# ATLAS

## DE FILOSOFIA

ALIANZA
ATLAS

Alianza Atlas

Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard y Franz Wiedmann

# Atlas de filosofía

Diseño gráfico de las ilustraciones de
Axel Weiß

Versión española de
Bernhard Feiner, Ricardo A. Pesado Llobat
y Jesús Alborés

Alianza
Editorial

Título original:
*dtv - Atlas Philosophie.*

Primera edición: 1997
Segunda edición: 2000
Primera reimpresión: 2003

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1991 Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, Germany
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1997, 2000, 2003
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-6214-3
Depósito legal: M. 52.410-2002
Impreso en CLOSAS-ORCOYEN, S.L.
Printed in Spain

Índice

**Acerca de este libro** 5

**Prólogo** 7

**Abreviaturas utilizadas** 9

**Introducción** 10

**Disciplinas de la filosofía** 12

**Filosofía oriental**
Visión general 14
India I / Upanishad; sistemas ortodoxos I 16
India II / Sistemas ortodoxos II 18
India III / Jainismo; budismo 20
China I / Confucianismo; escuela Yin-yang 22
China II / Taoísmo; motismo 24
Antiguo Oriente 26

**Antigüedad**
Visión general 28
Presocráticos I 30
Presocráticos II 32
Sofistas 34
Sócrates 36
Platón I: Teoría de las ideas 38
Platón II: Teoría del conocimiento, dialéctica 40
Platón III: Antropología, ética 42
Platón IV: Teoría política 44
Aristóteles I: Lógica 46
Aristóteles II: Metafísica 48
Aristóteles III: Psicología, ética 50
Aristóteles IV: Política, poética 52
Estoicismo I / Lógica, física 54
Estoicismo II / Ética 56
Epicuro 58
Escepticismo; eclecticismo 60
Neoplatonismo 62

**Edad Media**
Visión general 64
Patrística 66
San Agustín I 68
San Agustín II 70
Escolástica temprana I / Juan Escoto Erígena; San Anselmo de Canterbury 72
Escolástica temprana II / Problema de los universales; Pedro Abelardo 74
Filosofía árabe 76
Alta escolástica I / Roger Bacon; San Buenaventura; Ramón Llull 78
Alta escolástica II / San Alberto Magno; Santo Tomás de Aquino I 80
Alta escolástica III / Santo Tomás de Aquino II 82
Alta escolástica IV / Santo Tomás de Aquino III 84
Alta escolástica V / Duns Escoto; Meister Eckhart 86
Escolástica tardía / Guillermo de Occam 88
Nicolás de Cusa 90

**Renacimiento**
Visión general 92
Ciencia natural; Francis Bacon 94
Humanismo 96
Filosofía italiana 98
Teorías políticas y del derecho; la Reforma 100

**Ilustración**
Visión general 102
Racionalismo I / Descartes I 104
Racionalismo II / Descartes II 106
Racionalismo III / Spinoza I 108
Racionalismo IV / Spinoza II 110
Racionalismo V / Leibniz I 112
Racionalismo VI / Leibniz II; Wolff 114
Empirismo I / Hobbes 116
Empirismo II / Locke I 118
Empirismo III / Locke II 120
Empirismo IV / Berkeley 122
Empirismo V / Hume I 124
Empirismo VI / Hume II; A. Smith 126
Ilustración francesa I / Pascal; Voltaire 128
Ilustración francesa II / Montesquieu; Vico 130
Ilustración francesa III / Rousseau 132

**Idealismo alemán**
Visión general 134
Kant I / Crítica de la razón pura I 136
Kant II / Crítica de la razón pura II 138
Kant III / Crítica de la razón pura III 140
Kant IV / Crítica de la razón práctica 142
Kant V / Crítica del juicio 144
Fichte I 146
Fichte II; Schleiermacher 148
Schelling 150
Hegel I 152
Hegel II 154
Hegel III 156

**Siglo XIX**
Visión general 158
Schopenhauer 160
Kierkegaard 162
Positivismo 164
Hegelianos de izquierda 166
Marx I / Engels 168
Marx II 170
Pragmatismo 172
Neokantismo; Metafísica inductiva 174
Nietzsche I 176
Nietzsche II 178
Dilthey 180

**Siglo XX**
Visión general 182
Ciencia natural I / Física I 184
Ciencia natural II / Física II 186
Ciencia natural III / Biología I 188
Ciencia natural IV / Biología II 190
Filosofía de la vida 192
Fenomenología I / Husserl I 194
Fenomenología II / Husserl II; Merleau-Ponty 196
Fenomenología III / Scheler 198
Filosofía de la existencia I / Jaspers 200

Filosofía de la existencia II / Sartre 202
Filosofía de la existencia III / Camus; Marcel 204
Heidegger I 206
Heidegger II 208
Lógica moderna I 210
Lógica moderna II 212
Wittgenstein I 214
Wittgenstein II 216
Filosofía analítica I / Frege; Círculo de Viena 218
Filosofía analítica II / Russell 220
Filosofía analítica III / Teoría de los actos de habla; metaética 222
Filosofía analítica IV / Ontología 224
Nicolai Hartmann; Whitehead 226
Marxismo 228
Teoría crítica 230
Filosofía social 232
Racionalismo crítico 234
Antropología; hermenéutica 236
Estructuralismo 238

**Bibliografía**
Bibliografía en español 241
Literatura secundaria en alemán 249

Referencias de las ilustraciones 250

**Índices**
Índice de nombres 251
Índice de materias 253

## Acerca de este libro

La base de nuestro pensamiento es la pregunta por el sentido de la existencia, por la esencia de todas las cosas y por la posición del hombre en el mundo. Por todo ello, la filosofía, el «amor a la sabiduría», aparece también como la «madre» de todas las ciencias. Las respuestas que ha dado la filosofía desde la antigüedad hasta la actualidad han ido cambiando con las circunstancias, aunque han seguido siendo las mismas en su esencia. Por lo tanto, ocuparse de la filosofía implica también una mirada a su historia.

Este ***Atlas de filosofía*** es una historia de las doctrinas filosóficas, presentada a través de los filósofos, de sus tesis y de sus conceptos más importantes, que tiene como particularidad el hacerlo mediante esquemas a toda página y en color. También en este caso ha demostrado su eficacia el sistema de mantener la unidad entre las ilustraciones y el texto en dos páginas, contraponiendo a una página completa de texto la correspondiente página de cuadros esquemáticos en color.

## Prólogo

Este volumen resume la historia del pensamiento filosófico a través de sus representantes más importantes, acercando al lector los problemas fundamentales de la filosofía y la manera de darles respuesta, así como sus métodos y su terminología. La visión general de cada capítulo ilumina el trasfondo histórico del pensamiento filosófico.

La concepción del Atlas aporta gran claridad, pero impone una selección y una periodización precisas. Por lo tanto, no se puede mencionar a todos los filósofos ni los detalles de sus doctrinas. Sin embargo, se hace hincapié en la descripción concisa de las ideas y los conceptos fundamentales de cada filósofo o escuela.

Por lo que respecta a la representación de ideas filosóficas en forma de dibujos y gráficos se entra en un territorio inexplorado. Las páginas ilustradas tienen la función de aclarar los textos, completarlos o resumirlos. Su finalidad es facilitar la comprensión y suscitar preguntas propias.

Agradecemos sinceramente a Axel Weiß, quien convirtió nuestros croquis en ilustraciones, su amistosa colaboración; igualmente damos las gracias a Winfried Groth, de Deutscher Taschenbuch Verlag, y a sus colaboradores, especialmente a Lieselotte Büchner y Gabriele Wurm (índices analíticos) por su comprensiva atención y a todos los que nos han ayudado con sus consejos.

Wurzburgo, mayo de 1991 — Los autores

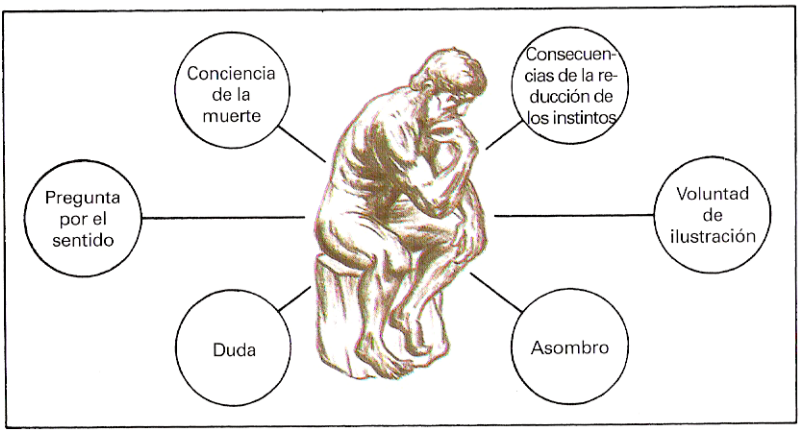
## Prólogo a la tercera edición

Como en las anteriores reimpresiones, también hemos actualizado el *Atlas* en esta ocasión. Después de la revisión y ampliación de la anterior edición, se han introducido por vez primera referencias a soportes electrónicos. Teniendo en cuenta la rapidez con que se producen cambios en Internet, nos hemos limitado a aquellas páginas que, de una parte, parecen augurar más permanencia y, de otra, a los enlaces que pueden servir de guía en posteriores itinerarios.

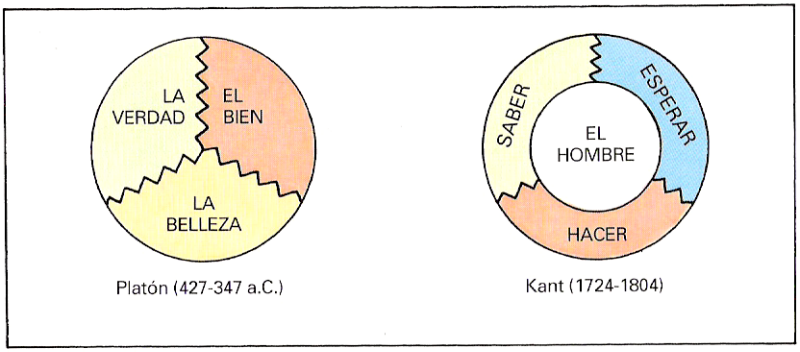
Wurzburgo, septiembre de 2002 — Los autores

Abreviaturas utilizadas:

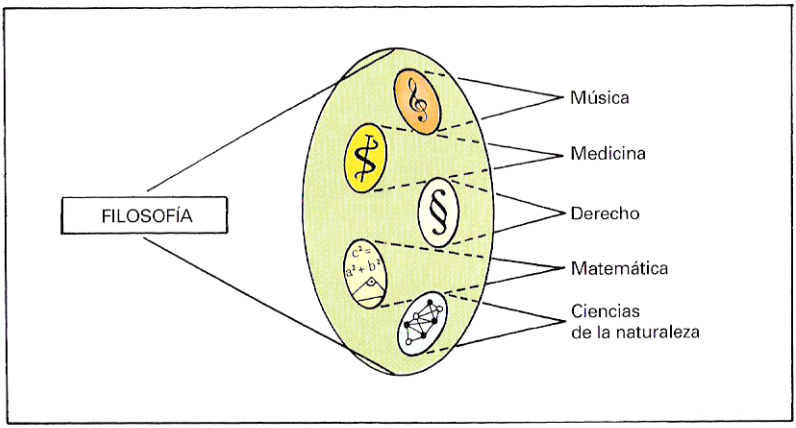
| | |
|---|---|
| a C. | antes de Cristo |
| al | alemán |
| aprox. | aproximadamente |
| cf | confrontar |
| d C. | después de Cristo |
| et al. | y otros |
| fr. | francés |
| gr | griego |
| ingl. | inglés |
| ital. | italiano |
| lat. | latín |
| n. | nacido |
| N. del T. | nota del traductor |
| p. ej. | por ejemplo |
| pág. | página |
| s.a. | sin año |
| ss. | siguientes |
| supra | más arriba |
| trad. | traducción |
| v. | véase |
| vols. | volúmenes |




A Motivos del filosofar.




B Cuestiones elementales de la filosofía.




C Las ciencias de la naturaleza tratan de partes de la realidad, mientras que la filosofía considera el todo.

El término **filosofía** proviene del griego y significa algo así como *amor a la sabiduría*, y de manera análoga el filósofo es el *amante de la sabiduría* (*phílos* = amante, *sophía* = sabiduría) cuya característica es el interés hacia toda forma de conocimiento.

PLATÓN y ARISTÓTELES sitúan en el *asombro* la respuesta al interrogante acerca del impulso que mueve al hombre y que constituye el **origen** de la filosofía.

«Pues el asombro, tanto al principio como hoy, induce al hombre a filosofar [...] Pero el que pregunta y se asombra tiene una sensación de ignorancia [...] Así que para escapar de esa ignorancia se empezó a filosofar [...]» (ARISTÓTELES)

El hombre no acepta sin más el mundo de la experiencia tal como es, sino que queda extrañado y se pregunta por las causas: «¿Por qué en último término existe algo? ¿Qué opera tras las apariencias? ¿Por qué vivimos?»

Semejantes preguntas, presentes en cualquier tiempo, son las que ponen en cuestión la evidencia cotidiana e inmediata, y hacen patente que la esencia y el sentido de la totalidad permanece oculta pese a la acumulación de conocimientos particulares.

Entre las fuerzas que dan impulso al filosofar y que lo mantienen en marcha se cuenta también con la *duda*, a cuya crítica son sometidas tanto las fuentes de nuestro conocimiento como la importancia de los valores tradicionales y de las normas sociales.

Asimismo ha sido considerado como uno de los orígenes de la filosofía el hecho de que el hombre vive consciente de su propia *muerte*.

La permanente amenaza del fin impide una vida despreocupada sin preguntas, empuja hacia la reflexión sobre sí mismo y exige una decisión sobre lo que se debe tomar como esencial en la vida.

El sufrimiento y la muerte son *experiencias límite* que rompen la superficial seguridad y hacen surgir la cuestión de *la realización del sentido de la vida*.

Biológicamente el hombre está marcado por una *reducción* de sus *instintos* naturales. De ahí surge una presión, en primer lugar hacia tener que sustituir formas de conducta innatas por otras determinadas racionalmente, y por otra parte también hacia la libertad de la autodeterminación.

Un ser de tal manera determinado necesita de una reflexión racional continua sobre los fundamentos de su ser y su actuar.

«El hombre es el ser que siempre quiere más de lo que puede y puede más de lo que debe.» (W. WIKKLER)

Las cuestiones filosóficas conciernen a todo hombre. Filosofar es una actividad original que forma parte de la autorresponsabilidad del ser hombre. Toda filosofía es por tanto **ilustración** en el sentido de la famosa definición de KANT:

«La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es culpable. Minoría de edad es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro.»

La filosofía no se deja atrapar en términos unívocos, puesto que se determina a sí misma a través de las maneras en que se ejercita. Por tanto he aquí una selección de **intentos de definición:**

«En el origen de la filosofía se encuentra el hombre que quiere orientarse entre los enigmas de su mundo interior y exterior [...] que se esfuerza por distinguir en el caleidoscopio de las particularidades la base de lo común y de lo universal.» (A. LÄPPLE)

La filosofía se puede definir como «el metódico y perseverante intento de llevar la razón al mundo». (M. HORKHEIMER)

«Bajo el término filosofía se entiende en el uso actual de la palabra el tratamiento científico de cuestiones generales sobre el conocimiento del mundo y sobre el modo de ver la vida.» (W. WINDELBAND)

«Ser filósofo no es ninguna profesión específica; el filósofo tampoco es un ideal formado al que el hombre podría amoldarse para llegar a serlo; el ser del filósofo es el querer hacerse uno mismo que, en la amplitud del filosofar, instituye su propio espacio, posibilidad y expresión.» (K. JASPERS)

PLATÓN señala las siguientes **cuestiones básicas** de la filosofía:

La verdad-el bien-la belleza.

En estos objetos se refleja la naturaleza de todo ser.

En la modernidad KANT formula dichas cuestiones de la siguiente manera:

— ¿Qué puedo saber? (metafísica)
— ¿Qué debo hacer? (moral)
— ¿Qué me cabe esperar? (religión)
— ¿Qué es el hombre? (antropología)

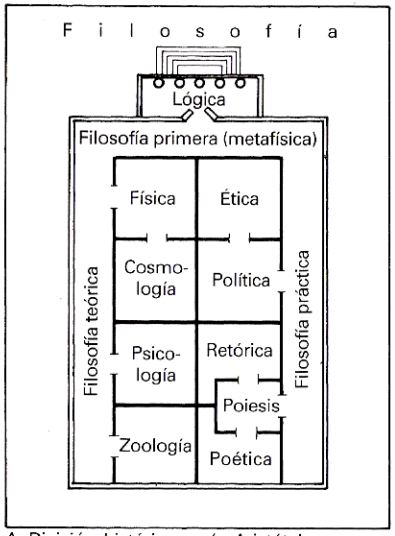
Incluyendo en el fondo la última a todas las demás.

La filosofía, a diferencia de las *ciencias particulares*, no se refiere a una parte limitada de la realidad ( biología: la vida; química: la constitución de la materia; etc.) sino que se refiere

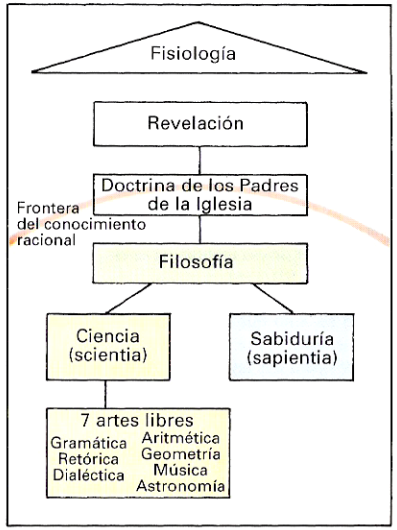
a todo aquello que es, para revelar su esencia y su relación con el ser y para proporcionar al hombre sentido y valores.

A diferencia de las ciencias particulares, que parten de ciertos presupuestos por encima de los cuales no pueden remontarse, la filosofía busca en la mayor medida posible la ausencia de presupuestos. Su método y su objeto no están fijamente preestablecidos sino que ella misma los va determinando de manera novedosa en cada ocasión.

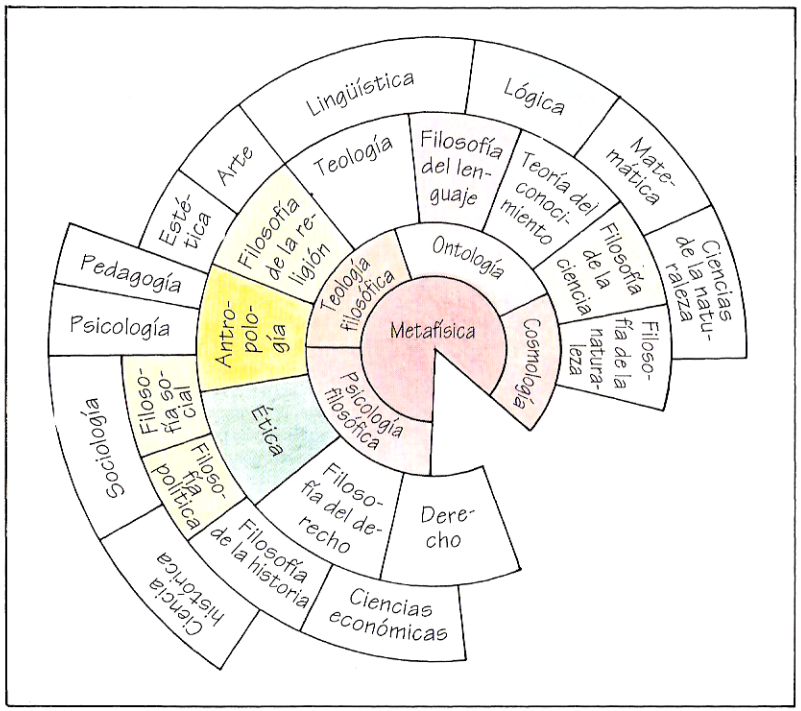
El proceso de la filosofía, en el cual el hombre se procura claridad sobre sí mismo y su mundo, resulta así interminable y es en todo momento una tarea originaria.




