del mundo; la existencia es un atributo accidental para la esencia (un predicado). Aristóteles había insistido en la implicación de la existencia por la misma esencia [(ES(x) \rightarrow EX(x) <=> (P(x) \rightarrow (x) <=> Px) \rightarrow N(x))], lo cual resulta ser un determinismo. Para Santo Tomás, un ente posible no puede llegar a existir por sí solo (*causa sui*), sino tiene su *causa essendi* en Dios.

La existencia (esse) de un ente es su **acto de ser,** concedido por Dios para que se actualice la esencia que es en sí misma pura **potencialidad**. Para Santo Tomás, no existen 'puras esencias' sin existencia, salvo como posibilidades en el intelecto Divino (*ante rem*). En realidad, sólo existen esencias actualizadas, es decir, entes concretos. Una esencia no actualizada es una imposibilidad, porque no hay esencia sin existencia. Aquí vemos el motivo para el determinismo 'escondido' de Santo Tomás: lo que es posible, una vez se realizará $[(p(x) \rightarrow (x)) <=> ((x) \rightarrow N(x))]$. Dios es el único que 'da' el ser (*dat esse*), es decir, es la causa de la *actualitas* según la propia naturaleza de cada esencia.

Así, el mundo resulta ser un orden del ser (*ordo essendi*), según el grado de *actualitas* de los entes creados. Aunque existe una diferencia trascendental entre Dios y el mundo creado, sin embargo comparten el 'ser', aunque de forma diferente. El 'ser' es, entonces, un término **análogo**, y la relación entre el ser absoluto y el

ser creado es una relación análoga. De ahí la doctrina tomasiana del mundo como *analogía entis*, en donde los entes 'participan' en el ser de forma proporcional. El 'ser en sentido propio' (*ens in se*) es Dios, y las criaturas tienen 'ser' en sentido secundario o accidentalmente (*ens per accidens*).

Santo Tomás aprovechó del hilemorfismo aristotélico para aclarar la jerarquía de los entes; los entes corpóreos contienen cada uno, según su lugar específico en la 'cadena del ser', una cierta proporción de **materia y de forma** (o de potencialidad y actualidad). Sin embargo, no existe la 'materia pura' o potencialidad pura (esencia pura). Desde los entes inorgánicos, las plantas y los animales hasta el hombre, existe una analogía *proportionalitatis*, y disminuye el aspecto material y aumenta el aspecto formal. Pero por encima de esta cadena de entes corpóreos, Santo Tomás ubica las 'formas puras', sean finitas (ángeles y almas) o sea infinitas (Dios). Dios es entonces *actus purus* o forma pura, y carece de todo tipo de potencialidad y materialidad.

2.4.3.2.4. Demostración de la existencia de Dios

Aunque hay equivalencia estricta entre esencia y existencia de Dios, sin embargo el hombre no es capaz de conocer la esencia divina en sí misma. El conocimiento filosófico de Dios siempre es indirecto e imperfecto. Por lo tanto, el hombre no tiene conocimiento *a priori* de Dios, como lo afirmó San Anselmo. No existe ninguna idea innata en el intelecto humano, ni la idea de 'Dios'. Así el único camino hacia Dios es el camino indirecto por su manifestación en la creación, que podemos conocer mediante nuestra experiencia (*a posteriori*). Los argumentos de Santo Tomás son entonces demostraciones **cosmológicas** (porque presuponen el mundo cósmico) o *a posteriori* (porque presuponen la experiencia de este mundo).

Santo Tomás desarrolló cinco vías (quinque viae) para demostrar la existencia de Dios sobre la base de la sensación y el raciocinio. Todas las vías parten de una experiencia concreta, que relaciona un momento con otro (causalidad); la cadena de causas no puede ser llevada hasta lo infinito porque resulta ser contradictorio. Entonces tenemos que afirmar un primer momento, que es el principio de todo. Aunque en el orden gnoseológico, los entes corpóreos son lo primero, en el orden ontológico su elemento final (Dios) es lo primero.

La **primera vía** parte de la experiencia del **movimiento** (argumento cinético) y concluye la existencia necesaria de un primer movedor, que a su vez ya no es movido por otro (*motor inmotus*).

La **segunda vía** parte de la experiencia de la **causalidad eficiente** (argumento causal) y concluye la existencia necesaria de una primera causa y no causada por otro (*causa prima, causa incausta, causa sui*).

La **tercera vía** parte de la experiencia de la **contingencia** (argumento modal) de los entes y sucesos y concluye la existencia necesaria de un **ente necesario** como fundamento de todo lo contingente (*ens necessariun*).

La **cuarta vía** parte de la experiencia de diferentes grados de **perfección** (argumento jerárquico) de los entes y concluye la existencia necesaria de un **ente perfectísimo** como norma absoluta para los grados de perfección (*ens perfectissimum*).

La **quinta vía** parte de la experiencia de la **finalidad** (argumento teológico) inherente a los entes y concluye la existencia necesaria de un **último fin** como convergencia de todos los fines relativos (*fines ultima*).

2.4.3.2.5. Creación y contingencia

Aunque Santo Tomás no pretende demostrar filosóficamente la eternidad o temporalidad del mundo, cree poder demostrar que el mundo sensible tiene un origen trascendente. El mundo depende en su ser de Dios como causa y condición de su actualitas. Pero si se trata de una creatio ab aeterno o una creatio in tempore, no puede ser resuelto por razones filosóficas, sino por razones de la fe (in tempore). La creación es para Santo Tomás una consecuencia de una decisión libre de Dios, y no una necesidad implicada en la misma esencia divina (averroísmo). Por lo tanto, existe el momento de contingencia en la creación del mundo, porque Dios escoge de entre las esencias potenciales (ideas divinas) una serie de esencias para su actualización. Pero como la voluntad divina de crear es inmutable, cada esencia escogida tiene que realizarse con necesidad. Así el momento de contingencia a nivel divino se vuelve necesidad al nivel del mundo: el mundo actual es el único mundo posible.

Vemos aquí que Santo Tomás afirma la contingencia del mundo, pero en el sentido de 'mutabilidad' (contingencia diacrónica); en este sentido, concuerda total-

mente con Aristóteles. Pero a la vez niega la 'alternatividad' del mundo actual en el sentido de la posibilidad de haber sido diferente de lo que es (contingencia sincrónica). Todavía no relaciona el hecho contingente de la creación con la misma contingencia del mundo; el mundo para Santo Tomás es contingente, porque es mutable, y no porque es creado. Por eso también afirma entes creados **necesarios**, como los cuerpos celestes. Esta inconsistencia entre el nivel teológico y el nivel real lo resolverá Duns Escoto.

2.4.3.2.6.Gnoseología tomasiana

La gnoseología tomasiana es en el fondo una gnoseología aristotélica ampliada; Santo Tomás reitera la doctrina empirista de la tabula rasa, y niega cualquier forma de 'ideas innatas', en oposición a la tradición platónica de San Agustín y San Anselmo. Todo el conocimiento proviene de los sentidos y es sujeto a la misma efectividad de parte de los entes y su esencia. Esto es la consecuencia de una ontología realista, que considera la facultad cognoscitiva en primera instancia como algo 'receptivo', y la realidad como algo 'efectivo'. Los sentidos 'reciben' los datos objetivos, y presentan la imagen sensitiva interior (especie sensitiva impresa) o el fantasma (phantasma) al intelecto, que también es en un primer momento potencialidad (intellectus passivus). El intellectus agens interfiere activamente en el procesamiento de la forma sensitiva, por medio de un proceso abstractivo. Así, el intelecto es capaz de captar la misma esencia o forma, inherente al ente.

Santo Tomás rechaza tanto el iluminismo agustiniano como la doctrina del 'intelecto agente único' (monopsiquismo). Más bien es el intelecto humano individual (alma individual) que es capaz de un conocimiento verdadero, sin apoyo 'sobrenatural', aunque el intelecto mismo es una participación de la luz divina en nosotros, pero a raíz de la creación, es decir, por vía natural. El intelecto entonces tiene una capacidad activa y no solamente pasiva de recibir. Sin embargo, Santo Tomás insiste en la unidad del intelecto agente y paciente, en oposición al averroismo. La actividad principal consiste en el proceso de abstracción, el juicio y el raciocinio. El conocimiento proveniente de los sentidos se constituye por vía inductiva. Entre conocer sensitivo e intelectivo existe una continuación, y trata de resolver de esta manera el crux metaphysica medieval.

El **intelecto pasivo** (*intellectus passivus*) recibe los datos alcanzados por los sentidos, que son materiales, individuales y contingentes; el **intelecto activo** (*intellectus agens*) llega a conocimientos espirituales, universales y necesarios, y capta la esencia de los entes corpóreos y sensibles. Al conocer la esencia, uno conoce la causa; este conocimiento de las causas es el verdadero conocimiento filosófico (*scientia*). Por la abstracción, el primer conocimiento compete a lo universal y necesario, y en segunda instancia a lo individual y contingente.

2.4.3.2.7. La antropología tomasiana

En la antropología, Santo Tomás encuentra grandes dificultades al adaptar la doctrina hilemórfica de Aristóteles a la doctrina cristiana. Afirma con el Estagirita que, para el ser humano, el alma es la forma del cuerpo. Así insiste en la unidad sustancial del individuo humano, compuesto por forma (alma) y materia (cuerpo). El alma representa la forma sustancial del ser humano, que es una sola (contra los agustinianos, en especial Juan Peckham). El problema surge con la cuestión de la inmortalidad del alma. Para Aristóteles, la muerte significa el fin de la substancia individual, porque la forma nunca puede existir sin su complemento, la materia. Lo único que persiste, es un alma universal y divina (monopsiguismo).

Santo Tomás quiere salvar la inmortalidad individual del alma para garantizar la responsabilidad personal y la culpabilidad individual del punto de vista de la escatología cristiana. Insiste entonces en la *pluralitas* del intelecto humano, contra los averroístas. Por eso, la forma en la substancia 'hombre' tiene un aspecto que no tiene en otros entes; es el aspecto **intelectual** (parte intelectual del alma), que trasciende en cierto modo el nexo imprescindible con la materia (cuerpo). Así el alma es relativamente independiente del cuerpo, aunque el ser humano sin cuerpo es imperfecto y deficiente. La muerte significa la separación del alma del cuerpo, para resultar una 'substancia imperfecta y deficiente'. Este problema se resuelve con la resurrección de la carne, donde la substancia se completa.

El fundamento para la solución tomasiana está en su distinción entre esencia y existencia, que trasciende la distinción hilemórfica. La esencia tiene tanto aspectos formales como materiales; así, con la muerte no desaparece con el cuerpo toda la esencia. La substancia 'ser humano' sigue existiendo, porque la muerte no toca la composición fundamental de esencia y existencia, sino solamente la parte material de la esencia. Como la materia (materia quantitate signata) es el principio de individuación, el alma desmaterializada sólo garantiza la 'inmortalidad individual' por la resurrección de la carne. Con respecto a las substancias espirituales (ángeles), éstas también están compuestas por esencia y existencia; sin embargo, tiene que haber otro principio de individuación (porque carecen de materia). Este es la forma sustancial, con el efecto de que cada ángel es una especie propia.

2.4.3.2.8. Ética tomasiana

La ética tomasiana es teleológica, porque considera la finalidad de los actos humanos como fundamento para la normatividad. Cada ente tiene una finalidad interior (entelequia), que lo orienta hacia su destino determinado por el creador. Cada ente trata de actualizar lo que contiene potencialmente; la propia potencia del hombre es su **felicidad** que tiene que actualizar. Este fin solamente puede ser actualizado con la *visio beatifica*, la contemplación eterna de Dios. El fundamento para esta ética **eudaimónica** (*eudaimoneia*: 'felicidad') es Dios como *fines ultima*. Este fin sirve como norma para el comportamiento humano.

Esta norma se expresa en la **ley eterna** de Dios, que se revela en su creación como una manifestación de su voluntad. Así la normatividad divina se expresa como **ley natural**, tanto en lo objetivo (naturaleza extra-humana) como en lo subjetivo (naturaleza humana). La conciencia moral, que es un aspecto mismo del entendimiento, es capaz de conocer esta ley, y de actuar de acuerdo a la voluntad divina eterna e inmutable. Santo Tomás actualiza la doctrina platónica y aristotélica de las **virtudes**: una 'virtud es un hábito de vivir según la ley natural orientándose en el último fin. Hay que distinguir las virtudes intelectuales o diagnósticas (comprensión, sabiduría, ciencia), éticas o cardinales (prudencia, templanza, fortaleza, justicia) y teologales (fe, esperanza, amor).

Santo Tomás afirma la doctrina de la no-sustancialidad del **mal**, y lo define como *privatio boni*, conforme con la tradición agustiniana. Esto es una consecuencia directa del optimismo ontológico, que afirma la 'bondad' principal del ser (bonum et ens convertuntur).

Así el 'mal' en sentido estricto es un 'no-ser', un defecto del ser y del bien. La *privatio* no es solamente ausencia, sino una *corruptio* del ser; en este sentido, to-do mal es una 'corrupción' de la creación que en sí misma es buena.

2.4.3.3. La filosofía dominica post-tomasiana

El pensamiento de Santo Tomás fue implicado indirectamente en la más célebre **condenación de errores filosófico-teológicos** de toda la Edad Media en 1277 por el sínodo de París (obispo Estaban Tempier), donde se censuró 219 tesis que tenían que ver sobre todo con el aristotelismo heterodoxo (averroísmo latino, avicebronismo). Sobre todo se consideró la animación retardada, la tesis de la materia prima semiformada y la unicidad de la forma sustancial en el hombre como incompatibles con la doctrina cristiana. Sin embargo, esta censura indirecta fue corregida en ocasión de la canonización (1323) de Santo Tomás. Este incidente hizo retardar la aceptación plena del tomismo en especial, y del aristotelismo en general.

Entre los dominicos contemporáneos de Santo Tomás, cabe mencionar a Ramón Martí (1230-1284), que era un importante eslabón en el conocimiento, por parte de los escritores latinos, de las obras filosóficas árabes y judías. Su obra Pugio fidei contra mauros et iudaeos inspiró en parte la Summa contra gentiles de Santo Tomás. Pedro Hispano Portugalense (1210-1277) obtuvo todos los grados académicos de la Universidad de París, antes de dedicarse sobre todo a la medicina; sin embargo, fue elegido Papa en 1276, y como tal jugó un papel decisivo en las condenaciones de 1277. Sus Summulae logicales fueron usados como libro de texto en todas las escuelas hasta el siglo XVI; interés especial merece la lógica parva, donde Pedro Hispano anticipó el terminismo del siglo XIV (Ockham) y la lógica semántica. En la metafísica y la psicología, sigue a Aristóteles y Avicena, al afirmar la doctrina agustiniana de la iluminación.

La orden dominica contribuyó mucho para el desarrollo de la filosofía y la teología. Podemos mencionar los nombres de Savonarola (1452-1498), Cayetano (1469-1534), Francisco de Vitoria (1492-1546), Bañes

(1528-1604), Bartolomé de las Casas (1474-1566), Lacordaire (1802-1861), Lagrange (1855-1938), Congar (1904-) y Schillebeeckx (1914-).

2.4.4. Alta escolástica franciscana

La Orden Franciscana fue fundada en 1223, poco después de la Orden Dominica, cuando todavía estaba en vida el mismo San Francisco de Asís (1181-1227). Aunque los franciscanos se dedicaron sobre todo a las obras caritativas, muy pronto ocuparon también cátedras en las universidades. El primer franciscano en la Universidad de París fue Alejandro de Hales (1185-1245), quien era maestro antes de ingresar a la Orden de los Frailes Menores, en 1236, y ocupó la cátedra franciscana junto con dos dominicos. Alejandro fue el primero en imponer las *Sententiae* de Pedro Lombardo como texto en las clases de teología. El dejó una *Summa* que iba a ser el prototipo de las muchas *Summae* medievales.

La filosofía franciscana se caracteriza por una fuerte tendencia (neo-) platónica-agustiniana, que se remonta sobre todo a San Anselmo, y que sólo muy cuidadosamente recepciona a la 'nueva' filosofía aristotélica. Alejandro de Hales desarrolló tres pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, aceptando a la vez el argumento ontológico de San Anselmo. Además aportó cinco argumentos a favor de la inmortalidad del alma; fue partidario del hilemorfismo universal y de la pluralidad de formas sustanciales. La tradición franciscana parisiense tuvo como representante más famoso a San Buenaventura y más tarde Pedro Aureoli.

En Oxford, los franciscanos se habían establecido en 1224, con **Roberto Grosseteste** (1175-1235), quien - aunque maestro secular- determinó la orientación de la filosofía franciscana. Tradujo muchas obras de la Patrística, como también del mismo Aristóteles (*Ethica Nicomachea*). Su filosofía es conocida sobre todo por su **teoría de la luz**, que es la primera forma corpórea que 'informa' la materia pura para recibir determinaciones secundarias. El método adecuado para estudiar el universo producido por la difusión de la luz es el geométrico. La luz es también la fuente del conocimiento, puesto que es la luz divina que ilumina el entendimiento humano. La tradición franciscana oxfordiense tuvo como representantes principales a **Roger Bacon, Juan Duns Escoto** y más tarde a **Guillermo de Ockham**.

2.4.4.1. San Buenaventura (1217-1274)

Juan de Fidanza (nombre de bautismo) nació en Italia y recibió el hábito franciscano en 1243, cuando llevaba muchos años en París. Allí llevó cursos en teología con Alejandro de Hales, y obtuvo la *lidentia docendi*. Debido a las pugnas en la misma Universidad de París entre seglares y mendicantes, no pudo asumir la cátedra que le fue encomendada; a partir de 1257 fue general de la orden franciscana, y en 1273 fue nombrado cardenal.

Entre sus obras se destacan los Commentarii in Quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi, Itinerarium Mentis in Deum, Breviloquium y Collationes in Hexaëmeron. San Buenaventura elaboró una síntesis única de espiritualidad, filosofía y teología, y descartó la autonomía de la misma filosofía. Su pensamiento no contiene algo original o novedoso, sino resume en una síntesis filosófica ideas de Platón (ideas subsistentes, jerarquía de los entes), Aristóteles (lógica, teoría de abstracción), Plotino (emanación, hipóstasis), San Agustín (iluminación, razones seminales, autoconocimiento del alma), Avicena (distinción entre esencia y existencia), Avicebrón (hilemorfismo universal), San Anselmo de Canterbury (demostración ontológica), Roberto Grosseteste y Alejandro de Hales (metafísica de la luz, pluralidad de formas sustanciales).

Sin embargo, la filosofía de San Buenaventura es el prototipo de una filosofía cristiana (la filosofía es *naturaliter christiana*), al partir de los contenidos revelados de la fe y penetrarlos con la ayuda del análisis filosófico. Es el representante principal del **agustinismo medieval**, y así el engranaje intelectual entre San Agustín y la escuela franciscana de Oxford (Duns Escoto, Ockham). El elemento místico y cristológico juega un papel muy importante es sus teorías filosóficas, tanto en la metafísica y la gnoseología como en la ética. En muchas de sus ideas se opone abiertamente al pensamiento tomasiano y enfatiza los límites y la debilidad de la naturaleza humana y su alcance gnoseológico.

2.4.4.1.1. El ejemplarismo bonaventuriano

Toda la metafísica de San Buenaventura gira alrededor de la relación entre Dios como creador y la creación, en especial el alma humana. Pero no concibe esta relación en sentido aristotélico como un tipo de causalidad o movimiento. Dios no es *motor inmotus*. Sino sobre todo **amor creativo**, una fuente llena de inacabable (*fontalis plenitudo*) bondad que se difunde a los demás entes (*bonun diffusivum sui*). Todo proviene de Dios, y todo regresará a Él como fuente y fin universal. Así la creación refleja su voluntad e inteligencia en los *vestigia Dei*, y nosotros nos podemos orientar en ellos en nuestra ascensión hacia el conocimiento más perfecto en la unión mística.

San Buenaventura se sirvió de categorías (neo-) platónicas y agustinianas para describir el misterio del amor divino y su difusión en la creación. Dios se conoce en primer lugar así mismo desde la eternidad; pero este conocimiento se 'objetiviza' en el logos, generado del Padre como una suerte de 'emanación' de la plenitud divina. El logos a su vez contiene toda la riqueza de las posibilidades, que sirve como paradeigmata o ejemplo para ser realizadas por el acto creativo de Dios. Así el logos (hijo) ocupa el lugar del 'reino de las ideas' de Platón y sirve como 'prototipo' y modelo ejemplar de la creación, aunque este ejemplarismo es en el fondo platónico, San Buenaventura le da un giro cristológico: el logos es el mediador cósmico entre la eternidad e infinitud intelectual de Dios Padre y la realización de un mundo particular.

2.4.4.1.2. El voluntarismo bonaventuriano

Fiel a la doctrina agustiniana, San Buenaventura enfatiza la propiedad de la voluntad divina sobre su intelecto, para salvaguardar de esta manera la contingencia de lo creado. La **voluntad divina**, que tiene su fundamento en la misma bondad como característica fundamental de Dios, escoge entre la infinitud de posibilidades que presenta el intelecto, una serie de 'ideas' que son los ejemplos o 'prototipos' para el acto creativo. Así la creación no es una simple emanación plotiniana ni una consecuencia directa de la omnisciencia divina, sino el resultado del amor divino que se expresa mediante su voluntad. Dios crea libremente, es decir, escoge de entre las infinitas posibilidades intelectuales una serie de *ejempla* o razones seminales, encarnados en el mismo *logos*, y los lleva a la existencia por el acto creador.

San Buenaventura es uno de los primeros que rechaza el racionalismo divino y así el determinismo creacional que tiene como padres intelectuales tanto a Aristóteles como a Plotino. La **contingencia radical** del mundo creado se opone a todo tipo de 'eternización' de elementos de este mundo; a la vez también imposibilita el acceso directo de las criaturas al Creador, de tal manera que la elevación de lo creado al Creador no es posible por esfuerzo propio y natural, sino solamente por la intervención divina en la gracia y la iluminación de la razón. San Buenaventura no solamente insistió en la prioridad de la voluntad sobre el intelecto, sino también en la misma **mutabilidad** de esta voluntad; Dios puede cambiar su propia decisión que proviene de su voluntad.

2.4.4.1.3. La antropología bonaventuriana

El hombre es, como realización del ejemplum escogido por Dios, en primer lugar imago Dei, manifestación del mismo amor divino. Así, es el lugar predilecto de la unión entre lo sensible y lo intelectual, gracia y naturaleza, lo cognoscitivo y lo afectivo, lo inmanente y lo transcendente. El alma humana, que es sobre todo anima rationalis, es la puerta hacia Dios, el camino de la introspección y del ascenso contemplativo, como lo había concebido ya San Agustín. Las capacidades psíquicas del hombre son tres: memoria, intelecto y capacidad de amar. Entre ellas no hay una distinción real, sino sólo una 'distinción modal'; el intelecto (agente) siempre tiene una cierta orientación, es decir, es penetrado por el amor y el deseo (sinderessis). La sindéresis es la capacidad de dirigirse hacia el bien y evitar el mal, es decir, es la conciencia moral que guía también al intelecto. Entonces también en lo antropológico podemos ver una cierta prioridad de lo volitivo y afectivo sobre lo intelectual.

San Buena Bentura afirma con Avicebrón la universidad de hilemorfismo. Así también el alma humana consiste en forma y materia, pero a la vez es forma del cuerpo. Esto permite que sea una substancia completa que puede existir independientemente del cuerpo. Aunque es la forma sustancial última que da al hombre su perfección específica, el cuerpo también tiene su propia forma sustancial (la pluralidad de formas sustanciales proviene de Alejandro de Hales).

2.4.4.1.4. Gnoseología bonaventuriana

En su gnoseología, San Buenaventura es en el fondo agustiniano. Existen cuatro tipos de conocimientos: la *scientia* o conocimiento sensitivo, que tiene como objeto la naturaleza exterior; la *sapientia uniformis* que corresponde a la filosofía, la sapientia multiformis que resulta del estudio de la revelación divina (Sagrada Escritura), la sapientia nulliformis que es el conocimiento místico y forma el último paso en el camino ascendente del alma hacia Dios. El hombre no puede llegar a un conocimiento seguro al contemplar la realidad contingente del mundo (contra Aristóteles y Santo Tomás), ni al sumergirse en el sujeto cognoscente por el intelecto (contra Platón), sino solamente por la gracia divina que se implanta a través de una **iluminación** de la razón en sentido agustiniano.

Con la simple *scientia* nunca podemos conocer al mundo como es en el fondo, porque la realidad contingente no existe por sí misma (Aristóteles), sino por una realidad trascendental (Platón) que es Dios. Así cada *scientia* requiere de una *sapientia* que es el fruto de un razonar iluminado, sea por el maestro interior, sea por la Sagrada Escritura. El principio y eje de cada conocimiento verdadero es **Cristo** como *logos* ejemplar de la creación.

Aunque San Buenaventura considera posible una demostración a posteriori de la existencia de Dios, sin embargo enfatiza la **vía ontológica** o *a priori;* no se trata de 'demostrar', sino simplemente de 'mostrar' la existencia de Dios, porque es una evidencia directa que se puede constatar en cada ente como algo contingente que se refiere a su Creador. San Buenaventura retoma el argumento de San Anselmo y lo modifica en un sentido epistémico: en cada proposición afirmamos o negamos verdad; esto sólo se puede porque existe la fuente de toda verdad que es la luz eterna de Dios. Su argumento puede ser resumido: *si Deus est Deus, Deus est*. Es decir, si mi concepto de Dios reúne realmente los atributos de Dios, esta idea necesariamente existe en realidad.

2.4.4.2. Pensadores franciscanos

Los franciscanos no sólo se establecieron en la Universidad de París, sino en Oxford, que iba a ser el centro principal de estudios franciscanos del siglo XIII y un lugar importantísimo para las incipientes investigaciones científicas. Además, había estudiosos franciscanos a lo largo del continente europeo (Mateo de Aquasparta, Pedro Juan Olivio, Roger Marston, Ricardo de Middleton). Trataremos en seguida, como ejemplos, al oxfordiense **Roger Bacon** y al catalán **Raimundo Lulio**.

2.4.4.2.1. Roger Bacon (1214-1294)

Los franciscanos tuvieron cátedras en Oxford a partir de 1224; uno de los primeros maestros fue Roberto Grosseteste, quien determinó la futura orientación empírica y lógica de la filosofía de Oxford. Los representantes más famosos de esta escuela fueron Roger Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Ockham, quienes irían a determinar sustancialmente el rumbo de la filosofía inglesa y anglosajona de los siglos XVII a XX.

Roger Bacon estudió en Oxford y París, donde enseñó entre 1244 y 1250; a partir de 1252 fue maestro franciscano de teología en Oxford. Tuvo que abandonar su cátedra y fue censurado por los superiores de su orden a raíz de las censuras de Esteban Tempier (1277). Entre sus obras se destaca su principal trabajo, *Opus majus*, que completó con los *Opus minus* y *Opus tertium*. Además redactó un importante texto de estudio para la teología: *Compendium studii theologiae*.

Bacon puede ser considerado como un predecesor de la filosofía moderna, porque insistió en la **experiencia**, el experimento y la matemática como los fundamentos de cada conocimiento verdadero. Se opuso a una escolástica especulativa y dialéctica, y fomentó las investigaciones científicas. Elabora una teoría óptica y formuló ideas sobre muchos inventos, como los lentes y la pólvora. Pero por otro lado también manifestó su interés por especulaciones místicas, la astrología y la alquimia. La inclinación del *Doctor mirabilis* por las ciencias exactas y la matemática también se reflejó en sus concepciones filosóficas. Aunque fue en el fondo un filósofo en la tradición agustiniana-avicebroniante, sin embargo estimó a Aristóteles y su intérprete más importante, Avicena, como los verdaderos maestros.

Con Bacon empieza el **conceptualismo**, es decir, la solución conceptualista del problema de los universales; para él, sólo existen individuos, y los universales deben reservarse al ámbito del pensamiento. Esta primacía de lo individual sobre lo universal también se expresa en su doctrina de la pluralidad de materias y formas, dentro de un hilemorfismo universal (avicebronista). Existe una 'forma individual' que más allá de la materia sirve como principio de individualidad. También adoptó la doctrina agustiniana de la iluminación: Dios es el entendimiento activo iluminante, pero no en sentido monopsíquico. En muchas de sus concepciones, Bacon

fue como el engranaje entre la tradición agustiniana y el scotismo, que le debe mucho.

2.4.4.2.2. Raimundo Lulio (1232/35-1315)

Raimundo Lulio (o Ramón Llull) fue un gentilhombre catalán que se convirtió, por una experiencia religiosa, en un misionero ferviente y un adversario militante del averroísmo y de la religión musulmana. Como tal aprendió el árabe para combatir y convencer a los musulmanes y los averroístas (Boecio de Dacia y Siger de Brabante). Su obra principal es la *Ars Magna*; también se destacó su *Liber principiorum philosophiar* y varios escritos contra el averroísmo.

Tal propósito misionero y apologético llevó a Lulio a comprender la filosofía como un instrumento muy valioso para 'probar' los artículos de la fe mediante 'razones necesarias'. En la mayoría de sus concepciones, Lulio es completamente agustiniano (hilemorfismo universal, pluralismo de las formas, primacía de la voluntad sobre el entendimiento); su aporte innovador consiste en su *Ars combinatoria*, que influyó mucho a Leibniz. Mediante una combinación de algunos principios universales (términos simples y predicados absolutos), comprendidos en una 'álgebra lógica', se puede descubrir los principios de las ciencias particulares, e incluso deducir nuevas verdades. Así Lulio puede ser considerado como un predecesor de la logística clásica.

2.4.4.3. Juan Duns Escoto (1265/66-1308)

La figura de Duns Escoto marca en la filosofía medieval un rumbo decisivo hacia la modernidad, rompiendo con algunas concepciones comunes de la antigüedad y la filosofía escolástica hasta entonces. Aunque Duns forma parte de la larga tradición agustiniana franciscana, sin embargo fue sobre todo inglés con un espíritu empirista, junto con una gran sabiduría teológica. Fue un pensador independiente, e integró creativamente elementos de Aristóteles, Avicena, San Agustín, San Buenaventura y Enrique de Gante, y criticó a la vez el mismo aristotelismo y tomismo, y llegó así a concepciones novedosas.

2.4.4.3.1. Vida y obra

El Doctor *Subtilis* nació en 1265 o 1266 en Escocia (de ahí su nombre), pero muy pronto se trasladó a

Oxford para el estudio de las letras. Ya con 14 años entró a la Orden de los Frailes Menores. En 1288 empieza con los estudios teológicos, y en 1291 fue ordenado sacerdote. También se fue a París para realizar estudios filosóficos, donde se enteró del Corpus Aristotelicum y de la 'nueva filosofía' en boga. En 1297 era *baccalaureus theologiae*, y en seguida empezó un tiempo muy fructífero de enseñanza y estudio, primero en Oxford, y después en París, 1304 obtuvo el grado de *magister theologiae*. En 1307 se trasladó a Colonia como lector de teología, donde murió a temprana edad en 1308.

A pesar de su corta vida Duns Escoto dejó una obra muy amplia de escritos, muchos de ellos inacabados; una edición crítica de sus *Opera Omnia* está desde 1950 en curso de publicación. Destacan la *Ordinatio* (anteriormente llamado *Opus oxoniense*), que es un comentario muy extenso a las *Sentencias* de Pedro Lombardo; el tratado metafísico *De primo principio*, las *Quaestiones in Metaphysicam* y los *Reportata parisiensia*, de su tiempo en París.

2.4.4.3.2. La contingencia sincrónica

Una de las intuiciones más profundas del *Doctor Subtilis* fue la convicción de que no era posible sistematizar y conceptualizar la doctrina cristiana dentro del marco de la filosofía antigua. Esto lo demostraron los problemas con el averroísmo latino y las condenaciones de muchas tesis de índole platónica y aristotélica en 1277. Así intentó, a partir de la concepción fundamental de la **reacción libre** por la voluntad de Dios, desarrollar una metafísica alternativa, que no caería en la trampa del necesitarismo antiguo y medieval.

Aristóteles había criticado el estaticismo de Parméndis, al afirmar la realidad del cambio y darle un fundamento metafísico en el binomio de potencia y acto. Así entró a la filosofía la famosa identificación de contingencia y mutabilidad, que afectó inclusive a Santo Tomás y que en muchos círculos está vigente hasta hoy día: un ente o acontecimiento es contingente cuando puede ser diferente en otro momento de tiempo. Esto se puede denominar la **contingencia diacrónica** (a través del): [q(t1) & P(-q(t2)]. Sin embargo, esta concepción lleva a un determinismo. Si tomamos como ejemplo la proposición contingente 'Pedro está en Roma' (q), y la consideraremos relacionada con el tiempo, Aristóteles (y también Santo Tomás) afirman las siguientes dos pro-

posiciones: (1) 'Pedro está en Roma en tiempo 1'; (2) 'no es posible que Pedro no esté en Roma en tiempo 1'. Lo cual significa que 'Pedro necesariamente esté en Roma en tiempo 1'. Así la concepción (antigua) de la contingencia diacrónica lleva a la **necesidad de cada acontecimiento**, cuando ocurre.

Duns Escoto vio con claridad las consecuencias para la ética y la teología, y modificó la concepción modal en sentido sincrónico. Aparte de una contingencia diacrónica -que es simplemente cambio en el tiempo-, Duns afirmó la **alternatividad** en un mismo momento, es decir, la **contingencia sincrónica**. Aunque 'Pedro está en Roma en tiempo 1' es el caso, sin embargo queda la **posibilidad** (metafísica) de que no estuviera ahí en tiempo 1: [q(t1) & P(-q(t1)]. Esto nos abre el panorama para la contingencia de todos los acontecimientos y entes en el orden creado. Claro que esta nueva concepción modal tiene muchas implicaciones en los campos de la antropología, la ética, la gnoseología y la teodicea.

2.4.4.3.3. Gnoseología scotiana

En el fondo Duns Escoto se inclina hacia la gnoseología empirista de Aristóteles, pero con algunas correcciones sustanciales. En primer lugar, el intelecto individual -señalado por Aristóteles y Santo Tomas como meramente pasivo- tiene un carácter sumamente activo en el proceso gnoseológico. El ser humano no es un simple receptor de las formas sensibles y los conceptos obtenidos por abstracción, sino interfiere activamente en este proceso. Duns Escoto niega tanto la doctrina de 'ideas innatas' como la posición agustiniana de la 'iluminación' específica. El objeto primero del intelecto es la quidditas rei sensibilis, es decir, el mundo contingente, sensible y concreto. En oposición a Aristóteles y Santo Tomás, Duns afirma el conocimiento de lo mutable y contingente, y rompe así la equivalencia (antigua) entre conocimiento y necesidad.

Mientras que el conocimiento atractivo capta la esencia (o *quidditas*) de un ente como algo universal, la **intuición intelectual** es capaz de captar un ente en su individualidad concreta. Por la misma condición del hombre como caído (*pro statu isto*), no puede elevarse hacia las verdades transtemporales y absolutas; sin embargo, *ex natura potentiae*, según la propia naturaleza, puede llegar a un conocimiento de la realidad necesaria, es decir, Dios. Para el conocimiento del mundo

creado contingente, el único método científico válido es la **experiencia inductiva**, porque no conocemos las razones a priori del quehacer de esta realidad. Así, Duns afirma el rumbo emprendido por Roger Bacon e insiste en investigaciones empíricas del mundo contingente. El mismo desarrolló un 'método de coincidencia', que permite detectar circunstancias comunes en la producción de un mismo efecto.

2.4.4.3.4. Teodicea scotiana

Para Duns existe un contraste fuerte entre la verdad racional de la filosofía y la verdad de la fe de la teología, aunque rechaza tajantemente la doctrina (averroísta) de las dos verdades. La verdad filosófica corresponde al campo teórico y trata del dominio de la necesidad (lógica), mientras la teología corresponde al campo práctico y trata del dominio de la voluntad y la libertad. Por lo tanto, muchas de las verdades teológicas no pueden ser alcanzadas por la razón. Duns parte de la distinción fundamental entre ente finito y ente infinito, que corresponde a la diferencia entre ente creado y ente increado. De ahí que Dios nunca puede ser concebido como el *motor inmotus* de Aristóteles, porque sería parte del mundo finito y contingente. Como camino racional hacia Dios sólo queda el argumento ontológico en la tradición de San Anselmo; los argumentos cosmológicos no pueden llegar más allá del orden creado. Al partir de la doctrina de los términos trascendentes disyuntivos, Duns desarrolla su argumento racional de la siguiente manera: cada ente es efecto (effectibile) o efectivo (effectivum). Ahora, cada ente creado es effectivum effectibile, es decir, es tanto causa como efecto; el proceso no puede llevarse hasta lo infinito, que no puede ser effectibile. Entonces es posible un effectivum non effectibile, que como primer affectivum necesariamente existe. La diferencia de esta demostración con el argumento causal de Santo Tomás está en su carácter no-empírico, a partir de conceptos trascendentes.

Par Duns, el tributo principal de Dios es su infinitud. Los demás atributos (como la omnipotencia) no son demostrables por la razón, sino emanan de la teología. Duns tampoco considera posible demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma.

2.4.4.3.5. Metafísica scotiana

Para Duns el objeto de la metafísica no es Dios (como para Aristóteles y Santo Tomás), sino el *ens inquantum ens*, el 'ente en cuanto ente'. Por lo tanto, metafísica es en el fondo **ontología**. *Ens* es el concepto más general de toda la realidad, y no compete solamente al mundo contingente y material. A pesar de la diferencia ontológica entre entes finitos e infinitos, Duns insiste en la **univocidad** del concepto del 'ente'; todos los entes participan en el mismo sentido en el ser.

Los atributos esenciales de los entes son los **términos trascendentes** (o *transcendentalia*). La novedad de Duns consiste en distinguir dos diferentes clases de 'conceptos trascendentes': las pasiones convertibles, como son *ens, unum, verum, bonum,* que pueden ser convertidos mutuamente, y las *passiones disiunctivae*, como los binomios finito-infinito, contingente-necesario, perecedero-imperecedero, mudable-inmutable. Así cada ente es finito o infinito, es decir, la disyunción es un trascendental .

Duns sigue el hilemorfismo universal, y a la vez rechaza la doctrina tomista de la pasividad de la materia prima. También la materia es acto, en sentido de posibilidad que puede ser actualizada. De la unión de la materia prima y la forma sustancial surge la *natura communis*, que no es individual ni universal, sino un universal físico. Este universal no puede ser individualizado por la materia, que no tiene determinación, sino por un principio integral que Duns llama la *haecceitas*, el principio de 'ser aquí y ahora'. La *hecceidad* individualiza al ente en todos sus aspectos, de tal manera que no existe ninguna característica universal que no sea individualizada.

2.4.4.3.6. La distinción formal

Aunque no es descubrimiento propio de Duns Escoto (sino de Enrique de Gante), la famosa distinctio formalis a parte rei llegó a ser un instrumento poderoso en la problemática de los universales. La distinción formal es un intermedio entre la 'distinción real' entre dos o más entes (p.e., entre silla y mesa) y la 'distinción mental o lógica' entre aspectos inseparables de un ente (p.e., color y forma de una manzana). La distinctio formalis no

es una distinción real entre dos entes, pero tampoco solamente una distinción netamente conceptual.

Aunque los dos aspectos distinguidos no son dos entes absolutamente separados, sin embargo corresponde la distinción a algo real (fundamentum in rei). Así los atributos divinos no son realmente separados uno del otro (sino, Dios tendría partes), pero tampoco son 'construcciones mentales', sino que obedecen a una realidad pluriforme de la esencia divina. Otro ejemplo famoso que nos da Duns Escoto: la **Trinidad** podemos concebirla como 'distinción formal': Padre, Hijo y Espíritu Santo forman una sola unidad substancial, pero son a la vez tres personas distintas.

La concepción de la 'distinción formal' hace vacilar a Duns en la **cuestión de los universales** entre un realismo (moderado) y un conceptualismo, como lo va abrazar más tarde plenamente Ockham. Aunque Duns se inclina por su realismo e individualismo hacia un conceptualismo, considera que los 'universales' tienen un 'fundamento en la realidad'. Entre un individuo como Juan y su esencia específica (ser humano) existe una distinctio formalis a parte rei.

2.4.5. Filosofía escolástica alta: resumen esquemático (cuadro en la parte inferior)

2.5. Filosofía escolástica tardía

Aunque en muchos textos de estudio la época siguiente al apogeo de la filosofía escolástica alta del siglo XII es denominada 'decadencia' o 'baja Edad Media', se trata de un tiempo muy interesante, al considerarlo como cuna intelectual de la modernidad. Es cierto que todavía no empieza un paradigma totalmente nuevo (lo 'moderno'), pero ya se vislumbra en las preocupaciones filosóficas y las tendencias intelectuales un espíritu nuevo. Se podría decir que el siglo XIV es la **época crítica** de la filosofía medieval, al llevar a nuevas ideas y despedirse de un espíritu escolarizado y sistematizador.

En este período encontramos a algunos filósofos que marcan un tiempo de transición, así como a figuras sobresalientes como Ockham, y se introducen con fuerza las nuevas posiciones conceptualistas y nominalistas. Además podemos apreciar un (re) surgimiento poderoso del misticismo y de la filosofía especulativa en un marco mucho más científico. Todos estos movimientos sirven para el origen del Renacimiento, y por ende de la filosofía moderna.

2.5.1. Filósofos de transición

Aparte del debate filosófico con el averroísmo latino a lo largo del siglo XIII, sobre todo con las ideas de **Siger de Brabante** (véase 2.3.4.2.), hubo a fines de este siglo algunos filósofos de segundo rango que aportaron concepciones valiosas para el curso de la filosofía.

2.5.1.1 Gil de Roma (1247 1316)

Gil de Roma (o Edigio Romano) ingresó a la Orden de Ermitaños de San Agustín y fue alumno de Santo

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRM.TÉCNICOS
FILOSOFÍA Universitaria	Guillermo de Auxerre, Guillermo de Alvernia	Anti-aristotélicas; maestros seculares; pluralidad de for- mas sustanciales.	1200-1250	Iluminismo.
ESCUELA Dominica	San Alberto Mag- no, Santo Tomás de Aquino	Aristotelismo cristiano; dos vías hacia Dios; diferencia real entre esencia y existencia; 5 vías para demostrar la existencia de Dios; contingencia diacrónica; realismo moderado; ética teológica; ley natural.	1230-1280	Fides quaerens intellectum; philosophia ancilla theologiae,analogia entis, vía inductiva; ética eudaimónica.
ESCUELA Franciscana	San Buenaventura, Roger Bacon, Juan Duns Escoto	Agustinismo medieval; ejem- plarismo; voluntarismo; hile- morfismo universal; iluminis- mo; contingencia sincrónica; intuición intelectual; expe- riencia inductiva; unicidad del ser; conceptualismo.	1240-1308	voluntarismo; imago Dei; sinderesis; haecceitas; distinctio formalis a parte rei; bonum diffusivum sui.