A División histórica según Aristóteles.




B División según Juan Escoto Eriúgena.




C Disciplinas filosóficas de la actualidad y ciencias particulares próximas.



En la filosofía se pueden delimitar áreas independientes **(disciplinas)** según el planteamiento específico de las cuestiones y según el ámbito de los objetos a considerar.

**Antropología**
El esfuerzo por el conocimiento de la naturaleza del hombre es uno de los problemas básicos de la filosofía. El intento de definir lo humano en general le sirve al hombre para su autoconocimiento y para aclarar su posición en el mundo (en comparación quizá con el resto de la naturaleza animada), y cobra su importancia práctica tanto en la plena autorrealización del individuo como en la construcción de una sociedad digna y humana.

**Ética**
Las cuestiones fundamentales de la ética se refieren al bien que debe determinar la actitud y el actuar del hombre. Su objetivo es mostrar de manera metodológicamente correcta los fundamentos para un comportamiento, una vida y una convivencia justos, racionales y plenos. En la ética los principios y las argumentaciones pretenden ser universalmente válidos y racionalmente comprensibles, sin apelar a autoridades externas ni a convenciones, por lo que ocupa una posición crítica de orden superior respecto a la moral vigente.
La tarea de la *meta-ética* es de nuevo el autoanálisis de lo que hay tanto detrás de la forma lingüística como de la función de las expresiones éticas.

**Estética**
La estética trata de la definición general de lo bello y las formas de su representación en las artes y en la naturaleza, además de sus efectos sobre los receptores. Según sea la orientación inicial, la estética puede situarse en la pura función descriptiva o bien en la normativa. Junto a una teoría de las artes mismas se discuten cuestiones acerca de los juicios estéticos y del sentir y la vivencia estéticos. En la nueva estética se encuentran también ramificaciones hacia la teoría de la información y el análisis del lenguaje.

**Metafísica y ontología**
Desde Aristóteles se las entiende como «filosofía primera» en tanto que se preguntan por las primeras causas y principios del ente en cuanto ente; sus campos temáticos son:

El ser mismo (*ontología*), el ser divino (*teología* filosófica), el alma (*psicología*) y la relación de los entes en la totalidad (*cosmología*).

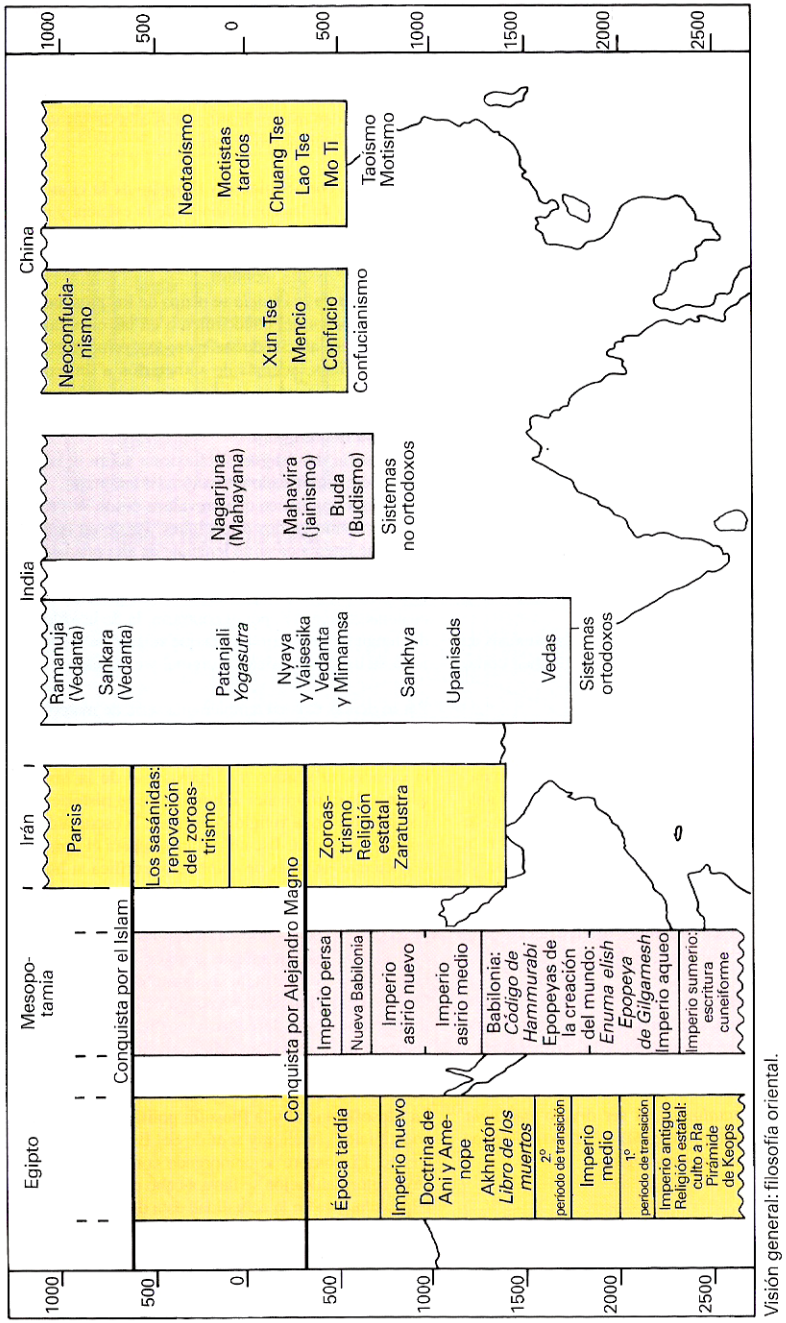
**Lógica**
Es la teoría del pensar ordenado y argumentativo. La lógica *formal clásica* se divide en doctrina de los elementos (término, juicio, conclusión) y en doctrina del método (procedimientos de investigación y demostración).

La *lógica moderna* aspira a maximizar la formalización y la matematización. Trabaja con cálculos lógicos que constituyen un sistema de signos (símbolos) con sus correspondientes reglas operativas. Y por otro lado conoce sistemas polivalentes en los que las afirmaciones pueden asumir matices más allá de los valores de verdad «verdadero / falso».

**Teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia**
Es la teoría de las condiciones, de la esencia y de los límites del conocimiento. Investiga la relación del conocimiento con respecto a su sujeto, a su objeto y a su contenido.
La *filosofía de la ciencia* se ocupa de los presupuestos y fundamentos del conocimiento en las ciencias particulares, esclareciendo sus métodos, principios, conceptos y fines, además de someterlos a un examen crítico.

**Filosofía del lenguaje**
La filosofía del lenguaje reflexiona sobre el origen, evolución, significado y función del lenguaje.
El análisis lingüístico que prevalece desde WITTGENSTEIN se divide en dos direcciones. La de un lenguaje ideal que intenta crear un lenguaje de alta precisión lógica con la ayuda de la crítica del lenguaje y la formalización, para corresponder a las exigencias de las ciencias exactas. Y, por el contrario, la de la «filosofía del lenguaje ordinario» en la que se analiza el lenguaje en su uso y significado original y cotidiano.

Por lo demás existen también una serie de materias interdisciplinares.
La **filosofía de la historia** intenta abarcar e interpretar la esencia, el sentido y el transcurso de la historia, además de comprender al hombre en su historicidad.
La **filosofía de la religión** cuestiona la esencia del fenómeno religioso, discute su función para el hombre y la sociedad, además de someterlo a crítica si hubiere lugar.
El tema de la **filosofía de la naturaleza** es la interpretación y explicación de la naturaleza en su totalidad, lo cual históricamente también corresponde a la investigación de las ciencias naturales.
La **filosofía del derecho** se ocupa de la cuestión de los fundamentos del derecho, y particularmente de la cuestión de si existe un ordenamiento normativo superior a partir del cual se puede deducir el derecho positivo (p. ej. el derecho natural).
La **filosofía social** y la **filosofía política** consideran la constitución, función y sentido del Estado y de la sociedad. El hombre se comprende como un ser social cuya autorrealización se lleva a cabo en la comunidad. Especialmente en la actualidad esta disciplina incluye una crítica de las condiciones de vida en las modernas sociedades industriales.




Visión general: filosofía oriental.



Los comienzos de la filosofía en la **India** nos han sido legados en el ***Veda*** (saber). No conocemos exactamente su edad, pero se estima que aproximadamente las partes más antiguas datan del 1500 a.C. En estos voluminosos escritos se halla reunido el conocimiento mítico y religioso de las épocas más tempranas que los *sacerdotes* usaban en el culto.

Los *Vedas* están constituidos en cuatro *secciones*:

*RigVeda* (himnos de alabanza)
*SamaVeda* (cantos)
*YajurVeda* (fórmulas de sacrificio)
*AtharvaVeda* (fórmulas mágicas)

A las que se les iba añadiendo textos explicativos:

Los *brahmana* debían explicar el sentido y la finalidad de los sacrificios tanto como el uso correcto de las fórmulas.

Los *Upanishad* son filosóficamente más importantes y contienen los temas fundamentales de la filosofía india, que más adelante se ampliarían:

La doctrina del *karma* y de la reencarnación, y la idea unificadora de la equivalencia del *atmán* y del *brahmán*.

Aproximadamente a partir del 500 a.C empieza la época de los **sistemas clásicos de filosofía**. A diferencia del mundo de ideas relativamente cerrado del período védico, aparecen ahora diferentes escuelas y algunas personalidades adquieren notoriedad.

Sin embargo se mantiene la tendencia en el pensamiento indio de relegar las personas a una posición secundaria tras la obra y de no dar demasiada importancia a los datos históricos.

La filosofía comienza a dejar de ser un asunto exclusivo de los *brahmana* (sacerdotes) y penetra en amplios sectores de la población. En general se distingue entre los sistemas ortodoxos, que reconocen como una revelación la autoridad de los *Vedas*; y los sistemas no ortodoxos, que niegan que los *Vedas* sean la única autoridad.

Los seis **sistemas ortodoxos** clásicos son:

*Sankhya* y *Yoga*,
*Nyaya* y *Vaisesika*,
*Vedanta* y *Mimamsa*

Entre los **sistemas no ortodoxos** se encuentran:

El budismo, el jainismo y otros.

El período que se inicia aproximadamente a partir del 1000 d.C. es considerado como la época *postclásica* de la filosofía india. Con el comienzo del s. XIX se puede hablar de un período *moderno* que se caracteriza por el contacto con el pensamiento occidental.

La era clásica de la **filosofía china** está marcada sobre todo por dos escuelas: el confucianismo y el taoísmo.

Junto a ellas existe una multitud de otras corrientes, entre las que destacan sobre todo el motismo, los legistas, los sofistas y la doctrina del Yin-yang.

El **confucianismo** se funda en la obra de CONFUCIO (KONG TSE o KONG ZI; 551-479 a.C.) quien a su vez está en la línea de tradiciones más antiguas. El contenido de sus doctrinas es sobre todo una *filosofía de la moral y del Estado conservadora*.

Su seguidor más importante es MENCIO (MENG TSE o MENG ZI; 371-289 a.C.) quien amplía la base teórica del confucianismo. Más tarde constituyen el canon más importante los *cuatro libros*.

*Lun Yü* (diálogos de CONFUCIO), *Mencio*, *La doctrina de la mesura* y la *Gran Ciencia*.

Mientras el confucianismo entra en conflicto con el taoísmo y con el budismo, que llegaría más tarde a China,

el *neoconfucianismo* (a partir del s. XI) se convierte en la filosofía propia del Estado chino. Los temas clásicos de la filosofía moral se amplían con una *cosmología* derivada de la escuela del Yin-yang.

El **taoísmo** se basa en el *Tao Te King* (*Dao De Jing*, aprox. s. V/III a.C.), que se atribuye a LAO TSE (LAO ZI) y que contiene la «doctrina del camino correcto y de la virtud».

La vida humana se contempla integrada en el *itinerario cósmico* de la naturaleza. Un concepto fundamental es la doctrina del *actuar por medio del no-hacer*.

El segundo representante importante del taoísmo es CHUANG TSE (ZHUANG ZI; aprox. s. IV a.C.).

El **motismo,** que deriva de MO TI (MO ZI, MO TSE; s. V/IV a.C.), representa un punto de vista *utilitario*, orientado hacia el bienestar del pueblo.

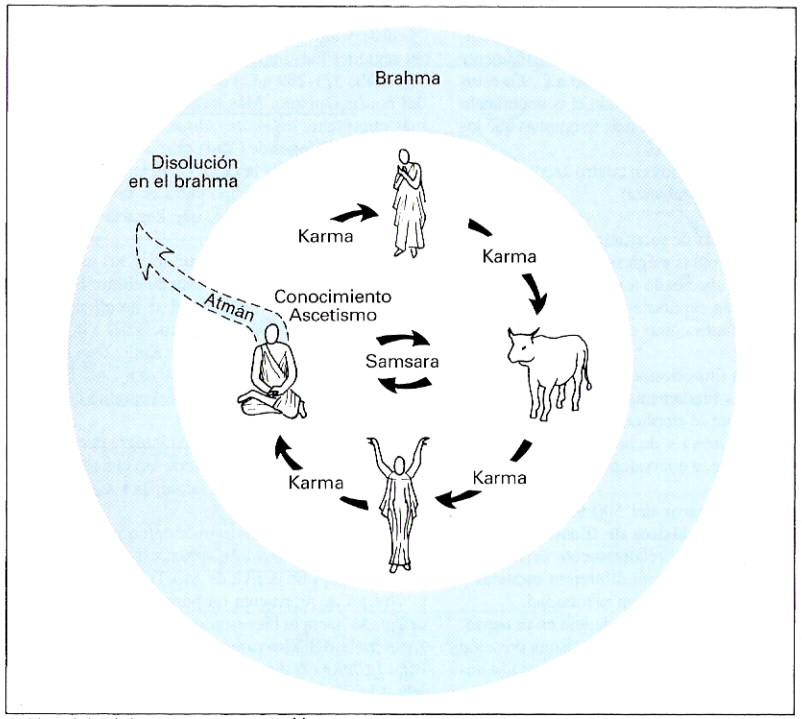
La **escuela del Yin-yang,** que está relacionada con el libro *I Ching* (*Yi Jing*), constituye una corriente paralela a la filosofía clásica. Enseña que todo acontecimiento cósmico

nace de las influencias mutuas de los principios originales *yin* (femenino, blando, oscuro) y *yang* (masculino, firme, claro).

Este orden cósmico está relacionado con la vida humana, la moral y la sociedad.

Los centros culturales del **antiguo Oriente** son:

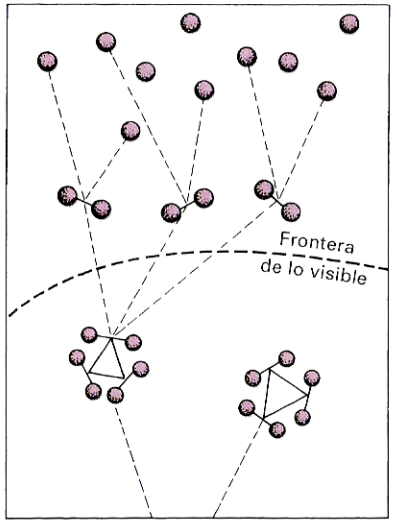
— *Egipto*: que está impregnado de la visión de una vida después de la muerte. Su rico mundo de dioses contiene las formas del henoteísmo y del monoteísmo.
— *Mesopotamia*: entre el Éufrates y el Tigris nacen los imperios sumerio, aqueo, asirio y babilonio, cuna de grandes epopeyas sobre la creación del mundo.
— *Irán*: ZARATUSTRA (aprox. 560 a.C.) funda una religión monoteísta con un marcado dualismo.
— El Oriente próximo es lugar de nacimiento de tres *religiones universales:* en el judaísmo, el cristianismo y el islam se venera a un Dios creador todopoderoso, que se revela sobre todo a través de profetas y escrituras.




A Upanishad: karma y reencarnación.

| | |
|---|---|
| Afirmación: | hay fuego en la montaña. |
| Causa: | porque hay humo en ella. |
| Ejemplo: | donde hay humo hay fuego, como en la cocina. |
| Aplicación: | ahora hay humo en la montaña. |
| Consecuencia: | por tanto hay fuego en ella. |

B Nyaya-Vaisesika: doctrina de las conclusiones.




C Doctrina del átomo.



En el famoso **himno de la creación** del ***RigVeda*** encontramos un temprano y poético testimonio que ya puede considerarse un impulso inicial en el pensamiento filosófico puesto que trata la cuestión del origen de todo ser: se presenta lo *uno* como fundamento del mundo, de modo que incluso precedió a la separación entre el ser y el no-ser y también a la aparición misma de los dioses.

«Entonces no existía el no-ser, ni el ser
no había espacio, ni cielo por encima.
¿Quién cuidaba del mundo, quién lo abarcaba?
¿Dónde estaba el abismo profundo, dónde el mar?
Entonces no había muerte, ni tampoco inmortalidad,
ni la noche ni el día se habían mostrado.
Respiraba sin viento en su solitaria originariedad
el uno, fuera del cual nada existía.» (versión de P. Deussen)

Los ***Upanishad*** (aprox. 800-500 a.C.) no contienen una doctrina filosófica homogénea, sino una multiplicidad de opiniones. La doctrina más conocida y de mayor repercusión es la doctrina de la unidad del ***atmán*** y el ***brahmán.***

*Brahmán* es entendido como la causa originaria de todo ser que reposa sobre sí misma, como la esencia del mundo que todo lo impregna.

*Atmán* significa el «sí mismo» (alma) del individuo, en el sentido de su propia y profunda esencia, de modo que el *atmán* limita con aquello que al hombre le viene sólo externa e impropiamente.

El conocimiento decisivo al que debe llegar el hombre es que *atmán* y *brahmán* en el fondo son *uno*. Sólo hay un único principio universal que reina por doquier, y que envuelve también al alma como a todo ser. Por eso el hombre mirando en su propio interior puede captar el núcleo inmortal del ser.

«Verdaderamente *brahmán* es todo este mundo [...]
Éste es mi *atmán* en el fondo del corazón.»

El segundo pensamiento importante es la doctrina del ***karma*** y la **reencarnación.**

En función de sus obras (*karma*) el hombre se reencarna inevitablemente en una nueva forma.

La cadena de las reencarnaciones es eterna, ya que toda acción mantiene en marcha el círculo de la transmigración de las almas.