Tomás en París. En el debate y la condenación de 1277, atacó la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales en el hombre; esto lo obligó a abandonar París, pero a partir de 1285 ocupó la primera cátedra de los agustinos en la universidad de París. Su obra filosófica es muy abundante y está caracterizada por su oposición tajante a Enrique de Gante y su defensa de la distinción real entre esencia y *esse* (existencia).

Al interpretar a Aristóteles y seguir a grandes rasgos la filosofía tomasiana, Gil defiende la **distinción real entre esencia y existencia** por medio de un paralelismo: como el binomio forma-materia explica generación y corrupción, el binomio esencia-existencia explica creación y (posible) aniquilación. La esencia (que precede la existencia) sólo está en acto por el *esse*, es decir, por la existencia. La esencia es el principio de especie y género, y la composición esencia-existencia produce los entes individuales. El *esse* es un co-principio trascendental de cada ente, pero no en sentido unívoco, sino análogo (Gil distingue cuatro diferentes sentidos del término *esse*).

Gil de Roma sostuvo la doctrina platónica-agustiniana de la 'participación' en el sentido de que la existencia de los entes 'participa' en la existencia divina. Dios concede la existencia, y la esencia la 'recibe'; para Gil la distinción 'real' entre esencia y existencia es una condición necesaria para la creación. Sin embargo, va mucho más allá de la concepción tomasiana, y afirma la 'separabilidad' de todo lo que es realmente distinto (forma y materia, esencia y existencia); así tiende a un **ultrarrealismo**.

2.5.1.2. Enrique de Gante (ca.1240-1293)

Enrique de Gante era clérigo secular que enseñó en París, tanto en las artes como en la facultad de teología. Su posición filosófica es un **eclecticismo**, que resume concepciones de procedencia muy distinta. Sin embargo, el trasfondo intelectual es platónico y aviceniano. Entre sus obras se destacan los 15 *Quodlibeta* y una *Summa Theologiae*.

Aunque afirma el lema empirista de que todo conocimiento surge de la sensación, sin embargo afirmó a la vez la necesidad de una iluminación divina para llegar a conocer la verdad como adecuación con la verdad divina. Además adopta una forma de **innatismo**, en el sentido de que las ideas primarias (ser, cosa, necesidad) no surgen de la experiencia, sino del mismo intelecto que las forma en el mismo momento de percepción. De ahí que la idea del 'ser' es lo primero metafísicamente (Avicena); el ser puede ser *ipsum esse*, es decir, 'ser increado' o Dios, o puede ser *cui convenit esse*, es decir, 'ser creado'. La esencia tiene su propio *esse* (*esse essentiae*), que es una existencia intelectual, pero distinto de un puro *esse rationis*. La esencia (pura) existe como *exemplatum* o 'idea prototípica' en el intelecto divino, y es llevada a la existencia real (*esse existentiae*) por el acto creador de Dios.

El intelecto humano sólo puede captar la esencia, y sólo a través de la experiencia se entera de la existencia o no-existencia en un ente individual. Dios conoce tanto la 'esencia pura' como la esencia existente. Entre esencia y existencia no puede haber distinción real, porque así la misma existencia tendría que ser otra esencia, y así hasta lo infinito. Pero tampoco es meramente mental, sino es una **distinción intencional** que daría lugar a la *distinctio formalis* a *parte rei* scotista. Enrique no considera la materia como principio de individualización, sino es la misma existencia que individualiza las esencias (específicas) a ser entes concretos. Tenemos aquí una anticipación del nominalismo ockhamista.

2.5.2. El nominalismo medieval

Mientras que el siglo XIII es el período de las grandes síntesis filosófico-teológicas y de muchos filósofos destacados, el siglo XIV más bien es un período de las **escuelas.** La vía antigua, es decir, los sistemas escolásticos elaborados sobre una base predominantemente aristotélica, sigue en las escuelas tomistas, escotistas, agustinianas y hasta de Enrique de Gante y Gil de Roma. Sin embargo, a la vez se abrió una **vía moderna** que mostró un espíritu crítico y analítico más especulativo y sistemático. Este es el caso de Guillermo de Ockham y sus sucesores.

El siglo XIV puede ser denominado como un tiempo de crisis, en lo social, lo político y lo eclesiástico. La (relativa) armonía entre el pontificado y el poder político es turbada severamente; empieza la pugna de las investiduras. Además, el imperio único (de tipo franco o germánico) tiene que ceder paulatinamente ante el ímpetu de los estados nacionales surgientes. El siglo XIV

es un tiempo de las pestes, de la guerra de 'cien años', de la 'cautividad de Babilonia', del Pontificado en Avignon y del Cisma de Occidente en la Iglesia. Es decir, es un tiempo parecido al 'vacío' cultural de los siglos VII al IX. Sin embargo, es también una renovación creativa e innovativa del pensamiento filosófico, que se libera paulatinamente del dictado escolástico y que se dirige hacia una modernidad que se vislumbra ya en muchas concepciones.

Denominar este período como 'nominalismo medieval' no es tan correcto, porque en sí no se trata del nominalismo puro en sentido epistémico, sino más bien de un 'terminismo'. Sin embargo, podemos usar este término para ver algunos rasgos comunes del pensamiento de aquella época. El **nominalismo** se caracteriza por:

- Una tendencia a simplificar la estructura metafísica de los entes (la llamada «economía metafísica»).
- El desarrollo de las ciencias empíricas.
- Un criticismo gnoseológico.
- El predominio del análisis lógico y semántico.
- Un antirrealismo en la cuestión de los universales.
- Enfocar el estatus de la relación.
- Distinguir entre conocimiento abstracto e intuición intelectual.
- Tratar el problema de la individuación como algo superfluo.
- Una tendencia a separar teología y filosofía.

2.5.2.1. Nominalistas de primera hora

Los predecesores intelectuales de Ockham fueron algunas figuras importantes, como Roger Marston, Jacobo de Metz, Durando de San Porciano, Pedro Aureoli y Vital du Four. Como muestra, solamente trataremos de Durando y Pedro Aureoli.

2.5.2.1.1. Durando de San Porciano (1270/75-1332)

Durando (Durand de Saint-Pourçaint) era el *enfant terrible* de los maestros dominicos, porque no siguió plenamente la doctrina tomista declarada oficial por la orden de los predicadores. Más bien acató concepciones scotistas y de Enrique de Gante. Siguiendo a éste y a Jacobo de Metz, Durando afirmó **tres modi essendi**: la substancia, los accidentes reales (cualidad y cantidad) y

la relación. Entró a la historia sobre todo por su análisis de la 'relación'.

La **relación**, según Durando, no es un ente, sino un *modus essendi* que siempre depende de substancias reales. Esta dependencia fundamental significa que solamente la relación **causal** es una relación real, mientras que las demás relaciones (de igualdad, semejanza, etc.) son relaciones meramente conceptuales. Esta posición le causó dificultades en su aplicación a la Trinidad, porque niega la distinción real entre la naturaleza divina y las tres personas. También en la gnoseología, Durando negó que la relación cognoscitiva (entre entendimiento y objeto real) sea algo real; el objeto sensitivo no puede 'causar' sobre el entendimiento espiritual (como lo había afirmado ya San Agustín). Así, el entender es algo inmanente del entendimiento, es decir, un *modus essendi* del alma intelectual humana.

2.5.2.1.2. Pedro Aureoli (+1322)

Pedro Aureoli (Pierre d' Auriole) enseñó como franciscano en Bolonia, Toulouse y París, antes de ser nombrado arzobispo de Aix-en-Provence. Continuó de cierta manera las ideas del gran maestro franciscano Duns Escoto, y llegó así a una posición claramente **conceptualista**. Según Pedro Aureoli, todo cuanto existe es algo **individual**. No existe ningún universal extramental, sino solamente como concepto (intramental). Por lo tanto, el problema de la individuación es un problema ficticio, porque no existe un 'universal' que se debería de 'individualizar'; sino más bien al revés. El problema de la universalización nos plantea la cuestión de cómo podemos llegar a concepciones universales a partir de una realidad enteramente individual.

Sin embargo, Pedro sostiene que lo universal tiene un fundamentum in re, en la semejanza de los individuos de la misma especie. Pero no captamos una esencia universal en los entes a través de la abstracción, sino que el concepto capta el esse apparens (existencia fenoménica) del ente individual. Según Pedro Aureoli, el entendimiento puede conocer la cosa misma directamente, sin mediación por una species intelligibilis. Este conocer es un conocer conceptual, como esse apparenss et intentionale, mientras que la cosa tiene esse existens et reale. Tenemos aquí in nuce la distinción kantiana entre realidad fenomenal y monumental. Co-

mo Duns Escoto, Pedro también consideró imposible demostrar filosóficamente la inmortalidad natural del alma humana. Sus reflexiones sobre el problema de la presencia divina no llegaron a una determinación, pero señalaron la urgencia de este asunto.

2.5.2.2. Guillermo de Ockham (ca. 1295-1350)

2.5.2.2.1. Vida y obra

Nacido en Ockham, sur de Inglaterra, de *Venerabilis Inceptor* ingresó a temprana edad a los franciscanos. Estudió en Oxford, donde enseñó como bachiller bíblico sobre la Sagrada Escritura y como bachiller sentenciario sobre las Sentencias de Pedro Lombardo. En 1324 viajó a Avignon, adonde había sido convocado para responder a la acusación de herejía, formada por el ex canciller de la Universidad de Oxford. Después de una disputa sobre el ideal de la pobreza de la orden franciscana con el Papa, él y el general de los franciscanos (Miguel de Cesena) huyeron y se refugiaron en la corte del emperador Luis de Bavaria. Ockham se estableció en Munich, donde empezó su polémica política y antipapal.

Sus **obras** pueden ser divididas en obras lógicofilosóficas (1317-1327) y obras político-polémicas (1333-1342). Para nuestro propósito nos interesan sobre todo las primeras. Destaca entre ellas la *Ordinatio*, que es un comentario famoso a las Sentencias de Pedro Lombardo, como lo es también la *Reportatio*. La lógica ockhamiana está resumida en las obras *Summa totius logicae* y *Compendiumm Logicae*.

2.5.2.2. Gnoseología ockhamiana

Entre las concepciones revolucionarias del *Venerabilis Inceptor* seguramente encontramos su teoría gnoseológica, que anticipa ya muchos elementos de la filosofía moderna, sobre todo el espíritu crítico. Según Ockham, cada conocimiento tiene como fuentes la experiencia sensitiva o la introspección; así rechaza todo tipo de innatismo o apriorismo. El conocimiento *a priori* es imposible, porque la realidad y sus relaciones son esencialmente contingentes. El único conocimiento verdadero seguro es el **conocimiento intuitivo** que capta con evidencia la existencia de los entes. Mientras el **co**-

nocimiento abstracto no es de ninguna manera 'abstracción' en sentido aristotélico, sino un juicio conceptual sobre la esencia, tanto en sentido singular como universal.

Ockham hace una diferencia epistemológica entre **existencia** y **presencia**: un ente puede existir y presentarse así, lo que produce un conocimiento evidente de parte de la intuición. Pero también es posible que Dios (por su omnipotencia ilimitada) nos presente algo que en realidad no existe, de lo cual tenemos un conocimiento en el sentido de asentimiento (una noticia intutiva de lo no-existente). Todo conocimiento depende en última instancia de la voluntad de Dios; así la gnoseología ockhamiana corre el riesgo (en el ámbito natural) de convertirse en escepticismo y voluntarismo.

2.5.2.2.3. Metafísica ockhamiana

En cierto sentido, la filosofía de Ockham apunta a la abolición de toda metafísica, porque niega la existencia de relaciones esenciales y de una estructura fundamental y universal en los entes. La realidad es en el fondo la suma de todos los individuos existentes, y todo tipo de interrelación metafísica es meramente **conceptual**. He aquí la teoría plena del **conceptualismo**, que sostiene la realidad conceptual de los universales, es decir, que niega la existencia extra-mental de universales. Los universales se reducen a individuos y la conveniencia (semejanza, relación) entre ellos.

Esta concepción conceptualista es una consecuencia del **principio de economía metafísica** que estableció Ockham y que se ha vuelto famoso: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Este principio también llamado 'navaja de Ockham'- pretende reducir a un mínimo los principios explicatorios de la realidad. Así Ockham considera como superfluos los principios (aristotélicos) de esencia y existencia, de acto y potencia como distinguibles realmente, y sobre todo cada tipo de universales existentes. No hay leyes absolutas derivadas de las necesidades esenciales de las cosas. De ahí que la metafísica se convierte en lógica, porque lo único universal son los conceptos representativos en la mente.

2.5.2.2.4. Lógica ockhamiana

La lógica se convierte para Ockham en el instrumento más poderoso para el conocimiento filosófico, porque nos brinda el único saber natural seguro. Ockham revoluciona la lógica aristotélica en un sentido logístico, al desarrollar una **lógica terminista**. Como los conceptos o 'términos' son representaciones mentales de individuos, se trata en el fondo de una lógica extensiva y referencial. Un concepto tiene carácter de **referencia** a entes o sus representaciones conceptuales.

De ahí la concepción ockhamiana de la *suppositio* (aunque fue Pedro Hispano quien la mencionó). Un término es en el fondo un 'signo' (natural o convencional) que tiene una función de significación; pero el significado no es un 'universal', que expresaría una esencia específica, sino es su referencia extensiva hacia los individuos que comparten una cierta característica. Existen signos naturales, que son los conceptos captados por la *intuitio animae*, y los signos convencionales, que son los signos lingüísticos (palabras, oraciones). En una proposición, un término tiene carácter referencial. La 'suposición' es justamente esta función de suplencia que tiene un concepto: reemplaza en forma representativa a los individuos reales en cuestión.

Ockham distingue **tres tipos de suposición**: 1. La *suppositio personalis* hace referencia a individuos concretos. Por ejemplo, la proposición 'Homo currit' se refiere a tal y tal individuo que corre. 2. La *suppositio simplex* es la suplencia de otro concepto o término. Por ejemplo, la proposición 'Homo est species' expresa una referencia inter-conceptual, pero no expresa una estructura esencial en la realidad. 3. La *suppositio materialis* por fin hace referencia a un elemento lingüístico. Por ejemplo, la proposición 'Homo est signum' expresa la referencia metalingüística de palabras.

Así vemos que la lógica terminista es un reflejo fiel de los presupuestos metafísicos y gnoseológicos; los conceptos no son el resultado de un proceso abstracto, que expresan características esenciales y universales de la misma realidad. Conceptos que simplemente representan una cierta 'semejanza' y relación entre diferentes individuos. De esta manera, Ockham anticipa concepciones del empirismo británico (siglos XVII y XVIII, como también de la lógica y la logística modernas (filosofía analítica).

2.5.2.2.5. Teodicea ockhamiana

De acuerdo al empirismo implícito en la gnoseología, no es posible un conocimiento intuitivo de Dios.

De ahí que Ockham rechace el lema agustiniano del *Fides quaerens intellectum*, como también la posibilidad de una demostración ontológica (San Anselmo) de la existencia de Dios, porque un concepto no resume la existencia real, sino tiene sólo carácter referencial. Pero tampoco la demostración causal es válida, porque 'causalidad' no rige para entes vivos.

Sin embargo, existe un conocimiento abstracto de Dios. La característica más resaltante de Dios es su **libertad ilimitada**. Para Ockham, Dios no está sujeto al principio de no-contradicción; su omnipotencia es ilimitada, su voluntad no está subordinada a la razón, sino al revés. Este **voluntarismo** (la voluntad determina el intelecto) es el rasgo general que determina la creación, tanto en su ser absoluto como en su ser relativo. Ockham rechaza el ejemplarismo (platónico-agustiniano): no existen ideas eternas divinas que rijan su voluntad. Dios crea desde la 'nada', también en sentido intelectual.

Ockham hace una distinción entre la potentia absoluta y la potentia ordinata de Dios. Por su potencia absoluta, Dios crea de entre una infinitud de posibilidades simultáneas (contingencia sincrónica) un mundo particular, solamente a partir de su voluntad. De ahí que el mundo actual no conoce ninguna relación necesaria, ni leyes naturales necesarias; todo depende de la voluntad (arbitraria) de Dios. Por su potencia ordenada, Dios conserva la creación y puede intervenir en ella fuera del orden creado. Por lo tanto, cada conocimiento de la realidad está condicionado por la voluntad divina, de tal manera que es imposible cualquier conocimiento a priori y necesario. A pesar del voluntarismo, Ockham considera como inoportuna la contingencia sincrónica a nivel creacional; ahí rige sólo la contingencia diacrónica, es decir, mutabilidad en el tiempo.

2.5.2.2.6 Antropología y ética ockhamianas

Para Ockham, no es la razón la que define al ser humano (tradición aristotélica-tomista) sino la **libertad** de la voluntad. Así el voluntarismo teológico también rige en lo antropológico: la voluntad no se subordina a la razón, de tal manera que actos buenos estén siempre de acuerdo a la razón. La voluntad es completamente libre, y puede actuar en contra de la razón. El hombre es una unidad intrínseca de voluntad y razón, pero es la libertad de la voluntad la que forma la base para la **personalidad y la individualidad**. Según Ockham, no se puede

saber con certeza si el alma humana es la forma del cuerpo, ni que el entender de tal sustancia esté en el hombre. La libertad sólo se puede demostrar por la experiencia.

La voluntad es libre de querer (Q) una cosa (p) o no quererla, pero en diferentes momentos: (1) [Q(p(t1)) & Q (-p(t2))], pero (2) [P(Q(p) & Q(-p))], como tampoco (3) [Q(p) & P(Q(-p))]. Una persona puede querer hacer el bien en un momento y querer hacer lo opuesto en otro momento; pero no quiere hacer el bien y podría querer en el mismo instante hacer el mal (3), lo cual no es una contradicción lógica (2). Vemos aquí que Ockham, a pesar de su voluntarismo (teológico), cae a nivel creacional en el determinismo aristotélico, y niega la contingencia sincrónica.

La **ética** se fundamenta exclusivamente en la voluntad de Dios, que establece la normatividad del actuar por un acto legislador libre, sin sujetarse a una cierta racionalidad normativa. Así no existe tal cosa como un derecho natural que nos podía guiar; los actos humanos no tienen un valor intrínseco (en sí buenos o malos), sino sólo en referencia con la voluntad divina. Dios podría hasta declarar actos malos (como asesinato) como algo bueno, si lo quisiera.

2.5.2.2.7. Filosofía política ockhamiana

Por su suerte de huir del pontificado y refugiarse en la corte del emperador de Bavaria, Ockham se dedicó muy intensamente a la cuestión del poder y de la organización social y política. Su concepción rechaza tajantemente el **absolutismo**, tanto en lo profano como en lo eclesial. No niega la legitimidad del Papado, pero restringe su poder a lo eclesial, siempre de acuerdo con los fieles. Todo el poder viene del **pueblo**, que lo puede delegar a un emperador o un parlamento. Así cada príncipe siempre está limitado en su poder por este legado popular.

Según Ockham, no debe de haber dos poderes supremos en el mundo, uno político y otro eclesiástico. Que el Papa tiene poder sobre bienes temporales y estados pontificiales no es bíblico ni auténtico; más bien es el emperador, por su autoridad suprema, cristiana y romana, quien tiene el derecho de elegir al Papa y de destituirlo, si incurre en herejía. Vemos aquí concepciones que más adelante formularía Martín Lutero para iniciar la Reforma.

A pesar de la excomunión y de las ideas heterodoxas, Ockham y su filosofía tuvieron una acogida inesperada en los círculos intelectuales de aquel tiempo. La vía moderna fue declarada línea oficial en la Universidad de Oxford, y en París ocupó pronto un lugar muy importante al lado de la vía antigua. A mediados del siglo XIV, el ockhanismo floreció en París, protagonizado por pensadores como Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt y Juan Buridan.

2.5.2.3. Nicolás de Autrecourt (ca. 1300-1352)

Como un ejemplo extremo del ockhanismo nominalista, trataremos brevemente el pensamiento de Nicolás de Autrecourt, sobre todo porque manifiesta algunas concepciones modernas y hasta contemporáneas. Nicolás estudió en la universidad de la Sorbona de París, donde también enseñó. Pero por sus doctrinas heterodoxas fue citado ante el tribunal a Avignon para explicar sus teorías. Antes de escuchar el veredicto (probablemente negativo), huyó de Avignon. Más tarde fue obligado a retratacción y tuvo que quemar sus escritos. Esta es la razón de que solamente tengamos una base muy estrecha de textos para desarrollar su filosofía.

El principio supremo e irreducible para Nicolás fue el **principio de la no-contradicción**. Esta es la norma para la certeza de cualquier conocimiento. Cualquier otro principio es cierto, si puede ser reducido al principio de no-contradicción, es decir, si su negación implica contradicción. Así en el fondo Nicolás sólo acepta **proposiciones analíticas** como ciertas. Pero aparte de este principio lógico, también afirmó la certeza evidente de la **percepción inmediata** de los entes sensitivos. La cognición inmediata no sólo percibe el ente, sino a la vez es consciente de su existencia. Así las proposiciones analíticas y las percepciones inmediatas (proposiciones empíricas básicas) son la única base de certeza y evidencia en el plano filosófico.

Según Nicolás, no se puede inferir de la existencia de una cosa (A) la existencia de otra (B), porque la afirmación de (A) y la negación de (B) no implican ninguna contradicción. Por lo tanto, cualquier nexo metafísico entre los entes, como es la **causalidad**, solamente es probable, pero no ciertamente cognoscible. Es la experiencia repetitiva de un supuesto nexo entre A y B, que aumenta desde un punto de vista subjetivo la **probabilidad** de algo como causalidad. Causalidad y sustanciali-

dad (material y espiritual) no son cognoscibles, porque no existe inferencia válida entre la apariencia fenoménica y un supuesto substrato. En este sentido, Nicolás anticipa a Hume. Pero sin embargo no puede ser denominado 'positivista lógico', porque no sostenía un fenomenismo (sólo existen fenómenos), ni un escepticismo. Aunque causalidad y substancias no son conocibles, sin embargo existen; además hay una base sólida (aunque reducida) para conocimientos verdaderos. Nicolás insiste también en la verdad revelada y conocida por la fe que supera cualquier reduccionismo positivista.

Nicolás rechaza casi en su totalidad la filosofía aristotélica. Según él, el cambio en la realidad no se debe a una estructura dual de acto y potencia, sino a la estructura atómica de la realidad. Entre la (aparente) corruptibilidad de las cosas y la bondad del universo hay incompatibilidad; ergo: las cosas son eternas pero no en su composición pasajera, sino en su atomicidad. Los átomos son incorruptibles por principio, y ese en parte era un argumento para mantener la hipótesis de la inmortabilidad del alma. Vemos en Nicolás una cierta dicotomía entre filosofía y teología (aunque negó la doctrina de la doble verdad), insistiendo a la vez en la verdad absoluta revelada y una probable verdad racional opuesta. Para la existencia de Dios hay solamente argumentos probables, pero de ninguna manera demostraciones racionales aunque él mismo era teísta; sin embargo, abrió el paso para el agnosticismo teórico de la Ilustración.

2.5.3. Misticismo especulativo medieval

La especulación escolástica (*vía antiqua*), como la contracorriente del conceptualismo analítico (*vía moderna*) no dejaron de esperar un movimiento anti-sistemático y suprarracional, como lo era la **mística especulativa** de los siglos XIV y XV.

La mística (del griego *mystikos*: 'oculto') no es un fenómeno nuevo, sino que siempre acompañaba el quehacer filosófico y teológico. Ejemplos de grandes místicos son San Bernardo de Clairveaux, Ricardo de San Víctor y San Buenaventura. La mística afirma la **trascendencia** absoluta del Dios 'oculto' que no puede ser conocido por la razón discursiva, sino solamente por una experiencia personal desde el corazón. El fin de cada camino místico es la *unio mystica*, la unión del alma con Dios en el amor. En Occidente, la mística tenía co-

mo raíces e inspiración sobre todo las obras de Plotino y de Pseudo-Dionisio Areopagita.

En el siglo XIV surge una filosofía especulativa bajo la influencia de la experiencia mística, opuesta al rigor intelectual de la escolástica. Esta **mística especulativa** tuvo dos grandes temas: 1. La relación entre Dios como ente supremo y la realidad finita de lo creado; 2. La relación entre el alma humana y Dios.

Entre los representantes vemos a Teodórico de Freiburg (ca. 1250-1310), Maestro Eckhart (1260-1327), Juan Tauler (1300-ca.1361), Enrique Suso (1295-ca. 1366), Juan Ruysbroeck (1293-1381), Santa Catalina de Siena (1347-1380), Walter Hilton (muerto en 1396), Dionisio el Cartujano (1402-147) y Juan Gerson (1363-1429). Como ejemplo del siglo XIV trataremos a Maestro Eckhart, y como ejemplo del siglo XV a Juan Gerson.

2.5.3.1. Maestro Eckhart (1260-1327)

Juan Eckhart (conocido como 'Maestro Eckhart') nació en 1260 en Alemania, ingresó a la orden dominica y fue probablemente discípulo de San Alberto Magno. Estudió y enseñó en París y Colonia, fue vicario general de los dominicos y residió en diferentes ciudades. Por sus formulaciones audaces en las prédicas y su estilo inconvencional en sus obras, tuvo que responder ante el tribunal eclesiástico, pero el veredicto se conocío después de su muerte: 28 proposiciones fueron condenadas. Eckhart escribió en bajo alemán y en latín. Sus obras más importantes: *Opus tripartitum* y *Buch der göttlichen Tröstung* (libro del consuelo divino).

La filosofía de Eckhart tiene un tinte fuerte neoplatónico; a menudo cita a autores como Proclo (*su liber de causis*) y Pseudo-Dionisio. Según él, existen tres tipos de conocimientos; el sensible, el racional y el suprarracional; sólo este último posee la verdad completa. Así es tarea del hombre de trascender al mismo pensamiento discursivo para poder unirse en un camino místico y suprarracional con Dios; es ente todo *intelligere*, es decir, **entendimiento**; éste tiene primacía sobre el mismo ser (*esse*): *Deus est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*. Así Eckhart rechaza la concepción tomista de que Dios es el Ser Supremo; Dios trasciende todo ser como la causa intelectual de éste. O podríamos decir: Dios, entendimiento y ser coinciden, de tal manera que Dios 'es', porque 'entiende'.

Eckhart usa en su descripción de la experiencia mística y de Dios un vocabulario de antinomias, lo que anticipa de cierta manera la 'teología dialéctica' de Nicolás de Cusa. Dios es existencia, y a la vez es más allá del ser; en Dios ser y entender son uno, y a la vez distintos; Dios crea desde la eternidad, pero a la vez la creación no es eterna. La relación con la creación es una dialéctica de unidad y multiplicidad; fuera de Dios 'no existe nada', porque todo lo que existe, existe 'en Dios' (idea platónica de 'participación'). Así las criaturas son 'pura nada' en sí mismas y sólo 'existen' en la medida en que participan en el entender creativo de Dios. Eckhart sostiene un racionalismo teológico extremo en el sentido de que es el intelecto que crea directamente el mundo sin intermediación de la voluntad; así el mundo creado es el único posible, lo cual implica un determinismo.

La **relación entre Dios y el alma** es la relación verdadera que tiende a la unión mística completa, más -allá de toda individualidad y materialidad. Aunque el alma es creada, sin embargo existe en su profundidad una 'esencia increada' divina, que Eckhart llama archa y que corresponde a la inteligencia. Esta parte del alma es el acto mismo del *intelligere* divino emanado hacia la criatura. En su introspección el hombre puede encontrar la *scintilla animae o vünkelin* (chispa), donde está impresa la imagen de Dios. La suprema unión mística es la unión de la esencia del alma con Dios, en donde el alma es cambiada y transformada en Dios como la madera en el fuego.

2.5.3.2. Juan Gerson (1363-1429)

Nacido en Reims, Juan Gerson enseñó en París y fue canciller de la universidad antes de empeñar cargos eclesiásticos. Ante todo, era teólogo (místico), pero también estaba al tanto del desarrollo filosófico de su tiempo. La especulación mística, un siglo después de Maestro Eckhart, estaba ya bajo la influencia poderosa de la vía moderna del ockhamismo. Gerson no era nominalista en un sentido estricto, pero incorporó muchas concepciones del nominalismo en sus doctrinas. Más que todo, mostró entusiasmo por San Buenaventura (sobre todo el *itinerarium mentis in Deum*) y por Pseudo-Dionisio, a quien consideró siempre como discípulo de San Pablo. Entre sus obras destacan De *mystica theologiae speculativa y De consolatione theologiae*.

Gerson criticó fuertemente al **realismo** escolástico y sus consecuencias para la teodicea y la fe. Según él, el aristotelismo, pero también el platonismo, llevarán a un necesitarismo teológico, porque no dejan espacio para la libertad y contingencia. Rechaza entonces la doctrina de las *rationes ideales* en Dios (ideas ejemplares o *paradeigmata*), como también la idea (neo-) platónica de Dios como *Bonum diffusivum sui*. No es el intelecto ni el bien lo que define a Dios en su esencia, sino su **libertad** ilimitada que garantiza su omnipotencia y la contingencia del mundo. En esto coincide con Ockham, también en su rechazo de la inmutabilidad de la ley moral.

Gerson desarrolla la doctrina neoplatónica (sobre todo dionisiana) de la tripartición de la teología, como de las facultades intelectivas y afectivas. La teología mística corresponde a la facultad intelectiva suprema, que es la intelligentia simplex (entendimiento puro), y a la facultad afectiva suprema, que es la synderesis (deseo del amor). La colaboración mutua de estas dos facultades hace posible el conocimiento místico de Dios y es el camino apropiado hacia la unión mística con Dios. Sin embargo, Gerson no concibe esta unio mystica como identificación real con Dios mismo, sino con la imagen de Dios que somos en lo más profundo de nuestra esencia. Así salvaguarda la diferencia entre creador y criatura. La teología en sentido propio corresponde a la razón discursiva y con el deseo racional y llega a hablar de Dios en términos lógicos, pero nunca logra unirse con El más allá de lo racional. Y la teología simbólica corresponde al conocimiento y al deseo sensitivo. De Pseudo-Dionisio también retorna la idea del retorno de todas las criaturas en Dios.

2.5.4. Entre Edad Media y modernidad

De cierto modo, el nominalismo y la vía moderna emprendida por Ockham ya marcan el surgimiento de otro horizonte, más allá de la reflexión escolástica y patrística. El siglo XIV ya contiene *in nuce* muchas concepciones que irían a tener un peso importante en la elaboración de una filosofía moderna. La armonía incuestionada entre filosofía y teología empieza a romperse, todavía no en agravio de la fe, sino más bien en una limitación crítica de la misma razón, sobre todo con respecto a verdades teológicas. La observación y la experiencia reivindican, a raíz del conceptualismo, un lugar importante en la explicación del mundo, a la par con

una disminución de la importancia de la metafísica como interpretación *a priori* del universo.

Sin embargo, el conceptualismo y las diferentes corrientes 'empíricas' todavía son plenamente 'medievales', porque de ninguna manera pretenden 'criticar' las verdades teológicas con armas racionales o empíricas. Las posiciones modernas de agnosticismo, deísmo y ateísmo todavía están lejos. Pero el 'sistema' escolástico ya había perdido su poder y belleza, no solamente por el misticismo especulativo, sino también por la misma crítica filosófica del aristotelismo y sus consecuencias para una filosofía cristiana (Duns Escoto, Ockham, Gerson). Después de la 'síntesis' medieval entre filosofía griega y doctrina cristiana en la escolástica, surgió de nuevo -como en la patrística temprana- el problema de su incompatibilidad.

Podemos señalar sólo algunos rasgos de este clima nuevo que empezó en el mismo siglo XIII, no percibido por la corriente dominante de la escolástica, pero presente ya en el pensamiento de algunos espíritus críticos de aquel tiempo. Como ejemplos veremos el **desarrollo científico** que se despide definitivamente de la física aristotélica, la **filosofía política** de Marsilio de Padua, que rompe con la armonía entre las dos espadas del poder político y eclesiástico, y por fin las ideas novedosas de **Nicolás de Cusa**, que cierra esta época tan agitada y fecunda que se llama 'Edad Media'.

2.5.4.1. Movimiento científico

Que la ciencia no es un invento de la modernidad lo demuestran los esfuerzos de un número de intelectuales a partir del siglo XIV, impulsados sobre todo por el clima abierto del conceptualismo. El ockhamismo facilitó y promovió la investigación científica, porque consideró la 'intuición inmediata' de la realidad como fuente válida y fundamental del conocimiento. De ahí que la observación y el experimento empezaron a cuestionar los esquemas a priori desarrollados por Aristóteles sobre cimientos metafísicos. Esto encontró todavía una legitimación teológica en la concepción de la contingencia radical del mundo y su diferencia ontológica con el creador. Sin cuestionar de ningún modo la existencia de Dios como creador y conservador de la creación, el hombre puede dedicarse con cierta autonomía al ámbito 'secular' de los fenómenos físicos. He aquí una raíz teológica de lo que más tarde se llamaría 'secularización.

Entre los 'científicos' experimentales de primera hora destacan Juan Buridan (muerto en 1360), Alberto de Sajonia (m. 1390), Marsilio de Inghen (m. 1396) y Nicolás Oresme (m. 1382). Entre las concepciones novedosas podemos mencionar la teoría del ímpetu para la explicación del movimiento, que reemplaza la teoría aristotélica de la naturaleza intrínseca y de la entelequia de los cuerpos. El ímpetu es la energía necesaria que causa el movimiento, pero distinto del cuerpo que se mueve. Aplicando esta teoría a los cuerpos celestes, la diferencia entre el espacio sublunar y sobrelunar (Aristóteles) queda en nada. Los cuerpos celestes han recibido un primer ímpetu por Dios en la creación y obedecen ahora a las leyes mecánicas. Es entonces la causa eficiente que reemplaza las demás causas, sobre todo la cusa final (enteleguia); el mundo puede ser concebido como un sistema mecánico.

Otra idea revolucionaria es la hipótesis de la **rotación de la Tierra** sobre su eje, para 'salvar las apariencias'. Nicolás Oresme consideró esta teoría más probable que el movimiento de todo el cielo por la Tierra. Con esta teoría está preparado el camino para Copérnico y su teoría heliocéntrica, que desplaza la Tierra de su posición estática en un supuesto centro del mundo. Filosóficamente, la rotación de la Tierra simboliza el impacto subjetivo (no somos observadores inmóviles) en el conocimiento del mundo, como lo iría a formular la filosofía kantiana.

Por último, surgió en el siglo XIV la idea de **otros posibles mundos** fuera de nuestro universo conocido. Aunque resulta inconsistente la concepción de varios universos coexistentes, la idea sostuvo la doctrina de la contingencia radical de este mundo y la omnipotencia divina ante una infinidad de 'mundos posibles'. Leibniz retomaría siglos más tarde esta idea para desarrollar su lógica universal.

2.5.4.2. Marsilio de Padua (ca.1280-ca. 1342)

Marsilio de Padua fue rector en la Universidad de París, pero tuvo que huir para buscar refugio bajo Luis de Bavaria, por su doctrina antipapal. Con su idea de un **Estado laico** y totalmente **autónomo**, Marsilio anticipa en plena Edad Media la filosofía política de los siglos XVI y XVII. El rechaza tanto la 'teoría de las dos espadas' que gobiernan lado a lado, como también la doctrina teocrática de la supremacía de la Iglesia sobre el poder

político del Estado. Más bien invierte la relación: el Estado es el poder supremo, y el poder eclesiástico tiene que subordinarse a la legislación política (erastianismo).

Para Marsilio existen en el fondo dos formas de gobierno: el gobierno que existe por el consentimiento de los súbditos (democracia, monarquía, etc.) y el gobierno que existe contra la voluntad de los súbditos (tiranía). Marsilio está en contra de cada tipo de dictadura y autocracia, tanto en lo político como en lo eclesiástico. En su obra más famosa, *Defensor Pacis*, ataca las intenciones de la Iglesia de gobernar en asuntos temporales como algo antibíblico, y además como una causa importante de las guerras y los conflictos que había. La Iglesia más bien es una asociación de personas con una cierta finalidad, pero dentro de un cierto marco político y legal. La **ley** tiene su función en la necesidad de prevenir contiendas y luchas; es una norma preceptiva y coercitiva, fortificada por sanciones.

La **ley natural** no es la manifestación de la ley divina, sino una ley humana universalmente válida. La Iglesia no tiene una 'ley' en sentido estricto, porque no tiene los medios para sancionar en lo temporal. Mientras que el Estado es una sociedad perfecta o autosuficiente, la Iglesia requiere de la legislación y la jurisdicción políticas. El principal legislador es el **pueblo**, la totalidad de ciudadanos o su representación. El poder ejecutivo que con preferencia es elegido y no hereditario, es subordinado al poder legislativo; y el poder judicial a su vez se subordina al poder ejecutivo. Aunque Marcilio considere una cierta división de poderes, no contempla su independencia respectiva.

Los escritos de Marsilio encontraron una condenación unánime de parte del Papado, sobre todo por su teoría de subordinación, hasta de los sacerdotes, al poder político. Además, Marsilio defendió la **teoría conciliar** frente a la teoría papal; un siglo más tarde esto va ser tema del Concilio de Basilea (1432). De cierto modo, Marsilio es el teórico del Estado moderno y autónomo, independiente de todo tipo de interferencia eclesiástica. Hasta hoy día esto sigue siendo una cuestión, sobre todo cuando se trata de asuntos éticos como el aborto, la eutanasia y la pena de muerte. Además no se ha realizado en todos los países la separación de Iglesia y Estado.

2.5.4.3. Nicolás de Cusa (1401-1464)

Nicolás Kryfts nació en Cusa de Moselo, estudió en Heidelberg y Padua y jugó un papel muy importante en el Concilio de Basilea (1432), primero a favor de la teoría conciliar y después un defensor de la supremacía papal. Era cardenal y legado pontificial en Alemania. Entre sus obras destacan *De concordantia catholica, De docta ignorantia, De coniecturis* y *De Deo abscondito*.

Nicolás de Cusa es un **pensador de transición**, un puente entre la Edad Media y la modernidad; viviendo en pleno siglo XV, no siguió el curso del pensamiento renacentista, sino trató de elaborar unas síntesis sui generis, a partir de la tradición (neo)platónica y mística (Pseudo-Dionisio, Juan Escoto Eriúgena, Maestro Eckhart).

La idea central en el pensamiento del cusano es la idea de unidad como síntesis armoniosa de las diferencias. El distingue -como la mayoría de los nominalistas- tres tipos de conocimiento: el conocimiento sensitivo (sensus), que simplemente afirma; el conocimiento discursivo (ratio), que afirma y niega algo en el juicio, y el entendimiento (intellectus), que niega las oposiciones de la razón y trasciende así el principio de no-contradicción. Sobre la base de estas distinciones, Cusa no desarrolla su teodicea, que es en el fondo una teología negativa: el intelecto humano sólo puede aproximarse a Dios por el camino negativo, negando los atributos que predicamos de Él desde el punto de vista humano. Dios está por encima de toda determinación. Sin embargo existe también un aspecto afirmativo que el cusano llama 'teología copulativa'. En este nivel el entendimiento concibe a Dios como coincidentia oppositorum, es decir, como la síntesis o concordancia de todas las diferencias y hasta contradicciones que existen a nivel finito y humano. Nicolás quiere ilustrar esta doctrina con analogías matemáticas. Cuando uno extiende un triángulo hasta lo infinito, triángulo y línea recta son idénticos; o un polígono infinito es idéntico con el círculo. Así, Dios como la infinitud absoluta resume todas las contradicciones (aparentes) en una síntesis suprema. Él es el máximo y el mínimo a la vez, es el posse ipsum, la causa de toda posibilidad. Este conocimiento (positivo) de Dios es una docta ignorancia, un no saber instruido, que procede del reconocimiento de la infinitud y la trascendencia de Dios.

Dios es el *omnia complicans* (que contiene todo) y al crear es el *omnia explicans* (el que se explica en todo); el mundo creado es una teofanía, una **contracción** del ser divino (*contractum maximum*), una *explicatio Dei*. Toda criatura 'refleja' el universo entero, y el universo como *contractum maximum* 'refleja' el ser divino; así cada criatura *es quasi Deus creatus*, como un 'Dios creado'. Mientras que Dios es el *maximum absolutum*, Cristo es el *medium absolutum*, y el universo el *concretum maximum*. Dios es *anima mundi*, el alma del mundo que está presente en todas las criaturas. El universo es infinito y no existe un centro; todo está en movimiento, inclusive la tierra. Cusa no sostiene entonces la familiaridad fundamental entre Dios y la creación, hasta un punto muy cerca al panteísmo.