El concepto de *samsara* (el fluir que va volviendo a su origen) designa la involucración del hombre en el acontecer universal en cuya base hay un orden *moral*, ya que las buenas o malas obras conducen, en la existencia futura, a las correspondientes formas de vida superiores o inferiores. Detrás de ello está la idea de una **ley universal** eterna (*dharma*), que constituye un elemento ordenador de todo acontecimiento cósmico, y se manifiesta al hombre como la medida de todas sus acciones.

Cada uno está obligado a vivir en concordancia con su *dharma*, cumpliendo con los deberes que le corresponden según su posición social.

En la época de los *Upanishad* acontece una revaluación *pesimista* de la existencia humana:

Se contempla desde su lado doloroso y perecedero.
En el eterno cambio del morir y el nacer se genera siempre un nuevo sufrimiento.
Los bienes externos de la vida parecen carecer de valor comparados con el *brahmán* inmortal.

De esta forma surge el deseo de **redención** (*moksa*) como liberación del círculo de las reencarnaciones. Ya que las obras son las causas y las cadenas de las reencarnaciones, no pueden llevar a la redención por buenas que sean.

Por ello el camino correcto es la abstención de todo obrar y de todo desear (ascetismo). Ahora bien, sin el *saber* esa abstención por sí sola resulta infructuosa.

La más elevada e intuitiva comprensión de la esencia del *brahmán* es la fuerza redentora: quien conozca el *brahmán* es *brahmán*.

«El *brahmán* soy yo; quien sepa eso se libera de todas las cadenas.»

Igual que el río desaparece en el mar, perdiendo su nombre y su forma, así se disuelve la existencia individual del sabio en el infinito *brahmán*.

Los seis *sistemas ortodoxos* de la época clásica reconocen la autoridad del *Veda*.

***Nyaya*** y ***Vaisesika*** se fundieron en un tiempo posterior en un único sistema.

El *Nyaya* ha cultivado sobre todo el área de la *lógica* y de las *deducciones conclusivas*; mientras el *Vaisesika* representa una *filosofía de la naturaleza atomista*.

El sistema unificado destaca por la elaboración de una doctrina de categorías. Las siete *categorías* son:

Substancia, cualidad, actividad, comunidad de relaciones, particularidad, inherencia (relación entre partes que están necesariamente unidas) y el no-ser.

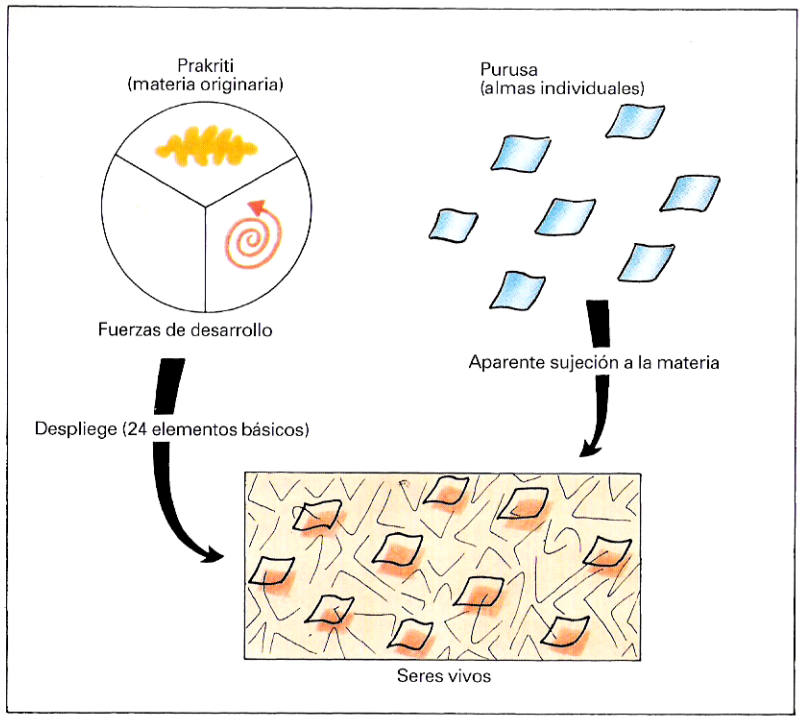
La teoría de las deducciones conclusivas trabaja con un *silogismo* que consta de cinco partes. El cuadro B muestra un corriente ejemplo escolar:

Para que la conclusión sea correcta, tiene que haber una relación correcta entre el sujeto (montaña), la causa lógica o elemento verificador (humo) y la consecuencia lógica o verificable (fuego).

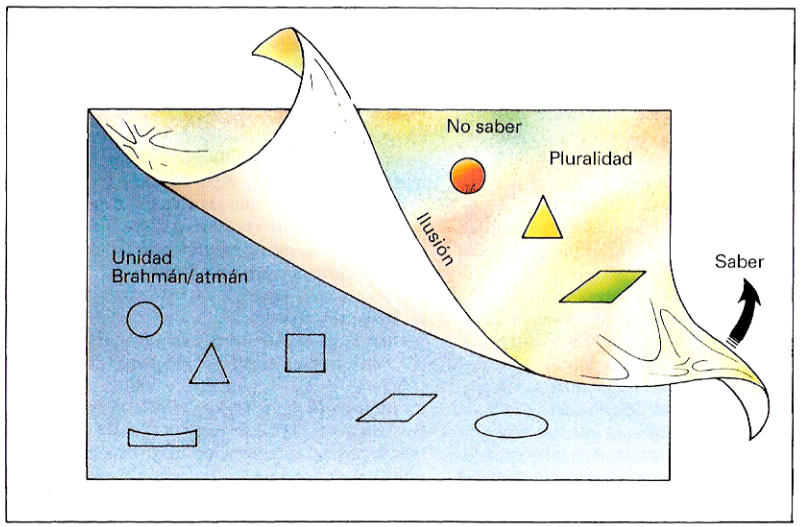
La consecuencia tiene que ser más amplia que la causa, y entonces es válida:

Donde hay humo siempre hay fuego; pero no en todos los casos en los que hay fuego, hay siempre humo.

La filosofía de la naturaleza enseña la composición de todos los materiales a partir de *átomos* indestructibles, si bien tal aglomeración, que forma las cosas visibles, puede ser disuelta. Transcurrido un período del mundo, las conexiones atómicas se deshacen hasta que, después de otro período de descanso, se vuelven a unir para formar un nuevo mundo.




A Sankhya.




B Sankara: monismo.



El ***Sankhya*** representa una *imagen del mundo dualista*. Los dos principios universales eternos e inengendrados son *purusa*, espíritu puro, y *prakrti*, la materia.

El *purusa* está dotado de conciencia, pero es totalmente pasivo, de forma que por sí solo no puede engendrar nada.

Mientras que en su origen el *Sankhya* parte de un *purusa* global, acaba por aceptar después una pluralidad de *purusa* individuales.

El *prakrti* es fuerza activa y productiva pero sin conciencia y por tanto sin finalidad.

Sólo de la conjunción de ambos principios puede surgir el mundo. En el *prakrti* obran tres *fuerzas de desarrollo* (*guna*):

Lo iluminado, alegre;
lo móvil, apasionado;
lo oscuro, inhibidor.

Antes del comienzo de un nuevo período del mundo estas fuerzas están en estado de reposo. Con el inicio de su movimiento nacen los veinticuatro *elementos básicos* que forman los componentes materiales del mundo

(el *Sankhya* incluye entre ellos también a la razón, la autoconciencia y la percepción sensorial).

El *prakrti* material se encuentra totalmente separado del *purusa*, que por contra es pura contemplación. El hecho de que la unión del cuerpo y del alma en el hombre es mera apariencia se plasma en la siguiente parábola:

Igual que un cristal incoloro parece rojo si se pone un objeto rojo tras él, así el espíritu parece solamente afectado por lo sensorial. Los procesos psicológicos que pueden darse en el alma, pertenecen en realidad al *prakrti*.

El camino de la *liberación* del hombre del círculo de las reencarnaciones consiste en el conocimiento

de que su *purusa* no será afectado por ninguna de las cosas del mundo.

Con esto se extingue el interés por las acciones mundanas que serían engendradas por el nuevo *karma*.

El *Sankhya* constituye la base teórica del ***Yoga,*** que representa el método práctico para conseguir la redención. A diferencia del *Sankhya*, el *Yoga* asume la existencia de un Dios superior *personal*.

La idea básica del *Yoga* es que el hombre puede llegar a través de la concentración, la meditación y el ascetismo a la tranquilidad de su alma, a un conocimiento superior y, finalmente, a la liberación respecto del *prakrti* material. El sistema clásico comprende ocho niveles, cuyos cinco primeros ponen en el primer plano los ejercicios corporales, mientras que los tres últimos hacen hincapié en el conocimiento espiritual:

1. Templanza (acatar los mandamientos morales).
2. Disciplina (normas de limpieza, ascetismo, estudio).
3. Posición correcta del cuerpo.
4. Control de la respiración.
5. Retirar los sentidos de los objetos externos.
6. Concentración de los pensamientos en un determinado punto.
7. Meditación.
8. Ensimismamiento (unión del espíritu con lo divino, disolución de la existencia individual).

En un principio se denominaba ***Vedanta*** (cumplimiento del *Veda*) a los *Upanishad*; más tarde se aplica el término para consignar los sistemas de enseñanza que consisten en la exégesis de los *Veda*. El *Bhagavadgita* es uno de los libros más importantes de los *Vedanta*, aparte de los *Upanishad*.

El representante más importante es SANKARA (aprox. 800 d.C.), quien profesa un estricto *monismo*. Solamente hay un principio originario cósmico que se concibe en su faceta universal como *brahmán* y en su faceta individual como *atmán* (v. pág. 17).

La relación que ambos tienen se puede describir como la que tiene el espacio infinito con el espacio encerrado dentro de unos recipientes; es el mismo espacio, aunque se le haya puesto límites.

Por consiguiente la verdad es la *no-dualidad* (*advaita*), mientras la pluralidad de las cosas es mera *ilusión* (*maya*). La multiplicidad de las apariencias empíricas surge de la ceguera que produce la ignorancia.

La liberación del movimiento circular de las reencarnaciones se consigue mediante el sumo conocimiento de la unidad de *atmán* y *brahmán*.

Sin embargo existen en los *Veda* pasajes que sustentan un punto de vista pluralista asumiendo una pluralidad de seres individuales. Para interpretar este hecho SANKARA afirma que existe paralelamente al conocimiento supremo un estadio inferior de conocimiento, que es más adecuado a la capacidad intelectual de la mayoría de los hombres.

En ese nivel se habla de muchas almas individuales y de una divinidad que es venerada de diferentes formas por todas ellas.

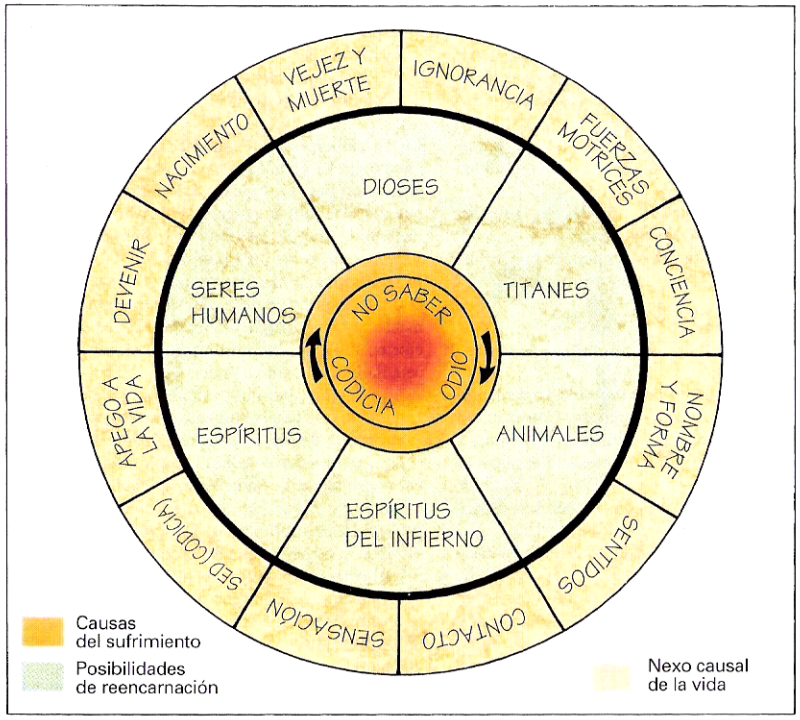
Una serie de pensadores posteriores modifica el monismo estricto de SANKARA.

RAMANUJA enseña la existencia de un Dios personal, cuyos atributos son el mundo y las almas individuales, las cuales conservan su individualidad incluso hasta después de su integración en la unidad del todo.

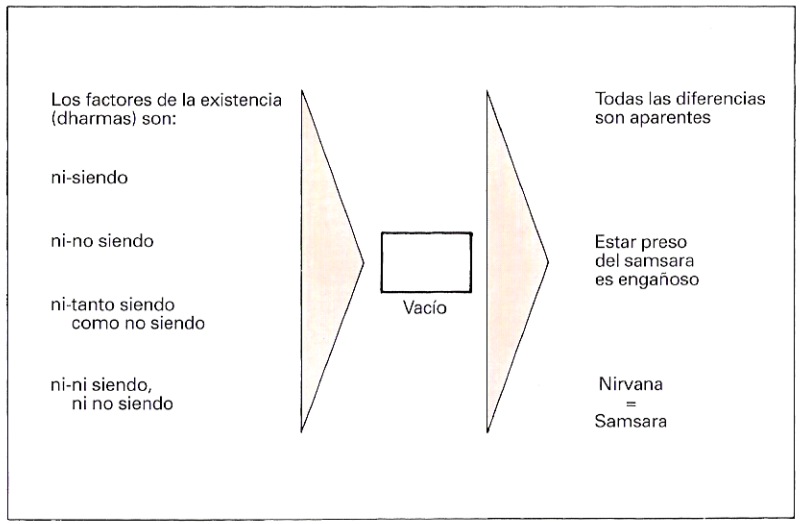
MADHVA defiende un pluralismo según el cual Dios, las almas y el mundo son completamente distintos.

El ***Mimamsa*** trata sobre las reglas para una correcta *exégesis* del *Veda*, al cual considera una autoridad eterna y no creada, de modo que para averiguar el significado de un texto tienen que recorrerse cinco fases determinadas.

Dado su objeto, el *Mimamsa* se ocupa sobre todo de temas hermenéuticos y de filosofía del lenguaje.




A Budismo: la rueda de la vida.




B Nagarjuna: doctrina del vacío.



La doctrina del **jainismo** fue fundada por MAHAVIRA (aprox. 500 a.C.). Igual que el budismo, pertenece a los sistemas que no se basan en la autoridad de los *Vedas*.

Los componentes elementales del mundo son por un lado las **almas individuales,** que por su naturaleza son capaces de llegar a la perfección, y por otro lado lo **inanimado** (al que pertenecen el espacio, el éter y la materia).

Las almas no pueden culminar su disposición natural a llegar a la omnisciencia y a la felicidad porque están impregnadas de lo material. Debido a su actividad ingieren partículas de materia, y con ellas *karma*-materia, que se incrusta en la raíz de las pasiones y condiciona su apego al movimiento circular de reencarnaciones.

El *fin redentor* es la liberación del alma y la ascensión a la morada de la perfección.

Para llegar allí el alma debe apartarse del *karma*, impidiéndole nuevas penetraciones mediante una vida virtuosa, y finalmente expulsar el *karma* acumulado mediante el ascetismo.

El **budismo** se funda en la obra y la enseñanza de SIDDHARTA GAUTAMA (alrededor de 560-480 a.C.), quién después de su iluminación se llamó a sí mismo BUDA. El budismo forma parte de las religiones ateas, ya que no reconoce ningún Dios eterno.

Para el budismo no hay ningún ser permanente, sino que todo se concibe en el trance de *nacer* y *perecer*.

Por eso BUDA niega también el concepto del «sí mismo» (alma), ya que no existen substancias perpetuas.

Los elementos últimos que forman la base de todo el acontecer universal tampoco son substancias materiales o espirituales, sino naturalezas y estados inestables. De entre éstos pueden extraerse cinco grupos de **factores de la existencia** (*dharma*):

Los corporales, las sensaciones, las diferenciaciones, las fuerzas motrices y los actos conscientes.

Todas las apariencias tangibles (piedras, animales, personas) están compuestas por ellos. Y en la base de ese emerger y perecer hay una interdependencia causal.

BUDA defiende la *doctrina de la reencarnación* y de la kármica *retribución de los actos*. Como no hay un alma substancial permanente, la nueva esencia viviente que surge a partir de los actos de un ser anterior no es idéntica a aquel ni en cuerpo ni en alma. Es más, lo que perdura después de la muerte es solamente la cadena causal de los actos y eso es lo que conduce a una nueva vida. Esta conexión la explica la doctrina del **nexo causal** (según H. v. GLASENAPP):

Del no-saber (1) surgen las fuerzas motrices que llevan al *karma* (2), a partir de ellas surge una conciencia (3) y de ella un nombre y una forma corporal —el individuo— (4). Así nacen los sentidos (5) y con ellos el contacto —percepción sensorial— con el mundo exterior (6). A partir de la sensación (7) surge la sed —avaricia— (8) y con ella el apego a la vida (9). De este resulta el devenir kármico (10) y con ello un nuevo nacimiento (11), seguido de la vejez y la muerte (12).

Este movimiento circular sólo se puede interrumpir si se destruyen el no-saber y los males que de él resultan. El contenido del saber redentor son las «cuatro **verdades** sagradas»:

Toda existencia está llena de sufrimientos.

La causa del sufrimiento es la sed de vivir.

La liberación del sufrimiento está en apagar esa sed de vivir.

El «sagrado camino de las ocho sendas» nos conduce hacia la superación de la sed de vivir.

El **camino de las ocho sendas** contiene los mandamientos éticos de BUDA:

Un correcto modo de ver, un carácter correcto, un habla correcta, una recta conducta, un modo de vida correcto, una ambición correcta, un pensamiento recto, un correcto concentrarse.

Quien haya conocido las verdades sagradas y haya caminado por las ocho sendas, entonces alcanza la salvación.

La meta es entrar en el ***nirvana*** (extinguirse). Y con ello se hace referencia al estado en que el afán de vivir está apagado por completo y las reencarnaciones han terminado.

De modo que el iluminado puede liberarse ya en vida de todo deseo para entrar tras su muerte en el *nirvana* perfecto.

Después de la muerte de BUDA su doctrina siguió desarrollándose en varias direcciones.

La escuela del ***hinayana*** (vehículo menor) representa el budismo monástico que se esfuerza por conseguir la vía de la salvación para unos pocos elegidos.

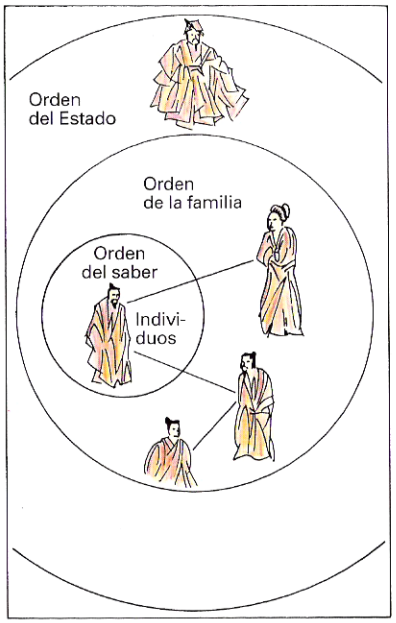
En cambio, el ***mahayana*** (vehículo mayor) se dirige a amplias capas sociales. La veneración de BUDA adquiere rasgos teísticos, de modo que el individuo puede asegurarse en el camino de la salvación la ayuda de los *bodhisattvas*, que son aquellos iluminados que por amor a la humanidad renuncian a la entrada en el *nirvana*.

La «*Escuela Media*» de NAGARJUNA (s. II d.C.) tiene renombrada importancia. Lo esencial no es más que aquello que existe con independencia de lo que hay fuera de sí. Como todos los factores de la existencia se encuentran en interdependencia unos de otros, carecen en sí de determinación, es decir, son vacíos. Con lo cual también la totalidad del mundo es vacía y

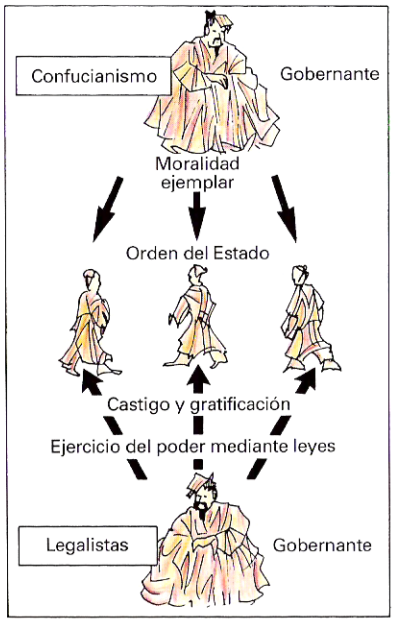
el vacío se reconoce como el único principio; más allá del ser y del no ser.

La diversidad es en realidad sólo un engaño. Por ello no hay diferencia entre el *samsara* (el movimiento circular del devenir) y el *nirvana*. El conocimiento redentor es el siguiente:

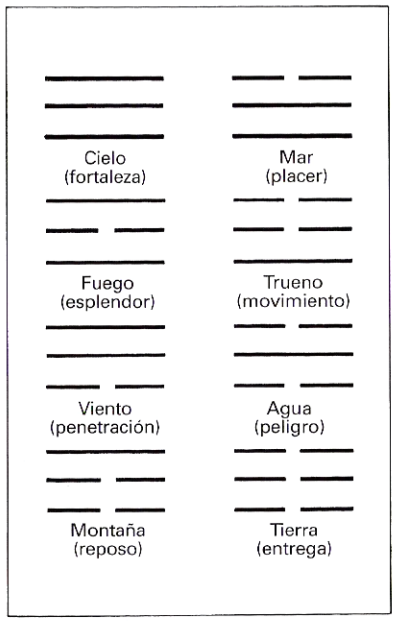
Estamos en el *nirvana*, el vacío es lo único real.



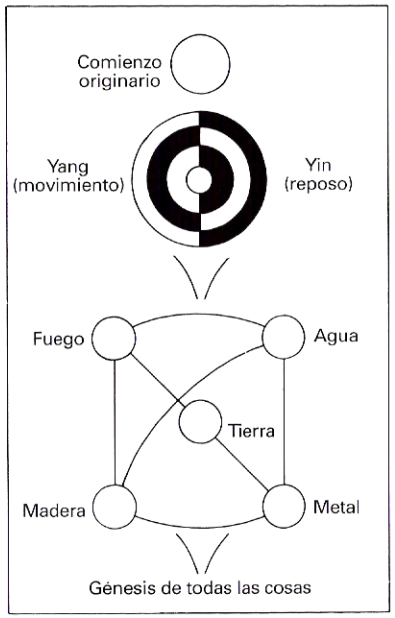

A Doctrina política del confucianismo.




B Comparación con los legalistas.




C I Ching: 8 signos originarios.




D Zhou Dun-Yi: las fuerzas cósmicas.



El **confucianismo** se basa en las enseñanzas de CONFUCIO (551-479 a.C.), quien se sitúa a sí mismo en la tradición de un pensamiento antiquísimo al que quiere proporcionar autoridad. No nos ha dejado nada escrito. Sus teorías se recogieron más tarde en el libro *Lun Yü*[1]. Su pensamiento está enfocado hacia la vida concreta del hombre y hacia los asuntos *prácticos*, al mismo tiempo que defiende una filosofía moral y del Estado conservadoras. Las **virtudes** básicas son:

Humanidad, honestidad, decencia, sabiduría y lealtad.

Dichas virtudes se realizan en las siguientes *relaciones* fundamentales:

Gobernante y súbdito, padre e hijo, hermano mayor y menor, marido y mujer, amigo y amigo.

La estabilidad del *Estado* se basa en la moral del individuo y en el papel central de la familia. El verdadero soberano gobierna a su pueblo únicamente mediante su moralidad ejemplar. Un pasaje de la *Gran Ciencia* resume la conexión moral entre el todo y sus partes:

«Si uno quiere gobernar su país, debe mantener primero el orden en su familia. Si uno quiere mantener el orden en su familia, debe formar primero su carácter. Si uno quiere formar su carácter, debe tener primero un honesto corazón. Si uno quiere tener un honesto corazón, debe pensar primero verazmente. Si uno quiere pensar verazmente, debe alcanzar primero el conocimiento.»

El programa confuciano de la clarificación y ordenación de los *conceptos* persigue el recto pensar.

El ideal lo constituye aquel noble bien instruido, el sabio.

Por eso se le atribuye a la educación del espíritu y del corazón un significado especial.

MENCIO (371-289 a.C) considera que el hombre es *bueno* por naturaleza. Los fundamentos de todas las virtudes

son innatos al hombre y únicamente tiene que conservarlas y desarrollarlas.

La cualidad moral del gobernante determina la situación del conjunto del Estado. A un gobernante bueno le siguen los hombres por voluntad propia. Su meta suprema debe ser el bienestar y la moral de su pueblo. XUN TSE (XUN ZI; aprox. 313-238 a.C.) en cambio cree que el hombre es *malo* por naturaleza y que

sólo se le puede mejorar a duras penas a través de la educación y la cultura.

El grupo de los **legistas** ocupa una posición contraria a la teoría del Estado del confucianismo basada en la moral. Abogan por un Estado poderoso y unido. Sus pilares son la solidez de la dinastía de los gobernantes, la del ejército y la de la agricultura. Constituyen la base:

*Leyes* inequívocas, obligatorias para todos y cuyo cumplimiento se debe garantizar mediante un riguroso sistema de *castigo* y *gratificación*.

El programa de los legistas para una política en el poder es sobrio, pragmático y antitradicionalista.

El **neoconfucianismo** se instala como filosofía dominante en China a partir del s. XI. HSUN TSE (XUN ZI; 1130-1200) representa una posición *dualista*. Los dos principios fundamentales son:

Un principio formal universal *Li* (razón universal); y un principio eficiente material *Ki*.

Estos principios se encuentran funcionando en la naturaleza y también determinan al hombre:

*Li* como la esencia que resulta idéntica en todos los hombres,

*Ki* como la determinación individual.

Asimismo la naturaleza moral del hombre tiene su ideal en la forma universal, de modo que el *Li* opera también en el sentido de una norma de conducta. Frente a esta posición WANG YANG-MING (1472-1528) manifiesta un punto de vista *monista*, que considera a la razón como el único principio universal en el que el espíritu humano participa.

El hombre posee por naturaleza la capacidad de conocer todas las cosas en sí.

Si es capaz de dominar sus pasiones egoístas puede llegar a hacerse Uno con la razón universal. Y por ello existe una estrecha conexión entre la acción moral y el conocimiento.

La **doctrina Yin-yang** se asocia con el libro de las transformaciones (*I Ching*), el cual contiene especulaciones numéricas que suponen una relación entre el transcurso cósmico de la naturaleza y la vida humana mediante un patrón de ordenación común. El fundamento de esto son:

Los ocho *triagramas* constituidos por líneas enteras y fragmentadas que simbolizan las fuerzas de la naturaleza y sus propiedades (v. cuadro C).

Su combinación hasta sesenta y cuatro (8 × 8) hexagramas supone la integración de todas las fuerzas cósmicas en un sistema de ordenación común.

Los dos principios originarios son:

*Yang* (masculino, firme, claro, activo) y *yin* (femenino, blando, oscuro, pasivo).

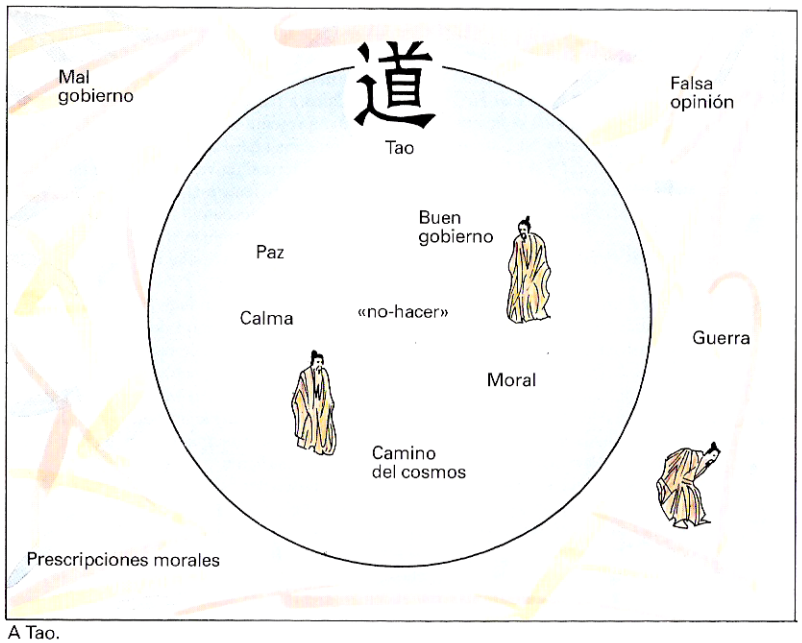
A partir de su interacción se explica el surgimiento y la transformación de todas las cosas y de todos los acontecimientos.

Tanto el neoconfucianismo como el taoísmo se sirven de la doctrina *Yin-yang* para el desarrollo de su *cosmología*. El filósofo confuciano ZHOU DUN-YI (1017-1073)

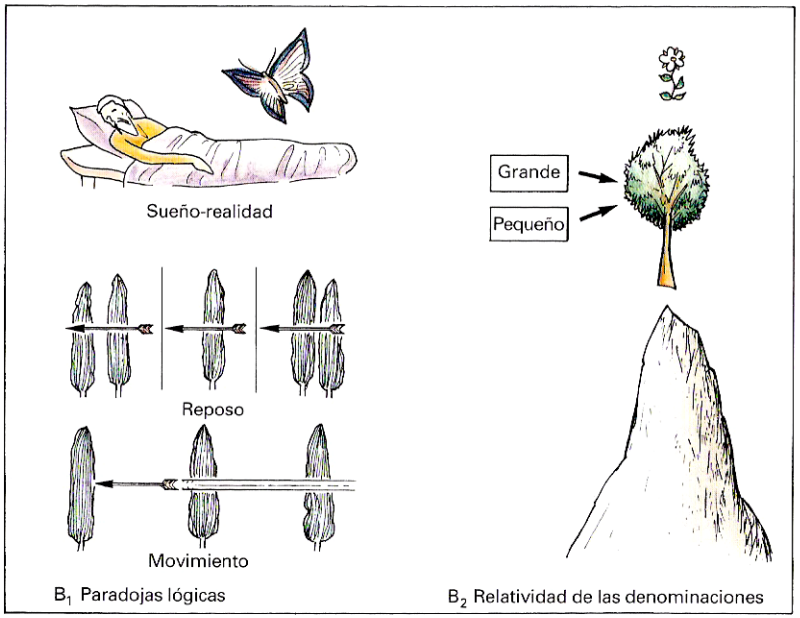
resume en un diagrama el efecto de las fuerzas cósmicas (v. cuadro D).

Lo supremo (*tai ji*) produce mediante movimiento la energía *yang*, a la cual sucede el reposo y con él la energía *yin*. De la interacción de *yin* y *yang* surgen los cinco elementos y a partir de ellos se generan todos los seres.

[1] [*N. del T.*: también conocido como *Las analectas*.]




A Tao.




B Relatividad del conocimiento.



El texto clásico del **taoísmo** es el *Tao Te Ching* (aprox. s. V/III a.C.), que se atribuye a LAO TSE. Sin embargo la historicidad de LAO TSE no está confirmada.

El libro trata del «camino [*Tao*] y de la virtud», y considera la relación del *Tao* con la vida humana y especialmente con la del gobernante. Mediante el lenguaje no se puede expresar adecuadamente lo que es el *Tao*. Es algo sin nombre, puesto que todos los nombres denominan algún ente determinado. El *Tao*, sin embargo, es el *principio* que reina por encima de todo, más allá de todas las diferenciaciones, constituye el «camino de la naturaleza y de la vida (individual)».

«La medida del hombre es la tierra, la medida de la tierra es el cielo, la medida del cielo es el *Tao*, la medida del *Tao* es él mismo.»

El camino correcto del sabio y del gobernante sabio es, por tanto, dejarse llevar por el *Tao*, liberándose interiormente de toda actividad egoísta.

El sabio actúa por medio del **no hacer.**

Eso no significa «no hacer nada», sino la omisión de toda intervención innecesaria en el acontecer. Cuanto menos intenta el hombre planificar por su cuenta, tanto más fielmente siguen las cosas al *Tao*.

«El *Tao* es el eterno no hacer, y sin embargo no queda nada sin hacer.»

No se rechazan el Estado ni el *orden jerárquico*, pero se deben limitar a un mínimo.

Cuantas más leyes y prescripciones haya, tanto más delincuentes habrá.

Cuanto menos gobierne el soberano, tanto mejor será su país.

Las numerosas prescripciones morales son indicio de que se ha perdido la *virtud* verdadera. Quien vive virtuosamente no necesita reflexionar sobre ellas ni reglas que deba acatar. El sabio vive con simplicidad y actúa por medio de su aparente debilidad. Por ello se le compara a menudo con el agua:

Es de utilidad para todos los seres vivos y aunque es blanda, nada duro la puede dañar.

El segundo taoísta importante, CHUANG TSE (IV a.C.), comparte el menosprecio por la minuciosa doctrina moral del confucianismo la cual le parece una manifestación de la pérdida de la virtuosa simplicidad. CHUANG TSE intenta quebrantar las falsas certezas de las opiniones humanas, señalando la *relatividad* de las experiencias y de los criterios de valoración. El «sueño de la mariposa» es un ejemplo famoso:

«Una vez soñó Zhuang Zhou que era una mariposa; una aleteante mariposa que se sentía disoluta y que no sabía nada de Zhuang Zhou. De repente despertó y volvió a ser Zhuang Zhou. Ahora ya no sabe si Zhuang Zhou soñó que era una mariposa o si la mariposa soñó que era Zhuang Zhou. Pero lo cierto es que hay una diferencia entre Zhuang Zhou y la mariposa. Lo mismo pasa con las metamorfosis de las cosas.»

CHUANG TSE nos muestra también los límites del lenguaje: el *Tao* sólo puede ser circunscrito mediante paradojas, es decir, formulaciones envolventes que se revocan a sí mismas.

La interiorización del *Tao* únicamente es posible por la vía *mística* que se describe con la ayuda de metáforas. El espíritu debe encontrar la paz del mismo modo que sólo un agua tranquila se vuelve clara. Debe abandonar su resistencia y dejarse llevar por el *Tao* como una hoja por el viento.

Para MO TI ( s. V/IV a.C.) la causa de todo el mal en el mundo es la falta de un **amor a la humanidad** universal. Si reinara un amor generalizado, las consecuencias seguras serían la paz y el bienestar **(motismo).**

La *prosperidad* del pueblo es el máximo axioma de la acción política.

MO TI rechaza todo lo que no es útil, como la guerra, pero también el lujo y gran parte de la cultura, ya que para su mantenimiento se explota al pueblo.

Para alcanzar una teoría cierta hay que seguir un determinado *método* que tiene tres aspectos:

La comparación con las opiniones de pensadores anteriores;

la comprobación mediante su correspondencia con los hechos empíricos;

la verificación en la práctica social.

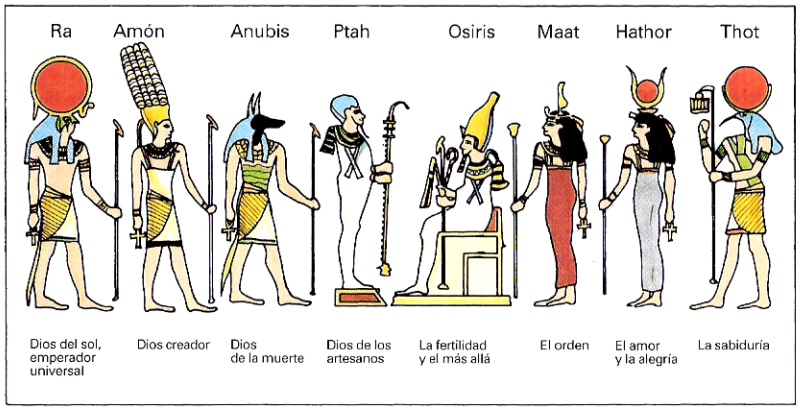
Bajo el término general de **sofistas** se denomina a una serie de pensadores acerca de los cuales, en su mayoría, solamente se tiene conocimiento por los relatos de otros filósofos. Su arte para la argumentación obligó a los representantes de otras escuelas a precisar sus propias teorías. Los fragmentos conservados muestran que se dedicaban a los problemas de la *filosofía del lenguaje* y de las *paradojas lógicas*. Mayoritariamente lo único que se ha conservado son sus paradójicas conclusiones, quedándonos sólo la posibilidad de hacer conjeturas sobre el sentido y el método de las argumentaciones. Dos ejemplos:

«Un perro blanco es negro.»

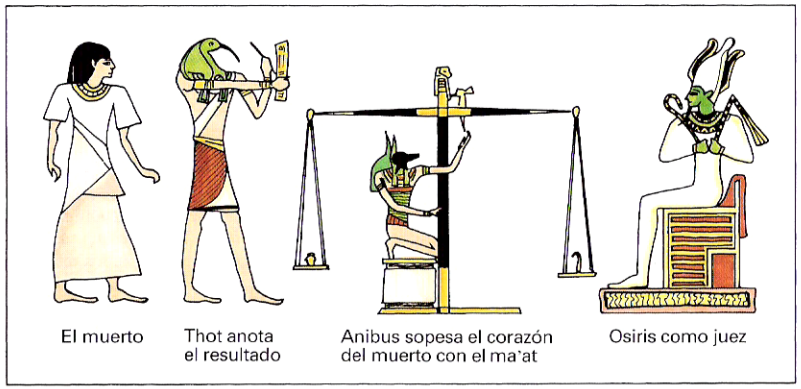
Un comentario para interpretar esta frase podría ser el siguiente: si un perro tiene ojos ciegos, se le llama perro ciego, pero si tiene ojos grandes no se le llama perro grande. ¿Por qué no se le puede llamar a un perro blanco que tiene ojos negros un perro negro?

«Una flecha que vuela ni está en movimiento, ni está en reposo.»