Nicolás de Cusa es a la vez un pensador medieval y moderno. El debe mucho a la tradición de Pseudo-Dionisio, de Juan Escoto Eriúgena y del mismo Maestro Eckhart, pero a la vez es muy crítico frente al realismo y el pensamiento analógico que pretende encerrar a Dios en categorías lógicas. También anticipa muchas concepciones desarrolladas por filósofos de la era moderna. Ante todo tenía un impacto muy fuerte en la filosofía de Leibniz; la armonía preestablecida, el individuo como mónada, la analogía matemática y la 'reflexión' de Dios y del universo en cada individuo son temas que ya había planteado el cusano. Además tenía mucho que ver con el idealismo alemán; la síntesis hegeliana de 'conservar' las contradicciones inferiores, la concepción de Schelling de lo absoluto son solamente unos ejemplos de la influencia de Nicolás. Pero también impactó a los científicos del Renacimiento, Giordano Bruno y Leonardo da Vinci, y empujó así las investigaciones físicas y matemáticas. Con Nicolás de Cusa, la Edad Media se despide, transformándose en concepciones e ideas diferentes, llamadas 'modernas'

2.5.5. Filosofía escolástica tardía: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRM.TÉCNICOS
FILÓSOFOS DE TRANSICIÓN	Gil de Roma, Enrique de Gante	Distinción real entre esencia y existencia; estatus de la esencia; distinción intencional.	1280-1320	Participación; ul- trarrealismo; eclec- ticismo; innatis- mo; exemplatum.
Nominalismo	Durando de San Porciano, Pedro Aureoli, Guillermo de Ockham, Nicolás de Autrecourt	No-realidad de la relación; todo es individual; conoci- miento intuitivo; principio de economía metafísica; lógica terminista; voluntarismo divi- no; ética voluntarista; gno- seología de probabilidad.	1300-1350	Conceptualismo; esse apprarens, esse existens; 'navaja de Ockham'; terminis- mo, suppositio; potentia absoluta, potentia ordinata.
Misticismo especulativo	Maestro Eckhart, Juan Gerson	Transcendencia absoluta; tendencia neoplatónica; teo- logía negativa; racionalismo teológico; relación entre alma y Dios; libertad ilimi- tada de Dios.	1300-1430	Teología negati- va; determinismo; <i>unio mystica</i> .
ENTRE Edad MEDIA Y modernidad	Juan Buridan, Nicolás Oresme, Marcilio de Paddua, Nicolás de Cusa	Observación y experimento; teoría de ímpetu; ratación de la Tierra; otros mundos posibles; autonomía del Esdo; subordinación de la Iglesia; el mundo como contracción de Dios.	1300-1464	Erastianismo; coincidentia oppsitorum; teo- logía negativa; docta ignorantia.

2.6 Posiciones y sus representantes

en la Edad Media, presentamos en síntesis el siguiente esquema:

Para facilitar al estudiante la comparación de las diferentes posiciones, controversias y hasta polémicas

CORRIENTE	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO
AVERROÍSMO	Necesidad y eternidad del mundo; doble verdad; monopsiquismo; determinismo.	Averroes, Siger de Brabante, Juan de Jandún, Boecio de Dacia
HILEMORFISMO UNIVERSAL	Universalidad de la materia; forma corporeitatis.	Avicena, Avicebrón, San Buena- ventura, Alejandro de Hales, Lulio, Roger Bacon, Duns Escoto
MONOPSIQUISMO	Un único intelecto agente; nega- ción de la inmortalidad individual.	Avicena, Averroes, Maimónides
ULTRARREALISMO	Los universales subsisten como substancias o ideas en el intelecto divino.	Guillermo De Champeaux, San Anselmo, San Buenaventrura, Gil de Roma
REALISMO MODERADO	Los universales existen <i>anterem</i> (en el intelecto divino), <i>in rebus</i> (como esencia) y <i>post rem</i> (como concepto en el intelecto).	San Alberto Magno, Santo To- más, Juan de Salisbury
CONCEPTUALISMO	Los universales son conceptos con un fundamento en la realidad.	Pedro Aureoli, Roger Bacon , Duns Escoto, Ockham
(ULTRA) Nominalismo	Los universales son convenciones verbales (nombres).	Roscelino, Abelardo, Durando de San Porciano, Nicolás de Autrecourt
PLURALIDAD DE formas sustanciales	Cada subtancia contiene varias formas sustanciales.	Avicebrón, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Lulio
ILUMINISMO	El intelecto humano requiere de una iluminación divina específica para llegar a conocimientos verdaderos.	Clemente de Alejandría, San Agustín, San Anselmo, Guiller- mo de Alvernia, San Buenaven- tura, Pedro Hispano, Roger Bacon
INNATISMO	Existen ideas innatas (a priori).	San Agustín, San Anselmo, Enrique de Gante
AGUSTINISMO	Voluntarismo; intelectualismo; hilemorfismo universal; demostra- ción ontológica; doctrina de San Agustín.	San Agustín, Alcuino de York, Guillermo de Alvernia, San Anselmo, Lulio, San Buenaventura, Roger Bacon, Duns Escoto, Gil de Roma
APOCATÁSTASIS	Reconciliación final de todos los entes con Dios.	Orígenes, San Gregorio Niceno, Juan Escoto, Eriúgena, Pseudo Dionisio, Juan Gerson

3. FILOSOFÍA MODERNA

3.1. Introducción

3.1.1. El concepto de la 'modernidad'

La tripartición de la cultura occidental -y por lo tanto también de la filosofía- en una edad antigua, medieval y moderna resulta del siglo XVII, y refleja una concepción 'ideológica' del curso del espíritu humano, de tal manera que la profundidad de la filosofía antigua se recupera con el amanecer de una nueva era que está por iniciarse. Los filósofos del siglo XVII tenían una conciencia fuerte (p.e., Descartes y Hobbes) de ser testigos y promotores de un cambio fundamental en la filosofía. Denominaron entonces esta nueva era la 'Edad Media', usando un término que en latín ya estaba en uso a partir del siglo V, pero que entonces recibió una fuerte connotación ideológica y valorativa. Lo 'moderno' se contrapone sobre todo a lo 'medieval', término que resalta el carácter de interregno de la era entre el cierre de la Academia platónica (529) y el vislumbramiento de un espíritu nuevo en el Renacimiento, relacionando así la antigüedad con la modernidad, saltando y dejando en oscuridad a la 'Edad Media'.

El término 'moderno' (del latín *modus*, 'modo') fue usado en la Edad Media en sentido estrictamente cronológico; significó entonces lo 'nuevo' o 'novedoso' en oposición a lo 'antiguo' y 'clásico'. Así, por ejemplo, se estableció la vía moderna a partir de Ockham (siglo XIV) para denominar una corriente nominalista y empirista, que está en contraste con la vía antiqua del realismo escolástico. La 'modernidad' empieza entonces en cierto sentido ya en plena Edad Media. Sin embargo, los filósofos del siglo XIV todavía no estaban conscientes de un 'cambio copernicano' en la filosofía, porque a pesar de las innovaciones en metafísica, gnoseología, lógica y ética, todavía se consideraron miembros de una tradición cristiana y de una filosofía respetuosa frente a la teología. Lo 'moderno' fue interpretado como una transformación inmanente del pensamiento medieval, y no como una ruptura con éste.

Recién la filosofía renacentista se concibió fuertemente como corriente anti-escolástica y anti-medieval; el regreso a la 'fuentes verdaderas' de la Antigüedad por sí mismo cuestionó el quehacer filosófico de la era medieval, y puso prácticamente entre paréntesis como un milenio de filosofía. Así ya no eran los grandes doctores escolásticos los verdaderos herederos e intérpretes del espíritu antiguo, sino los 'modernos' del Renacimiento (Perrault: «somos nosotros los antiguos»). Con la incipiente concepción de lo 'moderno' iba a la par un menosprecio de lo 'medieval', interpretado cada vez más como 'edad de la oscuridad' frente a la 'edad de la luz' por venir. Esta concepción ideológica de la 'modernidad' tiene sus efectos y consecuencias hasta en nuestros días, despreciando como 'anticuado' y 'tradicional' a todo tipo de expresión cultural que no resulta estar compatible con el 'espíritu moderno' de progreso, autonomía y autodeterminación.

Así, el término 'moderno' muy pronto fue usado como lema para la lucha contra lo 'tradicional' y lo 'autoritativo', contra todo lo que de una u otra manera parecía relacionado con la era medieval y sus 'sistemas dogmáticos'. La disyuntiva dogmático-crítico se estableció como característica principal de la diferencia entre lo 'medieval' y lo 'moderno', sin tomar en cuenta una continuidad entre ellos y la diversidad de posturas y concepciones en el mismo seno de la filosofía medieval. La concepción de la 'modernidad' entonces fue al inicio (siglos XVII y XVIII) un instrumento ideológico de lucha y de deslinde frente a la era 'medieval'. Hoy en día nos damos cuenta de la riqueza filosófica (y no sólo teológica) de la Edad Media, de la gran diversidad de ideas y planteamientos, de las innovaciones 'modernas' a fines de la época, como también de la continuidad entre período medieval y moderno en muchos puntos. La Edad Media ya no es 'edad de la oscuridad', y la época moderna 'era de la luz', porque ambas tienen sus sombras y sus lucideces.

3.1.2. Características generales de la filosofía moderna

Una de las características de la filosofía moderna que llama la atención es la gran diversidad de posturas y corrientes filosóficas, a menudo incompatibles entre sí. De esta manera resulta muy difícil encontrar rasgos generales del 'espíritu moderno', si no queremos caer en una reducción simplificadora de la riqueza intelectual de esta época. Aunque lo moderno apenas cubre unos cuatro siglos -en comparación con los doce siglos de la Edad Media-, contiene una variedad mucho más grande de pensamientos, concepciones e ideas que la Antigüedad o la Edad Media. Sin embargo vale la pena tratar de elaborar un listado de características que podemos considerar como 'comunes' entre las diferentes posturas 'modernas' del pensamiento filosófico. Esto no significa que también existen concepciones típicamente 'medievales' o 'posmodernas' dentro de la época moderna.

Podemos mencionar tanto características **forma-**les como **materiales**. Los rasgos formales se refieren al marco 'formal' del quehacer filosófico, tales como el ambiente, la estructura de estudios, la geografía, los textos y los mismos sujetos. Mientras los rasgos materiales quieren enfocar el mismo contenido filosófico, la 'ideología' principal, la Weltanschauung moderna y el hilo conductor de estas ideas.

3.1.2.1. Características formales

- a. Las diferentes corrientes filosóficas ya no se siguen cronológicamente (diacrónico) una tras otra, sino que se producen en un mismo tiempo (sincrónico), pero en lugares distintos. Aunque esta característica de la diversidad sincrónica de sistemas filosóficos ya tenía su antecedente en la época medieval (por ejemplo, las escuelas dominicas y franciscanas), en la época moderna se profundiza mucho más. Esto casi hace imposible tratar la filosofía moderna de una manera cronológica, o solamente a costa de 'saltos' casi permanentes de un ambiente a otro.
- b. Así se establece una geografía intelectual, muy específica que también tiene sus raíces en la Edad Media, sobre todo en la disputa entre París y Oxford, como más tarde en el surgimiento de una 'escuela alemana', (Eckhart, Nicolás de Cusa). El

- pensamiento moderno -que no considera lo específico del Renacimiento- se desarrolla principalmente en el 'triángulo moderno' de Francia, Inglaterra y Alemania, como centros principales del quehacer filosófico. La vieja antagonía entre el espíritu británico (Oxford) y el espíritu continental (París) sirve para la distinción de la filosofía moderna en una 'tradición británica' (Inglaterra) y otra 'continental' (Francia, Alemania)
- c. En la filosofía moderna se nota un uso creciente de los **idiomas vernáculos** y un decrecimiento del latín como lengua franca de los filósofos medievales. Ya hemos visto cómo algunos representantes medievales empezaron a usar su idioma vernáculo (Eckhart, Gerson), pero como excepción. A partir del siglo XVI, es más bien al revés: el uso del latín se vuelve cada vez más excepcional, y los idiomas vernáculos (francés, inglés, alemán) ganan terreno. Al inicio se nota todavía el uso simultáneo del latín con otro idioma (Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes), pero más tarde el idioma vernáculo se impone por completo (Kant, Hume, Rousseau).
- d. Mientras que la filosofía medieval era en gran medida un fruto de comentarios a obras clásicas (Aristóteles, Plotino, Pedro Lombardo, Pseudo-Dionisio), la filosofía moderna fomenta el **tratado original**. Esto no significa que los pensadores modernos rompieran con toda la tradición filosófica, sino que ya no toman como punto de partida a una obra 'autorizada'. Las referencias a otros autores más bien sirven para sustentar su propia filosofía; en vez de ser 'interpretación' de textos, la filosofía se concibe cada vez más como 'interpretación de la experiencia'.
- e. Los filósofos medievales (sobre todo de la escolástica) eran casi en su totalidad docentes universitarios; los pensadores modernos raras veces ocupan una cátedra en una universidad. Más bien son científicos, hombres letrados, diplomáticos y viajeros, es decir, intelectuales independientes. Está claro que esto presupone una cierta seguridad económica, sobre todo, por medio de 'mecenas' (condes, príncipes, damas de la alta sociedad) o de otras actividades lucrativas (negocios, diplomacia).

f. La gran mayoría de los filósofos medievales (99%) era a la vez (o principalmente) teólogo; en la época moderna, un filósofo es raras veces **teólogo**. Este hecho es un reflejo del cambio intelectual que ocurre entre el siglo XIII y el XVII, de tal manera que la teología como 'reina de la ciencias' tiene que ceder ante el avance de las ciencias reales. No sorprende entonces que muchos filósofos modernos a la vez eran destacados matemáticos, físicos, economistas y hasta astrónomos (Descartes, Leibniz, Newton, Bruno).

3.1.2.2. Características materiales

- a. El distanciamiento que se inició en el siglo XIV entre filosofía y teología se fue profundizando en los siguientes siglos, interpretando la 'autonomía' de la filosofía (que también había enfatizado Santo Tomás) como independencia total del quehacer filosófico de la Iglesia y de la teología como 'ciencia de la revelación'. El lema principal del creado ut intelligam ahora empieza a deshacerse en dos partes autónomas e independientes: ahí la fe y aquí la razón. La filosofía se emancipa totalmente de la teología, en su mayoría no todavía en sentido ateísta ni agnóstico, sino en un sentido de 'secularización paulatina'.
- b. Este **proceso de securalización** (del latín *saeculum*: 'era') determina una cierta actitud antitradicional y anti-autoritativa de la filosofía moderna. No existe una autoridad 'heterónoma' (Sagrada Escritura, Iglesia, Aristóteles, Santo Tomás, Pedro Lombardo) que sirve como criterio normativo para la verdad filosófica, sino sólo la **autoridad 'autónoma' de la razón**. La 'tradición es la 'cantera' para el desarrollo de algo bueno, pero de ninguna manera el 'canon' que guía la empresa intelectual del filósofo moderno. Por esta razón, el enfrentamiento con la autoridad eclesiástica-que ya empezó en el apogeo de la escolástica (cf. la condenación masiva de 1277) -fue notorio a comienzos del período moderno.
- c. La filosofía moderna puede ser denominada un racionalismo en un sentido muy amplio de la palabra. La razón ya no es solamente 'instrumento' para iluminar (*lumem naturale*) las verdades eter-

- nas, sino punto de partida y creador de explicaciones 'inmanentes' (antimetafísicas) de la realidad o hasta la misma realidad (idealismo). La razón se convierte paulatinamente en otro 'dios omnipotente', creador y conocedor de todo lo que existe. No quiere decir que todas las posturas modernas afirman esta absolutización de la razón, sino que desde el inicio se nota una tendencia (inherente) hacia esta consecuencia.
- d. Esto nos indica que la filosofía moderna tiene un afán reduccionista, como lo habían planteado los primeros filósofos milesios. La búsqueda de un arjé se inicia después de un largo tiempo de respuestas teocéntricas en un ambiente de cristiandad universal en la Edad Media. La filosofía ya no es declarada 'cristiana', aunque tampoco es (salvo algunas excepciones) 'anti-cristiana'; más bien es un 'cristianismo anónimo', que se transforma en categorías seculares y filosóficas. El punto de reducción ya no es Dios, sino el espíritu o la materia, según la postura respectiva.
- e. La filosofía moderna practica el **giro copernicano** de la objetividad incuestionada del realismo medieval a la subjetividad fundadora del hombre moderno. Este 'giro' es el fruto de una **actitud crítica**, sobre todo en el campo gnoseológico, poniendo sobre el tapete la condición subjetiva de la misma 'objetividad'. El reemplazo de la actitud empírica (o 'natural') por una actitud crítica (o 'trascendental') marca fuertemente el clima intelectual de la modernidad. Todo lo 'dogmático' se vuelve sospechoso y absoleto; el realismo se convierte en su forma de segunda potencia: empirismo e idealismo.
- f. Este giro se manifiesta sobre todo como un cambio del teocentrismo al **antropocentrismo**. El interés filosófico se desplaza paulatinamente desde temas teológicos hacia el estudio del hombre (antropología, gnoseología, política, ética) y la naturaleza. El orden gnoseológico de la Edad Media (intelecto revelación natural Dios) se vuelve de cierto modo ahora orden ontológico: el hombre y su razón no sólo es punto de partida del conocimiento, sino es el 'ser fundamental'. El ser humano es mucho más 'creador' que criatura. Esto sig-

nifica también que el hombre es sacado del contexto de la relacionalidad fundamental que le une con los demás entes, inclusive Dios. En su última consecuencia, el antropocentrismo reemplaza a Dios por el hombre (Feuerbach), y la creación (natural) por la tecnología (artificial).

- g. Aunque la **naturaleza** también merece un interés muy especial en la filosofía moderna, sin embargo hay un cambio significativo con respecto a la Edad Media. Ahí la naturaleza era un orden creado, dependiente y jerárquico con una finalidad inherente (enteleguia); para el filósofo moderno, la naturaleza es cada vez más una realidad autónoma (secular), mecánica y sujeta a la manipulación por parte del hombre. La concepción mecanicista reemplaza rápidamente la concepción teleológica; la naturaleza obedece a una causalidad eficiente inmanente y no requiere de un sustento trascendente. Así Dios es desalojado de la naturaleza que puede ser explicada completamente por razones intrínsecas; la teología filosófica se vuelve deísmo (Dios ha puesto en marcha la 'máquina') o bien moral (Dios es garante de moralidad) o bien -en última consecuencia- ateísmo (Dios es una hipótesis inútil).
- h. La filosofía moderna se desarrolla a la par con la ciencia, que experimenta un progreso revolucionario a comienzos de la época moderna. El avance es la explicación científica del hombre y del mundo; se refleja en una creciente tendencia anti-metafísica de la filosofía moderna. La fe en la Providencia es reemplazada por una fe (casi ciega) en la potencia ilimitada de la ciencia y -más tarde - de la tecnología. El hombre no sólo descubriría todos los secretos del universo, sino también podría crear los medios necesarios para su salvación, entendida como bienestar y felicidad terrenal. Este entusiasmo, que ha empujado fuertemente la 'empresa moderna' desde sus inicios, llegaría a una desilusión y una crisis en el siglo XIX, dando lugar a posiciones 'irracionales' y neo-metafísicas.

3.1.3. La división de la filosofía moderna

Como cada periodización resulta problemática y difícil, en el caso de la 'filosofía moderna' es casi impo-

sible dar una clasificación que obedezca a hechos objetivos o históricos. Tanto el inicio como el fin de la época resulta bastante arbitrario y obedece más a razones pragmáticas que intrínsecas.

Con respecto al inicio del período moderno ya hemos discutido la problemática en el acápite sobre el 'fin de la filosofía medieval'. Ahí hemos fijado como fecha pragmática 1450, considerando la filosofía renacentista como 'propedéutica' para la modernidad. El problema es muy complejo, pero no es tan importante si tomamos en cuenta la **continuidad fundamental** entre las últimas posiciones medievales y las primeras posturas modernas, a pesar de la discontinuidad de periodización y hasta de concepciones. La filosofía moderna incipiente no es distinta *toto coelo* del pensamiento medieval tardío, sino es una continuación crítica y creativa, innovadora y analítica de muchas concepciones ya existentes virtualmente en la época anterior (p.e., la lógica terminista, el nominalismo, el empirismo, el 'idealismo' agustiniano).

El fin de la filosofía moderna obedece básicamente a razones pragmáticas, porque el debate sobre una 'filosofía posmoderna' recién ha empezado en nuestros días. En cierto modo, la filosofía moderna entonces se extendería hasta hoy día. Pero en las últimas décadas, se ha establecido una partición adicional del pensamiento moderno en una época 'moderna clásica' y otra 'contemporánea'. Esta subdivisión simplemente obedece a la gran diversidad del pensamiento moderno, sobre todo en los siglos XIX y XX, es decir, a razones prácticas más que a argumentos de contenido filosófico. No existe una razón contundente de subdividir la era moderna (siglo XV- XX) en dos períodos diferentes; la filosofía contemporánea no es 'post-moderna' o 'anti-moderna' sino es una fase (¿final?) de la misma modernidad. Sin embargo respetamos -por razones pragmáticas- la división de la filosofía occidental en cuatro períodos y no sólo en tres; esto significa que el fin de la filosofía moderna coincide con un inicio de lo que llamamos 'filosofía contemporánea'.

Aunque es una decisión pragmática, podemos sin embargo tratar de buscar indicios 'objetivos' o inherentes al transcurso del pensamiento filosófico para definir el hito entre lo 'moderno' y lo 'contemporáneo'. Existen muchas propuestas; algunos consideran a Immanuel Kant como término de la 'era moderna', y otros hacen coincidir la 'filosofía contemporánea' con el siglo XX. Al

seguir el hilo conductor de la misma filosofía moderna desde sus inicios, no nos parece oportuno cerrar el período con el kantismo. Kant más bien es el eje y el corazón de la modernidad, mediador entre los sistemas prekantianos y las síntesis idealistas post-kantianas. Por lo tanto, optamos por concluir la filosofía moderna con los últimos representantes ('ortodoxos') del **idealismo alemán** (Fichte, Schelling, Hegel).

Esto tiene más razón todavía si consideramos que la reacción frente al idealismo alemán ha producido una serie de posiciones 'irracionales' muy dispersas que anuncian la **crisis del racionalismo** y que anticipan posturas contemporáneas de nuestro siglo. Así, con argumentos válidos podemos hacer empezar la era 'contemporánea' con el **irracionalismo** de la segunda mitad del

siglo XIX y terminar la era 'moderna' con el idealismo alemán (Hegel murió en 1813 y Schelling en 1854).

La división interna de la filosofía moderna obedece más al desarrollo de ciertas posturas o corrientes en un determinado ambiente (geográfico) que a un orden estrictamente cronológico. También se podría dividir el período moderno por siglos, pero esto tiene la desventaja de tener que 'saltar' de una corriente a otra sin poder seguir su caudal natural; es decir, resultaría una fragmentación de posturas filosóficas por el criterio artificial del tiempo. Así, en la siguiente división vamos a emplear una combinación de criterios **cronológicos** con otros netamente **filosóficos** (unidad de materia y postura). Llegamos entonces a **seis principales períodos modernos** con sus respectivas sub-divisiones.

Esquema de la Filosofía Moderna

FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO (1400-1600)	Humanismo Erasmo de Rotterdam, John Colet	Dante, Petrarca, Boccaccio, Agrícola, Regius.		
	Platonismo renacentista	Marsilio Ficino, Juan Pico della Mirandola.		
	Aristotelismo renacentista	Mario Nizolius, Petrus Ramus, Pedro Pomponazzi.		
	Movimiento científico	Giordano Bruno, Pierre Gassendi, Paracelso.		
	Renacentista	Leonardo da Vinci, Galileo Galilei, Nicolás Copérnico		
	Filosofía política renacentista	Nicolás Maquiavelo, Tomás Moro, Jean Bodin, Hugo Grocio.		
	Escolástica renacentista	Cayetano, Francisco Suárez.		
	Reforma protestante	Martín Lutero, Juan Calvino, Ulrico Zuinglio, Felipe Melanchton.		
RACIONALISMO CONTINENTAL (1600-1754)		Descartes, Malebranche, Geulincx, Pascal, Spinoza, Leibniz.		
EMPIRISMO BRITÁNICO (1600-1776)		Francis Bacon, Hobbles, Locke, Berkeley, Hume.		
ILUSTRACIÓN (1700-1800)	Ilustración francesa	Condorcet, D' Alambert, Voltaire, La Mettrie, D' Holbach, Helvetius, Montesquieu.		
	Ilustración inglesa	Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Mandeville, Toland.		
	Rousseau	Jean-Jacques Rousseau.		
	Ilustración alemana	Lessing, Wolff.		
Filosofía kantiana (1750-1804		Immanuel Kant.		
Idealismo alemán (1790-1880)		Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel.		

3.2. Filosofía del Renacimiento

3.2.1.Introducción

El Renacimiento no sólo es un período filosófico, sino todo un movimiento cultural que marca la **transición de Edad Media a la modernidad**, caracterizado por un afán de renovación espiritual y moral del hombre. El espíritu renacentista se opone al esquema riguroso y teocéntrico de la escolástica medieval y busca la libertad del hombre de sus cadenas doctrinales y escolásticas. Esto no significa que el Renacimiento fuera una corriente antirreligiosa o hasta ateísta; la gran mayoría de sus representantes se sienten cristianos, pero pretenden **renovar** de una u otra manera el cristianismo. Por lo tanto, no resulta extraño interpretar la Reforma protestante como una consecuencia intrínseca del pensamiento renacentista.

En este afán de 'renovación', el Renacimiento busca el **espíritu original de la antigüedad**, tanto pagano como cristiano, y deja de lado prácticamente el esfuerzo escolástico de llegar a una síntesis entre filosofía griega y doctrina cristiana. No debe sorprender entonces que la primera fase del Renacimiento fuera sobre todo de carácter literario; buscó las fuentes originales de la literatura y la filosofía griegas, traduciéndolas con gran competencia al latín. Cabe mencionar que los textos antiguos usados a lo largo de la Edad Media fueron traducciones muy deficientes, y además no comprendían gran parte de la literatura antigua. A Platón, por ejemplo, sólo se le conocía a través de escritos neoplatónicos (Plotino, Proclo, Pseudo-Dionissio); Ficino fue el primero que tradujo los Diálogos de Platón.

Existe una tradición de dividir la época renacentista de acuerdo a criterios cronológicos en tres períodos:

- El Renacimiento temprano (*Trecento*) del siglo XIV.
- 2) El **Renacimiento alto** (*Quattrocento*) del siglo XV.
- El Renacimiento tardío (Cinquecento) del siglo XVI.

Esta subdivisión tiene la gran desventaja de que no considera muchas corrientes en un mismo período, porque se desarrolla de modo muy diferente según la geografía. Por lo tanto, hemos optado por una subdivisión **temática** y no cronológica:

- 1) El **humanismo**, tanto italiano como nórdico, que corresponde a los siglos XII-XV.
- 2) El **platonismo renacentista** que corresponde a la segunda mitad del siglo XV.
- 3) El **aristotelismo renacentista**, del siglo XV y de la primera mitad de XVI.
- 4) El movimiento científico renacentista de 1500-1650.
- 5) La **filosofía política renacentista** del siglo XVI.
- 6) La **escolástica renacentista** del siglo XVI e inicios de XVII.
- 7) La **Reforma protestante** de la primera mitad del siglo XVI.

3.2.2. El humanismo renacentista

La primera fase renacentista se suele llamar humanismo, que corresponde al Renacimiento Temprano (siglo XII y XIV) y en parte al Renacimiento Alto (siglo XV). El humanismo pretendió liberar la formación humana y la educación de la enseñanza escolástica y eclesial, enfatizando la literatura antigua y el estilo clásico. Es entonces, en el fondo, un movimiento estético, cultural y literario, y no tiene muchas implicaciones filosóficas y teológicas. El humanismo promueve un nuevo ideal de **educación** como contribución a un pleno desarrollo de la personalidad, a través del estudio de las 'humanidades' o ciencias humanísticas. Para tal fin consideró precisas la recuperación y la difusión de los textos clásicos de los autores griegos y romanos; esto, naturalmente, incluye el estudio del griego y el latín, y hasta del hebreo.

El núcleo del humanismo fue la preocupación íntima del 'humanista' por la corrección de su texto; podemos decir entonces que con el humanismo empezó lo que hoy en día llamamos **'crítica textual'**. Esto presupone un dominio perfecto del idioma antiguo, su gramática, su estilística y sus formas literarias, así como también el reconocimiento de originalidad o seudonimidad del texto. Un ejemplo famoso de esto último fueron las obras de Pseudo-Dionisio, que pudieron ser fechadas en el siglo V, gracias a la 'crítica literaria'. El humanista no está en contra del cristianismo, pero pretende 'comple-

tar, no contradecirlo', con las fuentes de la antigua sabiduría de inspiración divina.

El humanismo empezó en plena Edad Media, paralelamente a corrientes nominalistas y conceptualistas de la escolástica tardía. Esto se puede explicar en parte por razones geográficas y metódicas. Los centros principales de la filosofía medieval tardía eran París y Oxford, y algunas ciudades alemanas. El Renacimiento en **Italia**, que era famosa por su tradición de medicina y derecho (Bologna, Nápoles), pero no tanto por la teología y la filosofía. Así muy temprano existió un espíritu 'humanista', es decir, del estudio del hombre más que el estudio de Dios o del ser.

Normalmente se distingue un humanismo italiano (siglo XIV) y otro humanismo nórdico (siglo XV). Mientras que el humanismo italiano es un asunto bastante aristocrático y teórico, el humanismo nórdico pretendió mucho más una educación moral y social, y a través de ésta, una renovación de la política y de la Iglesia. Los representantes más destacados del 'humanismo italiano' son Boccaccio y Petrarca, del 'humanismo nórdico', Erasmo, Agrícola, Regius y Colet.

En cierto modo, **Dante Alighieri** (1265-1321) con su Divina Comedia, puede ser visto como primer humanista, pero sin embargo su pensamiento está inmerso en el ambiente medieval. La Divina Comedia es un reflejo poético del orden medieval, tanto político y eclesiástico como metafísico. Sin embargo, en su uso del idioma italiano y la lectura de Boecio y Cicerón anticipó el nuevo espíritu humanista. **Giovanni Boccaccio** (1313-1375) inauguró la prosa moderna (sobre todo con el famoso *Decamerone*); fue exclusivamente literato y no tuvo pretensiones filosóficas. Con él, el idioma se impuso fuertemente y reemplazó, a la larga, al latín.

El humanista italiano más famoso fue sin duda Francesco Petrarca (1304-1374). En su primera obra, De sui ipsius et multorum ignorantía, Petrarca llama a una vuelta a la antigua sabiduría romano-cristiana representada por Cicerón y San Agustín. A la vez trata de una vuelta hacia el interior, dejando así la preocupación escolástica por la metafísica 'objetiva' del universo y de la naturaleza. Petrarca fue un crítico decidido del aristotelismo en todas sus formas, y por lo tanto de la escolástica medieval, y lo contrapone a la 'sabiduría' de Platón, Cicerón y San Agustín. El siente el mismo dilema que San Agustín de escoger entre el camino de 'honores' y la

dedicación a la investigación empírica, o el camino *ad intra*, hacia el alma y su contemplación de lo divino. Escoge este último, y puede ser considerado como el antecesor del platonismo renacentista.

El 'humanismo nórdico' conocía a **Rodolfo Agrícola** (1443-1485), **Regius** (1420-1495) y sobre todo a **Desiderio Erasmo de Rotterdam** (1467-1536) en Alemania y Holanda, y **John Colet** (ca. 1467-1519) en Inglaterra.

Conocido como el «príncipe de los humanistas cristianos», **Erasmo** fue uno de los estudiantes más brillantes de su tiempo. Conocedor del griego y el latín, promueve el ideal humanista de una educación sobre la base de la *humanistas* clásica griega. Su obra más famosa es el *Elogio de la locura*, una crítica de la sociedad y de la Iglesia. No sólo edita obras de Cicerón, Suetonio, Tito Livio, Plinio, Aristóteles, Demóstenes y Tolomeo, sino también el mismo Nuevo Testamento en una edición bilingüe greco-latina. El practicó el lema reformista -«de vuelta a las fuentes»- sin ser protestante.

El 'erasmismo' es un conglomerado de consejos, teorías e ideas sobre el nuevo ideal de educación para cada clase social, tomando como base las 'humanidades'. Erasmo era un ferviente adversario de todo tipo de guerra como algo antievangélico, mientras que la paz es un fin en sí misma. Puede ser considerado como 'padre del pacifismo'. Su crítica ácida de la situación religiosa, la corrupción en la jerarquía eclesiástica y el alejamiento del ideal cristiano fue un fuerte impulsor para Lutero y su programa reformista.

3.2.3. El platonismo renacentista

La filosofía renacentista se entiende como una resurrección de la filosofía antigua, sobre todo del platonismo en la forma **neoplatónica**. El neoplatonismo de Plotino, Proclo y Pseudo-Dionisio, también en partes el agustinismo, sirve como base para una renovación espiritual, moral y cultural, con una fuerte tendencia religiosa. No sorprende entonces que sean los escritos 'religiosos' del neoplatonismo los que ejercen un impacto fuerte sobre los platónicos del Renacimiento. El centro de estudios es la **Academia platónica en Florencia**, fundada por Cosme de Medici en 1438, bajo la influencia de Plethon, filósofo procedente de Bizancio; novecientos años después del cierre de la Academia platónica en Atenas resurgió en Italia otra escuela platónica.

Aunque los filósofos medievales conocían el pensamiento platónico y neoplatónico, sin embargo no tenían acceso a las fuentes originales, sino solamente a un 'Platón de segunda mano', a través de Plotino, Porfirio y Pseudo-Dionisio. Mucho de lo que fue llamado 'platónico' en la Edad Media, en realidad era 'neo-platónico' y hasta 'dionisiano'. La filosofía antigua nuevamente se conoció a partir del siglo XV en Occidente en sus originales griegos, por medio de filósofos y sabios procedentes de Bizancio, donde el (neo-)platonismo estuvo vigente prácticamente durante toda la época medieval. Manuel Chrysoloras (+1415) fue el primer verdadero maestro del griego en Occidente, y Jorge Gemistos Plethon (+1464) dio el empuje decisivo para la fundación de la Academia en Florencia. Cabe mencionar también al cardenal **Juan Bessarion de Trebisonda** (1395-1472), quien defendió a Platón contra Aristóteles.

3.2.3.1. Marsilio Ficino (1433-1499)

El más famoso entre los platónicos renacentistas fue Marsilio Ficino, un sacerdote cristiano que pretendió renovar el cristianismo desde la tradición antigua, tanto 'pagana' (Platón, Plotino, Cicerón) como 'cristiana' (San Agustín, Pseudo-Dionisio). Él tradujo todos los *Diálogos* y las *Epístolas* de Platón, así como también las *Enneadas* de Plotino del original griego al latín. Además realizó numerosos comentarios a estas obras clásicas. De sus **obras** destacan *De religione christiana, Theología platónica* y *De triplici vita*. Ficino se opuso tajantemente a la escolástica como un sistema que -según él- subordinara la teología (y la revelación divina) a la filosofía.

Su propia filosofía es un **pensamiento sincrético** con elementos de procedencia (neo-) platónica (Platón, Plotino, Jámblico, Proclo), cristiana (San Juan, San Pablo, San Agustín), así como también oriental (el *corpus hermeticum* de Hermes Trismegisto). El punto central de su filosofía es la afirmación del **puesto central del hombre** en el universo y la revaloración de la historia. Vemos en esto un claro de la 'modernidad', enfocando más al ser humano que al Ser o a Dios, pero sin dejar de lado el aspecto teológico. El hombre es la unión entre lo espiritual y lo material, es la *copula mundi*, la *vera universorum conexio*. Hablando de 'universos', Ficino se refiere a los diferentes niveles de la realidad, desde Dios hasta las especies inferiores, de acuerdo con las *hipostasis* de Plotino. El hombre es un **microcosmos**, participa

tanto en la naturaleza divina y eterna (alma) como en la naturaleza física y temporal (cuerpo). Dios es el Uno que transciende todo Ser, y que recoge en la simplicidad de su propia naturaleza la multiplicidad de los arquetipos (paradeigmata) ideales de las cosas. Así afirma el ejemplarismo agustiniano, así como también su iluminismo. Dios es la verdad, la bondad y la belleza, el ente trascendental frente a toda ejemplificación de estas características en los entes creados. Rechaza la doctrina de emanación a favor de una creación del universo como un solo ente vivo (organismo). Dios está presente en cada ente vivo como *logos spermatikos* (razón seminal) que aporta la vida. El hombre puede ascender por la vía interior de contemplación hacia el 'amor platónico' (eros) que no es otra cosa que el amor cristiano a Dios, recorriendo en su camino ascendente las mismas etapas del descenso cósmico. Ficino defiende la inmortalidad del alma humana (única) contra algunos aristotélicos.

3.2.3.2. Juan Pico della Miranda (1463-1494)

Pico fue el miembro más famoso del círculo influido por Marsilio Ficino. Él dominaba no solamente el griego, sino también el hebreo, árabe y cadeo; a los veinticuatro años proyectó defender en público 900 tesis con el objetivo de mostrar que el helenismo y el judaísmo (en forma de la Cábala) puede sintetizarse en un sistema platónico-cristiano. Su obra más destacada, *De concordia Platonis et Aristotelis*, pretende además compatibilizar los grandes maestros de la antigüedad. Es muy entusiasta por los nuevos ideales científicos, pero también se dedica al estudio de El Corán y a la 'esotérica' (cábala judía, astronomía, alquimia, misterios egipcios, *corpus hermeticum*).

Pero la obrita por la que ha entrado a la historia del pensamiento es la *Oratio de hominis dignitate*, donde expresa la **dignidad humana** por su lugar predilecto que Dios le había dado en el centro de la realidad con toda libertad para escoger a descender a las bestias o ascender a Dios. El hombre no es intermediario entre Dios y tierra, no es *copula mundi*; no tiene techo ni medida, puede ser lo que quiera. El hombre se halla por su libertad fuera de la jerarquía ontológica y posee una capacidad ilimitada para su perfeccionamiento espiritual. Citamos un pasaje célebre de Pico: «Por fin me pareció llegar a entender por qué el hombre es el ser más digno por ello de admiración. Y llegué a entender también cuál es

la condición que le ha cabido en suerte dentro del universo...Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú te has de dar la forma que prefieras para ti». En algo Pico anticipa una concepción del existencialismo contemporáneo, de que el hombre determina 'lo que es', se proyecta por su libertad hacia posibilidades no fijadas.

A pesar del antropocentrismo filosófico, Pico desarrolla una **tecnología negativa** en el sentido de Pseudo-Dionisio: Dios como el Uno es trascendente a todo tipo de categorías y del mundo que Él ha creado. No podemos afirmar en definitivos predicados desde nuestras experiencias finitas, sino más bien tenemos que 'negar' todo tipo de limitación y finitud en la esencia divina. Dios es verdaderamente todas las causas, en el sentido de que comprende en Sí todas las perfecciones (de los entes finitos), pero de manera infinita indivisa. Pico no era panteísta, si se opuso explícitamente al determinismo antropológico; el hombre no tiene un lugar fijo, sino puede escoger descender o ascender.

Entre los platónicos fuera de Italia debe mencionarse a **León Hebreo** (1460-1530), un judío portugués que escribió especialmente sobre el amor intelectual a Dios y la belleza absoluta, influyendo así en la literatura renacentista sobre este tema. En Alemania, **Juan Reuchlin** (1455-1522) buscó la sabiduría divina a manera ecléctica, influido por Pico della Mirandola. Introdujo los estudios del griego y el hebreo, la Cábala y el pitagorismo en Alemania, fomentando así la teosofía y el ocultismo.

3.2.4.El aristotelismo renacentista

3.2.4.1. El ataque a la lógica

La discusión renacentista sobre Aristóteles empezó como ataque a la lógica aristotética, sobre todo en su modalidad escolástica. Según Lorenzo della Valle (1407-1457), la lógica escolástica es sofistería que depende de barbarismos lingüísticos. En su obra *Dialecticae disputationes contra Aristotélicos*, Lorenzo propone subordinar la lógica y la retórica, porque en el fondo se trata de problemas lingüísticos. En cierta medida podríamos interpretar a Lorenzo como un procesador intelectual de Wittgenstein y del *linguistic turn* de la escuela de Viena en pleno siglo XX.

Juan Luis Vives (1492-1540) se opuso en *De anima et vita* a todo tipo de dogmatismo en las ciencias y la psicología. Para él, la observación tiene que ser el punto de la demostración, tanto en las ciencias físicas como en los fenómenos psíquicos; de esta manera promueve una 'psicología experimental' *avant la lettre*.

Mario Nizolius (1488-1566) rechaza en su *Antibarbarus* la indebida diferencia a anteriores filósofos, a favor de la independencia del juicio. Este *aude sapere* (atrévete a pensar) anticipa el lema de la Ilustración de liberarse de cada autoridad externa (filósofos, iglesia) y de confiar en la autoridad interna de la propia razón. Nizolius desarrolló una 'retórica' que en el fondo es una teoría semántica; la *abstractio* aristotélica tiene que ser remplazada por la *comprehensio* que 'capta' los universales como términos colectivos sobre la base de semejanza. Este conceptualismo estricto rechaza cada tipo de presuposiciones metafísicas, y define la 'deducción' como el paso del todo a la parte, y la 'inducción' como proceso de la parte al todo, sin basarse en lo 'universal'.

Pierre de la Ramée o Petrus Ramus (1515-1572) define la verdad lógica como 'lógica natural', es decir, como *ars disserendi* (arte de debate). Consiste en dos partes: la lógica de inventiones es una lógica de descubrimiento que no debe alcanzar los conceptos básicos; y la *lógica de iudicio* es la lógica del juicio y del raciocinio que nos permite sacar nuevas conclusiones.

3.2.4.2. Las escuelas aristotélicas

Mientras que el platonismo renacentista floreció en el siglo XV, el aristotelismo renacentista llegó a su apogeo en el siglo XVI; además ya no es Florencia, sino Padua y otras ciudades italianas, las que forman el centro de esta corriente. El aristotelismo surgió gracias a los esfuerzos de algunos humanistas para traducir y comentariar las obras de Aristóteles, ya no indirectamente por el árabe o por traducciones bizantinas, sino directamente del griego original. **Jorge de Trebisonda** (1395-1484) tradujo gran parte de las obras aristotélicas, como también hizo comentarios sobre algunos escritos del Estagirita. Lo mismo se puede decir de Hermolao Barbaro (1400-1478) y Teodoro de Gaza (1454-1498).

A fines del siglo XV existían **dos interpretaciones** de la filosofía de Aristóteles, enfocando la cuestión de la inmortalidad del alma:

Una **escuela averroísta** se apoyó en Averroes, afirmó la inmortalidad de un único intelecto humano (monopsiquismo) y negó una inmortalidad individual, aunque modificó en algo su posición bajo la presión de la Iglesia. Entre los representantes podemos mencionar a Nicoletto Vernias, Agustín Nifo, Alejandro Achillini y Marco Antonio Zimara.

La **escuela alejandrina** se fundamentó en Alejandro de Afrodisia (siglos II/III d.C.), quien fue el comentarista principal de Aristóteles en el Peripato; Alejandro identificó el intelecto activo (*nous poietikos*) inmortal con Dios mismo, mientras que el hombre individual solo tiene un intelecto pasivo (*nous pathetikos*) que depende del cuerpo y que es mortal. Los alejandrinos entonces negaron por completo la inmortalidad del alma. Como representantes podemos mencionar a Pedro Pomponazzi, César Cremonino y Lucilio Vanini.