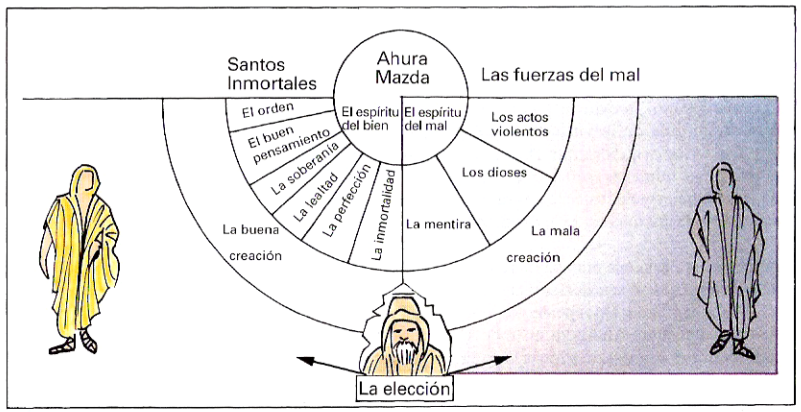
Esto recuerda las paradojas del griego ZENÓN (v. pág. 33) y se podría interpretar de la siguiente manera: en cada uno de los instantes la flecha está quieta, y por consiguiente en reposo; sin embargo llega a su meta y por tanto está en movimiento.




A Dioses importantes de los egipcios.




B El juicio de los muertos en Egipto.




C Irán: la concepción del mundo de Zaratustra.



**Egipto** se cuenta entre las más antiguas de las grandes culturas del mundo:

El Imperio Antiguo (2900-2040 a.C.), el Imperio Medio (2040-1537) y el Imperio Nuevo (1536-715), incluyendo dos épocas de transición. Además hay que añadir una Época Tardía (hasta 332) (v. cuadro en pág.14).

La **religión** de Egipto abarca a una multitud de *dioses*, lo cual se atribuye en parte a que el país está formado a partir de diversas tribus. Las *deidades del sol* tienen un papel destacado. En el transcurso de la historia el mundo egipcio de los dioses experimenta numerosas transformaciones y combinaciones.

El Dios del sol *Ra* se funde en el Imperio Nuevo con el Dios creador *Amón* dando lugar a *Amón-Ra*. (Los emperadores llevan el título de «hijo de *Ra*».) Más tarde *Osiris* le releva como Dios del imperio.

*Maat* simboliza el orden cósmico y ético del mundo. En tiempos posteriores *ma'at* representa también la verdad o el sincero autoconocimiento. Su padre *Ptah* es el patrón de todos los artistas y artesanos. *Hathor* es la Diosa del amor y de la alegría.

Alrededor del 1360 el «faraón herético» AMENOFIS IV (IKHNATON) intenta imponer el verdadero *monoteísmo*. Su reforma no tiene como finalidad que entre otros se venere a un *Dios antiguo* (como por ejemplo *Amón*). La adoración debe ser únicamente para *Atón* Dios del sol. En su «himno al sol» se dice:

«Cuán numerosas son tus obras, ocultas a la faz del hombre. Tú, Dios único, aparte del cual ningún otro existe [...] Tú pones a cada hombre en su sitio, tú cuidas de sus necesidades; cada cual tiene su comida, calculada está la duración de su vida.»

*Osiris*, originariamente un Dios de la fertilidad, queda relacionado a raíz del mito con el reino de los muertos:

Su esposa y hermana *Isis* lo resucita de nuevo a la vida.

Un rasgo principal de la religión egipcia es la importancia de la vida en el **más allá.** El *Libro de los muertos* describe la llegada de un muerto al «Imperio Occidental» como si se tratara de la vista de una causa judicial (v. cuadro B):

*Osiris* actúa como juez; *Anubis*, el Dios de los muertos, sopesa el corazón del muerto con la justicia (*ma'at*). *Thot*, el Dios de la luna, pero también el de la sabiduría, anota el resultado.

El muerto tiene que hacer una «confesión» en la que justifica sus acciones terrenas.

La conservación del cuerpo mediante el embalsamiento sirve a la conservación de la vitalidad del alma (*ka*). El alma espiritual (*ba*) de los buenos se reúne después de la muerte con *Osiris*.

Se han conservado **poemas de sabiduría** egipcios de ANI y AMENOPE (alrededor del 900), que tienen parentesco con las colecciones de proverbios bíblicos (p. ej. *El libro de los proverbios*), y que contienen observaciones acerca de la existencia humana además de consejos para el comportamiento en la vida.

«Más vale pan con un corazón alegre que riquezas con penas. El impetuoso es como un árbol que termina siendo leña para el fuego, mientras el modesto es como un árbol que tiene sus frutas en el jardín.»

En **Irán** fundó ZARATUSTRA (gr.: ZOROASTER) la religión monoteísta de Ahura Mazda (el omnisciente Señor). Según la tradición persa hay que fechar la entrada en escena de ZARATUSTRA alrededor del 560 a.C.

A esta religión se le llama a veces *mazdeísmo*, a sus adeptos se les llama zoroástricos y, desde la irrupción del Islam, *parsis*.

**Ahura Mazda** es el sabio Dios creador. Sus acompañantes son los *santos inmortales* (Amesha Spenta), representaciones personalizadas del ser divino. Son los siguientes:

El buen orden, el buen pensamiento (*vohu mano*), el poder soberano, *armaiti*, que quiere decir la lealtad de Dios hacia los hombres, la perfección y la inmortalidad.

ZARATUSTRA describe el mundo como un campo de batalla entre dos principios:

El espíritu santo, que es el mediador entre Mazda y sus criaturas, y el espíritu maligno, que se le opone.

El **dualismo** que hay entre ambos impregna el proceso del mundo:

«Y en el principio éranse estos dos espíritus, los dos gemelos que se llaman según sus propias palabras el Bien y el Mal tanto en el pensar, en el hablar como en el actuar. Aquellos que hacen el bien han elegido correctamente entre ambos.»

Las fuerzas del mal en la lucha son la mentira, los malos pensamientos y los hechos violentos. También los Dioses antiguos (*daevas*) son demonios del mal que intentan desviar a los hombres de la sabiduría y de la ley (*asha*).

Según doctrinas posteriores la totalidad de la lucha dura cuatro períodos de tres mil años cada uno.

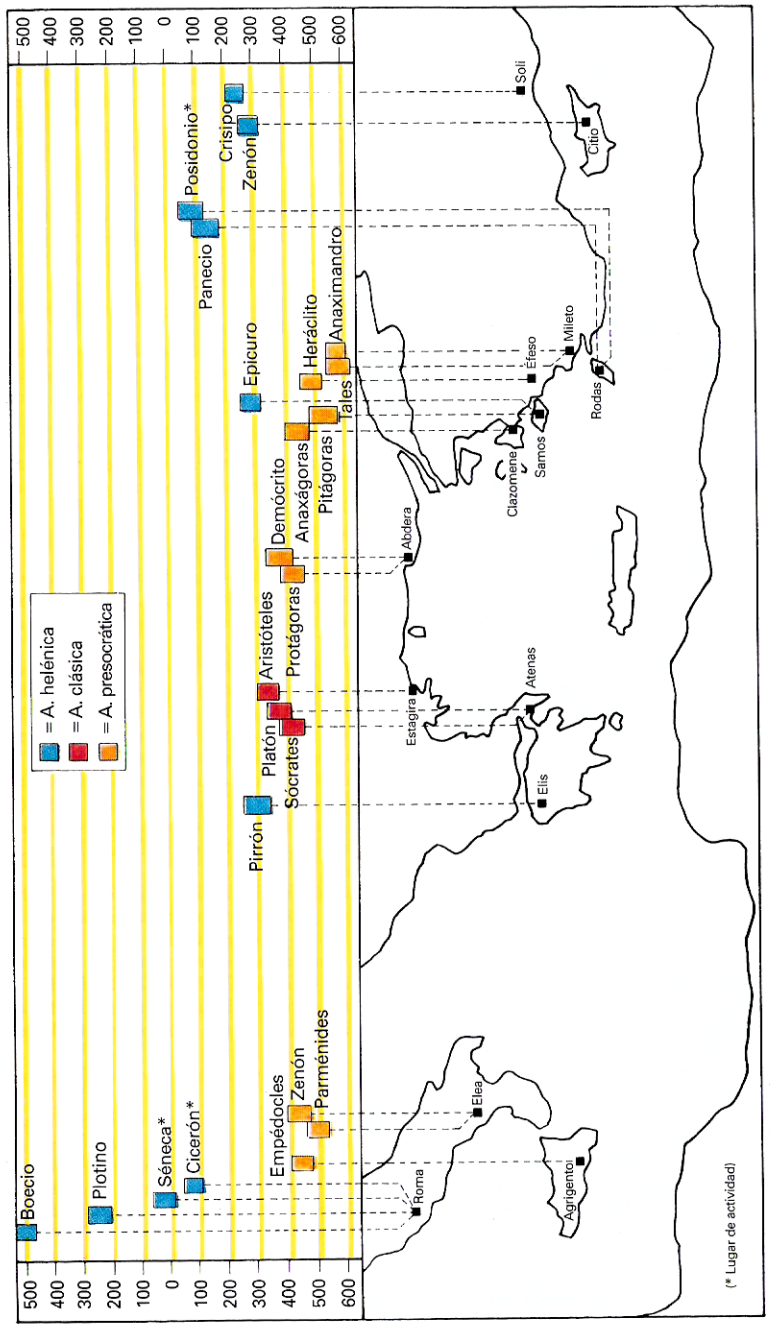
Para ZARATUSTRA el **hombre** tiene por un lado una existencia «huesuda», esto es, corporal, y por otro una existencia espiritual. El hombre se sitúa frente a la *elección* entre el bien y el mal y puede, eligiendo correctamente, ayudar al bien a lograr su triunfo definitivo.

Al final está la construcción del *imperio de Ahura Mazda*.

En el último comienzo de una nueva época de la creación se realizará un *juicio universal*. A cada uno se le pedirán cuentas por sus pensamientos y sus acciones.

Los que eligieron el mal serán castigados duramente. A los buenos se les compensará con la gloria y la inmortalidad.

De este modo el imperio de Ahura Mazda queda descrito como algo maravilloso que tendrá su culminación en el más adecuado de los ordenamientos y los mejores pensamientos.




Visión general: filosofía antigua.



## Origen

La cuna de la filosofía occidental se encuentra en las *colonias griegas* a orillas del Mediterráneo, en el Asia Menor jónica y en el sur de Italia. El intenso comercio entre todo el mundo conocido por aquel entonces, predominante en las ciudades colonias griegas, les aporta no sólo la riqueza, sino también los conocimientos de otros pueblos:

> La matemática, la astronomía, la geografía, el calendario, el sistema monetario, el papel.

La confrontación con culturas foráneas desafía y amplía los horizontes mentales.

Las características de esta época son una incipiente transición de la oligarquía a otras formas políticas (tiranía, democracia) y los fenómenos de crisis en política interior que ello conlleva. En estos tiempos de una nueva orientación mental se produce el cambio que se ha denominado con el *tópico* «del mito al logos» (W. NESTLE). En lugar de explicaciones por medio de Dioses antropomórficos, a partir de ahora se buscan

> *principios naturales y racionales* que puedan interpretar el orden del mundo y la posición del hombre.

Sin embargo esta transición no se desarrolla abruptamente, de tal manera que se vislumbra el pensamiento mítico en numerosos pasajes de los presocráticos, sobre todo, pero también en Platón.

Los **elementos** más importantes de la filosofía antigua son:

— La pregunta por el principio originario del mundo (*arjé*) y por su ley originaria (*lógos*); así como, relacionada con ella, la búsqueda de un fundamento de unidad.
— Los temas relacionados con el concepto de *alétheia* (desocultamiento): *ser, verdad, conocimiento verdadero.*
— La preocupación respecto de la naturaleza del hombre y su determinación moral: la naturaleza del *alma*, el *bien (agathón)* y la *virtud (areté)*. En la ética individual, el problema de la consecución de la *eudaimonía* (felicidad).

## División en épocas

**Los presocráticos:** en los que se incluye a la filosofía de la naturaleza de los milesios, la escuela pitagórica, los eléatas, Heráclito, y a posteriores filósofos de la naturaleza, así como a los atomistas.

Generalmente también se considera a los *sofistas* como presocráticos; pero sus intereses se centran más en el hombre y la sociedad.

> Al período de los sofistas se le ha denominado también la *Ilustración griega*, puesto que siguen eliminando elementos mágicos de los modelos míticos y cuestionan los conceptos tradicionales de la moral.

**El período clásico:** queda determinado por SÓCRATES, PLATÓN y ARISTÓTELES, que tienen una relación respectiva de maestro y discípulo. Atenas se constituye en el centro de la filosofía.

SÓCRATES, cuyo planteamiento tiene que contemplarse con el trasfondo de la sofística, es considerado el fundador de una *ética* autónoma, en cuyas cuestiones básicas concentra por completo su pensamiento. Según CICERÓN:

> «Bajó la filosofía del cielo a la tierra.»

PLATÓN retoma la problemática de SÓCRATES y de los presocráticos para encontrar una solución dentro del marco de la concepción metafísica de su *teoría de las ideas* y *teoría del alma.*

ARISTÓTELES puede considerarse como el fundador de una filosofía *sistemáticamente* construida y *científicamente* cimentada y cuya pretensión es la de abarcar todas las áreas de la experiencia humana.

**La filosofía helenística:** a partir de un suelo social e históricamente convulso (ascenso y caída del imperio de Alejandro; la pujanza de Roma) surgen las dos teorías más importantes del helenismo:

> La **estoica** y la **epicúrea,** ambas caracterizadas por un traslado del énfasis hacia la *ética.*

La historia del **estoicismo** se puede subdividir en tres épocas:

El estoicismo *antiguo* es el que desarrolla y completa el sistema estoico. De entre sus miembros hay que destacar a su fundador ZENÓN de CITIO y a CRISIPO.

El período *medio* está marcado por PANECIO, quien llevó la filosofía griega hasta Roma, y POSIDONIO, los cuales intentaron atenuar el rigor ético del estoicismo antiguo.

Finalmente, la época *tardía* romana, en la que se incluyen SÉNECA, EPICTETO y el emperador MARCO AURELIO.

El fundador de la otra escuela es EPICURO, cuyos pensamientos se pueden encontrar de nuevo en las obras de los poetas romanos LUCRECIO y HORACIO.

Entre otras corrientes encontramos de un lado al **escepticismo,** que somete el edificio doctrinal filosófico a dudas radicales, siendo PIRRÓN de ELIS el máximo representante; y de otro lado al **eclecticismo,** que está a favor de la mezcla de las teorías filosóficas (p. ej. CICERÓN).

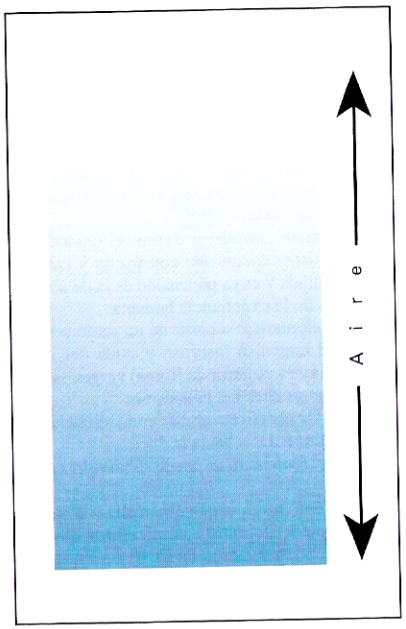
Las escuelas fundadas por PLATÓN, la *Academia*, y por ARISTÓTELES, el *Liceo* tienen mucha influencia.

La filosofía antigua vive un segundo punto álgido con el **neoplatonismo** de PLOTINO.

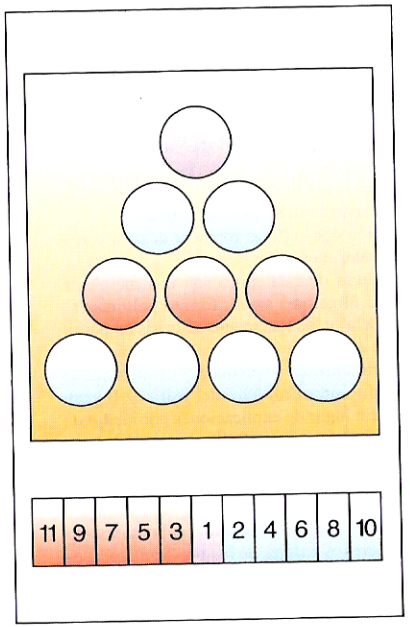
BOECIO es quien finalmente revisa la tradición antigua y la traslada a la Edad Media.

La filosofía cristiana (SAN AGUSTÍN y la patrística), que ya va tomando forma en la Antigüedad tardía, se suele considerar como perteneciente a la Edad Media.

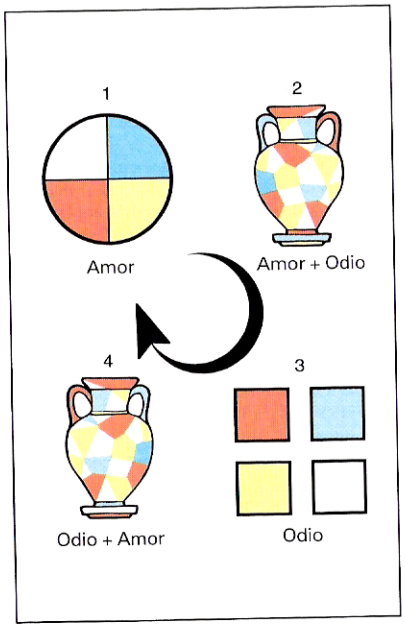
Indiscutiblemente fueron los griegos quienes forjaron el pensamiento occidental. El transcurso de la historia de las ideas refleja los problemas planteados por ellos y sus modelos de pensamiento.



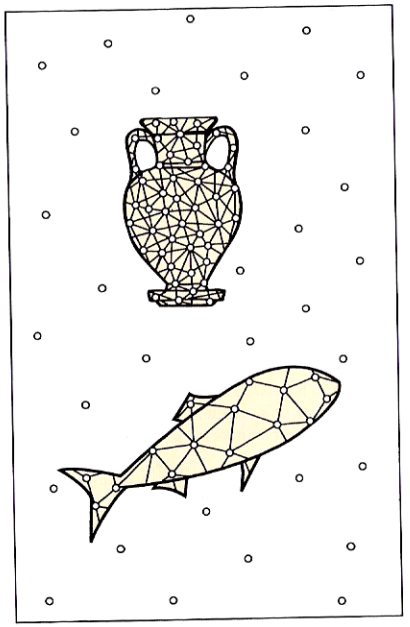

A Anaxímenes.




B Pitágoras.




C Empédocles.



D Leucipo y Demócrito.



**Los filósofos de la naturaleza milesios**

Las primeras teorías filosóficas se caracterizan por la idea de que

> todos los seres tienen en común un **principio último (*arjé*)**, que subyace como única materia originaria de la multiplicidad de las cosas, y que es también la causa que produce los cambios en la experiencia.

**Tales de Mileto** (aprox. 624-546 a. C.) podría considerarse como el primer filósofo; y afirma que dicha materia originaria es el *agua*:

> Todas las cosas son un compuesto de agua y, dado que el *arjé* se considera como animado y automotriz, también las cosas están animadas (es la doctrina conocida como *hilozoísmo*).

Además de ello TALES tuvo también un lugar destacado en la matemática (teorema de Tales) y en la astronomía (determinó con antelación el eclipse del sol del 585 a.C.).