3.2.4.3. Pedro Pomponazzi (1462-1525)

El representante más famoso del aristotelismo renacentista y de la escuela alejandrina es sin duda Pedro Pomponazzi, quien se consideró cristiano. En su obra principal *De inmortalitate animae*, Pomponazzi ataca tanto a los averroístas como a los tomistas, y sale a la defensiva del 'verdadero Aristóteles', purgado de elementos no-aristotélicos que los árabes y escolásticos le habían atribuido.

Tomar en serio la afirmación del Estagirita, de que el alma es la **forma y la entelequia** del cuerpo, significa que ni es separable del cuerpo, y por lo tanto no es inmortal por la naturaleza. Pomponazzi defiende la **mortalidad del alma humana** por dos razones. En primer lugar, no existe conocimiento que no provenga de la sensación (la doctrina de la *tabula rasa*); entonces todo conocimiento depende indirectamente de operaciones físicas del cuerpo. En segundo lugar, también el pensamiento teórico (conciencia y auto-conciencia) depende todavía de imágenes y nunca tienen intuición directa e inmediata como lo tendría un ente espiritual. Esto lo hace deducir que no existe un alma humana -ni la parte sensitiva ni racional- independiente del cuerpo, porque así se nos ofrece la observación.

Aunque el alma humana participa en cierta medida en la inmaterialidad (inmaterialis secundum quid), sin embargo esto no supone su separabilidad del cuerpo. Tenemos aquí una suerte de **epifenomenismo**, defi-

niendo el alma como un 'epifenómeno' del cuerpo o de operaciones físicas; esto implicaría un materialismo aunque Pomponazzi nunca afirmó tal consecuencia. La mortalidad natural del alma humana no pone en peligro la moral, porque según él la virtud es su propia recompensa y no requiere de una vida inmortal. Además, el fin de la vida humana no es la felicidad (Santo Tomás), sino la perfección moral, el obrar según la virtud; y esto se puede obtener durante la vida finita. Aunque Pomponazzi negó la inmortalidad natural del alma humana, sin embargó consideró una inmortalidad sobrenatural, conocida por la revelación. Esto revela la aceptación de la doctrina de doble verdad; por lo tanto Pomponazzi no es un 'materialista ateísta' renacentista.

3.2.5. Movimiento científico renacentista

Aunque la ciencia ya tenía un impacto considerable en la Edad Media (siglo XIV), sin embargo es el período renacentista (siglos XV-XVII) el que experimentó un cambio paradigmático de las ciencias y un desarrollo muy notable de los descubrimientos e invenciones científicas. Vemos cómo en ese tiempo la 'filosofía de la naturaleza' (cosmología) poco a poco tiene que ceder ante el avance de las 'ciencias de la naturaleza' (física, anatomía, astronomía, biología, mecánica). Es un tiempo en donde el paradigma aristotélico del mundo, que estuvo vigente prácticamente durante toda la Edad Media, entra en crisis y es reemplazado dentro de dos siglos completamente por la 'física clásica' de Isaac Newton. Todo este proceso tiene sus antecedentes en la actitud 'empirista' de la escolástica tardía, y a la vez no deja de ejercer un impacto fuerte en la filosofía, sobre todo del racionalismo continental y del empirismo británico del siglo XVIII.

3.2.5.1. La filosofía de la naturaleza renacentista

La filosofía de la naturaleza en el Renacimiento se caracteriza por un alto grado de **eclecticismo** y de concepciones muy dispersas con elementos de procedencia tan opuesta como la magia, la astronomía, la alquimia y la experiencia propia, como también de posiciones filosóficas aristotélicas, platónicas, epicúreas y escolásticas. Existe una tendencia notable de entender la naturaleza como un **sistema autosuficiente** (naturalismo) que obedece a leyes propias y que no es en primer lugar 'teofa-

nía'. Esto no significa que los cosmólogos renacentistas fueran 'deístas'. Ellos afirman la existencia de Dios y consideran el mundo como su creación, pero ya no la estudian desde un punto de vista dogmático y teocéntrico, sino **experimental** y **fisocéntrico**. El filósofo se dirige de lo transmundano a lo intramundano y aplica cada vez más una concepción **inmanentista** del universo.

Jerónimo Fracastoro (1488-1553) desarrolló en una teoría cosmológica, combinada con alquimia y magia, una concepción 'mecanicista' del universo, en donde los cuerpos son atraídos o repelidos por simpatía y antipatía. Además propone una teoría sensualista y mecanicista de la percepción, pero sin negar la existencia de una alma inmortal en el hombre.

Jerónimo Cardano (1501-1576) era matemático y sostuvo la doctrina hilozoísta del mundo: el universo es un organismo animado por un ánima cósmica; por lo tanto todos los entes en cierta manera son 'vivientes'. Sin embargo afirmó también la existencia de un número de almas inmortales creadas por Dios, lo cual lleva a la doctrina de la metempsicosis.

Bernardino Telesio (1509-1588) reiteró la teoría hilozoísta y la gnoseología sensualista (*intellectio longe est sensu imperfectior*), concibiendo al 'espíritu como una fina emanación del elemento cálido. Pero a la vez ablanda esta posición epifenomenalista y materialista con la afirmación de un alma inmortal como *forma superaddita* por Dios.

Francesco Patrizzi (1529-1597) era platónico y desarrolló una teoría de la luz como un intermedio entre lo espiritual y lo material. Tiene una posición atomista, considerando los cuerpos como 'construcciones' a partir de mínima o puntos. Todo el universo es una combinación de los cuatro elementos luz, calor, espacio y fluidez.

Tomasio Campanella (1568-1639) es famoso sobre todo por su utopía política de una organización comunista de la sociedad en la obra *Civitas solis*. Pero también sostuvo una teoría cosmológica y una demostración de la existencia de Dios que anticipa la demostración cartesiana. La naturaleza es para Campanella la estatua viviente o la imagen orgánica de Dios; la investigación científica es entonces 'lectura' del libro de la naturaleza, que es a la vez 'teología natural'. En la teodicea, toma una posición entre el *Si fallor sum* de San Agustín y el *Cogito ergo sum* de Descartes: en el acto de

dudar se revela la propia existencia. Los entes finitos consisten en una cierta proporción de ser y no-ser, aumentando este último a la medida de su descenso de Dios. El ser tiene como características poder, amor y sabiduría. El hombre es un microcosmos que contiene todo de cierta manera; entonces todo conocimiento es en última instancia autoconocimiento de nosotros. No sorprende que Campanella y su filosofía altamente platonizante sea considerada como un anticipo del idealismo hegeliano.

Giordano Bruno (1548-1600) adquirió fama por su suerte de ser quemado por la Inquisición de la Iglesia, debido a sus posiciones heréticas. En sus obras Della causa, principio e uno y De umbris idearum muestra una clara tendencia inmanentista y panteísta, aunque siempre también insiste en la diferencia entre Dios (como natura naturans) y el mundo (como natura naturata). Afirma con Cusano la infinitud del mundo como una sola substancia infinita (se anticipa a Spinoza), regida por un alma cósmica como intelecto universal y causa inmanente motriz. Además se anticipa a Leibniz en la concepción de la naturaleza como sistema armonioso de átomos o mónadas interrelacionados. Bruno hace uso especulativo de la hipótesis heliocéntrica de Copérnico, afirmando la existencia de una multitud de sistemas solares en un espacio ilimitado; ni la tierra ni el sol están en el centro del universo (influencia de Cusano), y por lo tanto no se puede deducir una posición privilegiada del hombre.

Pierre Gassendi (15921655) es conocido por su amplia controversia con Descartes y su renovación del atomismo epicúreo. Su filosofía es sumamente inconsistente, afirma por un lado un mecanismo extremo, y por otro la existencia de una alma espiritual e inmortal, creada por Dios. En la gnoseología reafirma el lema empirista de la escolástica tardía: Nihil in intellecto quod non prius fuerit in sensu.

Paracelso (1493-1541) o Theophrastus Bombast von Hohenheim era médico, pero se dedicó sobre todo a especulaciones cosmológicas, con un alto interés por la astrología y la alquimia. El hombre es un microcosmos que es el punto central de tres diferentes mundos: el mundo material o terrestre (cuerpo), el mundo sideral (cuerpo astral) y el mundo espiritual o divino (alma). El mundo en su totalidad es animado por su principio vital inmanente que él llama *archeus*. Como médico se opu-

so a una medicina restringida al cuerpo (Galeno) y promueve una 'medicina integral'.

Padre e hijo **van Helmont** (1577-1644, respectivamente, 1618-1699) eran seguidores de Paracelso. Sobre todo el hijo, Francisco Mercurio tuvo fama por su **'monadología'**, que anticipó a grandes rasgos la filosofía de Leibniz. Todos los entes son 'mónadas', unidades indestructibles, que componen unidades mayores. El alma humana es la mónada central del organismo, y Dios es la *monas monadum* de todo el universo.

3.2.5.2. Desarrollo de la ciencia

Los científicos renacentistas lucharon por la reivindicación de la observación directa de los hechos para sustituir la larga tradición de ciencia 'dogmática' sobre la base de una confianza en los textos de antiguos autores, en especial Aristóteles. Así quedó obsoleto y desaprobado poco a poco el paradigma aristotélico de la naturaleza, tanto en la mecánica como en la astronomía. Aunque la insistencia en la observación («salvar las apariencias») era primordial, también el uso metodológico de la hipótesis y de la deducción matemática era imprescindible para los nuevos descubrimientos e invenciones. Fueron sobre todo tres las invenciones que revolucionaron la sociedad y la vida humana: la brújula (que permite cruzar los océanos), la pólvora (que hace posible guerras más feroces) y la imprenta (que permite un ascenso masivo a la cultura).

Leonardo Da Vinci (1452-1519) es conocido sobre todo como pintor de fama mundial, pero también tiene una reputación como científico. El anticipó muchos descubrimientos (la circulación de la sangre, la teoría ondulatoria de la luz) e invenciones (máquinas voladoras, paracaídas). Hizo un sinnúmero de observaciones anatómicas, grabadas en dibujos.

Con Galileo Galilei (1564-1542) vemos la importancia creciente del experimento controlado para demostrar la verdad de la hipótesis científica. Galilei es el principal exponente del método experimental; inventó un reloj de péndulo y el termómetro, y debe su fama también a su conflicto con la Inquisición, sobre todo por su apoyo a la tesis copernicana. Él destacó en la astronomía (modelo heliocéntrico como verdad y no sólo 'hipótesis'), hidrostática densidad de cuerpo) y mecánica (leyes de movimiento y choques). Sostuvo la doctrina de la naturaleza matemática el universo, lo cual permite

que la física y la astronomía fueran expresadas por relaciones matemáticas.

Nicolás Copérnico (1473-1543) expuso en su obra *De revolutionibus orbium colestium* la ya conocida teoría (siglo XIV) sobre el movimiento propio de la Tierra. En sí no era el primero, porque ya en el siglo II a.C. el astrónomo Aristarco defendió la concepción heliocéntica, que iba a ser olvidada totalmente. Copérnico sostuvo su nueva teoría como 'hipótesis', incluyendo también elementos del modelo ptolomeico (epicentros de planetas). Esta nueva 'hipótesis' tenía un impacto considerable para aspectos teológicos; el hombre ya no es 'centro inmóvil' de la creación, sino un elemento en movimiento dentro de toda la creación.

Juan Kepler (1571-1630) perfeccionó en su *Astronimia nova* la teoría heliocéntrica de Copérnico, estableciendo leyes universales en el cosmos y así refutando definitivamente la teoría aristotélica de dos diferentes espacios cósmicos. También consideró una gravedad general (*gravitas*) por parte del Sol que llamó *anima motriz*; Newton lo dejaría más tarde y la reemplazaría por la ley general de la gravedad. Kepler expresó las tres clásicas leyes:

- 1. Los planetas se mueven en elipses con el Sol en uno de sus focos (otro golpe a la cosmovisión antigua y medieval).
- 2. El radio vector de la elipse barre áreas iguales en tiempos iguales.
- 3. El cuadrado del tiempo empleado por cualquier planeta en completar su órbita es proporcional al cubo de su distancia al sol.

Sin duda estas aportaciones de las ciencias físicas, astronómicas y fisiológicas influyeron fuertemente en los filósofos del siglo XVII y XVIII, tanto en su metodología (Descartes y Spinoza), como en sus concepciones (Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant).

3.2.6. Filosofía política renacentista

En los siglos XV y XVI, se desarrolla en Europa el absolutismo político monárquico, con la decadencia simultánea de la sociedad feudal. A la vez es el tiempo del surgimiento de los estados nacionales, que acaban con los grandes imperios supra-nacionales. El pensamiento

filosófico del campo político también sufre un cambio, aunque sigue en partes las teorías ya desarrolladas en la Edad Media. Es notorio un distanciamiento de la teoría política de Aristóteles y en parte de Santo Tomás, sobre todo en cuanto a una secularización del poder político, como lo había anticipado ya Marsilio de Padua.

Ninguno de los filósofos defiende la teoría del derecho divino de los reyes, aunque estén a favor de un gobierno monárquico y absolutista. La base del orden político más bien es la **ley natural**, interpretada de manera muy distinta por los diferentes representantes, con la finalidad de limitar el poder político arbitrario. El modelo teocrático ya no es considerado como factible, sobre todo a raíz de una diversidad de confesiones religiosas y de la autonomía política del Estado.

Nicolás Maquiavelo o Niccoló Machiavelli (1469-1527) toma como fundamento la naturaleza egoísta del hombre, como más tarde lo haría Hobbes. Esta tendencia de fuerzas centrifugales harían imposible una sociedad unificada y coherente, si no existiera un poder fuerte y central que supiera manejar los intereses particulares diversos. Así Maquiavelo afirma la necesidad de un gobernante fuerte y sin escrúpulos, para la fundación y constitución de la entidad política, que tiene que ser legislador absoluto monárquico, porque la ley es una sola.

En su obra famosa *Il Príncipe,* Maquiavelo expone su famosa doctrina de la **indiferencia ética** de los medios empleados por el gobernante en la realización de sus fines políticos. Este 'maquiavelismo' surge de una descripción pragmática e inductiva de la situación política de Italia de aquel tiempo. La premisa de que el fin (gobierno firme y unidad) justifica los medios da al gobernante el derecho a valerse de **medios inmorales** (corrupción, guerra sucia, etc.) para la consolidación y la conservación del poder. Para Maquiavelo era justamente la ética cristiana de humildad y desprecio al mundo que habría llevado al caos político de desunión y debilidad. Siglos más tarde Nietzsche se referiría a Maquiavelo en su concepción de 'moral de rebaño' versus 'moral señoril'.

Sin embargo no fue la monarquía absoluta el ideal político de Maquiavelo, sino la **república libre** según el ejemplo romano. El absolutismo es necesario en la misma constitución y legislación primordial, pero tiene que dejar después el campo a la república. Aunque ningún gobierno se refiere explícitamente a Maquiavelo,

sin embargo muchos gobernantes modernos practican por detrás un 'maquiavelismo' y aplican métodos inescrupulosos e inmorales para conseguir sus fines ('mecánica del poder').

Santo Tomás Moro (1478-1535), ejecutado por su negación a subordinar la religión al poder político en Inglaterra, fue uno de los primeros filósofos que retomaron la tradición utópica de la filosofía política de Platón. En su obra *De optimo reipublicae statu dequenova insula Utopía*, o simplemente *Utopia*, Moro desarrolló (a la manera platónica) su visión de un Estado ideal en la isla imaginaria 'Utopía' (del griego *ou* y *topos*: 'no-lugar'). Esta obra es a la vez una crítica muy aguda frente a la política 'real' del gobierno inglés, de los latifundios que causan mucha pobreza y miseria y de la conservación del poder sobre la base de guerras, como también una proyección de una sociedad 'ideal' en términos 'socialistas'.

La sociedad ideal es para Moro una **sociedad agrícola** con una economía de subsistencia, cuyo núcleo unitario es la familia; esta sociedad cooperativa no conoce la propiedad privada (porque la tierra es de todos) ni el dinero como medio de cambio. Moro también promovió la tolerancia religiosa dentro del marco de la 'religión natural' que afirma la existencia de Dios, su providencia, la inmortalidad del alma y la recompensa en una vida futura.

Richard Hooker (1553-1600) se dedicó al problema de la relación entre Estado e Iglesia en Inglaterra después de la Reforma. Este problema antiguo, que fue tratado a lo largo de la Edad Media (desde San Justino a Santo Tomás y Marsilio de Padua), requiere otra solución con el surgimiento de iglesias (protestantes) nacionales. Para Hooker existen diferentes tipos de leyes en las que cada uno tiene su radio de competencia. La ley eterna o divina se expresa de manera natural en la ley natural, y de manera sobrenatural en la ley positiva divina (mandamientos).

La ley natural compete tanto a los entes no libres (naturaleza no-humana) en donde es ley física, como al hombre como ente racional y libre, donde se expresa como **derecho natural ético universal**. Este derecho natural tiene que ser la base inviolable de cada constitución política. Cada sociedad y gobierno promulgan además, según sus necesidades particulares, una **ley humana positiva** que descansa en el consentimiento de los sobera-

nos y que apunta al bien común. La **ley eclesiástica** que no es divina, tiene que subordinarse a la ley positiva política; así la Iglesia siempre es nacional y tiene que ser gobernada por el poder político. Esta teoría formaría la base para la constitución de la Iglesia anglicana.

Jean Bodin 1530-1596) desarrolla una interpretación naturalista de la historia política, tomando como factores determinantes para costumbres, organicidad y leyes la situación geográfica, topográfica y climática. Además incluye una teoría cíclica del ascenso y de la caída de los estados.

Como para Moro, es la familia la unidad social natural, que tiene (en contra de Moro) un derecho natural a la propiedad privada. El Estado es una sociedad secundaria basada en familias agrupadas en asociaciones. Sin embargo el Estado goza de **soberanía**, es decir, del poder inalienable e indivisible que no puede ser limitado por la ley positiva. Esta soberanía puede recaer en un monarca absoluto, un monarca constitucional o en una asamblea de representantes. Ante la situación de los hugonotes en Francia, Bodin insistió en la tolerancia y la paz entre las diferentes confesiones religiosas.

Joannes Althusius (1557-1638) lanzó como calvinista por primera vez explícitamente la teoría contratista del Estado. Existen diferentes tipos de comunidades que corresponden a ciertas necesidades humanas: familia, corporación, comunidad local, provincia y Estado. El fundamento para cada una de estas unidades sociales es el contrato que fija las competencias, los deberes y los derechos de cada uno de sus integrantes. La situación del Estado surge de la constitución de cada uno de los niveles inferiores, asociándose bajo contrato a una entidad superior.

Así el Estado ya no se fundamenta sobre una base divina ni sobre un acto autoritario de constitución, sino sobre todo un proceso de integración mediante contratos sociales, respetando así lo que se llamaría más tarde el 'principio de subordinación'. El Estado tiene el *ius maiestatis*, la **soberanía**, que descansa en el pueblo y no en los gobernantes mismos. De ahí también defiende el derecho del pueblo de resistencia al gobernante, si no respeta la ley natural o la ley positiva promulgada.

Hugo Grocio o Huig de Groot (1583-1645) es conocido como fundador y teórico del 'derecho natural moderno' y del 'derecho internacional'. En su obra *De iure belli ac pacis*, defiende la existencia de un **orden**

social natural que se fundamenta en la misma naturaleza humana, que es en cierta manera autónoma aunque proviene de Dios por medio de la creación. Esta naturaleza humana se caracteriza por la tendencia universal del hombre a la vida social, el respeto de la propiedad ajena y el compromiso firme de cumplir promesas. Sobre esta base se erige la ley común entre todas las naciones, que es válida aunque no sean creyentes los ciudadanos.

Grocio puede ser considerado como un predecesor de los 'derechos humanos', aunque siempre toma en cuenta la promulgación divina de la ley natural. Esto se nota en su afirmación de la tolerancia religiosa, siempre que se afirme la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Según Grocio, el Estado es una asociación completa de hombres libres, un 'sujeto común' de soberanía. Considera legítima la **guerra justa** si no existen otros medios para restablecer el orden y la ley, como también la resistencia al gobernador si viola la ley natural o la ley divina positiva. Esto es muy actual, si consideramos las cuestiones de la pena de muerte, del aborto o de la eutanasia.

3.2.7. Escolástica renacentista

A pesar del nominalismo medieval y de la filosofía renacentista, en los siglos XV y XVI se notó una notable reavivación del escolasticismo, sobre todo de orientación tomista, con el epicentro en España. Esta región no fue tocada casi en nada por las corrientes 'modernas' del nominalismo y el renacimiento de Aristóteles y Platón. Además, no sufrió los grandes cambios a raíz de la Reforma, como fue el caso de Alemania, Inglaterra y Francia. Fueron sobre todo dos órdenes que protagonizaron este movimiento renovador de la filosofía escolástica en pleno Renacimiento: los dominicos dominaron la época precedente al Concilio de Trento (1545) con los representantes más importantes: Cayetano, Francisco de Vitoria, Domingo Soto y Melchor Cano. Los jesuitas, cuya orden fue creada en 1540, encabezaron el movimiento de la Contrarreforma, fundamentada por el Concilio de Trento; sus exponentes más destacados fueron Francisco de Toledo, Domingo de Toledo, Domingo Bañez, Gabriel Vásquez y Francisco Suárez.

El escolasticismo renacentista sufrió algunas modificaciones con respecto a su prototipo medieval. Los comentarios a Aristóteles, que eran materia obligatoria para los maestros escolásticos de los siglos XIII y XIV, fueron reemplazados por *Cursus Philosophici*, es decir, textos sistemáticos que trataron toda la materia de la filosofía sistemática. En la teología, las *Sententiae* de Pedro Lombardo tuvieron que ceder a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. Cabe mencionar que este escolasticismo español del Renacimiento fue 'exportado al Nuevo Mundo y que determinó por siglos la vida filosófica en el continente americano, sin tomar nota de los desarrollos de la filosofía moderna en Europa.

3.2.7.1. Cayetano (1468-1534)

Tomás de Vio, como se llamó Cayetano, fue el comentarista más célebre de Santo Tomás e inclusive de Aristóteles; como dominio promovía el pensamiento del *Doctor Angelicus* en Italia, formando así un puente para el escolasticismo español y hasta el neotomismo de la filosofía contemporánea. En su obra *De nominum analogía* desarrolló el concepto de la **analogía**, siguiendo a su maestro, pero también profundizándolo. Cayetano distingue tres tipos de 'analogía, de las cuales solamente los últimos 2 realmente representan la relación análoga:

- La analogía de **desigualdad**, que en el fondo es simplemente univocidad. Por ejemplo: el concepto de 'animalidad' se puede predicar tanto respecto a hombres como a bestias; o la 'corporeidad', sobre plantas y metales.
- 2. La analogía de atribución que denota un término que se 'atribuye' de una manera propia, pero también de una manera secundaria e impropia. Por ejemplo: 'salud' se atribuye en primer lugar y en sentido propio al organismo, y en sentido impropio, a la comida, al clima y al ambiente.
- 3. La analogía de proporcionalidad, que denota un término que compete en diferentes 'proporciones' a diferentes entes. Cayetano distingue un sub-tipo metafórico, que aparece frecuentemente en la Sagrada Escritura (p.e., Dios es como el fuego), y otro no-metafórico que corresponde a la relación entre Dios y las criaturas (p.e., 'sabiduría', 'Padre'). Para Cayetano, la analogía proportionalitatis es la única manera de hablar de Dios sin caer en equivocidad o univocidad.

3.2.7.2. Controversia sobre la gracia

En el siglo XVI se produjo entre los dominicos y jesuitas una de las más célebres y fructíferas disputas (desde el debate pelagiano) a propósito de la relación entre la gracia divina y la voluntad libre del hombre.

El representante jesuita, **Luis de Molina** (1535-1600), no establece diferencia (desde el punto de vista divino) entre la gracia suficiente y la gracia eficaz, argumentando que la gracia suficiente se vuelve eficaz por el mismo consentimiento libre de la voluntad humana, y ya no por la acción divina. Bajo esta condición, la presencia divina de consecuencias 'condicionadas' por la libre decisión de criaturas tiene que ser entendida como **scientia media** entre el conocimiento *a priori* (o 'eterno' simpliciter) y el conocimiento *a posteriori* de las criaturas.

Domingo Bañez (1528-1604), el adversario dominico, creía que tal concepción llegaría a afirmar la dependencia del conocimiento divino de las criaturas; Dios no conoce condicionalmente, sino siempre en virtud de sus decretos predeterminantes. Esta posición a su vez pone en peligro la libertad humana y hace a Dios responsable del mal moral, es decir, del pecado.

Los jesuitas empezaron a llamar a sus adversarios dominicos 'calvinistas', y éstos insultaron a los primeros como 'pelagianos'. Una comisión especial determinó el caso al admitir ambas posiciones como permitidas, prohibiendo el uso de las denominaciones mencionadas.

3.2.7.3. Francisco Suárez (1548-1617)

El representante más destacado del escolasticismo renacentista y el mediador por excelencia entre la escolástica medieval y la neoescolástica contemporáneo fue sin duda el jesuita español Francisco Suárez, llamado también *Doctor Eximius*. Él encabeza la **Contrarreforma** intelectual, iniciada por el Concilio de Trento. Por otra parte, Suárez es un eslabón imprescindible entre la filosofía escolástica de la Edad Media y el racionalismo continental del siglo XVII y XVIII (Descartes, Leibniz, Wolff), sin tomar en cuenta mucho el interregno 'renacentista' de los italianos.

Su obra filosófica de mayor acogida e impacto fue *Disputationes Metaphysicae*, pero también vale la pena mencionar *De Deo uno el trino, De opere sex dierum* y la obra jurídica *De legibus*.

3.2.7.3.1. Metafísica suareciana

Las Disputationes Metaphysicae son una síntesis de toda la metafísica escolástica en forma sistemática y ordenada, pero también un compendio de las controversias escolásticas críticamente examinadas. Consisten en 54 disputaciones que pretenden ofrecer una suerte de Cursus Philosophicus completo, aunque falta la psicología racional. Como para Aristóteles y Santo Tomás, el objeto inmediato de la metafísica es el ser en tanto que ser real, insistiendo en lo concreto (nominalista) del ser, pero también defendiendo la analogicidad del 'ser' (contra Escoto). Los trascendentales o passiones entis in communi no añaden nada positivo al ser y son tres: unidad, verdad y bondad.

Suárez es famoso por su doctrina del **principio de individuación** en que discrepa bastante de Santo Tomás, pero también de Escoto. Afirmando el lema nominalista de que sólo existen actualmente y de modo inmediato entes singulares e individuales, sostiene que una substancia es individuada por **su propio ser**, y no por una parte ni por algo extrínseco. Así la *ratio especifica* (especie o esencia específica) y la *differentia individualis* se distinguen entre sí por una distinción mental (*distinctio rationis*).

Rechaza tajantemente la posición de Cayetano sobre la analogía de proporcionalidad, afirmando que entre Dios y las criaturas más bien existe analogía de atribución intrínseca. También rechaza los argumentos 'físicos' a posteriori de Santo Tomás y desarrolla un argumento metafísico para la existencia de Dios que parte del axioma metafísico *Omne quod fit, ab alio fit,* llegando así a la afirmación de un ente increado y de su unicidad. Niega con Escoto la diferencia real de esencia y existencia en los entes finitos, sosteniendo que sólo se trata de una distintcio rationis cum fundamento in re. Existencia y esencia forman juntos un ens per se unum, y un ente existente es simplemente una esencia actualizada, mientras que una 'esencia pura' es una res restionis, y por lo tanto un no-ente en sentido estricto.

La substancia primera tampoco es diferente realmente de los accidentes, sino es, como *suppositum*, un determinado **modo de existir**; así substancia y accidentes sólo difieren *modaliter*, pero no *realiter*. Del mismo modo, Suárez niega (de modo nominalista) la distinción real entre 'relación' (forma relativa) y el sujeto o *realitum* (forma absoluta). Para Suárez existen relaciones reales,

tanto en sentido trascendental (p.e., entre materia y forma) como en sentido predicamental (p.e., semejanza de dos cosas blancas); además hay relaciones *rationis* que siempre dependen de una mente y que no tienen un fundamento objetivo en los entes (p.e., relaciones matemáticas).

Suaréz también es conocido por su concepción de los *entia rationis*. Un **ente mental** existe objetivamente sólo en la mente y basado a una mente. Hay tres tipos de entia rationis: negaciones, privaciones y relaciones puramente mentales (*relationes rationiis*). Así, por ejemplo, el espacio y el tiempo imaginario como 'sujetos' son negaciones, la 'ceguera' es una privación, y las relaciones lógicas de sujeto y predicado, antecedente y consecuente, son relaciones meramente mentales, es decir, *entia rationis*. Lo mismo competiría a las 'esencias puras' o 'posibilidades puras' que son, como no-entes, negaciones mentales.

3.2.7.3.2. Filosofía jurídica suareciana

En su *De legibus ac Deo legislatore*, Suárez desarrolla su teoría de las diferentes leyes y de la constitución de entidades políticas, que tuvo un impacto inmensurable sobre generaciones de filósofos y teóricos políticos. Claro que parte de la teoría política de Santo Tomás y también toma en cuenta las aportaciones de **San Roberto Belarmino** (1542-1621) y **Francisco de Vitoria** (1480-1546), sobre todo con respecto a la potestad papal en asuntos temporales y a la teoría del *ius gentium*.

Suárez define (precisando a Santo Tomás) la 'ley' (lex) como un precepto común, justo y estable, que ha sido suficientemente promulgado, mientras que un 'derecho' (ius) es un cierto poder moral que todo hombre tiene, o bien sobre su propiedad, o bien con respecto a lo que le es debido. Una ley siempre es necesaria, bajo la condición de que existan criaturas finitas. La ley eterna es la ley de Dios como un libre decreto de la voluntad divina acorde a su propia esencia racional, referente a las criaturas racionales gobernadas. Esta ley puede ser natural cuando está inherente a la naturaleza humana como la recta razón que tiende a hacer lo bueno y evitar lo malo; o puede ser sobrenatural cuando es promulgada por dios positivamente (Sagrada Escritura).

La **ley natural** es inmutable mientras que no cambie la naturaleza humana; no puede ser abolida o cambiada por ninguna autoridad, sea humana o divina. Si

Dios cambiara la ley natural de manera arbitraria -por ejemplo, ordenada a odiarle (*Autrecourt*)- contradiría su propia esencia.

La **ley de naciones** (*ius gentium*) es diferente de la ley natural, porque es positiva y humana, y se fundamenta en costumbres que pertenecen a todas las naciones, suponiendo una unidad moral y política entre los hombres. El *ius gentium* es una ley no escrita.

La **ley positiva humana** por fin depende de la naturaleza humana, pero compete a la soberanía política del Estado, que es institución 'natural' porque responde a necesidades humanas (Aristóteles). La potestad de dar leyes es dada por Dios al hombre en la creación, respetando el orden natural de la ley eterna divina.

Suárez sostiene una teoría del **contrato social** como base de la comunidad política, pero partiendo de la naturaleza humana (tendencia social) y no de un acto arbitrario. También defiende la potestad papal de jurisdicción indirecta en asuntos temporales, tomando en cuenta el fin sobrenatural del hombre. Con Santo Tomás afirma la legitimidad de la 'guerra justa' dentro de algunas condiciones éticas dadas.

3.2.8. La Reforma protestante

3.2.8.1. Generalidades

Aunque la Reforma protestante es ante todo un acontecimiento religioso y teológico, sin embargo tuvo implicaciones filosóficas; desde el punto de vista filosófico, la Reforma es un fenómeno renacentista. Esto sobre todo por dos razones: la Reforma realizó en el campo religioso la vuelta a las fuentes del espíritu renacentista; además fue un movimiento anti-escolástico, como lo fue la mayoría de las corrientes renacentistas. Nuestro propósito no nos permite describir el fenómeno de la Reforma con sus implicaciones teeológicas, eclesiales y políticas, sino solamente con respecto al campo filosófico.

La preocupación fundamental de todos los reformadores (Lutero, Calvino, Zuinglio, Melanchton) fue la cuestión de la justificación del hombre ante Dios. Y la respuesta protestante a esta interrogante fue muy decidida: no por obras buenas o devoción, sino sólo por la fe, esperando la gracia de Dios. El trasfondo de esta convención es la interpretación de lo que es el pecado original, y por lo tanto una cierta antropología. Según los reformadores protestantes (y pensadores católicos), el

hombre es criatura de Dios, y por lo tanto equipado con las capacidades (naturales) de conocimiento verdadero y voluntad buena. Pero a diferencia de la teología escolástica (católica), la Reforma insiste en el **impacto integral del pecado** sobre la misma naturaleza humana, de tal manera que el hombre ya no tiene la capacidad natural de conocer a Dios, ni de hacer el bien por sí mismo.

Esta concepción pesimista del hombre supralapsario (después de la caída) tiene consecuencias muy importantes, tanto para la filosofía como para la teología. Si el hombre es fundamentalmente 'malo' e 'ignorante' sobre la base de su propia naturaleza pecadora, la única manera de llegar a hacer el bien y de conocer verdaderamente es a través de la iniciativa de Dios. De ahí viene el famoso lema de la Reforma: sola gratia; solamente por la gracia divina, el hombre tiene la posibilidad de salvarse y de conocer a Dios. Esta gracia a su vez requiere un acto de fe como condición, pero de ninguna manera obras o devoción, que están afectadas por el pecado.

Para la filosofía y su validez, esto tiene un impacto devastador. La filosofía como 'actividad racional' se fundamenta en la naturaleza humana corrompida por el pecado, y por lo tanto nunca va alcanzar verdades más allá de la apariencia y de la tergiversación. Así la 'vía natural' hacia Dios mediante la reflexión filosófica (teodicea) es imposible, porque el pecado nos ha quitado de una vez por todas este **conocimiento natural de Dios**. La Reforma sostiene entonces un **agnosticismo** en el campo racional-filosófico: nuestra razón no puede afirmar ni negar la existencia de Dios. Sólo queda entonces la 'vía sobrenatural' de la fe, basándose en la revelación divina como muestra de la gracia (fideísmo).

Es esta la razón por la cual los reformadores y teólogos protestantes hasta hoy día no valorizan los esfuerzos filosóficos, sobre todo en el campo de la metafísica. En un currículo teológico protestante, la filosofía brilla por su ausencia; no atribuye nada a la ciencia teológica. Por el otro lado, enfatiza mucho el estudio de los idiomas hebreo y griego, de acuerdo con la unicidad de la 'revelación sobrenatural' en la Sagrada Escritura (sola scriptura). En este sentido, los reformadores hacen 'renacer' de cierto modo las posiciones de los primeros padres de la Iglesia, los apologistas: entre teología y filosofía existe **incompatibilidad** y hasta **contradicción.** En lo

extremo, esta posición se expresa en el lema *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo) de la teología dia-léctica; no existe razón para creer, sino es un acto ciego e irracional.

No debe sorprender entonces la aversión de la Reforma frente a la filosofía escolástica (con excepción de Melanchton). Según los pensadores protestantes, la escolástica es una manera de idolatría, porque pretende sustituir la fe por la razón, y al Dios vivo por una abstracción filosófica. El intento de conocer a Dios por propia fuerza de la razón es hybris, es decir, soberbia humana y un desconocimiento total del impacto del pecado sobre la naturaleza humana. La antropología pesimista protestante lleva a un dualismo antropológico (fe contra razón y cuerpo) y político (interioridad contra mundanidad). En algo, la Reforma anticipa el 'giro copernicano' del racionalismo continental, enfatizando la afirmación subjetiva del creyente en vez de la 'objetividad' de las obras y de lo celebrativo de la Iglesia. En cierta manera, la Reforma reaviva la convicción de San Agustín de que la última realidad es la relación íntima entre alma y Dios.

3.2.8.2. Martín Lutero (1483-1546)

Aunque Martín Lutero es el 'padre de la Reforma protestante', de ninguna manera es el primer reformador de la Iglesia. En el transcurso de su historia hubo muchos intentos de 'reformar' la fe cristiana desde adentro, criticando duramente los abusos y las desviaciones de la misma jerarquía eclesiástica de la base evangélica. Cabe mencionar solamente a la reforma de Cluny, a San Francisco de Asís y a los místicos del siglo XIV. Pero con Lutero existieron condiciones muy particulares que favorecieron este espíritu reformador y que condujeron al cisma lamentable e innecesario. Estas condiciones tuvieron que ver sobre todo con la situación política más que con razones eclesiásticas o doctrinales. En otras circunstancias políticas, Lutero hubiera podido entrar a la historia como otro San Francisco.

Lutero era monje agustino y recibió una amplia formación en la tradición ockhamista. Sus fuentes filosóficas fueron San Pablo, San Agustín y el propio Ockham, demostrando así que la tradición protestante se entiende como una extrapolación de la **línea agustiniana**. Muy pronto desarrolló una aversión frente a la filosofía escolástica como algo 'estéril' y hasta 'diabólico'. La pregunta fundamental de Lutero (y de la Reforma en general)

fue: ¿cómo el hombre puede alcanzar la certeza de su salvación eterna? Esta pregunta se juntaba con una conciencia muy clara de la 'pecabilidad' del hombre; ante Dios, el ser humano no puede justificarse (como digno y bueno), si no es justificado por el mismo Dios, sin mérito propio. Ante esta situación, el hombre no podría contribuir nada para su **justificación y salvación**, si Dios no tomara la iniciativa gratuita e incomprensible de 'justificarle' por su **gracia**. Tenemos aquí el lema fundamental de la teología protestante: **sola gratia**.

Esta justificación del hombre pecador por Dios requiere una respuesta incondicional por parte del hombre, que es la **fe**; es esta fe, y **sola fides** (solo la fe), que da la certeza de la salvación, y no el hecho de hacer buenas obras o cumplir con ritos o sacramentos, ni por las indulgencias. Tenemos aquí un corolario teológico del voluntarismo ockhamista que insiste en la absoluta arbitrariedad de la voluntad divina (sobre todo en Autrecourt). Es cierto que Lutero experimentó en su tiempo las prácticas anti-evangélicas de las indulgencias, de un culto exagerado a los santos y de la corrupción de la misma jerarquía eclesiástica. Esto le hizo rechazar tajantemente el intento de que el hombre pudiera 'comprarse' su salvación mediante indulgencias, buenas obras y ritos sacramentales. En su famoso comentario a la Carta de San Pablo a los Romanos (Rom 3,28), Lutero se opuso a la 'Iglesia corrupta', insistiendo en el papel salvífico de la fe: sólo por la fe (un acto de entrega total) somos justificados.

Este binomio protestante -sola gratia y sola fideslleva a otras consecuencias secundarias. La gracia de Dios se expresa en primer lugar en su revelación, y el modo predilecto es Jesucristo y la Sagrada Escritura (revelación sobrenatural), porque la 'revelación natural' ya no es cognoscible para el hombre por el pecado. El único conocimiento de Dios y de su gracia los tenemos entonces a través de la lectura de la Sagrada Escritura: sola scriptura. Lutero rechaza entonces tanto la tradición eclesiástica como el magisterio como canales de revelación divina. Además la tradición protestante considera algunas partes de la Biblia (católica) como 'deuterocanónicas', es decir, no-inspiradas (Tob, Jdt, Ba, Sab, Eclo, 1 y 2 Mac, He, Stgo, 2 Pe, 2 y 3 Jn, Ap.). Lutero tradujo la Biblia por primera vez al alemán, poniendo al alcance de todos la Palabra de Dios, sin mediación de 'expertos' (sacerdotes).

La justificación del hombre por la gracia de Dios cambia el carácter de muchos ritos religiosos; para Lutero, la eucaristía no es sacrificio, porque no tiene valor salvífico. No se trata de la presencia real de Cristo en la hostia, ni de una transubstanciación, sino de un recuerdo de la acción salvífica de Dios en Jesucristo. Los sacramentos son reducidos al bautismo, la cena del Señor y la confirmación. Todo tipo de intermediación entre hombre y Dios (María, santos, ángeles) no tiene sentido, y naturalmente se acaba definitivamente con todo tipo de indulgencia. Como el individuo es justificado sin intermediación ninguna, también desaparece la **jerarquía eclesiástica** y la orden sacerdotal y religiosa. La Iglesia más bien es la comunidad de los fieles, organizada democráticamente.

3.2.8.3. Ulrico Zuinglio (1484-1531)

El contemporáneo suizo de Lutero, Ulrico Zuinglio, promovió el pensamiento luterano en Suiza, dándole un toque muy específico. Zuinglio era mucho más humanista que Lutero y estaba fuertemente bajo la influencia de Erasmo. Por eso se mostraba bastante abierto al pensamiento filosófico, sobre todo de la Antigüedad. En vez de una 'vuelta al Evangelio', Zuinglio sostuvo la vuelta a la sabiduría religiosa, tanto de las Sagradas Escrituras como de los filósofos paganos (Platón y Aristóteles). En este sentido afirmó que Dios también se revelará por medio de los filósofos.

Zuinglio desarrolló una suerte de teísmo universalista, concibiendo a Dios como el ser, el bien supremo, la unidad en sentido eleático y como la naturaleza misma. Pero la característica principal de Dios es la **providencia**, entendida como 'predestinación' de los hombres según su condición de salvados o condenados. La elección *ab aeterno* precede a la fe, lo cual hace imposible la libertad humana y hace arbitrario el actuar de Dios. Vemos aquí el inicio de una larga tradición **determinista** del protestantismo, bajo la figura teológica de la predestinación.

3.2.8.4. Juan Calvino (1509-1564)

Más radical que Zuinglio, insistió Calvino en su *Instituto christianae religionis* en la doctrina de la **inmutable doble predestinación** del hombre a la salvación o condenación. El niega en su antropología por completo el libre albedrío, consecuencia del pecado original. In-

siste sobre todo en la **soberanía absoluta** de Dios (en la tradición nominalista) de elegir libre y arbitrariamente a los que serán salvados, y dejar de elegir a los que serán condenados.

Aunque el hombre entonces no puede contribuir en nada para su salvación, puede tratar de 'averiguar' su propia elección. Esto se muestra, según Calvino, en el éxito que uno tiene en la vida social y económica; riqueza y bienestar son considerados signos de la elección divina, de tal manera que la 'ética calvinista' es una ética empresarial. Max Weber comprobó la relación estrecha entre el calvinismo y el surgimiento del capitalismo; la ética calvinista refleja el espíritu capitalista. De ahí no sorprende que fueron los Estados Unidos, un país calvinista-puritano, el lugar predilecto de este 'espíritu capitalista'.

Según Calvino, el poder político tiene que ser un instrumento de la verdad divina; él mismo estableció en Ginebra una **república teocrática**, regida por las mismas leyes de la Sagrada Escritura. No sorprenderá que Calvino insistiera mucho más en la autoridad del Antiguo Testamento (con sus 'teocracias') que en la libertad evangélica del Nuevo Testamento. Ginebra era una de las ciudades más intolerantes y rígidas de la época; hasta hoy se nota el efecto de esta rigidez y 'ascética capitalista' de los calvinistas.

3.2.8.5. Felipe Melanchton (1497-1560)

El Praeceptor Germaniae (Maestro de Alemania) debe su título honorífico a su labor como reorganizador del sistema educativo alemán. Aunque era el seguidor más íntimo de Lutero, discrepó en muchos aspectos de la doctrina luterana. Ante todo era un gran humanista y admirador de la clásica griega y romana. Además tenía una cierta afinidad para lo oculto y misterioso, fomentando el estudio de la astrología y la alquimia. Como teólogo luterano redactó la famosa *Confessio Augustana* (1530), constitución de la fe luterana y ruptura definitiva con la Iglesia católica. Su *Luc communes* es el primer tratado sistemático del pensamiento protestante.

De todos los reformadores, Melanchton (el nombre es la traducción griega de su apellido alemán 'Erdman', es decir, 'hombre de tierra') era el que tenía mayor inclinación hacia la filosofía, en especial hacia **Aristóteles.** Es la razón de que en el protestantismo no se perdiera por completo la tradición filosófica, a pesar de

los *anathemata* de Lutero y Calvino. Melanchton mantiene (contra Alvino, y en parte contra Lutero) la libertad de la voluntad humana, y considera que los principios morales y la idea de Dios son **innatos** en el hombre, contradiciendo en eso al admirado maestro Aristóteles.

3.2.9. Filosofía renacentista: resumen esquemático (cuadro en la parte inferior)

3.3. Racionalismo continental

El Renacimiento fue como un puente imprescindible entre la escolástica medieval y el nuevo pensamiento que surgió en el siglo XVII. Muchos de los pensadores de aquel tiempo tenían la firme convicción de empezar de nuevo, de desarrollar una filosofía totalmente nueva y diferente de lo que antes se había realizado. Como ya hemos visto, no se trata de un giro radical, ni de una discontinuidad absoluta. Los primeros filósofos postrenacentistas todavía mantienen una cierta terminología escolástica, combinada con el espíritu inquieto e investigador del Renacimiento.

3.3.1. Introducción

Las dos grandes corrientes filosóficas del siglo XVII -el racionalismo continental y el empirismo británico- se caracterizan por unos rasgos comunes, pero también por matices principalmente diferentes. En sentido amplio, las dos son racionalistas, porque ambas consi-

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRM.TÉCNICOS
Humanismo	Dante, Petrarca, Boccaccio, Agrí- cola, Regius, Eras- mo de Rotterdam, John Colet	Retorno a la literatura antigua; énfasis en la educación; crítica textual.	siglosXIII-XV	Humanidades, erasmismo.
Platonismo	Ficino della Mirandola	Pensamiento sincretista; antro- pocentrismo; hombre como microcosmos; inmortalidad del alma, dignidad humana.	1450-1500	Academia florentina, logos spermatikos, teología negativa.
Aristotelismo	Nizolius, Ramus, Pomponazzi, Montaigne	Ataque a la lógica; escuela averroísta; escuela alejandrina; mortalidad del alma.	1480-1540	Epifenomenismo.
Movimiento científico	Bruno, Gassendi, Paracelso, Da Vinci Galilei, Copérnico	Naturaleza como sistema autosuficiente; mecanicismo; mundo como organismo vivo; hipótesis heliocéntrica, atomismo.	1500-1650	Cambio paradigmático, inmanentismo, fisocentrismo, hilozoísmo, panteísmo.
Filosofía Política	Maquiavelo, To- más Moro, Bodin, Grocio	Ley natural como base; auto- nomía política; indiferencia ética del poder; ley de los pueblos; tolerancia religiosa; ley positiva; teoría contratista.	1500-1650	Secularización, maquiavelismo, utopía, soberanía, ius gentium.
Escolástica renacentista	Cayetano, Molina, Suárez, Bañez	Jesuitas y molinistas; controversia sobre la gracia; contrarreforma; entes mentales y reales; teoría de ley y derecho.	1500-1617	Cursus philosophici, scientia media, principio de individualidad, distinctio rationalis.
REFORMA protestante	Lutero, Calvino, Zuinglio, Melanchton	Movimiento anti-escolástico; concepción pesimista del hombre; filosofía como idola- tría; república teocrática.	1519-1550	Sola fides, sola gratia, solo Scriptura, agnosticismo, preddestinación.

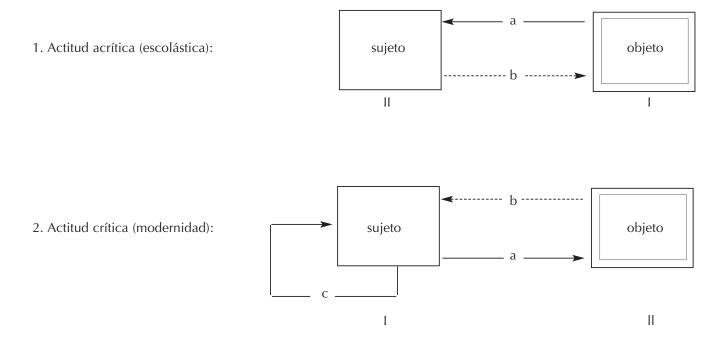
deran que la razón humana es principio y criterio de las verdades filosóficas, conforme al **giro antropológico** que se había producido ya en la época renacentista. Sin embargo, esta característica general de la 'modernidad' se manifiesta muy distinta en las corrientes continental e inglesa. La distinción geográfica tiene sus raíces en plena Edad Media; mientras que París y Alemania sigue el camino dominico del aristotelismo (vía antigua), Oxford renueva el realismo por el camino franciscano del nominalismo (vía moderna). Hasta el siglo XX, la característica geográfica (o cultural) de la filosofía occidental se mantiene (con excepciones notables). El continente (Alemania, Francia, Holanda) mantiene una tradición racionalista-sistemática, mientras que el ámbito anglosajón sigue firme en la tradición empirista-analítica.

El binomio racionalismo-empirismo nos revela un aspecto fundamental de la 'nueva' filosofía del siglo XVII. Ya no es la metafísica (realismo-idealismo) el punto de arranque, sino la epistemología (gnoseología). La problemática epistemológica tiene prioridad sobre la cuestión metafísica. Esto es una consecuencia del 'giro crítico' desde la realidad incuestionada de lo 'objetivo' hacia la condición subjetiva de esta 'realidad'. Aunque

sería Immanuel Kant quien tematizaría esta problemática con toda profundidad y consecuencia, sin embargo ya está presente el mismo principio de la filosofía moderna. La epistemología se convierte en primera filosofía', mientras que la metafísica se eleva sobre los cimientos sólidos de la crítica. Podemos ilustrar este giro crítico con el esquema en la parte inferior.

Para la **actitud acrítica** (o dogmática), la existencia y la esencia de la realidad objetiva (objeto) es el punto de partida indudable (l), fundamentado sobre todo por motivos teológicos (creación); así el orden ontológico(a) indica muy claramente la prioridad del ser sobre el conocer, del 'objeto' sobre el 'sujeto', mientras que la relación gnoseológica (b) es secundaria.

Para la **actitud crítica** (o trascendental), la existencia y la esencia del ente racional (sujeto) es punto de partida (l), sobre la base de la evidencia introspectiva o empírica; el orden ontológico (a) se ha invertido, dando prioridad al ente subjetivo (razón, intelecto, hombre) frente al 'objeto' conocido. La relación gnoseológica ya no es simplemente el impacto que ejerce el 'objeto' sobre el 'sujeto', sino la relación 'reflexiva' (c) sobre las condiciones del proceso gnoseológico (a).



Aunque tanto el racionalismo como el empirismo pueden implicar una cierta metafísica y ontología, sin embargo no es su primera preocupación. Se trata básicamente de dos posiciones epistemológicas con ciertas consecuencias metafísicas. Como tales, no son nuevas, porque ya fueron formuladas en la Edad Antigua por Platón y Aristóteles. La gnoseología platónica es un racionalismo o intelectualismo, subrayando la razón como fuente de conocimiento, y la gnoseología aristotélica es un empirismo, enfatizando la experiencia como base de todo conocimiento. Y en el transcurso de la filosofía medieval, estos dos tipos gnoseológicos se manifestaron el uno y el otro. Lo novedoso de las corrientes 'modernas' del siglo XVII es que la concepción epistemológica ya no es consecuencia de una posición metafísica (realismo, idealismo, teísmo), sino más bien fundamento imprescindible para tal posición.

La diferencia fundamental entre racionalismo y empirismo tiene que ver con el **origen del conocimiento**; para el racionalismo, el conocimiento es un sistema deductivo de verdades sobre la base de algunos principios evidentes e innatos en la razón humana, mientras que para el empirismo el conocimiento es más bien un sistema inductivo de verdades sobre la base de los datos de la experiencia sensitiva.

Así el racionalismo continental afirma -de una u otra manera- la existencia de **ideas innatas** o de principios *a priori*, es decir, de un fundamento evidente e indudable en la razón, dado por la misma naturaleza humana ('innata') y no adquirido por experiencia. Claro que este innatismo ya no es sostenido en forma platónica (*anámnesis*) ni en forma agustiniana (*illuminatio*), sino de una manera 'genética', teológica o monista. El innatismo moderno no pretende sacar todo el conocimiento humano desde el 'stock' de ideas presentes en la razón; más bien considera estas 'ideas' o principios como virtuales en el intelecto, requiriendo el estímulo por la experiencia para ser activados.

Aunque el racionalismo es ante todo una posición epistemológica, sin embargo tiende por su misma naturaleza a la posición metafísica del idealismo. Si el conocimiento verdadero es básicamente conocimiento a priori, es decir, deducción lógica de conclusiones ciertas sobre la base de principios ciertos, entonces lo que es cognoscible es en última instancia el autodespliegue de la misma razón (entendida monopsíquicamente como 'razón trascendental' o 'espíritu') y no una realidad trascendente con respecto a esta razón. La consecuencia idealista se produciría en el siglo XVIII (Fichte, Schelling, Hegel), pero ya es preparada por los racionalistas del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz) y agudizada por la misma filosofía kantiana.

Entre los representantes del racionalismo continental, podemos apreciar un cierto desarrollo, sobre todo en cuanto a las afirmaciones metafísicas de sus posiciones respectivas. Descartes todavía mantiene un cierto equilibrio entre pluralismo, dualismo y monismo, considerando dos substancias finitas, desagregadas en una pluralidad de entes compuestos, pero 'mediada' por la substancia infinita de Dios. Spinoza ya afirma abiertamente un monismo, inclinándose hacia el extremo eleático de una sola substancia necesaria y eterna; Leibniz sostiene un pluralismo, inclinándose hacia el extremo heraclitano de mónadas 'sin ventanas'. Vemos entonces que de cierto modo se repiten las posiciones clásicas tanto gnoseológicas como metafísicas- de la filosofía antigua, aunque en un nivel mucho más alto y a través de una 'reflexión crítica'.

La deducción sistemática y a priori de las verdades filosóficas a partir de algunos principios evidentes, pretende poner la filosofía sobre unos cimientos tan ciertos como lo puede dar solamente la matemática como ciencia estrictamente deductiva y a priori. No sorprende entonces que los racionalistas del siglo XVII consideren la matemática como el instrumento más adecuado para el desarrollo del quehacer filosófico. Tanto para Descartes, Spinoza como para Leibniz, el 'método matemático' sirvió como guía en la búsqueda de verdades indudables y deductivas. La matemática es considerada desde Galilei como la 'escritura de Dios ' en el universo y reemplaza entonces de cierto modo la 'teología natural'. Existe un gran entusiasmo de poder fundar la filosofía en procedimientos matemáticos, con la misma rigidez y certeza, deduciendo todas las verdades desde algunos pocos axiomas universalmente aceptados.

3.3.2. René Descartes (1596-1650)

René Descartes o Renatus Cartesius es considerado como el padre de la **filosofía moderna**, sobre todo por su nuevo método y su afán de 'empezar de nuevo'. No tomando en cuenta la filosofía renacentista -que es un 'fenómeno de transición'- con Descartes empieza una larga y rica tradición del pensamiento moderno y de las ciencias que mucho deben a este hombre.

3.3.2.1. Vida y obra

René Descartes nació en 1596 en La Haye en la Touraime (Francia). De 1604 a 1612 frecuentó el colegio de los jesuitas en La Flèche, que era uno de los mejores centros de estudios de aquel tiempo. Así se enteró de la educación tradicional (siempre las siete artes liberales) y de la filosofía escolástica (renacentista) contrarreformatoria. De La Flèche, Descartes ha guardado su gran interés por las matemáticas y su alto grado de certeza, en comparación con la filosofía y las ciencias 'dogmáticas' y especulativas. Después de obtener la licenciatura en derecho, Descartes se decide a 'aprender del libro del mundo', viajando y sirviendo como soldado en otros ejércitos. Recorre así los Países Bajos, Alemania, Hungría e Italia. En 1619 tiene tres sueños consecutivos que le incitan a buscar un 'método más seguro' para las ciencias. Desde aquel tiempo, Descartes se dedica a esta tarea titánica de poner los fundamentos indudables para la ciencia y la filosofía.

A partir de 1628, Descartes reside en los Países Bajos, en un clima de tolerancia y apertura, para dedicarse en soledad y tranquilidad a la elaboración de su filosofía. De ese tiempo se originan la mayoría de sus obras. Entre 1630 y 1633 había redactado el Traté dumonde (Tratado sobre el mundo), pero no lo publicó en vista de la suerte de Galilei. En 1637 fueron publicados tres ensayos introducidos por un discurso metódico que pronto se volvería famoso como el Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ('Discurso sobre el Método y la recta conducción de la Razón y la búsqueda de la Verdad en las Ciencias'). En 1641 aparecen las Meditationes de prima philosophia ('Meditaciones de la filosofía primera'), traducidas en 1647 al francés, y en 1644 una edición más didáctica en Principia Philosophiae (en 1647 en francés). En 1649 fue publicado un tratado titulado Les passions de l'âme ('Las pasiones del alma') que debería ser una base psicológica para la ética definitiva.

Pero en 1649, Descartes se trasladó a la corte de la reina Cristina de Suecia en Estocolmo, a invitación reiterada de ella, y murió pocos meses más tarde de un ataque de fiebre. Descartes no sólo es el 'padre de la filosofía moderna', sino el fundador de la **geometría analítica**. Uno de sus aportes trascendentales fue el **sistema**

de coordenadas que lleva desde entonces su nombre ('coordenadas cartesianas'). El dio un salto revolucionario en las matemáticas, sobre todo en su aplicación a la física mediante el análisis. Cada movimiento y lugar, como también cada forma, pueden ser 'expresados' por medio de fórmulas matemáticas, ilustradas en curvas y coordenadas fijas. Cabe mencionar que Descartes ya no era teólogo ni catedrático universitario, sino un estudioso libre y solitario. Sin embargo, siempre se consideró como 'católico creyente y piadoso'.

3.3.2.2. El método de Descartes

Descartes tiene el proyecto filosófico de **comenzar desde el principio**, sin confiar en la autoridad de ningún filósofo anterior, sino sólo en la **propia razón**. Esto no quiere decir que presupone que todo lo que se ha dicho antes en el campo filosófico sea incorrecto o erróneo; más bien quiere someter todas las doctrinas y teorías filosóficas existentes al juicio de la razón. En lugar de la *auctoritas hominis* (por ejemplo, Aristóteles, Santo Tomás) viene la *auctoritas rationis*, la comprobación de toda verdad por la razón. Según Descartes, los escolásticos no tenían ideas claras y distintas, ni un conocimiento cierto, sino conjeturas probables y doctrinas especulativas. Falta entonces comprobarlas racionalmente.

Sin embargo no fue el escolasticismo el enemigo principal para Descartes, sino el escepticismo que se había levantado como consecuencia del nominalismo en la época renacentista (pirronismo), representado por Miguel de Montaigne (1533-1592), Pierre Charron (1541-1603) y Francisco Sánchez (1552-1632). La teoría escéptica llevaría a lo largo a la imposibilidad de todo tipo de ciencia, como también de la moral. El propósito de Descartes entonces era (como más tarde para Kant) establecer cimientos firmes e indudables para las ciencias y la ética, pero no sobre la base de 'proposiciones doctrinales', sino sobre una base meramente racional.

Desde su juventud, Descartes admiraba las matemáticas por su claridad, certeza y evidencia. Basado en esta ciencia formal y a priori, Descartes pretende elevar todas las ciencias; él no considera una diversidad de ciencias sobre la base de métodos diferentes (objetos formales distintos) como lo había hecho Aristóteles, sino sostiene que existe **una sola ciencia** con un **solo método universal**. Este 'método' tiene que ser un método matemático, porque sólo así está asegurada la certeza del conocimiento de cada una de las disciplinas. El proyec-

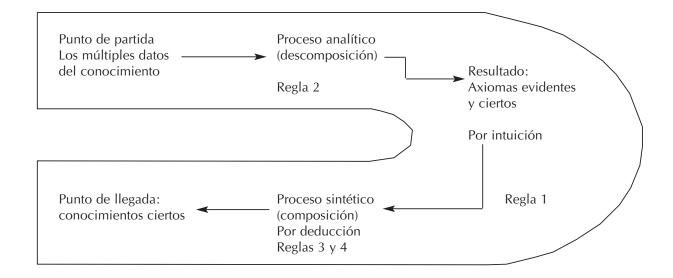
to de 'comenzar desde el principio' obliga a Descartes a determinar algunas 'reglas' que le guiaran en su búsqueda de un fundamento indudable y evidente. Si 'pone entre paréntesis' todos los supuestos conocimientos de la filosofía anterior, requiere de una ayuda para no perderse y no caer en el temible escepticismo. Esta ayuda es el famoso **método de Descartes**; el término 'método' viene de las palabras griegas: *meta* (hacia) y *hodos* (camino), y significa entonces 'camino hacia'.

El método de Descartes es una serie de reglas que guían las operaciones naturales de la mente para llegar a un conocimiento cierto y verdadero. Estas operaciones intelectuales son dos: la intuición intelectual, que es un ver intelectual, una concepción simple, libre de dudas (vemos aquí el impacto de Duns Escoto y Guillermo Ockham), y la **deducción**, que es una inferencia lógica sobre la base de conocimientos ciertos (intelecto discursivo). Mientras que la intuición capta como 'evidentes' los primeros principios o axiomas, tanto analíticos como existenciales, la deducción permite sacar conclusiones o teoremas ciertos de estos principios dados, guardando así la verdad y la evidencia primordial. El proceso intelectual para llegar a la simplicidad de primeros principios es el análisis o la resolución; mediante el análisis, el intelecto descompone los múltiples datos del conocimiento en sus elementos más simples, y llega así a los primeros axiomas evidentes, captados por la intuición. El proceso de deducir conclusiones más complejas es la síntesis o composición; mediante la síntesis, el intelecto deduce (o infiere) verdades complejas sobre la base de los axiomas evidentes.

Estos procesos complementarios tienen que obedecer a ciertas reglas. En su famoso 'Discurso sobre el método y la recta conducción de la razón y la búsqueda de la verdad en las ciencias', Descartes menciona las siguientes reglas metódicas:

- 1. Regla de evidencia: No admitir cosa alguna como verdadera si no se la hubiera conocido evidentemente como tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no incluir en mis juicios más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.
- Regla de análisis: Dividir cada una de las dificultades que debía examinar en tantas partes como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente.
- 3. Regla de síntesis: Conducir por orden mis reflexiones, comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo incluso un orden entre aquellos que no proceden naturalmente los unos de los otros.
- 4. Regla de exhaustividad: Realizar enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada.

Podemos resumir la interrelación de estas reglas con las operaciones mentales y los procesos intelectuales en el siguiente esquema:



3.3.2.3. La duda metódica

Según Descartes, existen tres diferentes tipos de ideas que el hombre maneja: las ideas 'adventicias', que provienen de la percepción; las ideas 'facticias', que son producto de la imaginación, y las 'ideas innatas' o nociones comunes, que estén virtualmente presentes en el mismo intelecto humano. Solamente estas últimas son claras y distintas, porque resultan de la misma naturaleza humana, y en última instancia de Dios. Descartes no afirma que estas ideas innatas están actualmente presentes desde el nacimiento, sino que el mismo intelecto las puede producir de sí mismo a raíz de una presencia virtual. Justamente estas ideas -como 'claras y distintas'sirven como fundamento indudable para deducir todo el resto de ideas ciertas, en la metafísica y la física. De cierto modo, Descartes pretende llegar a todo conocimiento por vía a priori, deduciéndolo de 'ideas innatas' o a priori.

Para llegar a conocer con evidencia indudable estas 'ideas innatas' o primeros principios racionales, Descartes nos propone la duda metódica como el único camino. La 'duda' de Descartes es el instrumento para encontrar la certeza absoluta o el fundamento indudable; es como un proceso reduccionista de poner en paréntesis (epokhé) todo de lo cual de una u otra manera se puede dudar, con el fin de encontrar el término indudable. La duda es **metódica**, es decir, se trata de un 'experimento intelectual', y no es una duda existencial (crisis de fe, desesperación, etc.). La duda además es universal, comprende entonces todos los (supuestos) conocimientos y no se limita a un cierto campo. Es también provisional, porque tiene el propósito de llegar a un fundamento indudable; logrado esto, la duda se suspenderá. Además es **teórica**, porque no implica una duda cotidiana en los sentidos o el intelecto; una duda 'práctica' haría imposible la vida y nuestro actuar cotidiano.

La duda metódica sigue el proceso del **análisis** que Descartes ha propuesto para llegar a los axiomas evidentes: descompone entonces sistemáticamente los múltiples datos de nuestro conocimiento y somete cada una de las partes a la duda. Si resiste a la duda, hemos encontrado el **fundamento indudable**; si no resiste, tenemos que ponerlo mientras entre paréntesis, es decir, no aceptarlo como verdadero y cierto. En sus *Meditationes*, Descartes nos lleva al camino de su 'experimento intelectual', que consiste en cuatro pasos de duda:

- Las formas sensibles, es decir, los accidentes de los entes materiales, percibidos por los sentidos. Según Descartes es fácil de dudar de ellas, porque muchas veces nos equivocamos, si solamente confiamos en nuestros sentidos. Las ilusiones ópticas (rieles que se juntan, el tamaño de un objeto a distancia, etc.) nos indican que no existe certeza en el cómo de los entes corpóreos sensibles.
- 2. La existencia del mundo exterior. Aunque es mucho más difícil dudar de que existan realmente cosas fuera del sujeto, sin embargo podemos imaginarnos que nuestra percepción es como un sueño permanente y universal; y no existe manera de determinar si se trata de una proyección psíquica o de una existencia real. Por lo tanto, tenemos que dudar, mientras, también de la existencia del mundo exterior.
- 3. Las **proposiciones matemáticas y lógicas**, es decir, todos los conocimientos *a priori* (que no dependen de la percepción) o proposiciones analíticas. Tanto en la realidad como en el sueño, cinco más dos son siete; por lo tanto, parece que se trata de proposiciones indudables. Pero mientras que exista la posibilidad de una hipótesis que hace dudosa esta certeza, no podemos afirmarla como 'indudable'. Descartes introduce aquí la hipótesis de un **genio maligno universal** que nos engaña siempre y a todos (es decir, nuestra naturaleza humana) de tal modo que nos presenta las proporciones 'analíticas' como verdaderas, mientras que no lo son. Esta 'duda hiperbólica' nos hace dudar hasta de nuestros conocimientos *a priori*.
- 4. La existencia de Dios. Mientras que no se descarte por completo la hipótesis de un 'genio maligno', no podemos afirmar con certeza absoluta la existencia de Dios. El 'genio maligno' nos podría engañar de tal manera que nos haga presente la idea de Dios, mientras que no exista. Por lo tanto, tenemos que dudar (metódicamente) de Dios, hasta que se despeje cada duda en torno a su existencia sobre la base de un principio indudable y ni alcanzable por un hipotético 'genio maligno'.
- 5. **Mi propia existencia**. Descartes se pregunta, al haber recorrido todo el camino de una posible duda, si puede dudar de su propia existencia. En

este punto llega al fin de la duda, y por lo tanto al **primer principio indudable**: *Cogito ergo sum*.

3.3.2.4. El Cogito ergo sum

Yo puedo dudar de todo, salvo de mi propia existencia; porque si dudo de que yo exista, a la vez afirmo en el mismo acto de dudar la existencia de un 'dudador', y así caigo en un 'círculo vicioso': yo presupongo en el acto de dudar, lo de lo cual dudo; es decir, cada duda supone la existencia de alguien que duda. O expresado de una manera más amplia (porque 'dudar' es una forma de 'pensar'): cada pensar supone la existencia de un pensador. Descartes expresa esta evidencia indudable por la famosa fórmula: *Cogito ergo sum* ('Pienso, luego existo').

Esta evidencia es indudable porque no puede ser puesta en duda, ni por el argumento de la 'ilusión óptica' (no se trata de algo sensible), ni del 'sueño' (porque también el 'soñar' presupone la existencia de un 'soñador'), ni de la duda hiperbólica de un 'genio maligno' (porque sólo puedo ser engañado si existo). Esta misma evidencia existencial ya la había expresado San Agustín en la forma Si fallor, sum ('Si soy engañado, existo'), y también Campanella en la forma más cercana a Descartes: Si dudor, sum ('Si dudo, existo'). La indudabilidad del Cogito se capta por intuición directa e inmediata, y no por un proceso discursivo de deducción. Por eso, el ergo ('luego') de ninguna manera hay que entenderlo en un sentido temporal ('después'), sino en sentido analítico: la existencia está implicada en el acto de pensar. Si analizamos la proposición 'pienso' (Cogito), es decir, si descomponemos esta proposición, encontramos en sí misma la proposición 'existo' (sum). En términos modernos hablaríamos de una proposición analítica, en donde el predicado está incluido en o implicado por el sujeto (por ejemplo: en la proposición analítica 'el círculo es redondo', el predicado 'redondo' está incluido en el sujeto 'círculo'); el predicado 'existo' está implicado por el sujeto 'pienso'.

El Cogito ergo sum es entonces el principio o axioma indudable, encontrado a través de una duda metódica y un proceso de análisis. Tenemos que corregir dos opiniones que a menudo surgen de esta afirmación: la evidencia del Cogito no significa que solamente existo cuando pienso. Descartes no afirma esta posición idealista y solipsista; más bien afirma que mi propia existencia es evidente en y por el mismo acto de pensar,

pero **no se constituye** (en sentido idealista) por este acto. Otra opinión equivocada sostiene que Descartes fuera partidario de un **solipsismo** (sólo yo existo). Hay que tomar en cuenta que el *Cogito ergo sum* es para Descartes lo primero en el **orden gnoseológico** (*ordo cognoscendi*), pero no en el 'orden ontológico' (*ordo essendi*). El *Cogito* es el punto arquimédico gnoseológico de certeza absoluta, pero no el *arkhé* absoluto ontológico (sigue siendo Dios, también para Descartes).

El Cogito es el primer juicio existencial indudable y tiene que servir como fundamento y condición imprescindible para todas las demás verdades. Descartes lo concibe -a manera matemática- como axioma evidente de toda la filosofía, del cual por **deducción estricta** se puede inferir la certeza y la verdad de otras proposiciones existenciales y esenciales. Para tal fin, tenemos que fijarnos primero en el mismo Cogito ergo sum; con esta proposición afirmamos la existencia de 'algo que piensa' o de una 'cosa pensante' (res cogitans), es decir, afirmamos la existencia de un yo pensador que piensa 'algo'. Parece que Descartes supone que el pensar requiere un sujeto pensante ('yo'), y que este sujeto es una 'substancia' o 'ente' (res). Efectivamente es difícil concebir un acto (pensar) sin una causa (algo o alguien que piensa). Este 'yo' del 'pienso' no es el yo empírico (un hombre de carne y hueso), porque inclusive el propio cuerpo todavía está bajo la duda; más bien es el 'yo pensante', y esto significa el conjunto de ideas, pensamientos, sentimientos, fantasías y proposiciones pertenecientes a un sujeto.

El Cogito entonces no es solamente el 'acto de pensar', sino también su contenido u objeto inmediato: 'yo pienso algo' (Husserl diría más tarde: cogito cogitata mea). Este 'algo' son todas mis ideas o conceptos que tienen (con el mismo cogito) existencia intelectual o formal; pero no podemos todavía determinar su existencia real o eminente, mientras que sigue vigente la hipótesis del 'genio maligno' universal. La única manera de 'trascender' la evidencia inmanente del Cogito hacia la afirmación existencial de algo más allá del 'yo pensante', consiste en la demostración de la existencia de un Dios veraz y perfecto que sería incompatible con un 'genio maligno', y que pueda garantizar la verdad de mis ideas claras y distintas.

3.3.2.5. La existencia de Dios y del mundo

Como todavía no se ha demostrado la existencia real del mundo exterior, la demostración de la existen-

cia de Dios sólo puede recurrir al intelecto (cogito) y su contenido, pero no a la experiencia empírica mediante los sentidos. Descartes desarrolla en sus Meditationes dos diferentes argumentos para demostrar la existencia de Dios. El primero (en la tercera meditación) es de tipo agustiniano, a raíz de la introspección o experiencia interior, mientras que el segundo (en la quinta meditación) es el argumento ontológico en sentido estricto: 'Dios existe' es una proposición analítica, porque la misma existencia como perfección está implicada por la esencia de un 'ser perfecto y absoluto'. Afirmando el contenido del concepto 'Dios' (perfección, omnipotencia, etc.) y negando a la vez su existencia real, lleva a una contradicción: 'lo más perfecto no es lo más perfecto'. Vemos que este argumento es una variante del argumentum Anselmi e sería reiterado por Leibniz.

Vamos a estudiar detenidamente el **argumento por introspección**, que debe mucho a San Agustín, pero que tiene un carácter muy propio, debido al punto de partida del *cogito ergo sum*. El argumento es el siguiente:

- 1) **Premisa 1**: Entre los contenidos del *cogito* se encuentra también la idea (o el concepto) de lo 'infinito y perfecto'.
 - Esta idea se percibe por evidencia interna o introspección (intuición o reflexión intelectual). La idea de lo 'infinito y perfecto' es equivalente a la idea 'Dios', porque se puede definir a 'Dios' como el 'ente infinito y perfecto'.
- 2) **Premisa 2**: 'La causa siempre es igual o mayor que el efecto'. Esto es un principio metafísico de la causalidad vigente universalmente. Si la causa fuera menor (es decir, de 'ser' inferior) que el efecto, no podría producir el efecto. Descartes presupone aquí la validez de esta proposición analítica, aunque todavía no ha establecido el criterio de verdad ('ideas claras y distintas'), garantizado por la veracidad divina por demostrar. Parece entonces que Descartes cae en una *petitio principii* (un círculo vicioso).
- 3) **Premisa 3**: Lo infinito siempre es mayor que lo finito. Esta premisa se da por evidencia analítica de los conceptos. Las ideas en nuestro intelecto se distinguen por su 'realidad objetiva', es decir, por el grado de ser que representan. La 'idea de lo infinito y perfecto' tiene máxima 'realidad objetiva', porque representa un ente infinito y perfecto su-

puestamente existente.

- 4) **Conclusión 1:** La cusa real de la idea de lo 'infinito y perfecto' no pude ser algo finito, porque en este caso la causa sería menor que el efecto. Entonces la causa de la idea de lo 'finito y perfecto' no puedoe ser yo mismo; yo como ente finito sólo puedo crear 'ideas ficticias' (fantasías). Tampoco puede ser un ente exterior (porque todos los entes exteriores son finitos), que produciría a través de la percepción esta idea en mí; ni el 'genio maligno universal' (porque carece de perfección absoluta en el aspecto ético).
- 5) **Conclusión 2**: La causa de la idea de lo 'infinito y perfecto' tiene que ser lo infinito mismo (porque tiene que ser igual o mayor que su efecto), pero como realmente existe y no sólo intelectualmente. Algo que no existe en realidad, no puede ser causa de algo.
- 6) **Conclusión 3:** Así tiene que existir lo infinito y perfecto mismo, que es Dios. Es decir, Dios como causa ha puesto la idea de lo 'infinito y perfecto' en el intelecto humano como idea innata.

El argumento de Descartes presupone la existencia de una **idea innata de Dios**, es decir, de lo 'infinito y perfecto'. Pero no afirma que cada niño ya posee una idea 'actual' de Dios, sino más bien 'virtual', que puede ser actualizada por la atención de introspección. Además hay que observar que un ente intelectual (idea, concepto) siempre tiene menos 'ser' que un ente real, aunque el contenido ('realidad objetiva') del ente intelectual es infinito. Entonces en sentido estricto no se trata del mismo nivel cuando hablamos de causa y efecto; la idea de lo 'infinito y perfecto' es el efecto, pero como tal no es infinito (sino no, cabría en nuestro intelecto finito).

Una vez demostrada la existencia de Dios como 'ente infinito y perfecto', Descartes puede descartar la hipótesis de un 'genio maligno' como falsa, porque la perfección divina implica su **veracidad**, de tal manera que no podría permitir la existencia de un engañador universal, sin ser engañoso Dios también. Una vez falseada esta hipótesis 'hiperbólica', podemos establecer el **criterio de verdad**: cada idea clara y distinta, es decir, percibida nítidamente y distinta de otras por nuestro pensar, es verdadera; en el caso contrario, Dios nos engañaría, presentándonos claridad y distinción, donde en

realidad existiría falsedad. Vemos que Descartes mantiene el principio (escolástico) de que Dios es el último fundamento de verdad, aunque el *ordo cognoscendi* es muy diferente. Así Descartes puede reafirmar la verdad y la certeza indudables de las **proposiciones matemáticas y analíticas** que se nos presentan clara y distintamente, descartando así la hipótesis del 'sueño'.

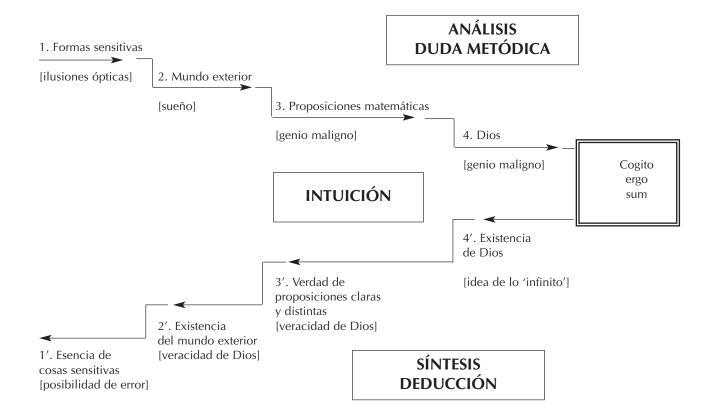
Aunque Descartes hasta ahora ha demostrado la verdad de dos proposiciones existenciales (el cogito y Dios), sin embargo todavía no ha comprobado la existencia de un mundo exterior y trascendente con respecto al cogito. Pero como tenemos una idea clara y distinta de un ente corpóreo (por ejemplo, de un árbol), esta idea tiene que ser verdadera, es decir, tiene que corresponder a su existencia real. Si no fuera así, Dios permitiría el engaño permanente de percibir algo como 'verdadero' que en realidad no existiría; y esto contradiría la misma veracidad y perfección divinas. Descartes demuestra entonces la existencia de un mundo exterior y corpóreo mediante la existencia y veracidad de Dios, a partir de nuestras ideas como contenido del cogito. El mismo argumento vale para la verdad de la 'esencia' de las cosas exteriores, o sea, de las formas sensitivas (colores, tamaño, etc.).

Sin embargo, Descartes admite que podemos equivocarnos. El error no puede ser originado por Dios (sería contradictorio), y tampoco resulta de nuestras ideas claras y distintas. Más bien produce un error, cuando la voluntad se extiende más allá de lo que aprehendemos por nuestro intelecto clara y distintamente e incita al entendimiento a juzgar sin fundamento suficiente. Este es el caso en las ilusiones ópticas, pero también en afirmaciones especulativas donde falta la claridad y la distinción necesarias. La voluntad se precipita en juzgar; estos **prejuicios** son la causa principal para los errores gnoseológicos.

Vemos que Descartes ha recorrido todo un camino analítico-sintético, centrado en el *cogito ergo sum,* que es el engranaje entre la duda metódica y la afirmación sintética de los diferentes niveles de existencia. Resumimos este 'camino' metódico en el siguiente esquema de la parte inferior:

3.3.2.6. Dualismo metafísico

Sobre la base del procedimiento gnoseológico y metódico de Descartes, se ha comprobado la existencia de tres diferentes realidades: el 'yo pensante' (*res cogitans*), Dios como ente infinito y el mundo exterior y cor-



póreo. El criterio de la verdad (ideas claras y distintas) nos enseña que se trata de realidades verdaderamente distintas. Descartes usa para estas realidades el término clásico de **substancia**, pero lo define de una manera diferente que Aristóteles o los escolásticos. 'Substancia' es, según Descartes, una cosa existente que no requiere más que de sí misma para existir. Mientras que para los clásicos la 'substancia' era lo que 'existe en sí y no en otro', para Descartes, una substancia existe en-y-por-símismo. En sentido estricto entonces solamente Dios sería 'substancia', porque todos los entes finitos dependen de una u otra manera de Él. Sin embargo, Descartes no sostiene esta consecuencia spinozista y panteísta.

Aunque el concepto 'substancia' pude ser predicado en sentido propio y primero de Dios, también pude ser predicado secundaria y analógicamente de las criaturas. Dios es la única substancia infinita; en lo creado existen dos clases de substancias, de acuerdo a la diferencia real en la aprehensión directa (el cogito) o indirecta (el mundo corpóreo). La primera clase de substancias son las substancias espirituales, y la segunda clase, las substancias corpóreas. Descartes no abraza el teorema monopsiguista de la existencia de una única substancia espiritual (alma universal), ni la doctrina de una única substancia corpórea (organismo cósmico), sino insiste en la pluralidad de substancias espirituales y corpóreas. Sin embargo sostiene un dualismo a nivel de la esencialidad de las substancias: una substancia es espiritual, o bien es corpórea, pero no puede ser una combinación o unión de las dos.

Las dos clases de substancias se diferencian por los atributos, propiedades y cualidades; pero es el **atributo principal** que determina la naturaleza propia de una substancia, el cual está esencialmente ligado a la substancia. El atributo principal de la substancia espiritual es el **pensar** (*cogitare*), y por lo tanto este tipo de substancia es denominado una 'cosa pensante' (*res cogitans*). El atributo principal de la substancia corpórea es la **extensión** (*extentio*), y por lo tanto este tipo de substancia es denominado una 'cosa extensa' (*res extensa*). Las modificaciones particulares del atributo principal (un cierto pensamiento o una determinada forma) son los 'modos' de las substancias que pueden cambiar y transformarse. Dios como substancia infinita sólo posee atributos esenciales.

Tanto la *res cogitans* como la *res extensa* son 'substancias' completas, y por lo tanto no requieren más

de sí mismas para existir; además obedecen a leyes muy distintas. La substancia espiritual es espontánea, libre e imperecedera; la substancia corpórea es mecánica, necesaria y perecedera. En lo espiritual reinan las leyes éticas de valores y las leyes lógicas de inferencia; en lo corpóreo, las leyes mecánicas y cuantitativas. El famoso **'sistema de coordenadas'** de Descartes obedece al atributo principal de la substancia corpórea, que es la 'extensión': cada cuerpo ocupa un lugar determinado en la red de coordenadas y puede ser fijado (también en su movimiento) por leyes mecánicas expresadas matemáticamente. La substancia espiritual escapa de la mecánica, porque ocupa el reino de la libertad y la espontaneidad, libre de limitación física de extensión.

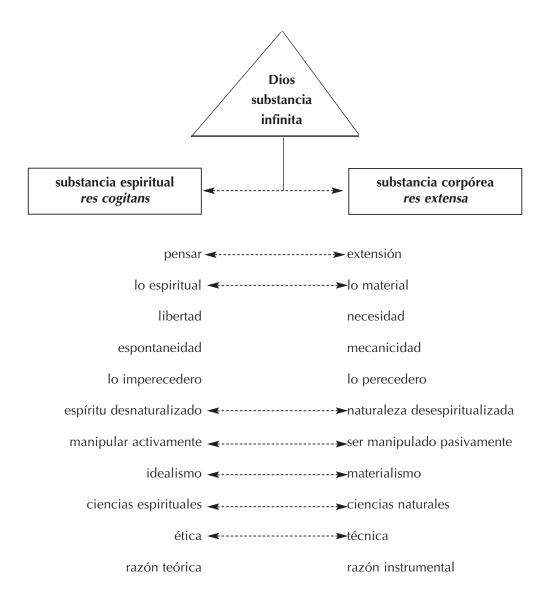
Los atributos reales de los **cuerpos** son la extensión, el tamaño y la forma, mientras que los 'modos' como color y sabor no son accidentes reales, sino una forma de percibir. Del mismo modo, Descartes niega la existencia absoluta de espacio y tiempo, anticipándose en esto a Kant; 'espacio' es el modo de percibir los cuerpos en ciertos lugares (con extensión especial), y 'tiempo' es el 'modo' de percibir los cuerpos en cierta duración (extensión temporal). También el movimiento es un 'modo' de la substancia corpórea que no le pertenece esencialmente (no es un atributo principal); por lo tanto, el movimiento no tiene su origen en los mismos cuerpos, sino en Dios, que al crear el mundo también le ha transferido un cierto potencial de movimiento (o energía) que después se transfiere de un cuerpo a otro. Descartes formula tres leyes de movimiento clásicas, refutando tanto la teoría aristotélica como la teoría del *impetus*:

- Cada cosa, en cuanto depende de sí misma, continúa siempre en el mismo estado de reposo o movimiento, y nunca cambia a no ser por la acción de alguna otra cosa.
- 2. Todo cuerpo en movimiento tiende a continuar ese movimiento en línea recta.
- 3. Si un cuerpo que se mueve encuentra a otro cuerpo, tiene menos fuerza para continuar moviéndose en línea recta que la que tiene el otro cuerpo para resistirle, pierde su dirección sin perder nada de su movimiento; y si tiene más fuerza, arrastra consigo al otro cuerpo, y pierde su movimiento tanto como lo da al otro.