Su discípulo **Anaximandro** (aprox. 611-546 a.C.) definió el principio originario de manera más abstracta como el **ápeiron,** que significa lo infinito, lo ilimitado y lo indeterminado. De él emanan como elementos contrarios las cosas del mundo y a él vuelven:

> «El principio originario de las cosas es el ápeiron. Allí de donde surgen, es donde después perecen por razón de la necesidad.»

Con **Anaxímenes** (585-525 a.C.) se retorna a una definición material del *arjé*, pues considera que es el *aire*.

> Si el aire se condensa se origina lo frío (p. ej. el agua, la tierra, las piedras); si se enrarece, se origina lo caliente (p. ej., el fuego).

Con ello reduce las determinaciones cualitativas a cambios cuantitativos. También los seres humanos participan de este principio, puesto que asimismo el alma es un compuesto de aire.

**Los pitagóricos**

Los miembros de la escuela fundada por PITÁGORAS (aprox. 570-500 a.C.) convivían formando comunidades monásticas en Crotona (Italia meridional). Sus teorías giraban en torno al significado del **número.**

> Seguramente partiendo del descubrimiento de que los intervalos de la escala musical se pueden reducir a una relación numérica racional referida a cuerdas vibrantes, los pitagóricos desarrollaron la idea de que la esencia de toda la realidad consiste en números.

Éstos crean el *orden* del cosmos definiendo y delimitando lo indefinido (*ápeiron*). Los objetos se ven como imágenes de los números; su forma esencial es su forma matemática.

Dentro de las series numéricas existen diferencias, y así el Uno está por encima de los números, además de considerarse su origen.

Lo impar se considera limitado y perfecto, lo par ilimitado e imperfecto.

Los pitagóricos aplican la teoría de los números a diferentes ámbitos:

> En la *matemática* se interesan por los sistemas y el establecimiento de axiomas. El «teorema de Pitágoras» lleva al descubrimiento de las relaciones numéricas irracionales.
>
> Desarrollan una imagen del *cosmos* en la que los astros se mueven circularmente alrededor de un centro fijo a lo largo de determinados intervalos.
>
> También en la *ética* domina la idea de la armonía, llegando los pitagóricos al extremo de identificar las virtudes con ciertos números.

A pesar de las investigaciones científicas en los campos de la matemática y la teoría de la música, en la escuela pitagórica prevalecen los elementos religiosos y místicos, lo cual se muestra especialmente en la *doctrina de la transmigración del alma* junto a la idea de la separación de cuerpo y alma:

> El alma representa la esencia propia del ser humano, por lo cual hay que liberarla de la impureza procedente de lo corporal.

**Empédocles** (alrededor de 492-432 a.C.) parte de **cuatro elementos** que se mueven mediante las fuerzas del *amor* y del *odio*:

> Agua, tierra, fuego y aire.

En el amor absoluto forman una homogénea unidad, mientras que el odio los separa. Ambas fuerzas luchan una contra la otra y así, de la mezcla de los elementos, surgen las cosas concretas. EMPÉDOCLES sostiene en su *teoría de la percepción* la opinión de que los efluvios de los objetos penetran en los poros de los órganos sensoriales sólo cuando entre ambos hay un exacto ajuste. Por tanto lo semejante sólo es cognoscible por lo semejante.

Para **Anaxágoras** (alrededor de 500-425 a.C.) hay *infinidad de materias originarias* cualitativamente distintas. Cada objeto está determinado por una característica proporción en la mezcla de esas materias,

> las cuales están presentes en cada una de sus partes por más pequeñas que éstas sean.

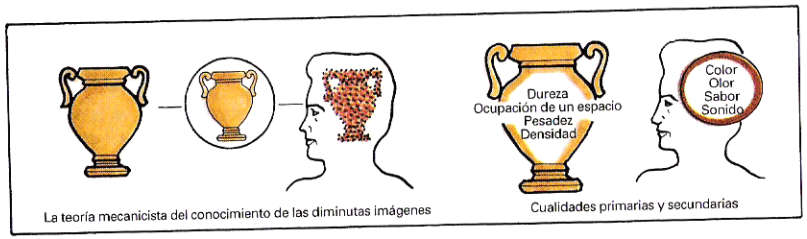
Estas materias están en movimiento a causa del *nous* (espíritu), que actúa de manera ordenadora según un plan.

**Leucipo** (s. v a.C.) se considera el fundador del **atomismo** que fue transmitido y desarrollado por su discípulo DEMÓCRITO.

> Todo se compone de partículas in-divisibles *(á-tomos)* que son totalmente iguales en cuanto a la materia y se diferencian solamente por su forma, posición y ordenación.

Los átomos se mueven desde siempre y de manera mecánica a causa de las presiones y los choques mutuos. Entre los átomos sólo hay espacio vacío. Las cosas se generan únicamente como consecuencia de la agrupación de átomos. Encontramos además en un fragmento de LEUCIPO una definición de ley causal:

> «Ningún objeto se genera al azar, sino por un sentido y una necesidad.»




A Demócrito.

B Parménides y los eléatas.

C Heráclito.



**Demócrito** (aprox. 460-370) conduce el atomismo de LEUCIPO hasta un sistema caracterizado por el **materialismo.**

Las cosas consistentes en estructuras atómicas están determinadas por sus cualidades objetivas, también llamadas *primarias,* como la ocupación de un espacio, la pesadez, densidad y dureza; mientras que el color, olor, sabor, etc. son cualidades *secundarias* que provienen de la percepción.

Lo percibido tiene lugar a través de *diminutas imágenes* que emanan de los objetos.

También el alma consiste en sutiles átomos (de fuego) que se mueven con esas diminutas imágenes, movimiento que produce la impresión sensorial. DEMÓCRITO interpreta en consecuencia todo el raciocinio humano como un proceso material y atómico.

La finalidad del afanarse humano, según la *ética* de DEMÓCRITO, es el lograr una adecuada disposición del alma, que consiste en el equilibrio y el sosiego, lo cual se consigue a través de la razón, la moderación, la contención de los placeres sensuales y la estima de los bienes espirituales.

«El espíritu debe acostumbrarse a obtener sus gozos a partir de sí mismo.»

**Jenófanes** es el primer representante de los **eleatas,** de la escuela fundada en Elea (sur de Italia). Su discusión central gira en torno a la lucha contra los dioses antropomórficos tal y como los pintaron Homero y Hesíodo, y a la idea de un único Dios:

«Un Dios es el más grande de entre los dioses y los hombres; ni en forma ni en pensamiento es comparable con los mortales.»

De importantes consecuencias para la historia de la filosofía será la teoría de **Parménides** (alrededor de 540-470) acerca de la

**unidad del ser.** El ente se caracteriza por los atributos de «ingénito, imperecedero, completo, inmóvil, intemporal, uno, continuo».

Por el contrario la existencia del no-ser es negada. De ahí la sentencia fundamental:

«El ente es; el no-ente no es.»

El omnipresente ser es *inmóvil* e *inalterable,* ya que, de otro modo, se tendría que suponer un no-ente distinto al ente hacia el cual se produce el movimiento. PARMÉNIDES supera la discrepancia entre esta tesis y la experiencia cotidiana (que nos muestra cambios continuos) declarando que la experiencia de los sentidos es engañosa y queda a merced de la apariencia.

De esta manera se separan estrictamente la intuición empírica y el conocimiento de la razón. El conocimiento verdadero sólo puede serlo de un ser único e inmutable.

«Pero lo mismo es pensar y ser.»

**Zenón de Elea,** discípulo de PARMÉNIDES, intenta cimentar su teoría mediante una serie de *argumentaciones* que ya en la Antigüedad llegaron a la fama. Así, muestra la contradicción a la que puede conducir el aceptar que el movimiento sea un cambio de lugar en el tiempo:

Si se parte de una representación del tiempo como una sucesión de momentos separados, y se segmenta en distintos momentos el vuelo de una flecha que ha sido lanzada, entonces ésta estaría en reposo en cada uno de esos momentos, y consecuentemente tampoco se movería en suma.

Pero si se toma el tiempo como un continuo infinito, entonces se obtiene la paradoja de que por ejemplo Aquiles nunca podría adelantar en una carrera a una tortuga que tuviera ventaja. Cuando Aquiles llegara a la posición de salida de la tortuga, ésta ya habría avanzado un poco, de forma que pese a que la distancia entre ambos se reduciría cada vez más, sin embargo siempre seguiría existiendo.

**Heráclito** (aprox. 550-480) toma una posición contraria a las teorías eleáticas. Sitúa en un primer plano la incesante **generación** y **corrupción** a las que todas las cosas están sometidas. Son conocidas las sentencias:

«No podemos bañarnos dos veces en el mismo río.»

Puesto que:

«Todo fluye y nada permanece.»

El mundo es imaginado como un permanente intercambio de determinaciones contrarias:

«Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja.»

Nada es imaginable sin su **contrario:**

Vida y muerte, vigilia y sueño, día y noche.

De la tensa relación de los contrarios se deriva todo lo que ocurre.

En este sentido se declara al enfrentamiento (guerra), en tanto que lucha permanente entre los contrarios, como el padre de todas las cosas.

Sin embargo, todo es gobernado por el **logos,** que como una ley realiza el proceso del cambio. La sabiduría consiste en reconocer tal cosa.

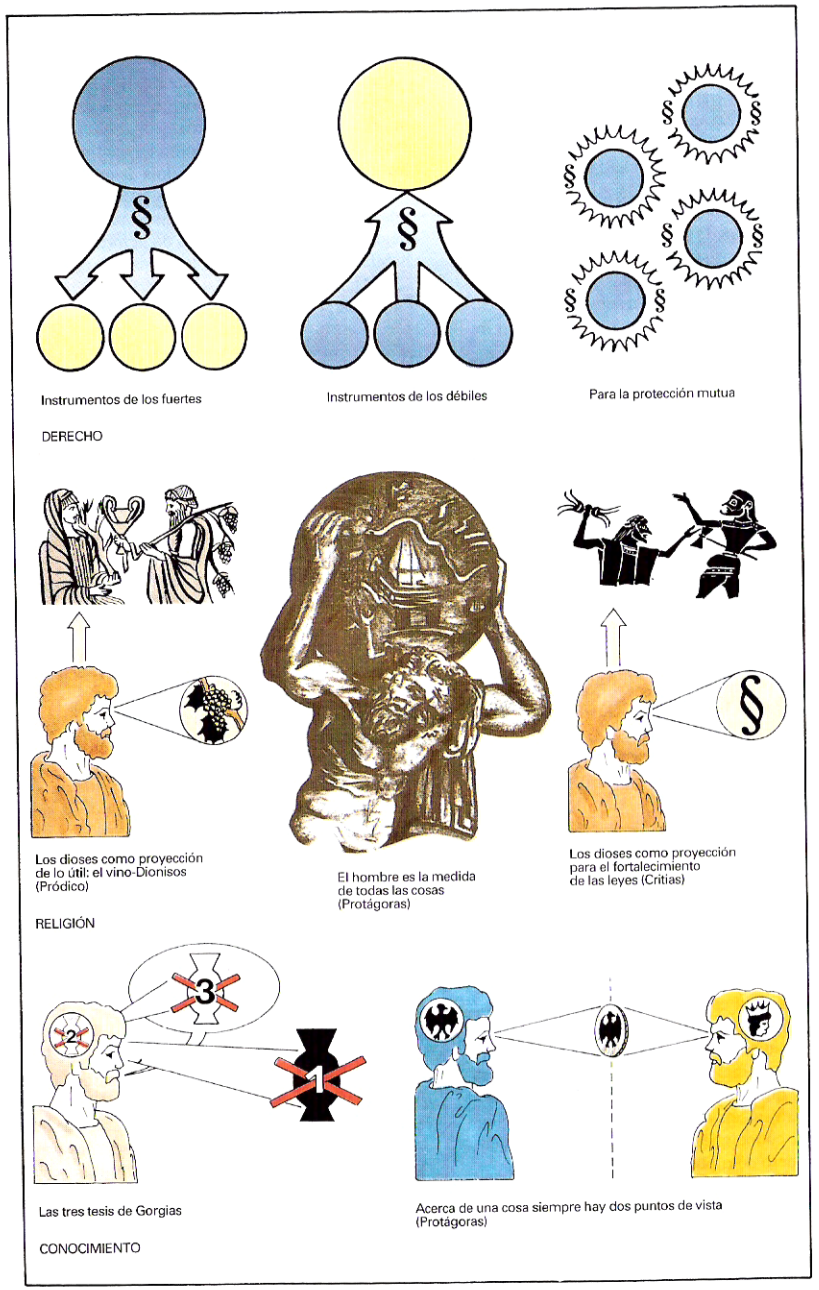
El logos es el legislador (también en el sentido ético) de todo lo común y de la unidad de los contrarios.

«Del todo nace el uno y del uno nace el todo.»

HERÁCLITO con su idea de la unidad de los contrarios se puede considerar el primer pensador *dialéctico.* Al mismo tiempo su logos único y normativo constituye la base para una teoría del derecho natural.

HERÁCLITO distingue, igual que PARMÉNIDES, entre las evidencias sensoriales y lo accesible a través del pensamiento. Solamente se puede llegar a la sabiduría verdadera mediante un pensamiento armónico con el logos, la razón universal:

«A la naturaleza le gusta esconderse. Los hombres en su mayoría no reflexionan sobre aquellas cosas con las que tropiezan todos los días, ni entienden aquello que experimentan; aunque a ellos les parece que sí.»




El pensamiento sofístico.



Después de las guerras médicas, en Grecia se da una mejoría del bienestar económico y también una mayor demanda de *educación*, al tiempo que el nuevo sistema político constituido por la *democracia* requiere de los ciudadanos la habilidad de poder expresarse con elegancia.

Con el concepto general de **sofistas** (= maestros de la sabiduría) se denomina a las personas que en la sociedad del s. v a.C. ofrecen educación y enseñan elocuencia por dinero.

La base de los planteamientos sofísticos la constituyen simultáneamente la ampliación de la situación del saber en general (p. ej. a través de la observación de otros pueblos) y el pluralismo de las teorías filosóficas ya existentes.

El problema al que se enfrenta el maestro de retórica es el de lograr defender convincentemente cualquier asunto, y generalmente también el de «convertir la causa más débil en la más fuerte».

Al apoyarse en tal punto de partida todo deriva hacia el **relativismo.**

Este relativismo se hace notar:

— En la **reflexión sobre el derecho:** cuestionar la legislación vigente lleva a los sofistas a la idea de la oposición entre la *ley natural* (*fysei*) y la *norma* (*nómo*). Así lo formula Hipias en los textos de Platón:

«La ley (*nómos*) tiraniza al hombre y lo obliga a aquello que repugna a la naturaleza.»

La validez del derecho positivo no deriva de la naturaleza, sino que procede de un ordenamiento que responde a los *intereses del legislador*:

Trasímaco aclara que el derecho positivo es un *instrumento de los poderosos* para oprimir a los más débiles.

Calicles muestra lo contrario: la ley es *un muro de protección de los débiles* contra los fuertes.

Licofrón ve en el ordenamiento jurídico una recíproca salvaguarda de la vida y las propiedades de los ciudadanos.

— En la **filosofía moral:** para los sofistas los *valores morales* tampoco existen por naturaleza, sino que se basan en *convenciones* (*thései*). Por ello en distintos lugares y épocas tienen una validez diferente.

— En la **religión:** siguiendo la analogía del derecho también se explica la religión como una invención del hombre. Critias afirma:

«Al ocurrir que las leyes prohibían que se ejerciera abiertamente la violencia, los delitos se cometían en secreto, y entonces paréceme que una mente astuta inventó para los hombres el temor a los dioses, de tal modo que los malhechores tuvieran miedo aun cuando secretamente hicieran, dijeran o pensaran alguna maldad.»

Otro argumento se encuentra en Pródico:

Los dioses son la expresión de los sentimientos humanos, sobre todo de la gratitud. Los hombres proyectan todo lo que les es útil en lo divino, como hicieron por ejemplo los egipcios con el Nilo.

Finalmente Diágoras deja caer en la discusión que la suposición de una «justicia divina» contradice la experiencia de la injusticia en el mundo.

— En la **teoría del conocimiento:** y es aquí donde más repercusión tiene el efecto de la *relatividad* proveniente de la dedicación retórica: Protágoras (aprox. 480-410), al que se considera el sofista más importante, expone que:

«Sobre cada cosa existen dos afirmaciones contrarias.»

De modo que una proposición puede ser verdadera en una situación y falsa en otra. En sus últimas consecuencias lo anterior indica que no existe absolutamente *ningún hecho objetivo*. Y de ello resulta el famoso principio del *homo mensura* de Protágoras:

«El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto a su ser, y de las que no son en cuanto a su no-ser.»

El principio del *homo mensura* es una pieza clave del pensamiento sofístico:

El hombre determina el ser; todo lo que va más allá se rechaza (*escepticismo*); y ningún ser es objetivo, sino *subjetivo* y *cambiante (relativismo).*

Gorgias (aprox. 485-380), con sus famosas *tres tesis*, lleva la duda sofista a sus extremos:

Nada existe;
pero aunque existiera algo, sería incognoscible;
y aunque fuera cognoscible, sería incomunicable.

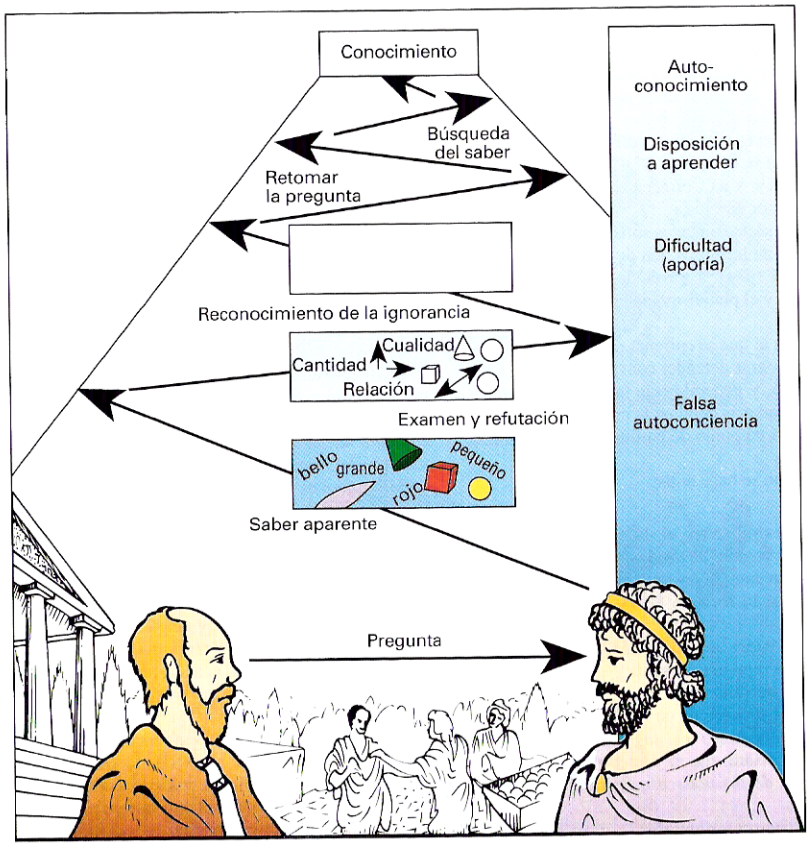
Con lo cual quedan anuladas desde el comienzo las posibilidades de cualquier intento que pretenda encontrar y proclamar un ser objetivo, tal y como ocurrió en los eléatas.

El hombre siempre permanece hundido en una red de palabras y *opiniones (dóxai)*. Él es precisamente «la medida de todas las cosas».

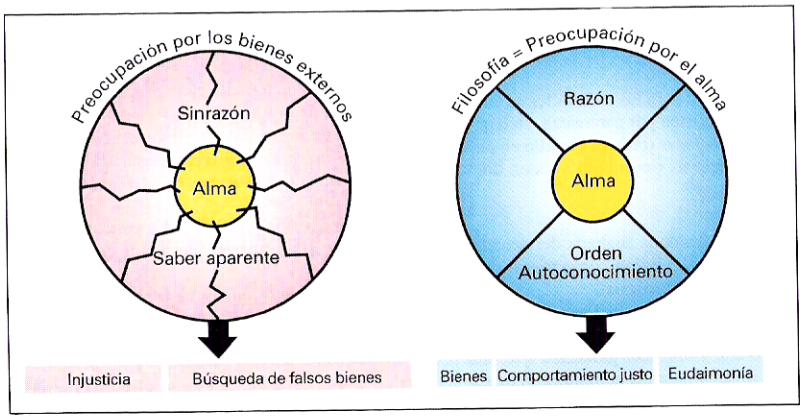
La **importancia** de los sofistas consiste en que:

— En contra de la tradición griega interesada por la filosofía de la naturaleza, el *hombre se convierte en el centro* de los esfuerzos filosóficos.
— El pensamiento mismo se convierte en tema filosófico.
— El problema del *lenguaje*, estrechamente ligado a lo anterior, tiene un papel destacado con los sofistas.
— La crítica de los *modelos de los valores morales tradicionales* abre al pensamiento unos horizontes completamente nuevos y prepara el camino para una ética autónoma y basada en la razón.

Para concluir, cabe destacar que el período subsiguiente de la filosofía griega clásica (Sócrates, Platón y Aristóteles) es prácticamente impensable sin la sofística.




A La aporética socrática.




B Alma y razón.



Con **Sócrates el ateniense** (aprox. 470-399 a.C.) comienza el período clásico de la filosofía griega. Se le considera el fundador de

la *ética autónoma* en la filosofía.

La fuente más importante de nuestro conocimiento acerca de sus teorías son los diálogos de su discípulo PLATÓN. En ellos aparece ocupado en la tarea de poner a prueba a sus conciudadanos en incansables conversaciones, exhortándoles a un estilo de vida justo. Tal actitud le vale una serie de enemistades que le conducen en el año 399 a un juicio en su contra por blasfemia a los dioses y por corrupción de la juventud, juicio que termina condenándole a muerte por ingestión de veneno.

En el centro de su filosofía se encuentra la cuestión del **bien** (*agathón*) y de la **virtud** (*areté*). El principio que nos impulsa hacia ellos lo menciona SÓCRATES en la *Apología*, y se trata de la inscripción del oráculo de Delfos:

«Conócete a ti mismo.»

Esta máxima es interpretada como un reto para someter a examen el saber humano y determinar el bien que le corresponde al hombre.

En la concepción griega, *areté* significa la *aptitud* que le corresponde a una cosa por su esencia. En el caso del hombre se sitúa en la parte divina y racional de sí mismo: en el **alma.**

El bien es, pues, la *areté* (aptitud) específica del alma humana; conocerla y lograrla es la más esencial de todas las tareas.

SÓCRATES obtiene en el trato con sus conciudadanos la experiencia de que, pese a que todos creen tener respuestas acerca de lo que son el bien y las virtudes, sin embargo en realidad son prisioneros de un *saber aparente,* que en una discusión no resiste el examen estricto del ***lógos*** (razón). Llega a desarrollar un particular *método* para conseguir un conocimiento más seguro:

El método ***aporético*** (cuadro A).

SÓCRATES hace tambalearse el saber aparente de su interlocutor mediante inquisitivas preguntas hasta que éste llega a un punto en el que comprende que no sabe. La situación sin salida (*aporía*) que resulta de ello constituye el punto de inflexión a partir del cual, mediante el *diálogo* fundado en una comunidad racional, puede comenzar la búsqueda de un verdadero conocimiento. El saber que busca SÓCRATES es un

saber *práctico* que tenga como contenido el conocimiento del bien y del mal, que lo establezca mediante un autoexamen crítico, y que aspire a su uso correcto en la praxis.

Con este método se dibuja una progresión desde lo particular hasta lo universal, que permite captar lo esencial del concepto investigado. Los interlocutores de SÓCRATES están atrapados por la multiplicidad de las apariencias y sólo son capaces de responder a la cuestión de qué es la virtud mediante ejemplos, pero no pueden ofrecer una definición de su esencia. Por eso dice ARISTÓTELES:

«A SÓCRATES se le puede atribuir con justicia el mérito de dos cosas: primero, los razonamientos inductivos desde la experiencia y, después, la definición de términos universales.»

En su proceder SÓCRATES se apoya en la confianza en el logos, el cual pone de manifiesto el verdadero conocimiento a través de la legalidad inherente al diálogo racional.

Por tanto, «no obedeceré a otra parte mía que a aquel logos que se me muestre como el mejor en la investigación».

El esfuerzo por el conocimiento filosófico de la esencia de las virtudes significa para SÓCRATES en un sentido amplio el *cuidado (epiméleia) del alma.* De la condición del alma nace la bondad de todo hombre, ya que el alma es la que se cuida de todo y a la que hay que cuidar en todo. El alma cumple con su correspondiente *areté* cuando predominan en ella el entendimiento y la razón; pero cuando prevalece la ignorancia el alma no encuentra su *areté* y sucumbe al mal. Del alma emanan todos los demás bienes para el hombre, incluida su *felicidad* (*eudaimonía*) que consiste en su propio orden y armonía.

Desde esos planteamientos hay que entender la siguiente afirmación de SÓCRATES:

«Nadie comete una injusticia voluntariamente (a sabiendas).»

Pues todo acto injusto nace de la ignorancia del bien y del mal. El que sabe, sin embargo, es bueno.

No obstante, la mayoría de la gente se equivoca acerca de lo esencial en la vida:

«[...] ¿no te da vergüenza preocuparte por la acumulación de riquezas, gloria y prestigio, mientras que por el conocimiento, la verdad y por el alma, porque pudiera llegar a ser tan buena como fuera posible, por todo eso ni te preocupas ni piensas en ello?»

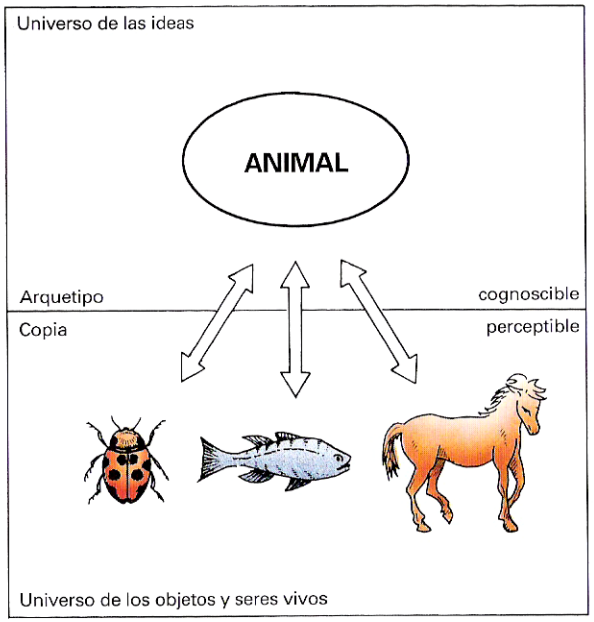
SÓCRATES concibe su filosofía como una ***mayéutica*** (un arte de comadronas), puesto que sólo quiere ser un asistente para el buen entendimiento y para el autoconocimiento, cualidades que cada uno tiene que encontrar por sí mismo, ya que no se nos pueden dar desde fuera.

SÓCRATES realizó de manera ideal la unidad entre el pensamiento y la acción. Le ayudaba en ello una voz interior, su *daimon*, que guiaba sus acciones y que era signo del destino divino del alma.

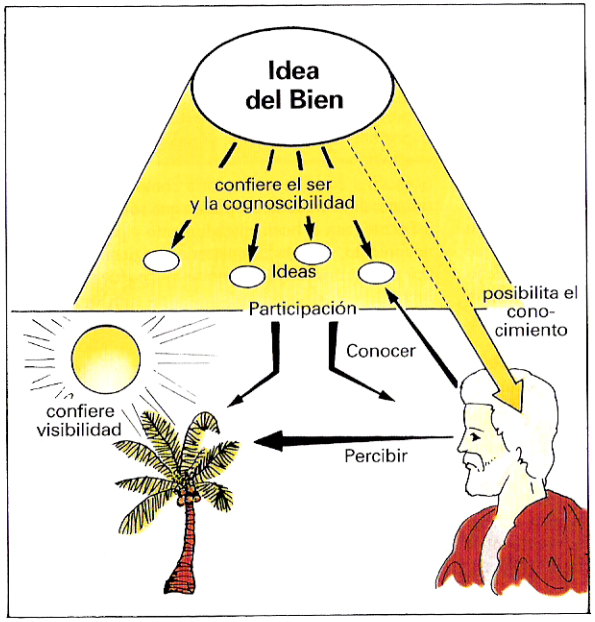
La concepción misma que SÓCRATES tenía de la filosofía tuvo como consecuencia que no fundara ninguna escuela; sin embargo es reclamado por dos corrientes filosóficas enfrentadas:

Los **cirenaicos,** que desarrollan el eudaimonismo hasta un hedonismo, el cual hace del placer la máxima de la acción (ARISTIPO).

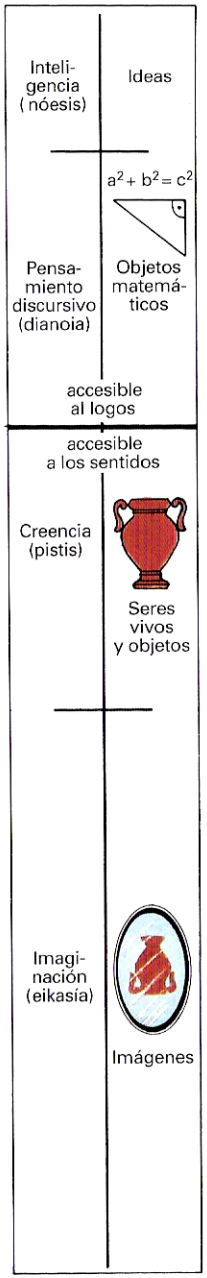
Los **cínicos,** que extreman el menosprecio socrático por lo material (DIÓGENES DE SÍNOPE vivía en un tonel).




A Teoría de los dos mundos.




B La idea del Bien (Símil del sol).




C Símil de la línea.



Con su **teoría de las ideas, Platón** (427-347 a.C) no sólo consigue crear un sistema que, partiendo de los planteamientos de SÓCRATES, es capaz de recoger adecuadamente gran parte de la filosofía presocrática, sino que al mismo tiempo consigue construir un edificio intelectual con más grandes repercusiones que ningún otro en la historia del pensamiento occidental. Tanto es así que para A. N. WHITEHEAD:

> Toda la filosofía occidental ha de ser entendida como «notas a pie de página de PLATÓN».

Su escuela, la **Academia,** fundada alrededor de 385 a.C., existió durante casi mil años. El platonismo tuvo posteriores momentos de apogeo en la Antigüedad tardía durante el neoplatonismo desarrollado por PLOTINO y en la época del Renacimiento italiano.

El contenido de la teoría de las ideas de PLATÓN está constituido por la suposición de un universo de *entidades inmateriales, eternas e inmutables,* el universo de las **ideas** (en gr.: *éidos; idéa*).

> Ideas en el sentido platónico son los *arquetipos* de la realidad, según los cuales están formados los objetos del mundo visible.

Estas ideas existen *objetivamente*, es decir, independientemente de nuestro conocimiento o mundo del pensar. No nacen, por tanto de una *disposición* por parte de nuestra conciencia, sino que a través de ésta son reconocidas. Por ello la posición de PLATÓN se puede describir como **idealismo objetivo.** Así, por ejemplo:

> El hecho de que reconozcamos como animales tanto a la mosca como al pez y al caballo, a pesar de sus formas completamente distintas, permite deducir que hay un arquetipo común de «animal» que comparten todos los animales y que determina su forma esencial. De modo que es la idea de animal la que convierte en animales a tan variados organismos (Cuadro A).

Según la más fiel interpretación de su **teoría de los dos mundos,** PLATÓN parte de que el mundo de las ideas inmutables tiene un rango superior al mundo de lo perecedero. Siendo entonces ese primer mundo el que existe *realmente*, tal y como los eléatas habían postulado ya en relación al ser.

El mundo de lo corpóreo está subordinado al reino de las ideas, tanto ética como ontológicamente:

> Aquel obtiene su ser sólo por la participación (*méthexis*) o la imitación (*mímesis*) del mundo propiamente existente de las ideas.

Esto nos lo muestra PLATÓN, junto a elementos metódicos o de teoría del conocimiento, mediante el símil de la línea en su diálogo *La república* (*Politeia*). Según ese símil se puede dividir el mundo en dos ámbitos que a su vez pueden subdividirse en otros dos:

El mundo de lo **visible,** que incluiría:

— Lo *visible indirectamente* (p. ej. las sombras y las imágenes reflejadas);
— lo *visible directamente* (p. ej. los objetos y los seres vivos).

El mundo de lo **inteligible,** sólo accesible a través del espíritu, que incluiría:

— La región de la *ciencia* que, p. ej. como la matemática, va más allá de sus elementos sensoriales (como las figuras geométricas) para llegar a conocimientos intelectivos como sus teoremas universales;
— el universo de ideas que es accesible a la razón pura en ausencia absoluta de cualquier tipo de visión sensorial (Cuadro C).

El aspecto central de la filosofía platónica es la **idea del Bien.** La cuestión del Bien era ya el asunto de mayor importancia para SÓCRATES, pero dentro de la mayor amplitud del marco del pensamiento platónico adquiere un rango que va mucho más allá de la ética, para ocupar una posición clave como *fin* y *origen* de todo ser, tanto en la teoría del conocimiento como en la ontología.

> De modo que el Bien es descrito como el principio radical de todas las ideas que, además, se sitúa por encima de todas ellas.

Sólo de él extraen las ideas su ser y su valor, y con ellas el mundo entero. El Bien proporciona al mundo *orden, medida* y *unidad*.

> «Sin embargo, para PLATÓN la pregunta de *por qué el Bien* es una pregunta sin sentido. Se puede preguntar por lo que hay detrás de los seres, pero no por lo que hay detrás del Bien.» (O. GIGON)

PLATÓN describe en el *símil del sol* (también en *La república*) que el hombre sólo es capaz de reconocer el ser a la luz del Bien:

> «Por tanto aquello que confiere verdad a lo cognoscible y a quien está conociendo le otorga la facultad de conocer, es a lo que yo tengo como idea del Bien [...] Los objetos del conocimiento no solamente obtienen del Bien su cualidad de cognoscibles, sino también su existencia y esencia, aunque el Bien no es un existente mismo sino que se eleva por encima en sublimidad y poder» (Cuadro B).

La posición del Bien dentro de lo inteligible se compara con la del sol dentro del ámbito de lo visible:

> «Como el sol que otorga a lo visible no sólo la capacidad de ser visto, sino también la generación, el crecimiento y el desarrollo, sin que él mismo sea generación.»

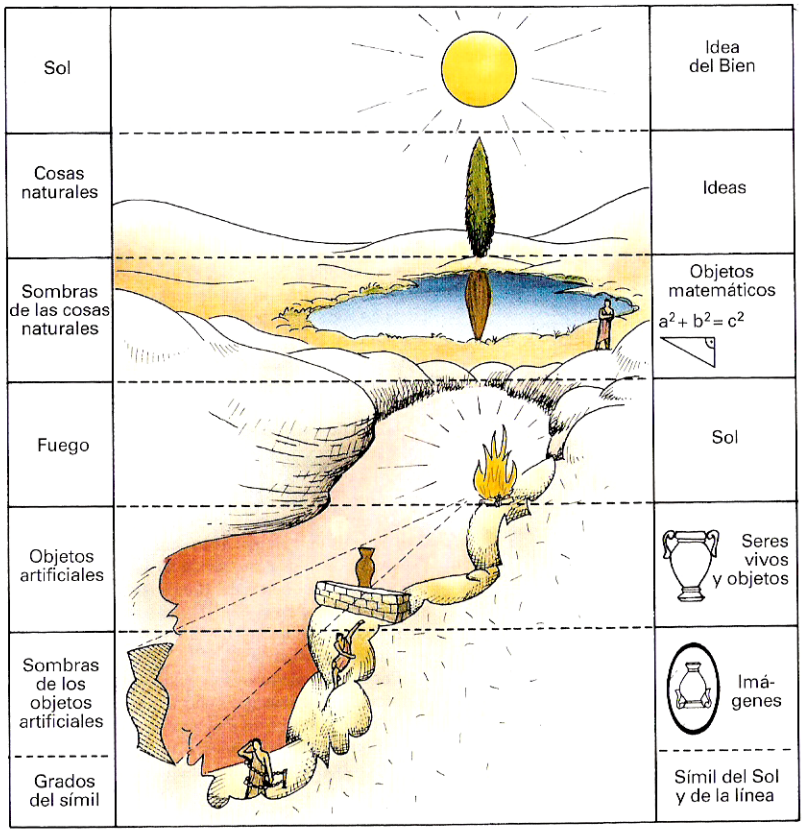
PLATÓN muestra su **física** en el diálogo *Timeo*:

> El mundo material del devenir resulta establecido a través de un artificiero universal, el *demiurgo*, que trabaja de acuerdo con un plan integral de la razón (*teleología*), en el que al mundo se le da forma según el modelo de las ideas.

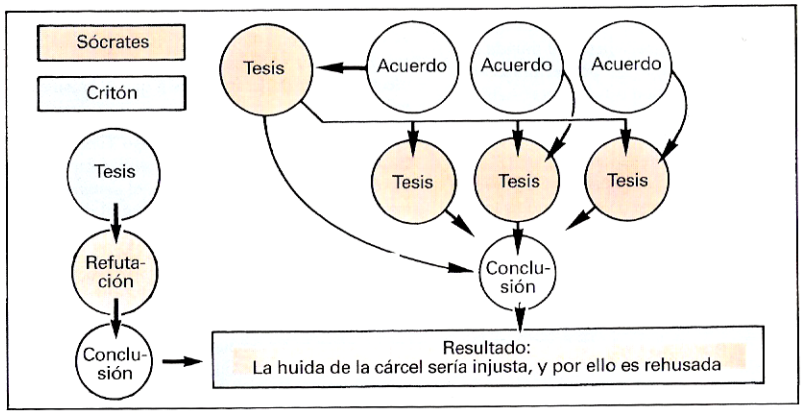
Por ello el mundo en el sentido platónico es también un *cosmos*, una armonía.

Al material todavía informe en el que se efectúa la copia de las ideas lo denomina PLATÓN *dechómenon*, «receptáculo», y cabría considerarlo como un tercer elemento entre lo que es y lo que está llegando a ser.

> Dado que la materia irracional también coadyuva a la generación del mundo, es por lo que la copia de las ideas en el mundo permanece imperfecta.




A Alegoría de la caverna.




B Estructura de un diálogo platónico, sirviendo de ejemplo *Critón*.