Este dualismo metafísico hace referencia al platonismo mucho más que al aristotelismo, aunque Descartes comparte con éste la inmanencia de ambas clases de substancias. Para los escolásticos aristotélicos, cada substancia era una unión inseparable de dos principios (materia y forma), pero no el encuentro casual de dos substancias completas y separadas. Descartes reitera entonces, con su dualismo, la **bifurcación absoluta platónica** entre lo material y lo espiritual, alma y cuerpo, espíritu y naturaleza, mundo interior y mundo exterior, libertad y necesidad. Aunque él todavía mantiene en su filosofía las dos realidades complementarias bajo Dios

como término de unificación, en la filosofía posterior el dualismo cartesiano se convierte en monismo, reduciendo una substancia a la otra, tanto en el idealismo como en el materialismo. Podemos decir entonces que Descartes ha puesto los fundamentos para el antagonismo filosófico de corrientes idealistas y materialistas, pero también para el antagonismo científico y tecnológico de nuestros días entre 'ciencias naturales' mecánicas y 'ciencias espirituales' espontáneas.

Podemos ver esta estructura en el siguiente esquema:



3.3.2.7. Dualismo antropológico

El dualismo metafísico de Descartes tiene mayores consecuencias en la antropología, porque ahí se 'juntan' los dos tipos de substancia. Si aplicamos las premisas metafísicas de modo estricto al hombre, tendríamos que afirmar que el ser humano es una unión accidental y casual de dos substancias separadas y completas. La substancia espiritual o el 'alma' habita en la substancia corpórea o 'cuerpo' como un capitán en su nave. No existe ninguna relación intrínseca entre las dos substancias, porque cada una tiene una naturaleza totalmente diferente e incompatible una con otra. Aunque Descartes afirma esta consecuencia dualista de la co-existencia de dos substancias completas y separadas en el ser humano, no abraza el ocasionalismo de sus sucesores.

Como tenemos ideas claras y distintas de una 'interacción' entre un fenómeno físico (una herida) y una reacción espiritual o psíquica (dolor), tenemos que afirmar la existencia de una cierta relación estrecha entre cuerpo y alma; si no fuera así, Dios sería un engañador, porque nos hace ver clara y distintamente este nexo. Pero el problema para Descartes consiste en compatibilizar las premisas metafísicas de las dos substancias esencialmente distintas con la percepción clara y distinta de una **interacción real** y muy íntima entre las dos. Como para Descartes el pensar tiene el lugar natural y preferido en el cerebro, tiene que haber en el centro de éste un nexo entre lo espiritual y lo físico, entre alma y cuerpo; este órgano privilegiado que posibilita la interacción real es la **glándula pineal**.

Es cierto que esta solución no pude satisfacer, porque la misma glándula pineal es parte (o 'modo') de la substancia corpórea y no un 'intermedio' entre las dos substancias; en realidad no hay tal intermedio en el orden finito porque existen sólo dos substancias. Así los sucesores de Descartes han sacado la consecuencia estricta del dualismo, afirmando la interacción indirecta y permanente por la substancia infinita o Dios (ocasionalismo). El dualismo antropológico de Descartes determinó fuertemente la concepción moderada del hombre y la separación de las ciencias humanas en 'mecánicas' (medicina, anatomía, neurología) y 'espontáneas' (psicología). Así la medicina considera al hombre más y más como 'máquina que requiere reparación', y la psicología le toma como 'espíritu autónomo y libre', sin to-

mar en cuenta la interrelación real (enfermedades psicosomáticas, bioenergética, etc.)

Como el único atributo del 'alma' o de la substancia espiritual es el pensar o la razón, es evidente que los animales y plantas carecen de alma. Descartes no considera un 'alma sensitiva' o 'vegetativa' con la consecuencia de que los **entes vivientes** son simples máquinas o autómatas (como el cuerpo humano). Carecen de razón, sentimientos y libertad, y por lo tanto pueden ser descritos por leyes mecánicas nada más. La libertad humana se da por evidencia inmediata, porque se trata de una idea innata.

Para el propósito de su 'duda metódica', ha propuesto una 'ética provisional' que resume más o menos los preceptos de costumbre vigentes en su tiempo. Después de poner los cimientos firmes para el conocimiento y la metafísica, ya no llega a desarrollar una ética sistemática sobre una base 'indudable' y cierta.

3.3.3. El cartesianismo

La filosofía de Descartes ha sido una innovación muy grande del quehacer filosófico en el siglo XVII, y no puede sorprender que tuviera un impacto incalculable sobre el mundo intelectual de su tiempo y mucho más allá de éste. De una u otra manera influenció a los racionalistas Spinoza y Leibniz, pero también al idealismo alemán (sobre todo Hegel) y a la fenomenología (Husserl y Sartre). Aquí nos interesa más el impacto directo en sus seguidores y la continuación creativa de su filosofía, que no ha sido en todos sus aspectos muy consistente.

La filosofía de Descartes dejó sobre todo un problema irresuelto, la **relación entre alma y cuerpo**, que preocupaba a sus seguidores mucho más que su ideal metódico o su fundamentación de la metafísica sobre el *cogito*. A pesar de la prohibición de los escritos cartesianos por la Iglesia (1663) y muchas universidades, su pensamiento encontró gran acogida en Holanda(Regnier, Le Roy, Wittich), Alemania (Chauberg, Bekker) e Inglaterra (Legrand), pero sobre todo en Francia, donde se convirtió pronto en 'filosofía de moda' (Régis, Rohault). A comienzos del siglo XVIII, el cartesianismo ya era texto oficial en muchas universidades y hasta en seminarios eclesiásticos. Entre los seguidores de Descartes cabe destacar a Geulincx Malebranche, sobre todo por su posición de 'engranaje' con Spinoza y Leibniz.

3.3.3.1. Arnold Geulincx (1625-1669)

Geulincx enseñó en las universidades de Lovaina y Leyden, y es conocido en la historia de la filosofía como el representante más radical del **ocasionalismo**. Según Geulincx, en toda verdadera actividad el agente tiene que saber (ser consciente de) qué obra y cómo obra. De ahí sigue que ningún ente corpíreo puede ser agente verdadero, ni sobre otros cuerpos, ni sobre un ente espiritual como es el alma. Pero tampoco el yo espiritual (*res cogitans*) puede producir efectos sobre los cuerpos, porque no puede saber realmente cómo son producidos; se trata de todos modos de dos substancias diferentes.

Geulincx entonces niega la afirmación de Descartes de una interacción real entre la substancia espiritual y la substancia corpórea; no existe tal **interacción real** inmediata y directa. La única mediación se produce indirectamente a través de Dios; Geulincx toma entonces el orden gnoseológico de Descartes (yo - Dios mundo) como el esquema adecuado para una afirmación metafísica: entre el 'yo' espiritual y el 'mundo' material, sólo Dios como substancia infinita puede 'mediar'. Lo que nosotros consideraremos como 'causas reales' -por ejemplo, mi voluntad o una herida- son en realidad solamente **causas ocasionales**, es decir, ocasiones para que Dios haga realidad el efecto correspondiente (levantar el brazo o sentir dolor). El **ocasionalismo** es el fruto consecuente del dualismo cartesiano.

El orden material y el orden espiritual son como 'dos relojes' que Dios tiene que sincronizar constantemente en sus movimientos, para que corresponda una cierta 'causa' (que en verdad solamente es 'ocasión') a un cierto 'efecto' (que es efecto de esta actividad divina). Así podemos decir que nuestra voluntad de levantar el brazo sirve como 'ocasión' para que Dios produzca que realmente se levante el brazo. No existe nexo directo y casual entre el uno y el otro, sino sólo relación indirecta y no-causal. La única **causa verdadera es Dios**; por lo tanto, Geulincx se acerca mucho al spinozismo, disminuyendo la autonomía sustancial de materia y espíritu.

3.3.3.2. Nicolás Melebranche (1638-1715)

Malebranche era mucho más original y creativo que Geulincx, tratando de conciliar la teoría cartesiana con la doctrina cristiana; era sacerdote y miembro de los oratorianos. Como filósofo cristiano trató de desarrollar una metafísica teocéntrica, pero ya no sobre la base aristotélica, sino basado en la 'nueva filosofía' de Descartes. Su sistema es una combinación del cartesianismo (con fuertes matices de Geulincx) y la tradición platónica-agustiniana. Entre sus obras destacan *De la recherche de la vérité* y *Entretiens sur la métaphysique*.

Malebranche investiga sobre el origen del **error** estudiando las tres facultades gnoseológicas: sensación, imaginación y entendimiento puro. Como Descartes, niega la realidad corporal de las cualidades secundarias, como calor y color, considerándolas como meras 'modificaciones psíquicas'. La sensación sólo alcanza estas modificaciones en el alma, pero nunca puede conocer los cuerpos en sí mismos; tenemos aquí un cierto sensualismo subjetivo, como lo desarrollaría más tarde Berkeley. Los errores que resultan de la sensación tienen que ver con la equivocación de identificar datos sensibles con los mismos cuerpos. Igualmente la imaginación se confunde cuando consigna a las ideas 'ficticias' (fantasías) una existencia real.

El entendimiento puro puede salvarse del error, si sigue el método matemático de certeza y distinción. Malebrnche no afirma la doctrina innatista de Descartes; las 'ideas' no son innatas en el alma, pero tampoco proceden de los mismos cuerpos mediante la sensación, porque ésta nunca alcanza el mundo corpóreo. Malebranche más bien adopta una variante del iluminismo agustiniano: el entendimiento puro como potencia pasiva ve todas las cosas en Dios. La 'visión en Dios' no presupone la divinidad del entendimiento (como en el panteísmo monopsiquista), sino una cierta 'participación' (platónica) en la esencia divina que comprende todas las ideas de las cosas creadas. Así 'vemos en Dios' las verdades eternas (de matemática y lógica), la extensión inteligible como ideas de la res extensa, pero también las leyes morales eternas. Sólo de sí misma, el alma (o más bien la substancia espiritual) tiene a través de la consciencia un conocimiento directo y evidente. A otras almas sólo las conocemos por conjetura, y la existencia de los cuerpos no podemos demostrarla racionalmente, sino se nos manifiesta por revelación divina.

Con Geulincx, Malebranche niega todo tipo de interacción real entre mente y cuerpo, que son dos substancias incompatibles. Entre ellas solamente hay **correspondencia**, pero de ningún modo interacción causal. Este **paralelismo psicofísico** niega también la 'causalidad

natural', que es en realidad una simple apariencia de una secuencia regular, pero causada realmente por Dios. Las 'causas naturales' son sólo causas **ocasionales**, y la única causa verdadera es Dios; el alma no está unida al cuerpo, sino inmediata y directamente a Dios.

Malebranche desarrolla un argumento ontológico de la existencia de Dios, parecido a Descartes. Insiste en la libertad divina, y a la vez en su inmutabilidad. Dios desde la eternidad decide libremente crear el mundo tal como es y como se desarrolla; la creación es entonces contingente en sentido absoluto, pero **necesaria por suposición**, es decir, sobre el supuesto de que Dios la ha realizado. Vemos aquí un claro freno al spinozismo, y una anticipación de la distinción leibniziana entre 'necesidad absoluta' (o metafísica) y 'necesidad relativa' (o moral).

3.3.4. Blas Pascal (1623-1662)

No parece muy oportuno tratar a Pascal dentro del 'racionalismo continental'; es cierto que el pensamiento pascaliano constituye una gran excepción en el siglo XVII, con respecto al racionalismo tanto como al empirismo. En medio de la euforia racionalista y empirista, Pascal levanta la bandera de un **antirracionalismo** que no es 'irracionalismo'. Podríamos llamar a Pascal un 'filósofo existencialista' avant la lettre, pero más le correspondería tal vez simplemente el título de un 'filósofo cristiano' moderno.

Nacido en Francia, recibió su formación de su padre, un alto representante del rey, y destacó a temprana edad por sus conocimientos matemáticos y físicos. El joven genio inventó una calculadora mecánica, formuló la teoría de las secciones cónicas, demostró la existencia del 'vacío' y puso los cimientos para los cálculos infinitesimales, integrales y de probabilidad. En 1654, Pascal tenía una experiencia de 'conversión' que le marcaría definitivamente para una vida de orientación religiosa. Establecía íntimos contactos con el círculo de Port-Royal y los jansenistas que sostuvieron que la naturaleza humana era totalmente corrompida y que la gracia divina era irresistible. De ese tiempo resultan sus *Lettres* provinciales, que son un ataque al 'humanismo' y la casuística de los jesuitas, los adversarios teológicos de los jansenistas. Pero muy rápido Pascal emprendió la tarea de elaborar una apología de la religión cristiana que nunca podría culminar. Los fragmentos están resumidos

en los famosos *Pensées* (Pensamientos'), una colección de aforismos.

No es fácil resumir el pensamiento de este hombre de erudición universal, porque -en comparación con Descartes- en nada es sistemático. Además, Pascal no es un filósofo 'típico', y muchos historiadores ni lo consideran como 'filósofo'. Ante todo, Pascal era una cristiano convencido con la preocupación de guiar a los hombres hacia la única verdad y felicidad que puede ofrecer la religión cristiana. Sin embargo no era solamente teólogo o apologista, sino un representante de la crítica del racionalismo en su pleno auge.

Hay muchos paralelos con Kierkegaard, quien también criticó al idealismo alemán desde una experiencia religiosa, llamando la atención a la situación 'existencial' del hombre. El pensamiento pascaliano está en la tradición de San Pablo, San Agustín y hasta de Lutero (aunque Pascal es católico), y tiene su impacto en Kierkegaard y la teología dialéctica del siglo XX.

Pascal critica el empleo universal del método matemático de Descartes y los demás racionalistas; este método es muy útil y válido en el campo de las matemáticas y ciencias físicas, pero no puede reemplazar el método experimental para los hechos empíricos, ni corresponde al hombre y su relación con Dios. De ahí que Pascal no es 'irracionalista', negando el rol de la razón por completo, pero es antirracionalista en el sentido de que limita la razón y sus métodos a un cierto campo (anticipa en algo la crítica de Kant). Según Pascal, existen dos diferentes tipos de conocimientos: la razón y el corazón. La razón es el intelecto discursivo que infiere proposiciones a raíz de premisas y que corresponden a las ciencias matemáticas y físicas, mientras el 'corazón' es una especie de conocimiento intuitivo y amoroso, una aprehensión inmediata y no razonada, que corresponde a los asuntos que competen al hombre y su destino sobrenatural (Dios). El famoso aforismo "el corazón tiene razones que la razón desconoce" quiere subrayar la limitación de la razón.

Del mismo modo critica a los filósofos escolásticos y cartesianos de reducir Dios a una mera 'idea'. Aunque no niega la posibilidad de demostrar filosóficamente la existencia de Dios, sin embargo no presta mucha atención a este 'Dios de los filósofos', que le parece inútil y estéril, sin poder convencer a agnósticos ni a ateos. Este Dios abstracto y filosófico llevaría, según Pas-

cal, al deísmo y la religión natural, y a largo plazo al ateísmo. Mientras, el 'Dios de Abrahám, de Isaac y de Jacob' es un Dios de redención y meditación en Jesucristo, un Dios de la gracia y misericordia que se compadece del hombre en su miseria. La filosofía es incapaz de establecer la verdadera existencia divina, de dar pautas para la felicidad humana y de conocer la verdadera ley moral.

Su apología de la fe cristiana empieza con una descripción dramática de la situación 'existencial' del hombre sin Dios, como lo conciben los escépticos (Montaigne). La miseria del hombre por su corrupción radical se expresa en las siguientes palabras eternas de Pascal: «El hombre es una nada en comparación con el infinito, un todo con relación a la nada, un medio entre nada y todo». La nueva concepción del universo como un infinito que atemoriza por su vacío y su silencio mecánico y la posición marginal y diminuta del hombre en éste impresionaron a Pascal de una manera extraordinaria. En vez del orden universal (ordo essendi) medieval, que asigna al hombre un lugar firme y seguro, el hombre moderno se halla perdido en los espacios infinitos y silenciosos del universo. El hombre es un medio de dos infinitudes, entre lo infinito máximo del universo y lo infinito mínimo de la nada.

Sin embargo, la misma miseria humana también revela su **grandeza**, porque en toda su pequeñez, el hombre es consciente del universo y tiene la capacidad de Dios. Es una caña pensante, un ente muy débil y expuesto, pero con la capacidad de conocer y amar. Es de cierto modo un sujeto de contradicciones (la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa), una nada y un dios, un gusano y un ángel. Jesús es la imagen más auténtica del hombre como 'medio' entre miseria y grandeza, el Dios-hombre. Y toda la miseria y la grandeza humanas encuentra su respuesta en Dios, que es la única fuente de felicidad.

El famoso **argumento de la 'apuesta'** quiere insistir en la racionalidad de la fe y del teísmo contra la irracionalidad del ateísmo. La disyuntiva para Pascal es Dios existe o bien no hay Dios alguno, porque la posición de abstención (agnosticismo) es de hecho también un escoger, es decir, la negación de Dios. El apostar por Dios es un acto de certeza y prudencia, porque si se gana, se gana todo; y si se pierde, no se pierde nada.

3.3.5. Baruch Spinoza (1632-1677)

Baruch Spinoza o Benedictus de Spinoza desarrolló un sistema filosófico que puede ser considerado como la consecuencia lógica del cartesianismo, sobre todo del ocasionalismo. El problema de la 'interacción' entre alma y cuerpo, planteado por Descartes en toda su dificultad, sólo puede encontrar una solución satisfactoria (más allá de un Dios sincronizador), si se evita el problema causado por el dualismo, afirmando un monismo panteísta. Spinoza representa la **corriente monista** del racionalismo continental.

3.3.5.1. Vida y obra de Spinoza

Baruch Spinoza nació en Amsterdam en 1632 como hijo de una familia judía descendiente de judíos inmigrantes desde Portugal. Aunque fue formado en la tradición ortodoxa judía, muy rápido se alejó de la religión de sus padres y fue excluido en 1656 de la comunidad judía. Spinoza se empeñó como pulidor de lentes para instrumentos ópticos para ganarse el pan y para tener suficiente tiempo para dedicarse a sus trabajos filosóficos. Se trasladó a La Haya, donde conoció también a Leibniz; estableció una correspondencia con Henry Oldenburg, secretatio de la Royal Society de Londres. Nunca ocupó una cátedra, porque prefirió la libertad. En 1677 murió de consunción.

Entre sus obras cabe mencionar el *Tractatus theologico-politicus*, publicado durante su vida. Las demás obras fueron publicadas póstumamente. De éstas podemos mencionar el *Tractatus de intellectus emendatione* y el *Tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitate*. Pero la obra más importante es sin duda su *Ethica ordine geométrico demonstrata*, llamada simplemente 'Ética'. Esta obra contiene en forma muy sistemática y metódica el pensamiento metafísico de Spinoza.

Spinoza fue influenciado en su pensamiento sobre todo por la **filosofía cartesiana**, no solamente en cuanto al método, sino también con respecto a muchas definiciones y conclusiones. Aunque no puede ser llamado 'cartesiano', su filosofía es un desarrollo consecuente de las implicaciones lógicas y de las 'inconsistencias' del sistema cartesiano a un monismo panteísta. Además, recogió del **judaísmo místico y cabalístico** la idea de Dios como un ser infinito que contiene todo, es decir, la base para su concepción panteísta. Lo mismo probablemente encontró en Giordano Bruno, sobre todo su distinción en

la *Natura naturans* y *Natura naturata*. Finalmente se inspiró en el **estoicismo** para su teoría moral.

3.3.5.2. El método geométrico

Como el título de su obra principal -la 'Ética'- indica, Spinoza (como Descartes) pretendió elaborar su filosofía sobre una base segura, que sólo pudo brindarle la matemática o (como él dijo) la 'geometría'. El sistema geométrico de Euclides le sirvió como 'método' y guía para la elaboración de su metafísica; su ideal es un sistema **deductivo** y a priori de proposiciones verdaderas a partir de definiciones y axiomas. Así las cinco partes de su *Ethica* empiezan con una serie de definiciones, axiomas o postulados, de los cuales se puede 'deducir' lógicamente conclusiones verdaderas y demostradas (concluidas por un «q.e.d»: quod erat demonstradum -lo que había que ser demostrado) y corolarios.

Uno de los axiomas establece la **equivalencia de** ser y conocer, es decir, del orden gnoseológico (y lógico) y del orden ontológico. Este 'logicismo' está opuesto a la distinción entre el ordo essendi y el ordo cognoscendi, que hicieron los escolásticos, como también Descartes. Con la equivalencia de los dos órdenes, Spinoza más bien se subsume a la tradición eleático-platónica del necesitarismo y logicismo. Por lo tanto, su punto de partida es lo que lógica y ontológicamente es anterior, es decir, la substancia infinita divina, para poder deducir **lógicament**e (a priori) de ahí todo el resto. Este procedimiento lo vemos muy claramente en la estructura de su Ethica: I. De Dios; II. De la naturaleza y del origen del espíritu; III. Del origen y de la naturaleza de los sentimientos; IV. De la servidumbre humana, o de las fuerzas de los sentimientos; V. De la potencia del entendimiento, o de la libertad humana.

Es cierto que este método apriorístico que empieza con Dios no puede suponer su existencia como una hipótesis, sino que tiene que partir de su existencia como un dato comprobado. Esto sólo es posible por el argumento ontológico, concibiendo la co-existencia necesaria de esencia y existencia divina; pero como Dios también es lo primero en el orden gnoseológico, el filósofo que empieza tiene que ser 'contenido' en Dios. La deducción lógica de toda la realidad a partir de la substancia infinita de Dios excluye necesariamente todo tipo de contingencia del mundo, y afirma así desde el inicio la tesis determinista. Veremos que estos supuestos pertenecen al mismo núcleo del sistema spinoziano.

3.3.5.3. La metafísica panteísta de Spinoza

Spinoza empieza su metafísica con un axioma que establece la equivalencia entre conocer y ser en un sentido de causalidad: explicar (o conocer) una cosa es conocer su **causa**. Si queremos explicar entonces la realidad, tenemos que buscar sus causas, y mientras no encontremos algo 'incausado', no podemos todavía explicar a fondo los demás fenómenos. Este *principium explicationis* tiene que ser *causa sui*, es decir, tiene que ser un ente cuya esencia envuelve su existencia. Esta *causa sui* es el punto absoluto de arranque, tanto en el orden gnoseológico como en el orden ontológico. Además tiene que ser **substancia**, es decir, en la definición de Spinoza: 'lo que es en sí mismo y que es concebido por sí mismo'.

Esta definición de la 'substancia' difiere tanto de la escolástica como de la cartesiana, porque implica - aparte de la subsistencia- el autoconocimiento, y por lo tanto la condición necesaria de ser *causa sui*. La substancia tiene que ser entonces ilimitada o infinita; en el caso contrario algo diferente podría ejercer causalmente sobre ella (lo que contradiría la misma definición). Esta substancia infinita es 'Dios', que es indivisible, única y eterna; existente entonces **una sola substancia infinita** (monismo). Las 'substancias finitas' de Descartes se convierten en 'atributos' de la única substancia de Spinoza. Un atributo es para Spinoza aquello que el entendimiento percibe como constituyendo la esencia de una substancia, es decir, un aspecto **esencial** de la misma substancia.

Como existe una sola substancia, toda la realidad tiene que ser contenida en ella; todo lo que es, es en Dios, y nada puede existir ni ser concebido sin Dios. El monismo aparece así como **panteísmo**: todo es (en) Dios. Spinoza llama la substancia única *Deus sive natura*: 'Dios o naturaleza'. No existe ninguna diferencia ontológica entre Dios y la naturaleza, porque son idénticos, aunque podemos considerarlos como aspectos de una sola realidad. El 'aspecto creador' de esta substancia es la **Natura naturans** (un término de Giordano Bruno), y el 'aspecto creado' es la **Natura naturata**. Pero en sentido estricto, no podemos hablar de 'creador' y 'creación', porque son en última instancia equivalentes. El 'panteísmo' de Spinoza también se suele llamar **acosmismo** (negación del cosmos) en el sentido de que lo único que

existe es Dios, y el universo es 'en Dios'. Pero como Spinoza identifica Dios con el cosmos (naturaleza), su 'panteísmo' es a la vez 'pancosmismo', lo cual fue interpretado por muchos como una forma de 'ateísmo'.

Nosotros conocemos, de los infinitos atributos que tiene Dios, solamente dos: extensión y pensamiento. Spinoza se presta entonces aquí las dos 'substancias finitas' de Descartes, pero las considera como atributos divinos infinitos. Todos los entes finitos, tanto espirituales como materiales, son **modos** o modificaciones de estos atributos divinos, o sea, son aspectos de Dios, y no entes trascendentes con respecto a Dios. El panteísmo spinoziano implica un **inmanentismo** estricto: todo es 'inmanente' en Dios, resp. la Naturaleza. Los modos infinitos (conocidos) de Dios son sus propiedades esenciales de acuerdo a los dos atributos de extensión (movimiento-y-reposo; individualidad) y de pensamiento (entendimiento infinito; sistema total de mentes).

El logicismo de Spinoza implica que la 'creación' es **necesaria** (creatio ex necessitate) y sigue de la misma esencia divina. No existe ningún momento de contingencia, porque la voluntad divina no interfiere en absoluto en el nexo causal entre entendimiento divino (Natura nanaturans) y mundo creado (Natura naturata). Este racionalismo teológico (lo que Dios piensa, crea) niega también todo tipo de causalidad final; Dios no crea con un propósito o finalidad, sino por pura necesidad y por medio de causalidad eficiente. De cierta manera, esta concepción es muy parecida a la doctrina emanacionista de los neoplatónicos; pero, para Spinoza, lo 'creado' no es otra cosa diferente del 'creador', sino es solamente uno de sus modos de ser. La necesidad de la creación permite deducir a priori la existencia y la esencia del mundo como natura naturata.

La posición panteísta y monista elimina también el problema espinoso de la **relación entre cuerpo y alma** en el ser humano. Según Spinoza existe un único orden, y no dos como en el sistema cartesiano. Pero este orden puede ser concebido desde dos diferentes puntos de vista: O bien como 'modos' del 'atributo' del pensamiento (ideas), o bien como 'modos' del 'atributo' de extensión (cuerpos). Ideas y cuerpos no son algo sustancialmente diferente, sino son idénticos en su aspecto sustancial; una 'idea' siempre es idea de un cuerpo, y un 'cuerpo' siempre es cuerpo de una idea. En el caso del hombre, la **mente** (Spinoza ya no usa 'alma') es la **idea del cuer**

po, que a su vez es la extensión de la mente. El problema de la 'interacción' ya no existe. La mente resume todas las ideas de su cuerpo, pero también de los cuerpos que entran en contacto (mediante los sentidos) con este; así en el plano finito, Spinoza aplica una teoría empirista del conocimiento y hasta afirma la dependencia física de la mente. Pero en sentido absoluto, tanto mente como cuerpo son dos 'modos' de una sola substancia infinita que es 'Dios o naturaleza'.

3.3.5.4. Gnoseología spinoziana

De acuerdo a la equivalencia entre orden gnoseológico y ontológico, Spinoza afirma un modelo **racionalista o apriorista** del conocimiento, de tal manera que el 'ideal' gnoseológico es el conocimiento absoluto divino, que es a la vez el conocimiento de la naturaleza de sí misma. Pero esta es la posición *sub specie aetermitatis*, que no corresponde en absoluto a la posición de una cierta mente humana como 'modo' de la substancia infinita. Mientras que *sub specie aeternitatis sive divinitatis*, el conocimiento no tiene gradación o imperfección, desde el punto de vista humano, tenemos que hablar de diferentes **grados de conocimiento** de acuerdo al alcance y la claridad.

Spinoza distingue básicamente tres grados de conocimiento: el nivel de la percepción sensitiva, de la razón y de la ciencia intuitiva.

La cognitio primi generis (conocimiento de la primera especie) es una experiencia inadecuada y confusa y corresponde a las ideas de 'imaginación', producidas por cambios corporales y efectos procedentes de otros cuerpos. Se trata entonces del nivel de la percepción sensitiva, pero no en un sentido empirista o realista. Se trata (como para Malebranche) de un cierto paralelismo psicofísico entre acontecimientos físicos de los cuerpos y una cierta afectación en la mente, dejando como impresiones asociativas las 'ideas' de imaginación. Aunque este nivel nos da solamente un conocimiento confuso e inadecuado, sin embargo es útil para la vida cotidiana y tiene una cierta verdad, porque capta la existencia y la esencia (conceptos generales) de las cosas, sin representar el verdadero orden causal de la naturaleza.

La *cognitio secundo generis* (conocimiento de la segunda especie) es el **conocimiento científico** y corresponde al nivel de la **razón.** Esta capta las relaciones causales de las cosas y se forma 'nociones comunes' que

tienen que ver con el mismo orden metafísico. Así, por ejemplo, llega a concebir la idea de 'extensión' o de 'movimiento', que corresponden (en lo ontológico) a los atributos y modos de la única substancia infinita. El conocimiento científico establece todas las verdades fundamentales y evidentes, por sí mismo, de la matemática y la física, pero también de la mente misma; son las ideas claras y distintas que son necesariamente verdaderas, sea por evidencia directa, sea por inferencia lógica. A este nivel el hombre llega a un sistema deductivo de proposiciones generales que forma la base para la investigación científica y empírica.

Pero la scientia intutiva o el conocimiento intuitivo es capaz de concebir todo el sistema de la naturaleza (o Dios) en un acto omnien globante de visión. Por la intuición intelectual, percibimos todo en su relación esencial con Dios; la diferencia con la 'visión-en-Dios' de Malebranche es que Spinoza parte de la virtual identidad entre el conocimiento divino y la elevación de la mente a la intuición total. Con esta intuición, el hombre se aproxima a la visión de todas las cosas en Deus sive Natura; se 'comprende' (hablando en términos hegelianos) entonces como 'modo' de la única substancia infinita. No tenemos que confundirlo con una 'visión mística' que siempre considera la diferencia ontológica entre Dios y criatura.

3.3.5.5. La psicología spinoziana

Después de Pascal, Spinoza es uno de los pioneros de una 'psicología natural' que tiene una riqueza en la exploración racional de la psykhé humana que sería igualada por Freud a comienzos del siglo XX. La psicología spinoziana es una combinación de especulación metafísica y observación empírica. El entiende la 'psicología' como explicación naturalista de las emociones y la conducta humanas de more geométrico, es decir, de acuerdo a leyes naturales generales. La mente humana es como un 'autómata espiritual' (en comparación con los 'autómatas corpóreos' de Descartes) que obedece a una cierta causalidad psíquica; así Spinoza pretende explicar los conceptos éticos y estéticos de 'bien' y 'mal', de 'bello' y 'feo', a partir de inclinaciones y pasiones, o sea, como partes integrales de un determinismo psíquico.

El impulso básico natural de todos los entes vivos es el **conatus**, el esfuerzo de una cosa individual de per-

sistir en su propio ser; este ímpetu de autoconservación también es el impulso fundamental en el hombre. Pero como está relacionado ahí simultáneamente a mente y cuerpo, se lo llama **apetito** (*appetitus*). El 'apetito consciente' es el **deseo** (*cupiditas*) que tiende a un perfeccionamiento de la naturaleza humana y causa en el caso de logro una emoción llamada **placer**; en el caso de frustración de esta tendencia, ocurre lo que denominamos **dolor**. Todas estas emociones son en el fondo 'pasiones', emociones pasivas resultantes de las impresiones sensitivas.

El concepto del **bien** comprende el conjunto de 'placeres' que satisfacen nuestro deseo, es decir, que contribuyen al perfeccionamiento de nuestro propio ser, progresando intelectualmente hacia el grado superior de conocimiento. El concepto del **mal** comprende entonces el conjunto de 'dolores' que frustran este mismo deseo. Así Spinoza define los valores éticos sobre la base 'natural' de las emociones, y no de acuerdo a un orden objetivo ético. Todas la emociones (incluidos el bien y el mal) están derivadas de las pasiones fundamentales del deseo, el placer y el dolor, y son explicables en términos de asociación (cognitiva).

Sin embargo, existen emociones activas que resultan de un esfuerzo de la mente; se trata de la fortaleza, que se subdivide en valor cuando la mente se empeña en conservar lo que es suyo, y en nobleza, cuando tiende a ayudar a otros y unirse en amistad. Este último ocurre cuando el individuo delega su poder y su afán de autoconservación en una entidad política mediante un pacto social. Spinoza considera entonces -a pesar del determinismo psíquico- un cierto progreso moral, que es paralelo al progreso intelectual: las emociones pasivas corresponden a las 'ideas inadecuadas' del primer nivel cognoscitivo, y las emociones activas, a las 'ideas adecuadas' del segundo nivel.

Así el hombre puede elevarse, a pesar de la 'servidumbre' de las emociones pasivas hasta el **amor intelectual de Dios**, comprendiendo por la intuición el verdadero orden metafísico. Este amor es *sub specie aeternitatis*, lo mismo que el amor de Dios por los hombres, porque no se trata de dos entes trascendentes y separados, sino comprendidos en una sola substancia infinita. Aunque la mente humana depende de las impresiones físicas y corpóreas, y por lo tanto es 'mortal', como el cuerpo en cuanto a su duración; sin embargo es **eterna**

en esencia en cuanto que sigue necesariamente a la naturaleza de Dios. La mortalidad de la mente sub specie durationis es a la vez inmortalidad sub specie aeternitatis, o sea, como 'modo' de la substancia infinita y eterna Deus sive Natura.

3.3.5.6. Determinismo y libertad

El necesitarismo absoluto de Spinoza, como está implicado en su sistema metafísico, excluye la posibilidad de una teoría moral como ética de exhortaciones. Si nosotros estamos determinados en todas nuestras acciones por una serie de causas psíquicas y físicas, y en última instancia por la substancia infinita y la absoluta necesidad de actuar (creación), no queda ningún espacio para **la libertad**, y por lo tanto no se puede hablar realmente de 'ética'. Spinoza no siempre es muy consistente en este punto; a veces habla de una manera 'ordinaria' sobre el campo de nuestras decisiones y motivaciones, insistiendo en la posibilidad de un 'regreso moral'.

Sin embargo descarta la existencia de una 'voluntad libre' y sostiene que el sentimiento aparente de 'libertad de decisión' es en el fondo una expresión de la ignorancia del hombre de las verdaderas causas determinantes. 'Libertad' en sentido común es entonces simplemente 'falta de conocimiento', debido al nivel deficiente gnoseológico. Si una piedra en plena caída tuviera consciencia, pensaría que caía por propia decisión y libertad, mientras que su caída es causada por la ley natural necesaria. La **verdadera libertad** para Spinoza es la comprensión última de la necesidad universal por el conocimiento intuitivo. Dios es absolutamente 'libre' porque actúa por la necesidad de su propia esencia.

La ética de Spinoza es más una ética analítica y descriptiva; describe el 'mecanismo natural' de nuestro actuar, con los motivos, deseos y emociones que intervienen. Esto pone de relieve la familiaridad con el **estoicismo**, tanto en su ideal intelectual como en la insistencia en la 'hermandad' de todos los hombres bajo un solo Dios.

En la filosofía política, Spinoza sigue a grandes rasgos la teoría de Hobbes; el **derecho natural** ya no tiene implicación teológica, sino refleja la naturaleza humana como el 'deseo natural' de persistir en su existencia, es decir, la condición egoísta de autoconservación. Por esto, los hombres son naturalmente (en estado 'na-

tural') enemigos. Para compatibilizar los diferentes deseos naturales de persistir, es necesario un **pacto social** que persiga el interés racional más que natural del hombre. En este acto, el individuo delega su poder y su derecho al soberano, que tendría que ser democrático, porque esta forma es la más adecuada para la naturaleza humana. Además, esto incluye la libertad de expresión y de pensamiento, como también la tolerancia religiosa.

3.3.5.7. El spinozismo

La filosofía de Spinoza causó una polémica muy grande entre los filósofos del siglo XVIII, en especial sobre las implicaciones **ateístas** de su monismo metafísico. Como su concepto de 'Dios' está muy alejado de la concepción judeo-cristiana, muchos consideraron que Spinoza simplemente había cambiado el término 'Dios' por el término 'naturaleza'. Desde este punto de vista, Spinoza sería un 'ateo', porque no afirma la 'personalidad de Dios'; el 'panteísmo' es interpretado entonces como 'pancomismo'. Sin embargo, Spinoza nunca renunció a su concepción de 'Dios', aunque seguramente negó la concepción personalista judeo-cristiana. Aparte de muchos teólogos, fueron sobre todo los filósofos Bayle, Diderot y Hume quienes interpretaron a Spinoza en un sentido (ateísta).

Pero Spinoza ejerció un gran impacto en el romanticismo y el idealismo alemán, que lo interpretaron de una manera diferente, entendiendo su 'panteísmo' como 'teofanía' en la naturaleza. Lessing, Herder, Novalis, Heine y Goethe abrazaron a Spinoza como a un alma gemela; para ellos, Spinoza no situaba a Dios en una remota trascendencia, sino como la misma inmanencia en la naturaleza (teofanía). Los idealistas alemanes Schelling y Hegel vieron en el spinozismo una importante etapa del desarrollo del pensamiento occidental, un eslabón entre el racionalismo cartesiano y el mismo idealismo absoluto. Hegel propuso llamar al spinozismo 'acosmismo', porque la única realidad es Dios, que habría que interpretar como 'espíritu y no como 'substancia'. En Inglaterra, Coleridge escribió entusiastamente sobre Spinoza. Dentro del mismo racionalismo continental, podemos interpretar al spinozismo como el eslabón estructural entre Descartes y Leibniz.

3.3.6. Gottfriend Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Godofredo Guillermo Leibniz es uno de los últimos estudiosos universales, un espíritu enciclopédico que pretendió resumir de una y otra manera la totalidad del saber humano. Fue no solamente un filósofo excelente, sino también matemático, teólogo, físico, diplomático, historiador y lingüista; fue el descubridor (independientemente de Newton) del cálculo infinitesimal, fundador de la Academia Prusiana (Sociedad de Ciencias) en Berlín, trató de reconciliar las iglesias y confesiones cristianas, desarrolló la lógica simbólica, se interesó por la sinología (cultura e idioma chinos) y hasta diseñó nuevas técnicas en la minería. Leibniz dejó una obra gigantesca que comprende más de 40.000 páginas, sobre todo correspondencia, anotaciones y tratados.

3.3.6.1. Vida y obra

Leibniz nació en 1646 en Leipzig, hijo de un profesor de filosofía moral en la universidad. A temprana edad estudió la filosofía griega y la escolástica, pero también los 'modernos' (Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, Kepler y Galilei). Después del bachillerato en filosofía, estudió matemáticas y jurisprudencia, en la cual hizo su doctorado. Nunca tuvo cátedra en una universidad, sino se dedicó al trabajo diplomático, primero al servicio del Elector de Mainz, y más tarde de la familia de Brunswich de Hanoover, para la cual compiló la historia en misión diplomática; viajó a París (1672) e Inglaterra (1673) e hizo contacto con los intelectuales más destacados de su tiempo (Malebranche, Arnauld, Boyle, Spinoza, Oldenburg). Fundó en 1682 las Acta eruditorum, y fue nombrado primer presidente de la 'Sociedad de Ciencias' de Berlín (más tarde la 'Academia Prusiana'). Hizo planes para la reconciliación de las confesiones cristianas, como también de una Europa Unida. En 1716 murió abandonado por la casa de Brünswich e inadvertido por la misma Academia de Berlín.

Aunque la obra de Leibniz es inmensa, si embargo no dejó ningún tratado sistemático y concentrado de su filosofía. Como obra maestra fue publicada durante su vida solamente sus *Essais de Théodicée* (1710), que fueron una respuesta extensa a un artículo del escéptico Pierre Bayle en la 'Enciclopedia'. Apareció póstumamente una réplica detallada al *Essay* de John Locke bajo el título *Nouveaux essais sur l'entendement humain*

(1765). La filosofía de Leibniz se halla en un sinnúmero de obras breves y tratados que muchas veces fueron parte de la comunicación con otros estudiosos; entre los más célebres podemos mencionar: *Discours de métaphysique* (1686), *Système Nouveau de la nature et de la comunication des substances* (1695), *Principes de la nature et de la grâce* (1714) y la famosa *Monadologie* (1714). Entre los escritos lógicos destaca *De Arte Combinatoria*. Leibniz escribió en latín, francés y alemán.

No es fácil sintetizar el pensamiento de este hombre erudito, sin perder de vista la amplitud de su contenido. Aunque nos limitamos a sus ideas filosóficas, resulta casi imposible dar una síntesis adecuada y completa de su filosofía. Leibniz fue un pensador de **mediación**, entre el escolastismo y el cartesianismo, el platonismo y el aristotelismo, mecanismo y finalismo, atomismo y organicismo. Sin ser ecléctico, intervienen en su sistema pensadores como Aristóteles, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Suárez, Descartes, Locke, Bacon, Gassendi, Malebranche. Su ideal era una concepción universal y armónica del pensamiento humano, compatibilizando 'contradicciones aparentes' (que él llamó 'laberintos'). Pero, como Leibniz mismo indicó, la realidad -como también su filosofía- puede ser abarcada y conocida desde cualquier point de veüe (punto de vista) en su totalidad.

3.3.6.2. La lógica leibniziana

Al igual que Descartes y Spinoza, Leibniz consideró la matemática como el instrumento más adecuado para fundamentar todo conocimiento sobre una base segura y firme. En la *Ars Combinatoria*, Leibniz propuso un método sugerido por el franciscano medieval Ramón Lulio, complementado por la matemática moderna. Según éste, hay que hacer un análisis exhaustivo de las proposiciones de las ciencias, es decir, descomponer los términos complejos más simples, hasta llegar a los términos simples o indefinibles que constituirían el **alfabeto del pensamiento humano**. En un segundo paso, estos términos habría que representar los por símbolos matemáticos. Leibniz puede ser considerado como el padre de la **lógica simbólica** de la época contemporánea (Russell, Whitehead, Goedel).

Este procedimiento permitiría 'combinar' los términos simples, de tal manera que no solamente se podría deducir en forma estricta todo el conocimiento

científico a partir de algunos axiomas, sino también se podría 'descubrir' nuevos conocimientos. Leibniz pensaba en la elaboración de un lenguaje universal simbólico (*characteristica universalis*) que permitiría a su vez desarrollar una **ciencia universal**, que comprendería todo el saber humano de una manera sistemática y lógica. Todo su empeño en la fundación de sociedades eruditas tendió hacia la elaboración de una verdadera 'enciclopedia' del ser humano.

Sin embargo, Leibniz no pensaba en la deducción a priori de todas las verdades, por lo menos no para un intelecto finito. Más bien distinguió entre proposiciones necesarias en donde el sujeto implica el predicado (son entonces las 'proposiciones analíticas') y las proposiciones contingentes ('proposiciones sintéticas') que tienen que ver con la existencia contingente de entes y acontecimientos. Mientras que las proposiciones necesarias expresan verdades de razón (vérités de raison), las proposiciones contingentes expresan verdades de hecho (vérités de fait). Las 'verdades necesarias' son evidentes por sí mismas, y su negación incluye una contradicción. Se trata entonces de **proposiciones analíticas**, porque el sujeto contiene actualmente el sujeto. Todos los principios matemáticos y lógicos son 'verdades necesarias' y corresponden al 'reino de las posibilidades puras', es decir, las esencias y los universales.

Pero Leibniz tenía el ideal de reducir a lo mínimo las proposiciones contingentes a necesarias, analizando detenidamente el sujeto, para ver en éste el predicado comprimido. Así las proposiciones existenciales (o contingentes) son 'virtualmente analíticas', porque un intelecto infinito puede deducir *a priori* todos los predicados del sujeto, salvo la existencia que depende de un decreto divino. En una proposición necesaria (o analítica), el predicado ('tres ángulos') está actualmente contenido en el sujeto ('triángulo'), o sea, puede ser deducido por un intelecto finito de éste. En una proposición contingente (o sintética), el predicado ('cruzar el Rubicon') sólo está virtualmente contenido en el sujeto ('Cesar'), o sea, sólo puede ser deducido de éste por un proceso **infinito de** análisis. Parece entonces que la contingencia es relativa al grado del conocimiento (humano).

El principio (o axioma) principal para Leibniz es el **principio de identidad** (*principium identitatis*: A = A), del cual se puede deducir el **principio de no-contradicción** (*principium contradictionis*) y del **tercer excluido** (principium tertii exclusionis). Cada proposición es una 'identidad' (actual o virtual) entre sujeto y predicado, y su contradicción resulta ser una imposibilidad. Así Leibniz puede definir 'verdad' como una cualidad intrínseca de una proposición, es decir, su 'libertad de contradicción', mientras que 'falsedad' significa que la proposición implica contradicción. En las proposiciones contingentes, esta 'verdad' sólo se puede establecer a priori por un proceso infinito de análisis, pero a posteriori por la experiencia. Como estos principios lógicos forman parte de todo el sistema metafísico de Leibniz, también se habla de un **logicismo** o **panlogismo**.

Leibniz es en cierto sentido el **padre de la lógica modal**, aunque Duns Escoto ya había puesto los cimientos en el siglo XIII. Lo 'posible' es todo aquello que no implica contradicción; lo 'imposible' es lo que implica contradicción lógica (p.e., 'un rectángulo redondo'). Sin embargo, entre las posibilidades existe a veces incompatibilidad, y por lo tanto, sólo puede actualizarse una serie de 'posibles' (esencias puras) que son también posibles entre sí, es decir, **composibles**. Cada serie de 'composibilidades' es un **'mundo posible'**, y el mundo actual (en pasado, presente y futuro) es uno de estos 'mundos posibles'.

Aunque la existencia de cada ente, como también de un cierto mundo, es completamente contingente (hubiera podido no existir), salvo en el caso de Dios (su posibilidad implica su existencia), sin embargo debe haber una cierta 'razón' para su existencia. Esto es el famoso principio de la razón suficiente (principium rationis sufficientis) de Leibniz. Para Dios, este principio dice que debía haber una razón para crear este mundo particular y no otro, y esto es el decreto libre de crearlo. Sin embargo este decreto se rige por el principio de perfección (principium perfectionis), que dice que cada ente (incluido Dios) actúan en vista de algún bien o de una perfección. Leibniz rehabilita entonces la casualidad final que tanto Descartes como Spinoza habían abolido, reavivando el concepto aristotélico de la entelequia. Dios entonces 'moralmente' sólo puede decidir crear el 'mejor mundo posible'; este optimismo metafísico tiene su fundamento en los principios lógicos. Si hubiera creado sin razón, sería un Dios arbitrario que no toma en cuenta criterios de razón y de bondad.

Esto lleva a Leibniz a distinguir entre una necesidad lógica o metafísica y otra necesidad moral. La 'ne-

cesidad metafísica' es la consecuencia del principio de no-contradicción; algo es 'necesario', porque su opuesto sería una imposibilidad e incluiría una contradicción. Mientras la 'necesidad moral' no incluye la imposibilidad de lo opuesto, Dios hubiera podido crear un mundo de menor calidad sin incurrir en 'contradicción lógica', pero este acto contradiría el principio (ético) de perfección. Para Leibniz, no hay inconsistencia entre la 'necesidad moral' y la 'libertad' divina de escoger de entre los infinitos 'mundos posibles'.

3.3.6.3. La monadología

La lógica sirve a Leibniz para desarrollar los conceptos fundamentales de la metafísica. La estructura de cualquier proposición -sujeto y predicado- refleja el orden metafísico: un sujeto que virtualmente contiene todos sus atributos. Este sujeto es la 'substancia individual' que se expresa lógicamente en la 'noción completa individual', que solamente Dios conoce en su totalidad, pero que nosotros podemos conocer virtualmente. Aquí Leibniz introduce otro principio fundamental de su filosofía: el principio de la identidad de los indiscernibles (principium identitatis indiscernibilium), que quiere decir que no existen dos substancias (o 'nociones') idénticas en todos sus aspectos. Todos los entes (o 'substancias') son esencialmente individuales, diferentes uno de otros, aunque para nosotros imperceptibles.

Leibniz rechaza tanto el dualismo cartesiano como el monismo spinoziano, y afirma un **pluralismo metafísico** que a la vez es un **individualismo ontológico**. Existe una pluralidad (infinita) de 'substancia individuales' o **mónadas** (del griego monas: 'uno'). Las mónadas son los 'puntos o átomos metafísicos' que se distinguen cualitativamente una de otras por su grado propio de percepción y apetición; Leibniz rechaza entonces el atomismo mecánico y clásico (Demócrito, Epicuro, Gassendi) como contradictorio en sí mismo, porque ningún ente corpóreo puede ser realmente indivisible. Las mónadas leibnizianas forman la **realidad fundamental** (o 'noumenal'), los componentes absolutamente existentes de la realidad fenomenal.

Así los mónadas tienen las siguientes **características**:

- Son **simples:** carecen de partes.
- Son **unidades**: cada mónada es una sola.

- Son inextensas: carecen de extensión; sólo tienen intensión.
- Son indivisibles: no pueden ser divididas; son 'átomos metafísicos'.
- Son **inmateriales**: carecen de materia.
- Son **ingenerables**: no proceden unas de otras.
- Son dinámicas: tienen un principio de actividad intrínseco.
- Son **creadas**: sólo Dios las crea.
- Son incomunicables: son cerradas ('sin ventanas').
- Son **jerarquizadas**: de acuerdo a su actividad o percepción intrínsecas.

Todos los entes finitos (fenoménicos) consisten en un sinnúmero de mónadas que no son perceptibles, sino sólo inteligibles. Aunque éstas mónadas son inmateriales, es decir, 'substancias espirituales', sin embargo tienen un componente pasivo o potencial que Leibniz llama 'materia prima'. Parece entonces que Leibniz sostiene un cierto tipo de hilemorfismo universal, pero combinado con la simplicidad e incorruptibilidad de las 'substancias'. Cada mónada es principio y fuente de sus actividades, es un 'ser capaz de acción'; Leibniz rehabilita la doctrina aristotélico-escolástica de las 'formas substanciales' y la 'entelequia', pero en sentido universal y metafísico. Cada mónada (también de una piedra) tiene una fuerza primitiva intrínseca; esto contradice abiertamente la concepción mecanicista de Descartes. Leibniz considera que las causalidades eficientes (mecánica) y final se complementan en la naturaleza de una manera armónica.

Un cuerpo es, como 'materia secundaria', un agregado de mónadas, ordenadas y estructuradas por una mónada dominante que Leibniz llama también 'alma'. Cada agregado de mónadas consiste en una infinidad (un número no calculable) de mónadas; cuando el agregado es ordenado por una 'mónada dominante', se habla de una 'substancia compuesta', como 'cuerpo' o 'substancia corpórea'. Pero siempre hay que tomar en cuenta que las mónadas simples son los únicos entes realmente existentes o noumena, es decir, entes inteligibles; las 'substancias compuestas' (p.e., un árbol) son entes fenoménicos con un fundamento real (phainomena bene fundata), es decir, son entes perceptibles. En cierto sentido se puede hablar de un epifenomenismo espiritual o de un panpsiquismo, considerando la materia (secundaria) y los cuerpos como 'fenómenos' de substancias subyacentes inmateriales o psíquicas (mónadas).

Leibniz considera tiempo y espacio como entes relativos y no absolutos (como Newton y Clarke); espacio es simplemente el orden de coexistencia, y tiempo es el orden de sucesión. Como la coexistencia y la sucesión son reales, no considera tiempo y espacio solamente como 'entes de razón' (Kant), sino como phainomena bene fundata. Por la misma definición de 'mónada', el principio lógico de que cada predicado es contenido por el sujeto, no existe ningún tipo de **comunicación o** interacción entre las diferentes mónadas; éstas 'no tienen ventanas', es decir, son 'cerradas'. Causalidad eficiente o mecánica como interacción real sólo se da en el nivel fenoménico de la física, pero no en el nivel metafísico de las 'substancias simples'. Por lo tanto, cada mónada tiene que ser un mundo aparte, conteniendo intrínsecamente toda la serie de percepciones y apetencias que le corresponden.

Leibniz rechaza tanto la solución de Descartes (interacción real), de los cartesianos (un Deus ex Machina), como de Spinoza, porque entre substancias inmateriales no puede haber causalidad eficiente. Su solución existe en la concepción de una armonía preestablecida (l'harmonie préétblie) entre todas las mónadas existentes por Dios en el momento de la creación. Para decirlo en la imagen que utilizó ya Malebranche: Dios sincronizó desde el inicio una infinidad de relojes, sin la necesidad de intervenir para ajustarlos después. Cada mónada como 'un mundo en sí' refleja de un modo particular (desde un cierto 'punto de vista': point de veüe) todo el universo, es decir, todas las demás mónadas, e inclusive a Dios y el reino de las posibilidades ('mundos posibles'). Lo que en lo fenomenal parece 'interacción' y 'causalidad', en realidad es efecto de este 'reflejo universal' de cada mónada. Por lo tanto hay una 'armonía universal' entre cuerpos y alma, causalidad eficiente y final, el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia.

3.3.6.4. Gnoseología y psicología de Leibniz

Está claro que el problema cartesiano de la relación entre cuerpo y alma se plantea para Leibniz de una manera muy diferente. Tanto el alma como el cuerpo humanos consisten en mónadas inmateriales e incorruptibles; el alma es una substancia inmaterial simple, una 'mónada dominante', mientras que el cuerpo es una

'substancia corpórea', es decir, un agregado de mónadas, y por lo tanto un *phainomenon bene fundatum*. Sin embargo se plantea el problema de cómo una mónada dominante puede 'gobernar' sobre un agregado de mónadas, si no tiene 'ventanas'. La solución está en la 'armonía preestablecida' entre todas las nómadas; entonces también entre una mónada dominante de un cuerpo y las mónadas inferiores compuestas en un 'cuerpo'.

Cada mónada goza de percepción, que es su estado interno que representa (o 'refleja') las cosas externas, sea del propio cuerpo o de otros cuerpos. Así Leibniz afirma que todos los entes, también los 'inorgánicos', tienen un cierto grado de 'percepción', que no tenemos que entender en sentido común como 'sensación', sino como 'información intrínseca'. La acción que hace posible pasar de una cierta percepción a otra, es la apetición, que en el hombre se convierte en 'voluntad'. Así cada mónada tiene un principio dinámico de cambio y fuerza, porque 'refleja' (aunque no cambia ella) todos los acontecimientos en su alrededor. La percepción puede llegar a ser apercepción, cuando toma consciencia de sí misma; la apercepción entonces es una percepción consciente o un pensamiento.

Cada mónada se distingue de cada otra según su grado de percepción y apercepción, es decir, según su poit de veüe singular de 'reflejar' el universo de mónadas. En los entes inorgánicos, las percepciones son indistintas y confusas; en las plantas (por tener una mónada dominante) ya son distintas pero confusas. En los animales, las percepciones son acompañadas por memoria y sentimiento; y en el hombre, por fin, la percepción se da como apercepción. Por lo tanto, Leibniz pude hablar de un 'alma racional' o de un espíritu. Aunque el hombre tiene un alto grado de claridad de percepción, sin embargo nunca puede reflejar el universo en su totalidad, ni captar el reino de las 'posibilidades'. Esto sólo es posible por la scientia divina, la percepción absoluta sub specie aeternitatis.

De la lógica y la metafísica leibnizianas podría seguir que todo conocimiento humano es *a priori*, y que no existe conocimiento sensitivo y experimental. Aunque esto, en sentido estricto, es cierto (porque las mónadas no tienen ventanas), sin embargo podemos distinguir entre dos **niveles de conocimiento**. La mónada dominante ('alma') puede reflejar o representar el mundo **fenoménico** de los cuerpos externos, es decir, las cosas

realmente existentes en el mundo actual; estas percepciones son confusas y pueden ser llamadas 'sensaciones empíricas'. El conocimiento respectivo son 'ideas no-innatas' o *a posteriori*, pero una mónada dominante también puede reflejar o representar los mismos entes necesarios ('esencias') o 'posibilidades puras' que no dependen de la existencia de un cierto mundo. Entonces en este sentido tenemos ideas innatas o un conocimiento *a priori*, sobre todo la matemática y la lógica. Esto no significa que estas 'ideas innatas' estén actualmente en el espíritu humano desde su niñez, sino que pueden ser derivadas de él mediante impulsos empíricos.

Es cierto que Leibniz consideró en su lógica la diferencia entre 'verdades de razón' y 'verdades de hecho' de acuerdo al grado de conocimiento, es decir, como una diferencia gnoseológica relativa al sujeto cognosciente. Para Dios, todas las verdades son 'de razón', y todo el conocimiento es a priori; para el hombre, los conocimientos empíricos (a posteriori) también son, pero virtualmente conocimientos a priori. Su punto de vista particular y finito no le permite actualmente reducir las verdades de hecho completamente a verdades de razón; por lo tanto la experiencia siempre juega un rol importante en la adquisición de conocimientos. Leibniz corrige el lema de los empiristas (Locke) en el sentido siguiente: Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, expice: nisi ipse intellectus. Todo el conocimiento entonces proviene de los sentidos, salvo lo que está dado ya con el mismo intelecto, es decir, las 'ideas innatas'.

3.3.6.5. Teodicea leibniziana

La idea de 'Dios' es una de las ideas 'innatas' que encontramos en nuestro intelecto. Dios es para Leibniz la *monada monadarum*, la mónada de las mónadas' o la mónada perfectísima e infinita hiper categoremáticamente. La 'teología natural' de Leibniz está resumida en su única gran obra publicada antes de su muerte: *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la literté de l'homme et l'origine du mal*. (1710) A partir de ahí, el término 'teodicea' adquiere un significado específico en el sentido epistemológico de 'justificación de Dios ante el mal'.

Leibniz desarrolla varios y distintos argumentos para demostrar la existencia de Dios, convencido de que por medio de la razón pudiéramos deducir 'lógicamente' la existencia divina. Famoso es sobre todo el **argumento ontológico**, que ya tiene una tradición larga

desde San Agustín, San Anselmo hasta Descartes, y que Kant cualificaría como 'inválido'. El argumento ontológico (que es *a priori*) es una tentativa de mostrar que la proposición 'Dios existe' es analítica, y que su verdad es evidente por sí misma. Leibniz mejora el argumento de sus antecesores, demostrando la 'posibilidad' de la noción 'Dios'. El argumento en la versión leibniziana es como sigue:

- (1) La idea de 'Dios' es definida como un 'ente supremamente perfecto'.
- (2) La existencia es una perfección (es un predicado).
- (3) Si la idea de 'Dios' como el 'ente supremamente perfecto' es posible, esta idea tiene que incluir necesariamente la existencia como una de sus perfecciones.
- (4) La idea de 'Dios ' es posible, si no implica contradicción, es decir, si no es imposible o no consiste de dos o más ideas incompatibles.
- (5) Si 'Dios' como el 'ente necesario' o el 'ente por sí' fuera imposible, todo ente-por-otro también lo sería, es decir, no podría existir nada.
- (6) Pero puede existir algo, porque existe por lo menos alguien que desarrolla este argumento.
- (7) Entonces 'Dios' no es imposible.
- (8) Entonces 'Dios' es posible.
- (9) Entonces 'Dios' existe realmente, porque su esencia (posibilidad) incluye su existencia como una perfección.

Aparte de este argumento, Leibniz pensó poder demostrar la existencia de Dios sobre la base de las **verdades eternas y necesarias**, como las afirma la matemática y la lógica. Este argumento (en la tradición de San Agustín) supone que estas verdades no son 'ficciones' (no son producidas por la misma mente), y por lo tanto tienen que estar en un sujeto que también es eterno y necesario, tienen que ser entonces contenido del entendimiento divino.

Además desarrolló un argumento sobre la base del **principio de la razón suficiente** que es *a posteriori,* y otro sobre la base de la **armonía preestablecida**.

Leibniz fue famoso por su **optimismo metafísico** de que el mundo actual fuera el 'mejor mundo posible', lo que merecería más tarde una ridiculización ácida por parte de Schopenhauer. El optimismo leibniziano es una consecuencia directa del principio de perfección, aplicado a Dios; así está moralmente obligado a crear, de entre la infinitud de 'mundos posibles', el mejor. Sin em-

bargo, esto no quita la libertad divina, porque no se trata de una necesidad metafísica' (imposibilidad lógica de lo contrario). El problema más grave que se nos plantea desde esta óptica optimista es el **problema del mal**. Leibniz afirma con la mayoría de los filósofos cristianos (desde San Agustín hasta Duns Escoto) que el mal no es una entidad positiva, sino una privación.

Existen tres diferentes tipos de mal: el mal metafísico, el físico y el moral. El mal metafísico consiste en la imperfección inherente a la criatura por ser finita y limitada. Dios quiso anteriormente (sin tomar en cuenta la condición de finitud) el bien, pero consiguientemente (eligiendo un cierto 'mundo posible') lo mejor posible. Ante la disyuntiva de crear un mundo necesariamente imperfecto (por ser 'creado') o de no crear ningún mundo, el principio de perfección dice que la existencia es mejor que la no-existencia. Dios no hubiera podido crear un 'mundo absolutamente perfecto', porque esta noción es contradictoria en sí misma, y por lo tanto 'imposible'.

El mal físico es la consecuencia del mal metafísico en el orden del sistema creado, y se expresa como sufrimiento. Leibniz también lo considera como necesario, pero está convencido de que -viendo la totalidad del universo- tiene su lugar y sentido.

El **mal moral** por fin es una consecuencia de la libertad humana y se expresa como pecado. No es una

necesidad, porque el hombre libremente podría escoger siempre el bien; es entonces un hecho empírico e histórico, que a su vez puede contribuir al aumento del sufrimiento.

A pesar de la armonía preestablecida, de la lógica analítica y de la necesidad moral de Dios, Leibniz insiste en la libertad humana como una condición imprescindible para el orden ético de castigo y recompensa. La libertad no es 'indiferencia neutral', sino 'espontaneidad junto con inteligencia'; también para los actos libres debe haber razones suficientes, como es el caso para Dios (creación). Pero una razón suficiente, aunque predecible y precognosible, no es determinante. Dios puede tener presencia de futuros contingentes, inclusive actos humanos libres, mediante la armonía preestablecida, sin 'determinar' al hombre de tal manera que imposibilitaría la libertad. Cada ente (mónada) puede perfeccionarse, elevándose en el grado de percepción, para participar en el 'reino de la gracia' de los espíritus, que está en plena armonía con el 'reino de la naturaleza' de las fuerzas mecánicas. Leibniz es uno de los primeros que plantea la idea del 'progreso histórico', que sería profundizada más tarde por los pensadores románticos e idealistas.

3.3.7.Filosofía continental: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRM.TÉCNICOS
DESCARTES	René Descartes	Metodo matemático; duda metódica; el sujeto pensante como fundamento; demostración de la existencia de de Dios; dualismo antropológico.	1596-1650	Cogito ergo sum, método exacto, análisis y síntesis, relación psicofísica.
Cartesianismo	Arnold Geulincx, Nicolás Male- branche	Interrelación entre cuerpo y y alma; paralelismo psicofísico.	1650-1715	Ocasionalismo.
PASCAL	Blaise Pascal	Antirracionalismo; apología del cristianismo; razones del corazón; el hombre como medio entre dos infinitudes.	1623-1662	Dios de los filósofos.
SPINOZA	Baruch Spinoza	Método geométrico; monismo teológico; una sola substancia infinita; deducción estricta de todo; determinismo psíquico.	1632-1677	Panteísmo, acósmico, natura naturans, Deus sive Natura, determinismo.
LEIBNIZ	Gottfried Wilhelm Leibniz	Nueva lógica simbólica; cisterna universal; monadología; armonía prestablecida; teodicea del mal.	16-1716	Mónada; armonía preesta- blecida, percepciones y apetencias.

3.4. El empirismo británico

Simultáneamente con el racionalismo continental se fue desarrollando en el siglo XVII otra corriente filosófica que adquirió la denominación de 'empirismo británico'. Este título se refiere tanto a la concepción filosófica como al espacio geográfico.

3.4.1. Introducción

La corriente empírica de los comienzos de la Edad Moderna es un asunto predominantemente británico; este hecho se debe al desarrollo del pensamiento filosófico en los siglos XIV y XV, donde Inglaterra empezó a jugar un papel indispensable. Oxford se estableció en pleno siglo XIII como un centro intelectual de primera, al lado de París y Bolognia. La filosofía oxfordiense se caracteriza desde los inicios por un **espíritu empírico y concreto**, ajeno a especulación y a grandes sistemas metafísicos. Desde la tierra de los británicos se introducía poco a poco la vía moderna del nominalismo y de la investigación científica, que también en la época renacentista tuvo mucha acogida y contribuyó al desarrollo científico, los descubrimientos e invenciones del siglo XVI.

El empirismo británico no es un fenómeno absolutamente nuevo, sino tiene una larga trayectoria de ideas y teorías, desde el mismo Aristóteles hasta el nominalismo medieval y la apertura renacentista. Mientras que el racionalismo continental tiene como 'padre espiritual' a Platón, el empirismo se remonta en sus fundamentos a Aristóteles, sobre todo su gnoseología. El empirismo rechaza tajantemente la teoría del innatismo, como también toda solución 'ultrarrealista' de la problemática de los universales. Los universales no existen en sí mismos, sino son el resultado de la abstracción mental, es decir, 'conceptos'; el empirismo afirma -de manera diferente- una posición conceptualista o nominalista, sosteniendo que el intelecto al nacer es *tabula rasa*.

Por lo tanto, todo el conocimiento tiene su **origen en la experiencia**, sea ésta sensitiva, o sea, en un sentido más amplio. Como el racionalismo continental, el empirismo es en el fondo una **teoría epistemológica** antes de ser una cierta metafísica. Sin embargo, la posición gnoseológica lleva también a la afirmación de una teoría metafísica englobante, como lo hemos visto en el caso del conceptualismo y el nominalismo. Los empiristas

ingleses de primera hora (siglo XVII) todavía no sacaron la conclusión radical de sus premisas; pero pronto se mostraría que el empirismo lleva en última consecuencia a una posición **materialista**, sobre todo en el positivismo. El hilo conductor del pensamiento empírico lleva en nuestro siglo al renacimiento del positivismo en el 'neopositivismo' y del pensamiento analítico, absteniéndose de toda posición metafísica.

De ahí resulta necesario diferenciar entre el empirismo como un 'sistema filosófico completo', que incluye posiciones metafísicas y éticas, y un 'espíritu empírico' de análisis, que no necesariamente implica una posición metafísica, como es el materialismo. Los empiristas británicos de los siglos XVII y XVIII todavía no afirmaron una posición materialista, sino que trataron de conciliar la posición empirista con el teísmo. Observando los mismos representantes, constatamos que, en el efecto, el empirismo produjo posiciones muy diferentes y hasta contradictorias entre sí.

Francis Bacon es el primer gran crítico de las ideologías sobre la base de la experiencia común entre los hombres. Tomás Hobbes pone los fundamentos teóricos del sensualismo materialista, mientras que John Locke desarrolla un empirismo más sofisticado, en el sentido de un sensualismo racionalizado. Con Jorge Berkeley, el empirismo toma un rumbo inesperado, afirmando un inmaterialismo o idealismo subjetivo. Y David Humme sacó por fin la conclusión radical de un fenomenismo escéptico, convirtiendo al empirismo en posición del 'sentido común' seguro y evidente en su contrario.

3.4.2. Francis Bacon (1561-1626)

Aunque Francis (o Francisco) Bacon puede ser considerado como representante de la filosofía renacentista en Gran Bretaña, su pensamiento está relacionado tan estrechamente con el desarrollo científico y técnico de la era moderna que conviene tratarlo como **heraldo del empirismo británico** y como un pensador realmente 'moderno'.

Francis Bacon nació en Londres y fue hijo del Lord Guardasellos de la reina Isabel de Inglaterra. Aparte de sus estudios jurídicos y filosóficos, recorrió toda su carrera política; en 1584 entró al Parlamento; en 1618, fue nombrado Lord Canciller, obtuvo el título de barón de Verulam y fue nombrado visconde de St. Albanns.

Pero por un asunto de soborno tuvo que dejar todos sus méritos y títulos.

Francis Bacon fue uno de los primeros que se opuso conscientemente al aristolelismo, en el nombre del progreso científico y técnico. Su 'humanismo' era muy diferente al humanismo italiano o alemán; más que el desarrollo de la personalidad, Bacon fomentó el desarrollo de las ciencias y de la técnica. Entre sus obras encontramos Of the Advancement of Learning (Del avance del aprendizaje) y la gran obra inconclusa Magna Instauratio imperii humani in naturam (La gran renovación de la dominación humana sobre la naturaleza), que comprende todo el programa filosófico y científico de Bacon. De esta opus magnum solamente fueron publicados el Novum Organum y la obra utópica Nova Atlantis. La Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam no llegó a ser concluida, como tampoco De dignitate et augmentis scientiarum.

Bacon criticó la filosofía tradicional, sobre todo a Aristóteles y la escolástica, por ser un 'juego estéril' de conceptos y una mera contemplación de la naturaleza y de lo metafísico. Una ciencia basada en axiomas metafísicos y hasta teológicos es nociva e inútil; no aporta nada al progreso real de la humanidad. Según Bacon, el conocimiento tiene que ser aplicable a la práctica, y tiene que llevar al mejoramiento de las condiciones de vida del hombre. De ahí el lema célebre de Bacon: *Knowledge is power* (el conocimiento es poder); el conocimiento sirve para dominar a la naturaleza. De ahí también que Bacon propone otra división de las ciencias y de la filosofía.

La **filosofía** se divide en tres partes:

- La teología natural o racional, que trata de su objeto (Dios) en forma indirecta (radio refracto), por mediación de las criaturas. La teología natural no puede captar la esencia divina, que solamente es alcanzable por la teología positiva.
- 2. La **filosofía natural**, que trata de su objeto (naturaleza) en forma directa (*radio directo*). Bacon distingue una filosofía natural especulativa y otra operativa, de acuerdo a su principio pragmático del conocimiento. La filosofía natural especulativa comprende la metafísica, que investiga las 'formas' como leyes universales de la naturaleza, y la física, que trata de las causas eficientes y que em-

- plea métodos empíricos de investigación. La filosofía natural operativa comprende la mecánica y la 'magia', que investiga el funcionamiento de los cuerpos bajo las leyes más generales (p.e., la transformación). La matemática es considerada como 'apéndice' de la filosofía natural.
- 3. La **filosofía del hombre**, que se subdivide en la antropología (*philosophia humanitatis*) y la filosofía política (*philosophia civilis*). La antropología trata tanto del cuerpo humano como del alma (psicología); ésta última comprende tanto la ética como la lógica en el sentido de *ars inveniendi* (arte de invención).

Esta división de las ciencias anticipa en mucho el desarrollo ulterior de las ciencias modernas. Bacon no sólo bajo el punto de vista 'psicológico', sino lo toma como una entidad integral. Además libera la física de la metafísica, de manera que elimina el estudio de la causalidad final de la física (como lo harían Descartes y Spinoza). Además introduce una distinción tajante entre filosofía (que es naturalista y materialista) y la teología (que es espiritualista), sin reducir una a otra o eliminar una, como ocurriría más tarde.

El Novum Organum hace referencia a la obra lógica de Aristóteles (el Organon: 'instrumento'); Bacon pretende poner los cimientos a una 'nueva lógica' que sea mucho más útil y fecunda que la lógica aristotélica. Bacon considera ésta como un juego inútil de silogismo, saltando de algunas observaciones superficiales a axiomas muy generales y eternos, deduciendo de éstos cualquier cosa como conclusiones. De esta manera, las ciencias nunca van a progresar, porque la lógica clásica no sirve para hacer nuevos descubrimientos ni para validar experiencias concretas. Bacon propone como **nue**vo método lógico el método inductivo. La inducción es la inferencia lógica por pasos sistemáticos de las observaciones particulares a una ley general que sirve como axioma para sacar conclusiones deductivas (ab experimentis ad axiomata).

En este sentido, Bacon es como el 'padre del empirismo moderno' y el heraldo de la investigación científica y técnica. El conocimiento de la naturaleza ya no es simple 'contemplación' (escolástica), sino tiene para la expansión del dominio de la raza humana (*knowledge is power*). Para tal fin hay que desarrollar una verda-

dera lógica **inductiva** como *ars inveniendi* (arte de invención). La mejor no es la deducción silogística, sino la **experiencia** sistemática y bien ordenada; de este modo, el pensamiento filosófico sirve para descubrir las leyes naturales. La inducción consiste en dos movimientos complementarios: 1. la 'educción' de axiomas a partir de la experiencia; 2. la derivación de nuevas experiencias a partir de los axiomas. La observación directa es la base para la *interpretatio naturae*.

Sin embargo existen impedimentos para llevar adelante este proyecto científico y técnico. Por eso, Bacon desarrolla una **crítica de las ideologías**, es decir, una crítica profunda de los preconceptos y prejuicios humanos. Según Bacon hay cuatro tipos de **ídolos** o 'falsas nociones' que impiden asumir una verdadera posición empirista y científica:

- 1. Los **ídolos de la tribu** (*idola tribus*); éstos son los prejuicios que son inherentes a la naturaleza humana. Todos los hombres nos dejamos impresionar por lo que nos plantean los sentidos; todos concebimos las cosas de una forma relativa al hombre (antropomorfismo); todos nos inclinamos a un pensamiento optimista, y todos tenemos la tendencia a abstraer de lo concreto. Estas inclinaciones tergiversan la realidad tal como es; el hombre 'proyecta' su propia naturaleza (Feuerbach) hacia la realidad.
- 2. Los **ídolos de la caverna** (*idola specus*); son los prejuicios peculiares a cada individuo. Las nociones falsas consecuentes resultan del temperamento, de la educación y la formación, de las lecturas e influencias particulares de cada uno, y expresan nuestro propio punto de vista, que no necesariamente corresponden a lo 'objetivo' y científico.
- 3. Los **ídolos de la plaza del mercado** (*idola fori*); errores debidos a la influencia del lenguaje. Nosotros usamos el lenguaje muchas veces como si fuera un reflejo fiel de la realidad y de nuestro pensamiento, pero no aclaramos suficientemente los conceptos. Además no tomamos en cuenta la equivocidad de las palabras.
- 4. Los **ídolos del teatro** (*idola theatri*); estos prejuicios son los sistemas filosóficos del pasado. Según

Bacon existen tres tipos de 'falsa filosofía': la 'sofística' (el aristotelismo y la escolástica), la 'empírica' (la alquimia) y la 'supersticiosa' (pitagorismo y platonismo). Todos estos sistemas no consideran el fundamento empírico de observación e inducción verdadera.

En una actitud científica tenemos que evitar todos estos 'ídolos'; Bacon anticipó con su teoría de los 'ídolos' lo que en la era contemporánea' sería la 'crítica de las ideologías'. En este sentido, fue un pensador muy moderno. Su ideal científico lo llevó a concebir en Nova Atlantis una utopía científica y tecnología; en una isla imaginaria llamada 'Atlantis' (que ya había mencionado Platón) está la Casa de Salomón, un instituto para la investigación científica y del desarrollo técnico, sobre la base de los criterios de inducción y experiencia. Bacon tenía ideas sobre aeroplanos y submarinos; siempre insistió en la función práctica de la ciencia como 'filosofía experimental'. Era un verdadero predecesor de John Stuart Mill, el teórico de las ciencias del siglo XIX, pero también un heraldo del progreso científico y tecnológico de la modernidad.

3.4.3. Tomás Hobbes (1588-1679)

3.4.3.1. Vida y obra

Tomás Hobbes, hijo de un pastor anglicano, era, por su vida larga, contemporáneo de Bacon, Descartes y Spinoza. Hizo sus estudios universitarios en Oxford, y era en su juventud secretario de Bacon cuyo impacto fue notable en su filosofía. Sus intereses en las ciencias exactas lo llevaron a Francia, donde profundizó los conocimientos matemáticos, y a Italia, donde se enteró de los desarrollos en el campo de la ciencia. Conoció a Galilei, Mersenne, Gassendi y Descartes, pero desarrolló un pensamiento opuesto al cartesianismo. En 1640 publica sus Elements of Law Natural and Politic ('Elementos de derecho natural y político'), lo cual le obliga -junto con los acontecimientos políticos en Inglaterra- a exiliarse hasta 1651 en Francia. De regreso a su patria, empieza a publicar sus obras principales. Los últimos años de su vida se dedica a traducir clásicos griegos. Muere en 1679, a la edad de 91 años.

Entre sus **obras** destacan los *Elements of Law Natural and Politic* (1640), y los *Elementa Philosophica*,

que comprenden tres tomos: *De cive* (1641), *De corpore* (1655) y *De homine* (1558). Estas tres obras tratan en forma sistemática la filosofía 'materialista' de Hobbes, empezando con la 'filosofía natural' de los cuerpos en general, pasando por la 'antropología' del cuerpo humano, y llegando al 'cuerpo social' en la 'filosofía civil'. La fuerte inclinación de Hobbes hacia la filosofía práctica y política encuentra una expresión sobresaliente en la famosa obra *Leviathan or the Matter, Form and Authority of Government* (1659), donde desarrolla su célebre teoría del origen del Estado.

3.4.3.2. Filosofía natural

La filosofía de Hobbes es en cierto sentido la antítesis del pensamiento cartesiano, en cuanto que siente una tesis **materialista y sensualista**. Para Hobbes, sólo existen cuerpos que son reductibles a lo sensible y experimentable, a lo que es susceptible de medida y división. Rechaza tajantemente la posición dualista de Descartes y afirma como única substancia la corpórea; aunque no es un monismo de número (una sola substancia); sin embargo es un monismo de principio (un solo principio: lo material). El materialismo hobbesiano todavía es muy diferente del materialismo francés del siglo XVII, porque no sostiene explícitamente una posición ateísta, ni niega la posible existencia de otro tipo de entes incognoscibles.

Después de los milesios, cínicos y epicúreos en la filosofía antigua, Hobbes es uno de los primeros -después de la filosofía medieval anti-materialista- que lanza en la época moderna una posición 'materialista'. El espíritu puede ser reducido a una manifestación de los movimientos corpóreos, y Dios mismo puede ser explicado como substancia corpórea. Este **reduccionismo** (todos los fenómenos se 'reducen' a un solo principio) manifiesta una tendencia inherente en el empirismo británico, pero también en el racionalismo continental; aquel que desemboca en un materialismo 'vulgar', y éste en un idealismo absoluto. Hobbes, a pesar de sostener la tesis materialista, no negó la existencia de Dios, ni afirmó la consecuencia determinista.

Para Hobbes, la **filosofía natural** comprende tanto la física como la 'metafísica', que ya no es especulación, sino la ciencia de las **definiciones** más generales de conceptos inherentes al mundo corpóreo (substancia, movimiento, magnitud, causalidad). Solamente conside-

ra la causalidad eficiente y material, mientras que la causalidad final sólo se da relativamente a una voluntad humana. La causalidad no es una propiedad de los cuerpos, sino una relación que conecta accidentes; vemos aquí la base para el **fenomenismo** de Hume. Todas las características corpóreas, inclusive el movimiento y la sensación, pueden ser explicadas mecánicamente, es decir, por razones netamente cuantitativas. Este **mecanicismo**, que es universal en la filosofía hobbesiana, también está presente en el cartesianismo, pero solamente en el campo de la 'substancia extensa'.

3.4.3.3. Gnoseología y antropología

La gnoseología de Hobbes tiene su fundamento en la tesis materialista; como sólo existen cuerpos y sus accidentes, el proceso de conocimiento tiene que obedecer a un régimen estricto de causalidad mecánica por parte de las cualidades sensitivas. Como los epicúreos, Hobbes defiende un **sensualismo** en el sentido de que la única fuente del conocimiento son los sentidos exteriores. Esta posición corresponde a la **tesis nominalista** de que los conceptos universales en realidad son 'nombres', es decir, elementos lingüísticos. Los cuerpos (un árbol) afectan los órganos sensitivos de tal manera que dejan una 'impresión'; el hombre es capaz de sustituir estas sensaciones por nombres (árbol). Impresiones semejantes merecen un nombre común o universal, que es la base para la actividad racional, que consiste básicamente en la conexión de las palabras de manera coherente con lo que no presentan los sentidos.

Todo razonar es composición (síntesis) y resolución (análisis), adición y sustracción de 'nombres': pensar es calcular. El lenguaje mismo es el medio de universalización, y no la razón que conecta simplemente palabras ('nombres') como signos representativos de las cosas reales. Así también el hombre es la suma de los elementos materiales que lo componen. La vida es la persistencia del movimiento vital, la mera conservación. Hobbes distingue dos diferentes facultades en el hombre: las pasiones, que es la facultad del cuerpo, y la ra**zón**, que es la facultad del alma. Se sobrentiende que el alma no es otra substancia que el cuerpo, sino que comparte la condición corpórea de éste. Las pasiones tienen su origen en los objetos exteriores que ejercen un impacto sobre el cerebro que se trasmite al 'corazón'. El 'deseo' significa aproximación del movimiento vital (mediante el conatus) al objeto, la 'aversión' significa rechazo.

La facultad racional está determinada por la sensación, y es idéntica a la imaginación, que no es algo exclusivo del hombre. Lo específico del entendimiento humano es la curiosidad, que busca explicar los acontecimientos por causalidad. La imaginación es el primer origen interno de todo movimiento voluntario o animal; la voluntad es entonces la deliberación como suma de pasiones, es el apetito último. La libertad es -según el modelo mecanicista- ausencia de obstáculos exteriores al movimiento, y como tal es una característica de los cuerpos en general. En el hombre, puede llegar al poder de crear artificios como el cuerpo político, mediante la lengua y la razón. El bien y el mal se definen en relación con las pasiones: el bien es el objeto del apetito o del deseo, y el mal es el objeto del odio o de la aversión. Hobbes entonces defiende una ética situacional y utilitarista, aunque rechaza la idea de un 'fin último'.

3.4.3.4. Filosofía política

Hobbes debe su fama sobre todo a sus ideas políticas. En su 'filosofía civil' o política, hace un análisis del 'cuerpo político' o de la sociedad civil, de sus orígenes y de su naturaleza. Hobbes rompe definitivamente con la idea medieval de que el orden político tenga un fundamento teológico o metafísico; los regímenes políticos no existen por la gracia de Dios. El *Leviathan* es la primera obra teórica de la sociedad burguesa, edificada sobre la naturaleza humana. Hobbes compara al Estado o la República con el 'Leviatán', el monstruo marino de que habla el libro de Job (26,13); es un 'mal necesario' que neutraliza las pasiones contradictorias de los hombres en una suerte de armisticio.

Hobbes describe en su *Leviathan* el **estado natural** del hombre, sin leyes ni Estado, como *Bellum omnium contra omnes* ('guerra de todos contra todos'), en abierta contraposición al estado armonioso y paradisíaco de la Biblia. El hombre es en el fondo egoísta y tiende a luchar por su autoconservación, usando cualquier medio. De ahí el famoso adagio del *homo homini lupus*: el hombre es para el hombre un **lobo**. Cada uno lucha por su sobrevivencia, como diría mucho más tarde Charles Darwin de la vida en general. Si se dejara este 'estado natural', sólo los más fuertes podrían sobrevivir,

pero se enfrentarían entre sí en una 'guerra perpetuada', sin reposo ni paz alguna. Como esta situación no es deseable y no contribuiría en nada al desarrollo humano, hay que esforzarse para salir del 'estado natural'.

Esto ocurre cuando los individuos hacen **contrato social**, que establece ciertas leyes para garantizar una paz necesaria entre los intereses antagónicos. En un contrato ficticio, los individuos delegan algunos de sus derechos, como el uso de la violencia, en favor de una mayor seguridad y tranquilidad, a un soberano constituido para tal fin, que se llama 'Estado'. El **Estado** es entonces simplemente la voluntad general objetiva de todos los ciudadanos particulares que se someten a su jurisdicción. El Estado es como un hombre artificial, de estatura y fuerza mayores que el individuo (por esto, un 'Leviatán'), un 'dios mortal' que tiene la obligación de la defensa y la protección. Estas tareas dan al cuerpo político un poder absoluto, al cual los ciudadanos tienen que someterse.

3.4.3.5. Reacción de los platónicos de Cambridge

La filosofía de Hobbes provocó una fuerte reacción en Inglaterra. En especial fueron los platónicos de Cambridge, como Ralph Cudworth (1617-1688) y Henry More (1614-1687), quienes se opusieron al materialismo, al determinismo y al supuesto ateísmo de Hobbes. Se distanciaron del empirismo y abrazaron una suerte de 'racionalismo', pero no en sentido cartesiano, sino más bien platónico. Sus pensamientos se remontan en especial a Marcilio Ficino y el platonismo renacentista de la Academia de Florencia. Sin embargo se interesaron mucho por la razonabilidad del cristianismo; por ello pueden ser llamados 'platónicos cristianos'. Tanto Cudworth como More creían en principios o verdades éticos o especulativos fundamentales, que no se derivan de la experiencia, sino que pueden ser discernidos inmediatamente por la razón, porque son un reflejo de la eterna verdad divina.

La filosofía de los platónicos de Cambridge tiene muchos elementos místicos y un alto nivel de especulación. En sí, no es una corriente muy original, ni con impacto considerable; pero es un ejemplo de que la tradición filosófica anglosajona no consiste solamente en la postura empírica y analítica, sino que comprende también ideas idealistas y racionalistas.

3.4.4. John Locke (1632-1704)

John Locke (el Aristóteles moderno) tiene la misma importancia para el empirismo que Descartes para el racionalismo. Hasta la Revolución Francesa, era el filósofo más popular, y sus obras eran *bestsellers*. Locke es considerado como el **verdadero fundador y principal representante del empirismo**, porque elabora una concepción mucho más sistemática y coherente que Bacon y Hobbes.

3.4.4.1. Vida y obra

John Locke nació en 1632, cerca de Bristol, Inglaterra. Sus primeros estudios hizo los en Westminster, pero después se trasladó a Oxford para emprender la carrera eclesiástica, estudiando teología. Pero pronto ya abandona esta carrera y se dedica al estudio de la medicina, las ciencias naturales y la química. En 1665 viaja al continente, y después se instala en Londres; ocupa ahí el cargo de secretario particular del conde de Shaftesbury. Por la crisis política se retira a Francia en 1675, y en 1683 a Holanda. En 1689 aparecen sus primeras obras, y a partir de 1691 se instala en Oates (Essex), donde se queda hasta su muerte, en 1704. En este tiempo redacta la mayoría de sus escritos.

Locke se empeñó sobre todo como pedagogo, tratando de renovar a fondo la educación tradicional; también puede ser considerado como el fundador de la psicología experimental. Entre sus obras destacan escritos sobre la religión cristiana, la pedagogía renovada, la paz religiosa, la política y la filosofía. Podemos mencionar su famosa Epistola de Tolerantia ('Carta de Tolerancia'), publicada en 1689. En el mismo año aparece su obra filosófica principal, el Essay Concerning Human Understanding ('Ensayo sobre el entendimiento humano'). Al año siguiente aparece la segunda obra filosófica de importancia trascendente sobre la teoría política: Two **Treatises of Government** ('Dos tratados del gobierno'). En 1693 se publica Some thoughts about Education ('Algunos pensamientos sobre educación'), y en 1695 aparece The reasonableness of Cristianity ('La racionalidad del Cristianismo'), que pone los fundamentos de una religión natural.

3.4.4.2. Características generales de la filosofía lockeana

El pensamiento de John Locke se divide en dos grandes campos: la gnoseología filosófica y la teoría moral y política. Aunque no parece haber una relación estrecha entre los dos, existe una concepción común, que es la **actitud empírica y crítica**. Locke es el gran teórico del empirismo filosófico, que no solamente abarca la teoría epistemológica, sino que es como un paradigma general. Como características de este paradigma (que ya se vislumbra en la época tardía de la Edad Media) podemos mencionar las siguientes:

- La experiencia es el punto de partida general y la instancia crítica de control de todo pensar, actuar y creer.
- Se descarta la suposición de conceptos y principios a priori, tanto para el conocimiento teórico como para la práctica moral y política.
- Se aplica consecuentemente el método inductivo, avanzando desde lo particular a lo general y universal.
- Se pone en sospecha y duda el valor de la metafísica; progresivamente se adopta una posición abiertamente anti-metafísica.
- No se manifiesta respeto frente a la tradición filosófica; la única autoridad es (como para el racionalismo) la razón humana.
- La filosofía tiene que avanzar a la par que las ciencias; no debe haber incompatibilidad entre los dos. John Locke diseña en su Essay Concerning Human Understanding todo el programa empirista; la obra es el primer escrito sistemático y explícito de gnoseología filosófica. Así Locke puede ser considerado como fundador de la moderna disciplina de la 'crítica' o de la 'teoría del conocimiento'. En la 'epístola al lector', Locke explica las razones por las cuales había llegado a emprender este trabajo crítico y sistemático: en conversaciones con amigos sobre temas ajenos al

libro, había observado que el debate siempre se estancaba por falta de esclarecer las condiciones mismas del conocimiento humano. Por lo tanto, el propósito de la investigación crítica es «inquirir el origen, certeza y la extensión del conocimiento humano, así como los fundamentos y grados de la creencia, de la opinión y del asentimiento...»

Locke era un admirador de la filosofía de Descartes, sobre todo de su actitud crítica y sistemática. Aunque rechaza tajantemente su fundamento indudable en el cogito y la afirmación de ideas innatas, sin embargo le sigue en muchas concepciones. Al otro lado, está ciertamente bajo el impacto de la tradición nominalistaempírica de Bacon y Hobbes, pero deja las implicaciones renacentistas y materialistas de sus predecesores. La filosofía de Locke tuvo un impacto sobre Leibniz, quien replicó en sus Nouveaux essais sur l'entendement humain (1765) a los presupuestos gnoseológicos de Locke. Pero quien debió más a Locke fue Immanuel Kant y su 'Crítica de la razón pura'. El pensamiento lokceano también sirve como trasfondo histórico para las corrientes contemporáneas de la 'filosofía analítica' y la 'filosofía del lenguaje'.

3.4.4.3. El empirismo teórico

El Essay Concerning Human Understanding consta de cuatro partes. En la primera parte, Locke refuta el innatismo actual y virtual; en la segunda parte trata del origen y de los diferentes tipos de ideas; en la tercera parte desarrolla una filosofía del lenguaje, investigando la relación entre idea y palabra, y en la última parte trata sobre el conocimiento, su certeza, su extensión y sus grados.

3.4.4.3.1. Refutación del innatismo

El lema principal de la gnoseología lockeana es muy conciso y compacto: ¡No innate ideas! ('Ningunas ideas innatas'). En esta exclamación está comprendida toda una crítica a una vasta tradición filosófica que viene desde Platón hasta Descartes, que afirma la existencia de 'ideas innatas', de conceptos y principios inherentes al intelecto humano al nacer. La teoría del innatismo afirma que algunos conceptos tienen naturaleza 'heredada' y no adquirida; están dados con la misma naturaleza humana, son entonces co-naturales con el intelecto. El padre espiritual del innatismo es Platón, pero

Locke se refiere sobre todo a la filosofía cartesiana. Aunque Descartes no afirma la existencia actual de ideas innatas, sino solamente su existencia virtual, esta posición le parece absurda y contradictoria a Locke.

La existencia de ideas virtualmente presentes en el intelecto, pero no actualmente conocidas, lleva a lo absurdo de la misma doctrina innatista: una idea no conocida ya no es idea, y por lo tanto no existe. Pero Locke aduce también argumentos 'empíricos' para refutar al innatismo: si todos los hombres tuvieran tales ideas innatas, también los niños y los locos tendrían que poseerlas, lo cual no es el caso. Además existen grandes diferencias culturales con respecto a principios éticos y concepciones religiosas. El asentimiento común y universal sobre algunos principios (p.e., axiomas lógicos, principios éticos) no demuestra el carácter 'innato', sino es una consecuencia de experiencias comunes de toda la humanidad.

De la refutación de 'ideas innatas' sigue el principio básico del empirismo: el entendimiento humano es al nacer una **tabla rasa**, o sea, un papel en blanco, sobre el cual se escribe poco a poco, mediante la experiencia y los conocimientos respectivos. No hay ningún principio originario, ni una idea moral innata; todas las ideas y todos los principios, inclusive el lenguaje, los hemos **adquirido**. Aunque Locke tiene una concepción mucho más amplia de la experiencia, afirma del sensualismo: *Nihil est intellectu quod non fuerit prius in sensu* ('No hay nada en el entendimiento que no había sido antes en los sentidos').

3.4.4.3.2. Origen y tipos de ideas

Una 'idea' es para Locke todo contenido de la mente u objeto del acto de pensar, que incluye la percepción, los conceptos, los principios y la fantasía. Pero ¿de dónde provienen las ideas, si no existe ninguna idea innata? La respuesta de Locke es muy sencilla: **de la experiencia**. La experiencia es el fundamento de todo saber, es la única fuente del conocimiento humano. Sin embargo, Locke reconoce que no solamente existe la experiencia sensitiva (como lo afirma el sensualismo), sino que hay dos diferentes tipos de experiencia:

 La experiencia sensitiva o sensación (sensation), que nos alcanza el conocimiento del mundo externo (cosas sensibles) y sus cualidades primarias y secundarias. La experiencia reflexiva o reflexión (reflection) que nos alcanza el conocimiento del mundo interno del yo, sus operaciones, como la percepción o el poder de pensar, y la voluntad del querer.

Las ideas simples (simples ideas) son las percepciones de cualidades reales del mundo externo y del mismo yo, como se 'imprimen' en nuestra mente. Con respecto a las ideas simples, el entendimiento es meramente pasivo; recibe estas ideas, alcanzadas por la sensación o la reflexión. Las ideas simples forman el material de nuestro conocimiento (contenido real); solamente estas ideas son claras y distintas porque corresponden a propiedades reales de los cuerpos. En cierto modo, las ideas simples ocupan el lugar que para Descartes ocupa el cogito con las ideas innatas. Las 'ideas simples' son adecuadas porque nos manifiestan cualidades reales del mundo externo y del yo interno.

Locke distingue (como Descartes) cualidades primarias de las cosas, como solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número, y cualidades secundarias, como colores, sonidos y gustos. Solamente las cualidades primarias son reales y nos dan ideas adecuadas, mientras las cualidades secundarias, aunque tienen un fundamento en las mismas cosas, son subjetivas en el sentido de que expresan un modo de percibir. Sin embargo, el principio empirista impide que tuvieran su origen en el sujeto mismo; provienen de las cosas reales, pero aparecen ya modificadas por la sensación .

Las ideas complejas (complex ideas) son el resultado de un proceso activo de la mente, a partir de las ideas simples. El entendimiento combina, varía, multiplica, compara y asocia varias ideas simples y llega a formar ideas compuestas o 'complejas'. Locke distingue tres diferentes tipos de ideas complejas:

- Los modos, que son dependencia o afectaciones (accidentes) de substancias, resultado de la actividad asociativa del entendimiento (p.e., gratitud, humanidad, grandeza, triángulo, docena, etc.).
 Son los conceptos que corresponden a la cualidad, la cantidad y demás predicamentos.
- 2. La **substancia**, que es el principio operativo y unificador debajo de las cualidades simples constantes. La idea de la 'substancia' es una hipótesis ne-

- cesaria, pero en sí la substancia es incognoscible (aquí vemos anticipada la concepción kantiana del noumenon). Sólo es una idea confusa y oscura.
- 3. Las **relaciones**, que son el resultado de la comparación mental de cosas entre sí; como la idea de 'substancia', se trata de una hipótesis necesaria para explicar las interrelaciones, como la causalidad, pero en sí misma es inconocible.

3.4.4.3.3. Ideas y palabras

La mediación entre ideas y realidad concreta, y viceversa, se establece mediante el **lenguaje**. Locke dedicó gran parte de su obra gnoseológica al análisis del lenguaje, y por eso puede ser considerado como fundador de una 'filosofía del lenguaje'. Veremos en nuestro siglo resurgir este tema de una manera sistemática y crítica por el *linguistic turn* en la filosofía analítica (Wittgenstein, Austin). Las palabras como signos convencionales y arbitrarios sirven como vehículo del pensamiento; las ideas son prioritarias con respecto al lenguaje. Las ideas son signos naturales de las cosas; las palabras son signos artificiales de las ideas.

En cierto sentido, Locke desarrolla la teoría nominalista de Hobbes; el lenguaje es el instrumento **universalizador** de las ideas, resultado de cosas particulares y contingentes. Las palabras son generales, porque representan ideas generales, que a su vez son el resultado de una **abstracción** por parte del entendimiento. La abstracción no tiene un sentido aristotélico (sacar una esencia universal existente en las cosas), porque, para Locke, lo universal no existe en las mismas cosas. El entendimiento 'abstrae' de tiempo y lugar mediante un procedimiento comparativo, para llegar a ideas generales. Las palabras 'representan' visiblemente la universalidad de las ideas, sin ser expresión de una u otra esencia real de las cosas (que son incognoscibles).

3.4.4.3.4. Alcance y grados del conocimiento

El conocimiento consiste en la percepción del acuerdo y la conexión (*agreement and connexion*), o del desacuerdo y el rechazo (*disargeement and repugnancy*) entre cualquiera de nuestras ideas. Fuera de la percepción de ideas no se puede dar conocimiento; y como todas las ideas tienen su origen en la experiencia, no exis-

te conocimiento **independiente de la experiencia**, es decir, no existe ningún conocimiento *a priori* o especulativo.

Según Locke, existen **tres grados de certeza**, de acuerdo al tipo de conocimiento que está involucrado:

- El conocimiento intuitivo, que es la visión inmediata y directa de las propias ideas. En la intuición se da el grado más alto de certeza porque excluye toda duda (p.e., cuando percibimos lo blanco, la luz). De nuestra propia existencia también tenemos conocimiento intuitivo, pero no en un sentido cartesiano de una 'idea innata'.
- 2. El conocimiento demostrativo o por raciocinio, que es la percepción del acuerdo o desacuerdo entre diferentes ideas. Se trata de una demostración por concatenación (silogismo) y comparación (asociación). Su grado de certeza es menor porque depende tanto de la intuición como de la inferencia correcta que carece de experiencia directa.
- 3. El conocimiento sensitivo, que capta las cualidades reales por sensación. Por medio de este tipo de conocimiento nos enteramos de la existencia de cosas exteriores, pero como una hipótesis unificadora de la variedad de ideas simples que cap-

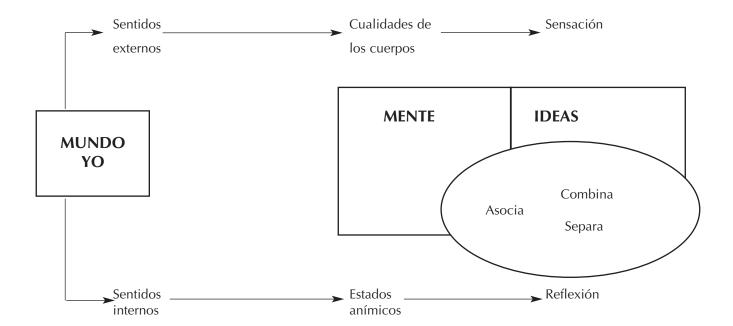
tamos por intuición. Por lo tanto, el conocimiento sensitivo tiene menos certeza todavía, de tal manera que Locke le atribuye sólo el valor de 'fe u opinión'.

Sólo los conocimientos intuitivos y demostrativos son ciertos, el conocimiento sensitivo es meramente **probable** porque resulta de mi propia experiencia o del testimonio de otros. A pesar del principio empírico, el empirismo no llega a afirmar con certeza la existencia de cuerpos extra-mentales (substancias), sino sólo la existencia de cualidades sensitivas y de estados anímicos en el mismo sujeto. Aunque Locke no llega al extremo de un **subjetivismo** sensitivo y empírico, su posición tiende en última instancia a esta consecuencia, como veremos en Berkeley y Hume.

Podemos resumir la teoría gnoseológica lockeana en el esquema de la parte inferior:

3.4.4.4. Filosofía moral

La teoría ética de Locke es un *eudaimonismo* naturalista; el hombre busca por naturaleza la felicidad como el máximo grado de placer. Esta felicidad no necesita una justificación trascendente (Dios), sino es un fin inherente al ser humano. Como no existen principios innatos, también las normas éticas provienen de la experiencia. Su universalidad no se debe a su naturaleza



eterna y necesaria, sino a la experiencia común entre los hombres. El bien y el mal no se definen respecto a una norma absoluta (*bonum trascendente*), sino en relación con los estados anímicos de placer y dolor que causan ciertas percepciones.

Locke afirma entonces el origen **psicológico** de las normas éticas. Las ideas del 'bien' y del 'mal' son ideas complejas que corresponden a las relaciones; el 'bien' es la relación de una cosa con mi sentimiento de placer, mientras que el 'mal' es la relación con el sentimiento del dolor. A través de estas comparaciones, el hombre llega a establecer algunas normas o **leyes** ideales, pero que son construcciones empíricas a raíz de las percepciones. No existe ninguna 'ley innata', y la naturaleza humana no es una serie de características normativas ('debe-ser') sino de características empíricas ('ser').

Locke reconoce **tres tipos de leyes** o normas morales:

- 1. La **ley divina o natural**, que determina lo que es pecado y lo que es deber.
- La ley civil, que define lo que es delito y lo que no lo es.
- 3. La **ley de opinión**, que clasifica las acciones en virtudes y vicios.

Una acción puede ser considerada 'pecado' según la ley divina, pero no sería 'delito' según la ley civil (p.e., el duelo). Sin embargo, la ley divina tiene que regir también sobre la ley civil y la ley de la opinión. La ley natural no se conoce *a priori* (no es 'innata'), sino solamente por la experiencia, sea de la revelación sobrenatural, sea de la revelación natural. Es idéntica a la ley de la razón, que es una ley de **conveniencia universal**.

Es una moralidad de ideas abstractas, que son 'arquetipos' de lo moral y que son colecciones de ideas simples; estos arquetipos tienen que ser adaptados a las acciones humanas concretas. A diferencia de Hobbes, Locke afirma la **libertad** real como potencia o facultad de hacer o no una acción particular, pero la desprende de la voluntad. Esta es simplemente la facultad ordenadora que orienta y determina el ejercicio de la libertad. El motivo para cambiar la situación y para progresar en la vida no es el bien como causa final, sino un malestar o una insatisfacción (*uneasiness*) como causa eficiente.

En última instancia es una ley divina; la ética de Locke tiende hacia un racionalismo y una autonomía éticos.

3.4.4.5. Filosofía política

La teoría política de Locke es el fundamento filosófico para el liberalismo político. El segundo de los Treatises of Government se convirtió en texto básico de la propia conciencia burguesa, de la idea de la identidad personal por el trabajo y de la institución liberal del Estado. Igual que Hobbes, Locke también habla de un Estado natural del hombre; pero este Estado no es de 'guerra permanente', sino de completa libertad e igualdad entre los hombres, garantizados por la ley natural. El hombre es por naturaleza pacífico, y no se distingue de los demás con respecto a propiedad, títulos, rangos, etc. Sin embargo, Locke considera el derecho de propiedad como un derecho fundamental de la persona humana, dado por la misma ley natural. En primer lugar, el hombre es propietario de su persona; esto lleva al derecho de asegurarse de los medios necesarios para su conservación.

En el estado natural, esta propiedad adquirida por el **trabajo** todavía es limitada, porque la razón dice que cada uno solamente debe poseer lo que es necesario para su conservación. Como los alimentos no se pueden guardar mucho tiempo, no había todavía 'acumulación de bienes'. Pero con la introducción del dinero, esta limitación ya no está vigente; los bienes acumulados en forma de dinero. Según Locke, es un derecho natural acumular tanta riqueza como sea posible, lo cual causa desigualdades entre los hombres. Quien ataca la vida o los bienes de los demás, aunque el derecho natural lo prohíbe, instala el 'estado de guerra', con el cual se acaba el estado natural.

La ley natural no se puede aplicar en forma estricta, porque falta una autoridad judicial y el conocimiento adecuado del mismo derecho natural. Esta es la causa de que tenga que haber una institución política que garantice con poder de sanción, tanto la propiedad privada como la libertad y la vida de los súbditos. Un pacto social tiene que superar los inconvenientes del 'estado natural'; este es un acto de consentimiento entre todos los miembros de un cierto ámbito. Sin embargo no es una ruptura con el estado natural, porque los derechos naturales permanecen; ahora bien, tienen un fun-

damento más firme, porque existe seguridad y la posibilidad de sanciones.

La **sociedad política o civil** que surge de esta asociación de hombres por mutuo consentimiento se basa en los siguientes principios:

- Una ley aceptada, que presupone un poder legislativo, en representación de todos los ciudadanos.
- Un juez reconocido, que puede aplicar las leyes a las situaciones concretas.
- 3. Un poder suficiente para ejecutar la sentencia.

La ley civil tiene que regirse por la ley natural, que es el fundamento racional de la convivencia humana. Locke propone elecciones generales de representantes (una democracia representativa), donde la minoría tiene que someterse a la mayoría. Además insiste en la separación radical de Iglesia y Estado, considerando la religión como un asunto cada vez más privado e individual. Por lo tanto hace un llamado a la libertad de conciencia. Locke considera al cristianismo como una **religión racional**, lo cual más tarde daría campo a la 'religión natural' de la Ilustración.

3.4.5. George Berkeley (1685-1753)

En la persona de George Berkeley vemos cómo el empirismo se convierte paulatinamente en idealismo, debido al punto de partida subjetivo del análisis gnoseológico. Berkeley, nacido en Irlanda como hijo de un hacendado, era teólogo y filósofo, pastor y más tarde obispo anglicano, que ya había elaborado todo un sistema filosófico a la edad de 25 años. Berkeley era un hombre muy religioso y devoto; su preocupación principal era la salvación de la religión cristiana de las corrientes adversas, como lo expresa en la obra principal Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge ('Tratado sobre los principios del conocimiento humano'): «...investigar las causas principales del error y de las dificultades en las ciencias, así como los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligión».

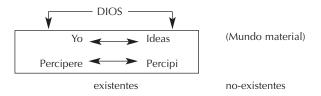
Berkeley reside, a partir de 1713, en Londres, y realiza varios viajes al continente, donde establece conocimiento con el racionalismo. Sobre todo Malebranche y Locke dejan un impacto fuerte en el pensamiento

de Berkeley. En 1722 pretende ir a evangelizar a las islas Bermudas, adonde nunca llegará. En 1734 es nombrado obispo anglicano de Cloyne (Irlanda), y 1753 muere en Oxford. Berkeley tuvo una inspiración religiosa muy fuerte y una **intención apologética**. Entre sus obras destacan el *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* ('Tratado sobre los principios del conocimiento humano'), de 1710, y los *Three Diallogues between Hylas and Philonous* ('Tres diálogos entre Hilas y Filonous'), de 1713.

Aunque Berkeley tiene en su pensamiento un punto de partida empirista, semejante a Locke, sin embargo llega a consecuencias muy radicales y se acerca a una posición netamente idealista. Una de las frases claves de su obra es la siguiente: «Es muy raro pensar sobre el mundo sin seres racionales». ¿Qué existiría si no hubiera seres racionales para percibirlo? Según Berkeley, nada. Su obra empieza con una refutación de lo que él considera como base para las filosofías materialistas, ateístas y escépticas (sobre todo de Hobbes), es decir, de la concepción de la 'materia' como una substancia. Según Berkeley, la noción de una 'substancia material' es en sí misma contradictoria y no es compatible con el aspecto gnoseológico de la percepción. Da toda razón a Locke, que la substancia corpórea es incognoscible, por el simple hecho de que no existe.

Berkeley critica la distinción entre cualidades primarias (extensión, movimiento, substancia) y secundarias, como lo han hecho Descartes y Locke; más bien existen sólo cualidades secundarias que dependen en su ser de la misma sensación. Todo lo que existe realmente son las 'cosas percibidas' y los espíritus que perciben: Esse est percipi aut percipere. El ser de las 'cosas' es su 'ser percibido', y como tal depende en su ser siempre de un sujeto que percibe. Según Berkeley, los entes reales son en el fondo entes de razón o 'ideas', sin fundamento extra-mental. La idea no es aquello 'por lo cual' (representacionismo: Locke), ni aquello 'en lo que' (realismo: Aristóteles) se conoce algo, sino aquello mismo que se percibe. Las 'cosas' existen solamente como 'ideas', o sea, en la medida que sean percibidas (percipi) por una mente que percibe (percipere): «...toda la bóveda del cielo y todo cuanto la tierra contiene, en una palabra, todas las cosas que componen la gigantesca estructura del mundo, no tienen ninguna subsistencia sin una mente, cuyo ser consiste en ser percibidas o conocidas».

Podemos ilustrar la posición subjetivista e idealista de Berkeley de la siguiente manera:



Berkeley no niega las cosas reales, pero las niega como 'substancias materiales'; lo único que existe son realidades inmateriales, es decir, ideas percibidas y espíritus que perciben. Este inmaterialismo, que es un idealismo psicológico o un espiritualismo, reduce toda la realidad material y extra-mental a una realidad 'ideal' (de 'ideas') que dependen de una actividad mental o psíquica (la 'percepción'). Existen entonces dos tipos de seres: los espíritus (finitos e infinitos) que perciben, y las ideas que son percibidas. Sin embargo quedan algunos problemas por resolver: si las ideas no son 'representación' de algo extramental (substancia corpórea), o bien provienen de la misma mente que percibe, son entonces producto de la imaginación, o bien provienen de una mente infinita y eterna. En la tradición del ocasionalismo, Berkeley abraza la solución de que Dios es la fuente de las 'ideas percibidas', como también de los espíritus que perciben.

Las ideas son 'cosas reales' cuando son impresas en los sentidos por Dios; pero son imágenes o 'ideas de cosas' cuando provienen de la imaginación de una mente humana. Pero de ningún modo subsisten independientemente de una mente, ni como substancias materiales, ni como arquetipos objetivos (Platón). Las ideas existen en estado arquetípico en el intelecto eterno divino, y en estado ectípico como percibidas por espíritus finitos. Dios crea espíritus finitos (hombres) que perciben, e ideas percibidas por hombres, con un cierto orden que podemos detectar (causalidad, leyes naturales). En cierto sentido, Berkeley afirma la doctrina leibniziana de que lo único que existe son 'substancias espirituales' (mónadas) que perciben 'ideas'. El sujeto se encierra en sí mismo, y lo único trascendente es Dios. El inmaterialismo de Berkeley lleva en última instancia al solipsismo o al panteísmo.

3.4.6. David Hume (1711-1776)

Con el último de los representantes del empirismo británico, David Hume, nos encontramos ya en pleno siglo XVIII; así Hume puede ser considerado como el representante más destacado de la **Ilustración inglesa**. Sin embargo, su punto de partida empirista justifica ser tratado dentro de la corriente del empirismo. En Hume, el empirismo llega a su externo. Para Locke, la substancia corpórea ya no era cognoscible; para Berkeley ya no existía, y para Hume puede trascender el mundo fenomenal; el **fenomenismo escéptico** de Hume es la última consecuencia del subjetivismo de la filosofía moderna.

3.4.6.1. Vida y obra

David Hume, nacido en Edimburgo (Escocia), se empeñó en su vida sobre todo como diplomático, historiador y filósofo. En 1734 viajó a Francia, donde estableció conocimiento con la Ilustración Francesa. De vuelta a Inglaterra, fue secretario del general St. Clair, y a partir de 1752 se empeñó como bibliotecario de la Facultad de Derecho en Edimburgo. De 1763 a 1769 fue secretario de la embajada en París. Hume era un representante de la alta burguesía británica, y como tal se movía en círculos muy exquisitos. Como diplomático tenía contactos con los poderosos de su tiempo, pero también con los intelectuales, sobre todo en Francia.

Su obra principal fue sin duda *A Treatise of Human Nature* ('Un Tratado sobre la naturaleza humana') de 1739/40, que no tuvo acogida y no fue el éxito que Hume había esperado. Así se dedicó en seguida a explicar en forma más resumida y comprensible sus ideas principales, lo cual dio origen a dos obras que tuvieron un impacto inesperado: *An Enquiry Concerning Human Understanding* ('Una investigación sobre el entendimiento humano'), de 1748, y *An Enquiry Concerning the Principles of Morality* ('Una investigación sobre los principios de la moralidad'), de 1751. Con respecto a su teoría política, cabe mencionar los *Political Discourses* (Discursos políticos) de 1742. Y la obra magna como historiador es la *History of England* (Historia de Inglaterra), de 1754-62.

3.4.6.2. Teoría del conocimiento

De acuerdo a la actitud crítica, toda teoría sobre el mundo exterior y la naturaleza tiene que empezar por el sujeto y sus condiciones de conocer. Hume entonces considera la **ciencia del hombre** y su naturaleza como el fundamento imprescindible para todas las demás ciencias. La gnoseología no sólo es la entrada crítica para la metafísica, sino reemplaza a ésta como 'primera filosofía'. El pensamiento de Hume puede resumirse en el siguiente lema: «*Custom, then, is the guide of human life*». ("La costumbre, pues, es la gran guía en la vida humana"). En el fondo, todo nuestro pensar y actuar es un producto de la costumbre, de la repetición, el adiestramiento y el instinto; podemos denominar esta posición un **naturalismo gnoseológico**.

Fiel al lema empirista, Hume considera la experiencia como fundamento y criterio de todo conocer; esta experiencia es -en oposición a Locke- la **sensación** como única fuente de conocimiento. La sensación constituye el contacto inmediato con el fenómeno que impresiona los sentidos. La memoria y la costumbre no son fuentes, sino solamente instrumentos de elaboración y procesamiento de los datos básicos alcanzados por la sensación. Según Hume existen dos tipos de percepciones o contenidos de conciencia:

- Las impresiones (impressions), que son los contenidos sentidos como sensaciones, pasiones y emociones.
- 2. Las **ideas** (*ideas*), que son las imágenes intelectivas de las impresiones en la mente.

Todas las ideas se derivan de impresiones como datos básicos de todo conocimiento. Hume aplica el método de la física clásica de Newton (y no el método matemático, como los racionalistas) de reducir los fenómenos empíricos a unos datos irreducibles que pueden servir como base epistemológica de las ciencias. El **análisis reductivo** presupone la existencia de últimos 'átomos empíricos' separados, que Hume llama 'impresiones'. Toda la realidad resulta entonces una 'construcción lógica' (para hablar en términos de la filosofía analítica) a partir de datos empíricos básicos. Sin embargo no podemos ir más allá de las impresiones, porque sus causas son desconocidas. Llegamos con nuestro conocimiento sólo hasta los 'fenómenos' (*entes aparentes*); la postura

de Hume se dirige entonces hacia un **fenomenismo escéptico** o un **agnosticismo**. Nunca podemos conocer la realidad metafísica como es-en-sí-misma (realidad monumental), sino solamente la realidad empírica como nos aparece (realidad fenomenal).

¿Pero cómo llegamos, a partir de impresiones sueltas, a ideas generales y relaciones necesarias entre ideas, como lo pretende la ciencia? Según Hume, es la memoria y la imaginación, ayudadas por la costumbre, que asocian diferentes ideas en torno a los principios de semejanza, contigüidad y causalidad. La doctrina asociacionista explica el problema de los universales en la tradición nominalista como resultado de una costumbre de la mente de llamar cosas parecidas (p.e., diferentes árboles) por un solo nombre (árbol). Estos resultados de la asociación como principio de unión son las ideas completas, que Hume determina con Locke como las ideas de 'relaciones', 'modos' y 'substancias'. La idea de 'substancia' es una simple colección de diferentes ideas unidas por la imaginación, pero no corresponde a un substrato real y unificador. Hume critica la concepción metafísica de la 'substancia' como una quimera o ilusión, y la reduce a una simple construcción racional sobre la base de impresiones.

Entre las ideas de 'relaciones', existen relaciones naturales que surgen de las mismas características de las impresiones (p.e., cercanía, posición) y relaciones filosóficas, que resultan de un proceso imaginativo de la razón. Hume hace aquí una diferencia muy importante: existen relaciones de ideas (relations of ideas) y existen cuestiones de hecho (matters of fact), lo cual coincide en algo con la diferencia leibniziana entre 'proposiciones necesarias' y 'proposiciones contingentes'. Las 'relaciones de ideas 'son una conexión abstracta de ideas por la razón que no depende en nada de la experiencia; su demostración es 'analítica', y su conocimiento es demostrativamente cierto. Estas proposiciones competen a la matemática y la lógica, y tratan de la cantidad y del número. Las 'cuestiones de hecho' siempre dependen de la experiencia y presuponen proposiciones existenciales (sobre la existencia); por lo tanto, siempre son 'sintéticas' y llevan solamente a un conocimiento probable, lo que Hume llama 'creencia' (belief).

La teoría del conocimiento de Hume lleva a un escepticismo con respecto al conocimiento del mundo exterior, limitándose a la sola **probabilidad** de proposi-

ciones empíricas. No podemos trascender los límites de las 'impresiones' y de los fenómenos expresados en ellas; todo el ámbito metafísico de realidades trans-fenomenales queda eliminado. La **metafísica** es pura superstición y palabrería, como lo expresan las célebres últimas palabras de Hume en su *An Enquiry Concerning Human Understanding*: si, convencidos de estos principios, revisáramos todas las bibliotecas, ¡qué estragos no haríamos! «Si, por ejemplo, tomamos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿contiene algún razonamiento experimental acerca de las cuestiones de hecho y de existencia? No. Tírese entonces al fuego, pues no puede contener más que sofistería e ilusión».

3.4.6.3. Causalidad y sustancialidad

Como no existen ideas innatas, la causalidad sólo puede ser conocida mediante la experiencia sensitiva; pero ninguna impresión representa la conexión causal. Sólo existen impresiones de cosas co-existentes que se siguen en el tiempo, bajo la **suposición de semejanza**, y que llamamos entonces 'causa' y 'efecto'. Igual que en otros tiempos de relaciones o ideas complejas, el principio por el cual percibimos algo como 'causado' por otro, es la **costumbre** o el **hábito.** La inferencia causal (p.e., la piedra causa la rotura del vidrio) es resultado de la creencia y de la conjunción habitual y reiterativa entre dos objetos (piedra y vidrio).

Por lo tanto, Hume niega la existencia real (transfenoménica) de la causalidad; la relación causa-efecto no es una relación existente entre los objetos (como la contigüidad o la sucesión temporal), sino una **relación de la mente.** La idea de una conexión necesaria (p.e., la gravedad) es el producto de la imaginación a raíz de la repetición indefinida de acontecimientos semejantes. Tenemos por ejemplo una impresión de una piedra que se mueve hacia el vidrio; tenemos otra impresión del vidrio que se rompe, pero no tenemos ninguna impresión del nexo causal entre estas dos impresiones. La fuerza de la **costumbre y la creencia** nos hace percibir estas dos impresiones como conectadas una con otra, por lo que llamamos 'causalidad'.

La negación de la existencia objetiva de la causalidad es perfectamente compatible con la negación de substancias corpóreas. Las impresiones no pueden ser 'causadas' por substancias existentes más allá de los fenómenos, porque no existe un camino para afirmar tales substancias, sin trascender los límites de la naturaleza humana. Igual que la 'causalidad', la existencia del mundo exterior es el producto del instinto natural del hombre, es decir, de la imaginación, la costumbre y la creencia. Lo único que conocemos son imágenes y percepciones, pero nunca el objeto mismo; éste es algo desconocido e inexplicable. Aunque el **agnosticismo** humano no niega explícitamente la posibilidad de un mundo objetivamente existente, tampoco llega a afirmar tal existencia, porque significaría traspasar los límites empíricos de conocimiento. Esta bancarrota del conocimiento objetivo lleva en última instancia a un **solipsismo** (sólo yo existo).

En la negación de la substancia corpórea, Hume coincide con Berkeley; pero mientras que éste todavía afirma la substancialidad del espíritu finito, es decir, del yo humano, Hume también elimina este residuo de la metafísica tradicional. Según él, no tenemos ninguna impresión de un 'yo' constante y permanente, no existe idea directa de la identidad personal. La 'mente' es nada más que un cúmulo o colección de diferentes percepciones, unidas entre sí por ciertas relaciones, con la suposición -aunque falsa- de que están dotadas de una perfecta simplicidad e identidad. El yo o la persona no es una impresión, sino un haz de impresiones e ideas (a bundle of impressions and ideas), reunidas por la imaginación en una supuesta identidad personal. No existe tal cosa como una substancia espiritual (alma). Vemos aquí la consecuencia más estricta del fenomenismo humano: todo lo que existe es un conjunto de impresiones e ideas, representando fenómenos, tanto objetivos como subjetivos.

3.4.6.4. Teoría ética

Hume empezó toda su obra filosófica con el afán de contribuir a la fundamentación de la moralidad, basada en principios científicos y empíricos. Él pensaba que el mismo método de la física clásica también podría ser aplicado para el hombre en general, y para la moralidad en específico. De este modo, la ética es como una sub-disciplina de la antropología, la ciencia de la naturaleza humana. Si conocemos a fondo el 'funcionamiento' del hombre, también podemos sacar criterios para la ética. Es conocido que este procedimiento empirista puede contener la llamada **falacia naturalista**, que con-

siste en la inferencia inválida del orden del deber a partir del orden del ser.

Hume es uno de los primeros filósofos modernos que trata de fundamentar la ética exclusivamente en la psicología humana, sin tomar en cuenta una base teológica, metafísica o racional. No es la razón, ni un derecho natural los que sirven como fundamento para la ética, sino los **sentimientos**. Consecuentemente, la teoría de las pasiones antecede a la teoría ética; las pasiones como resultados de impresiones de reflexión determinan no sólo el actuar humano, sino hasta su pensar. «La razón es la esclava de las pasiones y no puede pretender otra función que la de servirlas y obedecerlas».

De ahí sigue la concepción **determinista** del obrar humano. Las mismas leyes que competen a las ciencias naturales, competen a la ciencia humana, y en especial a la ética. El obrar del hombre obedece a las pasiones básicas de placer y dolor, buscando en lo posible evitar el dolor y conseguir el placer. Una de las pasiones resaltadas por Hume es la **simpatía**, que es consecuencia de un instinto natural universal entre los hombres. Hume puede ser considerado como el predecesor del **utilitarismo** en la ética: el obrar humano se dirige hacia lo útil y placentero. No existe libertad de decisión; la única 'libertad' consiste en la espontaneidad.

A pesar de su fenomenismo escéptico, Hume no se consideró ateo. Él pretendió 'reducir' la religión cristiana a una **religión natural** o **racional**, obedeciendo a criterios netamente racionales y universales. Este afán es algo muy común entre los pensadores de la Ilustración. Además, su sistema filosófico tiende a un **deísmo**, porque Dios no tiene nada que ver en el proceso epistemológico, ni la ética. Sirve como 'garante' o *Deux ex machina*, para no caer en un escepticismo extremo.

3.4.6.5. La influencia de Hume

David Hume fue el representante más destacado de la Ilustración inglesa, y además el padre de la renovación del empirismo en los siglos XIX y XX. Su filosofía ejerció una fascinación desconocida sobre los pensadores de la Ilustración, sobre todo en Francia. Muchos de los *philosophes* en los salones de París abrazaron con fervor las ideas del librepensador inglés y las utilizaron para sus propios propósitos.

Pero el impacto más grande de la filosofía humeana repercutió en la filosofía anglosajona contemporánea. La filosofía analítica pretende llevar la reducción analítica hasta los últimos datos sensibles, y el constructivismo lógico defiende que la realidad es el resultado de una construcción lógica a partir de 'átomos lógicos' mediante pasos determinados de síntesis. Como ningún filósofo del siglo XVII, Hume todavía está muy vivo en los círculos de la filosofía analítica del ámbito anglosajón.

3.4.7. Empirismo británico: resumen esquemático

CORRIENTE	REPRESENTANTES	IDEAS PRINCIPALES	PERÍODO	TÉRM. TÉCNICOS
BACON	Francis Bacon	Progreso técnico y científico; método inductivo; nueva di- visión de la filosofía; utopía científica; crítica de las ideologías.	1561-1621	Novum Organum, Knowledge is Power, utopía.
HOBBES	Tomas Hobbes	Materialismo y sensualismo; todo se reduce a fenómenos; teoría política del estado natural.	1588-1679	Fenomenismo; reduccionismo, sensualismo; homo homini lupus.
LOCKE	John Locke	Empirismo; actitud anti-metafísica; sensación y reflexión como fuentes; ideas simples y complejas; teoría política del liberalismo.	1632-1704	No innate ideas, empirismo, eudaimonismo, liberalismo político.
BERKELEY	George Berkeley	Apología de la fe cristina; tendencia al idealismo; todo ser es percibido.	1685-1753	Inmaterialismo, idealismo subjetivo, esse est percipi.
HUME	David Hume	Naturalismo gnoseológico; todo conocimiento son impresiones o ideas; niega las substancias; el yo es un haz de impresiones; costumbre como fundamento de conocer y de ética.	1711-1776	Fenomenismo escéptico, agnosticismo, anti-meta-física, asociacionismo.

I presente Curso Integral de Filosofía pretende ser un instrumento básico para el estudiante de filosofía, tanto como disciplina principal o como propedéutica para otro curso desarrollado en el contexto de la cultura latinoamericana.

El autor ha optado por un tratado abierto de los diferentes temas, sin tomar como base ninguna postura específica. Sin embargo, el esquema sistemático sigue el planteamiento clásico de las disciplinas filosóficas. El estudiante debe tener un punto de referencia, que en este caso es la 'filosofía cristiana', pero sin caer en una filosofía hermética y dogmática. Por lo tanto, se debaten los interrogantes a la luz de los avances modernos del pensamiento, y se plantean deficiencias y alternativas. Así, el estudiante tendrá que encontrar su propio camino, y relacionar la tradición con la actualidad, hasta llegar a usar criterios propios de discernimiento.

El curso también cuestiona la manera eurocentrista y occidentalista de tratar la filosofía, y abre puertas hacia otro enfoque del filosofar que puede ser más propicio para América Latina. Sin embargo, considera la tradición occidental (greco-semita) como fundamental para tener un trasfondo sólido de manejo filosófico.



Ediciones Abya Yala Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson Telfs: 562-633 . 506-247 Casilla 17-12-719 E-mail: editorial@abyayala.org Quito- Ecuador ISBN-9978-04-692-5