Con la introducción de la teoría de las ideas, PLATÓN va más allá de sus predecesores también en la teoría del conocimiento.

Mientras que los eléatas todavía tenían que preservar la quietud de su universo de la contradicción empírica, PLATÓN podía abandonar por completo el mundo de los sentidos y la experiencia como fuente de conocimiento.

La quintaesencia de la *teoría del conocimiento* expresada en el *símil de la línea* (v. supra) concluye en un **racionalismo.** Cuanto más elevado es el rango ontológico del objeto del que se trate, cuanto más valioso su conocimiento, más seguro es este último y más decididamente hay que considerar su fuente en la **razón** y no en la visión de los sentidos.

En el símil PLATÓN atribuye a los distintos niveles del ser los siguientes grados del conocimiento:

> «Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma:
> La *inteligencia* [gr.: *nóesis*] para el más elevado, el *pensamiento discursivo* [*diánoia*] para el segundo; al tercero atribúyele la *creencia* [= tomar algo por verdadero; *pístis*] y al último la *imaginación* [*eikasía*].»

*Nóesis* y *diánoia*, en tanto que auténtico conocimiento, son formas de conocer que tienen el mayor grado de independencia posible respecto de la *empeiria*, la experiencia sensorial. Así tenemos que, mientras SÓCRATES todavía pensaba en la *inducción* de lo general a partir de lo particular, en PLATÓN la máxima forma de conocimiento no es deducida. A las ideas no se llega mediante una *deducción* a partir de cada una de sus «encarnaciones», sino con una *mirada* anhipotética.

> «La razón [*nóesis*] avanza hasta el principio originario anhipotético de todo para entrar en contacto con él y una vez logrado [...] volver a descender. Todo esto sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente las ideas tomadas en sí mismas, y pasando de una a otra y terminando también en las ideas.»

¿Cómo es entonces que el alma conoce las ideas? PLATÓN contesta a esta pregunta, de acuerdo con su antropología (v. pág. 43), diciendo que el alma las conoce desde su existencia anterior en el más allá. Las ideas no son el fruto de un proceso de desarrollo, sino que son contempladas, son *nuevamente recordadas*. Todo conocer y aprender es un nuevo **recordar** o ***anámnesis:***

> El alma ha contemplado las ideas en una preexistencia anterior, pero las ha olvidado al entrar en el cuerpo.

El símil más conocido de PLATÓN, la *alegoría de la caverna,* ilustra el ascenso a las ideas:

> Los humanos son comparados con seres que están encadenados en una cueva y que no pueden ver nada del mundo real. Para estos seres la realidad son las sombras de objetos artificiales proyectadas en la pared de la cueva por una fuente de luz.

La *anámnesis* es comparada con el hecho de que uno de estos infelices es conducido a la luz del día, donde ve cómo son realmente los objetos naturales y el sol. Las sombras y los objetos de la cueva corresponden a la experiencia sensorial, y el mundo externo a la región de lo *inteligible*, esto es, de lo racionalmente captable.

> Los niveles del ascenso corresponden a las divisiones del símil de la línea (Cuadro A).

Al impulso que conduce al hombre una y otra vez hacia la región del verdadero Ser y del Bien PLATÓN lo llama **eros.** Esa fuerza despierta en el hombre el deseo nostálgico de consagrarse a la contemplación de las ideas, y en *El banquete* es descrita como la búsqueda filosófica tras la belleza del conocimiento. Asimismo desempeña una función mediadora entre el mundo de lo sensible y el de lo inteligible. Es en la relación interhumana donde el eros muestra su faceta pedagógica (*epiméleia*), constituyéndose en aquello que hace participar a los demás en el conocimiento.

La **dialéctica** es el método que, según PLATÓN, nos lleva a ese conocimiento. Es el modelo de ciencia que considera el auténtico Ser, en oposición a la *física*, que se ocupa de los procesos del mundo empírico.

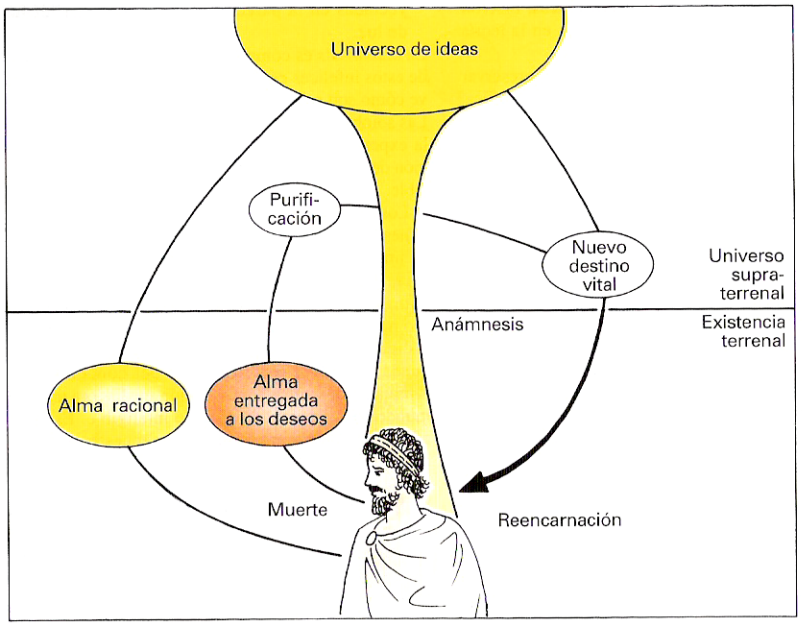
Desde el punto de vista de PLATÓN el camino de la reminiscencia se hace posible a través del **diálogo,** en el desarrollo del cual se emplean continuamente *conceptos* que representan las ideas.

Es en el diálogo, mediante la dialéctica y sin la ayuda de los sentidos, donde tienen que surgir a la luz del día las ideas y sus relaciones recíprocas de modo que nos permitan una mejor comprensión.

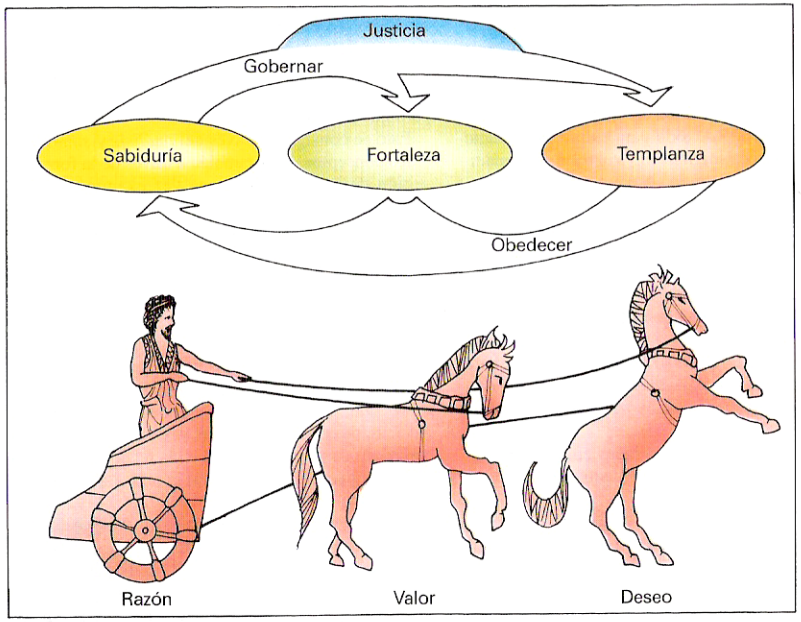
> Esto se consigue a través del *análisis* y *síntesis* de los conceptos, pero también a través de la formulación de *hipótesis,* que una vez examinadas, son aceptadas o desechadas.
> Por consiguiente, los personajes de los diálogos platónicos adoptan conscientemente posturas opuestas con el objeto de examinar las *tesis* en relación con sus correspondientes *antítesis* (Cuadro B).

La mayoría de los **escritos** de PLATÓN son *diálogos* en los que SÓCRATES es el protagonista. Su interpretación resulta difícil por el hecho de que no sólo son el resultado de largos períodos de gestación sino que, sobre todo, reflejan una teoría dinámica y cambiante. Además, de esta manera PLATÓN se permite exponer el contenido de su pensamiento en la relajada forma del diálogo y puede esconderse tras la máscara de sus personajes.

En los aproximadamente veinticinco diálogos considerados como auténticos se trata desde la cuestión de la virtud (así ocurre en la mayoría de sus diálogos de juventud), pasando por la del conocimiento (p. ej. *Menón*, *Teeteto*), hasta llegar a la política (p. ej. *La república*, *Las leyes*) y la filosofía de la naturaleza (*Timeo*).




A Transmigración del alma.




B Símil del auriga y las virtudes cardinales.



El dualismo metafísico de PLATÓN se manifiesta también en su antropología:

**Cuerpo** y **alma** están claramente separados el uno del otro, pero corresponde al alma el dominio sobre el cuerpo.

PLATÓN recoge de las fuentes pitagóricas y de los cultos órficos su concepción de un **alma inmortal.** Los argumentos con los que va sosteniendo esta aserción son los siguientes:

— El alma es una *substancia homogénea*, lo cual en analogía a las ideas equivale a su inalterabilidad;
— lo semejante es conocido por lo semejante, y puesto que el alma conoce el puro Ser (las ideas), es por lo que se le asemeja y también comparte su mismo origen;
— su condición automoviente;
— la conclusión dialéctica según la cual el alma, cuya característica esencial es la vitalidad, nunca podría contener a su contrario, la muerte.

En el *Fedón* PLATÓN resume estos argumentos con la frase siguiente:

«Aquello que es divino, inmortal, racional, uniforme, indisoluble [...] eso es a lo que el alma más se parece.»

En relación con su inmortalidad podemos hablar de una **pre** y **post-existencia** del alma, puesto que ya existía antes de su vida terrenal del mismo modo que seguirá existiendo después de la muerte.

De acuerdo con la tesis de la *anámnesis*, el alma hunde sus raíces en la esfera del *nous*, de lo divino, de lo racional, pero se encuentra encarnada y a merced de los deseos sensoriales; se encuentra así encarcelada en el cuerpo «cual una enfermedad». PLATÓN lo expresa con dos palabras:

*Soma* = *sema*, es decir, el cuerpo (*soma*) es la tumba (*sema*) del alma.

Por tanto la finalidad de la vida terrenal es el retorno del alma a su estado originario:

La relación con su origen primigenio consiste sin embargo en la *soberanía de la razón.*

PLATÓN divide el alma en tres partes, reflejando también aquí su fundamental posición dualista:

La propiamente divina:
— la **razón;**
la perteneciente al mundo de las percepciones:
— la parte noble: el **valor;**
— la inferior, porque ofrece resistencia: el **deseo.**

PLATÓN expresa esa tripartición del alma en razón, valor y deseo con la imagen de un tiro de caballos:

La razón corresponde al conductor, el valor a un caballo dócil y el deseo a un caballo rebelde (Cuadro B).

A cada una de las tres partes del alma PLATÓN le atribuye una **virtud:**

La tarea del elemento racional en el alma humana es la de llegar a ser sabio:
su virtud es la **sabiduría.**
La tarea del valor es la de obedecer enérgicamente a la razón:
su virtud es la **fortaleza.**
También el deseo tiene que someterse al dictamen de la razón:
su virtud es por consiguiente la **templanza.**

PLATÓN antepone a esas tres virtudes, correspondientes a cada una de las partes del alma, una cuarta virtud:

La virtud de la **justicia** (*dikaiosýne*).

Esta última es la que gobierna cuando todas las partes del alma cumplen en su justa medida con sus correspondientes deberes y tareas. Y es precisamente en ella en la que se puede percibir la especial inclinación griega por unificar lo *moderado* y lo *armónico* con la virtud.

Incluso hoy en día estas cuatro virtudes son denominadas conjuntamente *virtudes cardinales* (del lat. *cardinalis*: referente al gozne, estar en el punto crucial).

A partir de la racionalidad del reino de las ideas no sólo resulta el postulado de la preeminencia de la razón junto con su concreción en las virtudes cardinales, sino que otro resultado de la primacía de este mundo inteligible de lo espiritual es también la *devaluación de lo corporal*. En este punto se superponen la antropología y la ética de PLATÓN con sus tesis sobre el conocimiento:

El mundo sensible no posibilita ningún conocimiento verdadero, sino sólo un opinar incierto.

También desde un punto de vista ético el mundo deseable es el inteligible. El sabio intenta por doquier escapar de la cárcel de lo corporal-sensible.

Por una parte la recompensa que puede esperar por ello se manifiesta en una *vida después de la muerte*:

El alma del ser racional regresa de nuevo al reino de lo puramente ideal, mientras que el alma de un ser irracional no se eleva hasta las ideas y tiene que hacer penitencia.

Pero por otra parte la recompensa de la virtud reside esencialmente en sí misma:

Estando determinado el hombre por su origen y por su esencia hacia una vida juiciosa, desde el punto de vista de PLATÓN no puede darse una vida mejor que la que se rige por la pauta del conocimiento.

Tal cosa comprende tanto la contemplación de las ideas como la aspiración al Bien.

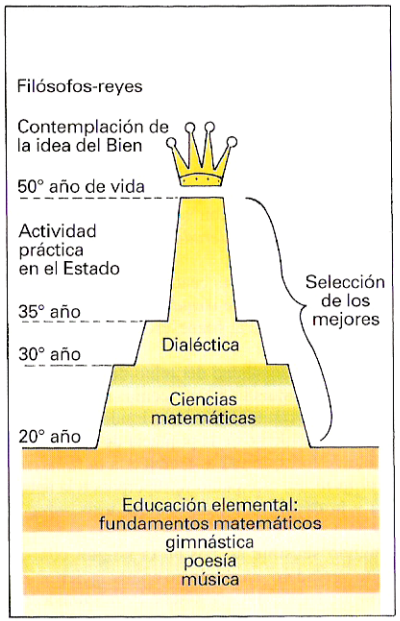
Ahora bien, el sabio también tiene que cumplir con deberes pedagógicos y políticos, que se ilustran en el símil de la caverna:

Aunque aquel que las contempla queda fascinado ante la belleza de las ideas, no obstante lo que sirve es transmitir lo contemplado a la «vida cotidiana».

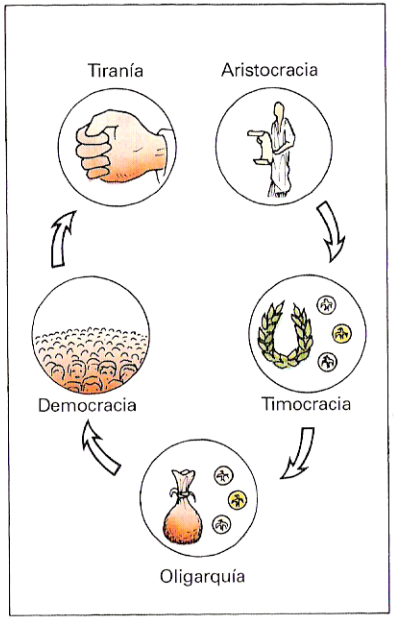
Y esto sobre todo para ayudar a los otros a conseguir el ascenso.

Tampoco hay que desterrar por completo el placer de la vida, siempre que de una manera racional el placer esté al servicio del Bien. En tal sentido escribe PLATÓN en el *Filebo* que la vida más deseable es la mezcla

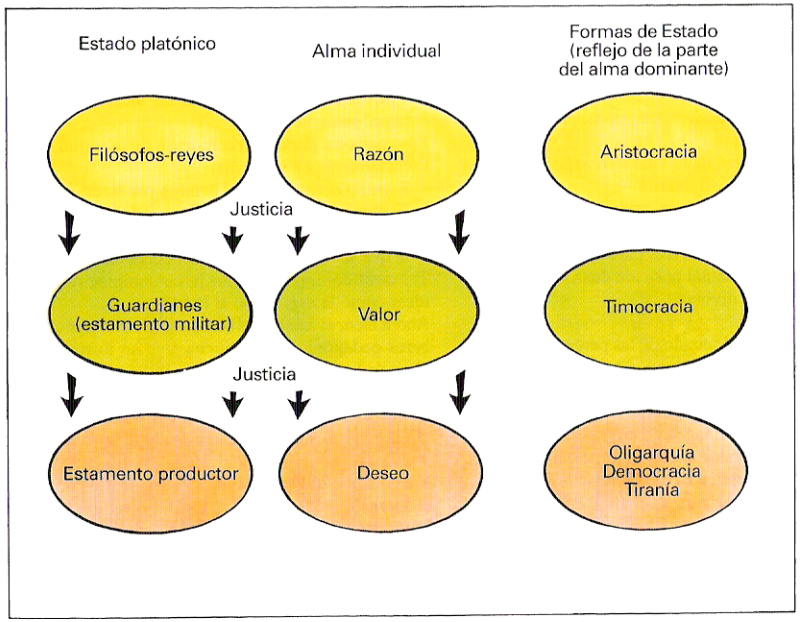
«de la miel del placer y del agua sobria del conocimiento».




A Formación de los gobernantes.




B Ciclo de constituciones.




C Analogía: alma-Estado.



PLATÓN diseña su modelo de **Estado ideal** en *La república* (*Politeia*), y añade ciertas variaciones en *Las leyes*. Aunque en estos escritos se hace referencia también a problemas concretos de la historia griega, PLATÓN no da una descripción de las situaciones reales sino que, más bien, formula su representación conceptual del *mejor* Estado *posible*.

Por tanto más acertado es decir que sus escritos acerca de la teoría política constituyen **utopías.**

El **surgimiento** de la *res publica* no proviene de un instinto del hombre tendente a la formación de Estados, sino

de la *debilidad del individuo*; pues dado que el hombre por sí mismo solamente está dotado para determinadas actividades, es por lo que tiene que unirse a los demás.

Así pues, la comunidad se basa en una *división del trabajo*.

La continua *analogía con el individuo* es una característica esencial de su teoría política: Y así, de la misma manera que según PLATÓN el alma se articula en tres partes, también el Estado se divide en tres **estamentos:**

- El estamento gobernante, constituido solamente por los sabios, pues son los únicos que tienen la capacidad de preocuparse por la manera correcta según la cual deben vivir todos los ciudadanos; y por ello PLATÓN afirma que han de ser los filósofos los que permanezcan en la cúspide del Estado (**estamento instructor**).
- El estamento de los guardianes, que se ocupan de la defensa del Estado tanto en el interior como en el exterior (**estamento militar**).
- El estamento de los demás ciudadanos, los artesanos, los comerciantes y los labradores, que aseguran las provisiones de la comunidad (**estamento productor**).

Los *filósofos-reyes* se distinguen por un especial talento que es perfeccionado en todos los sentidos a lo largo de una formación que alcanza los cincuenta años de duración. En aquéllos debe reunirse la sabiduría con el poder.

En todo esto tiene una significación especial la **educación,** que para PLATÓN es el fundamento del cuerpo entero del Estado.

El bienestar del Estado se basa únicamente en el discernimiento adquirido por los gobernantes, puesto que ninguna disposición constitucional limita su poder.

Este proceso formativo prevé una serie de fases:

- Una educación elemental a través de la música, la poesía y la gimnasia (hasta el vigésimo año de su vida);
- una formación científica en matemáticas, astronomía y armonía (diez años);
- una instrucción en dialéctica (filosofía) (cinco años);
- una actividad práctica en el Estado (quince años);
- y después de ello la toma de posesión del gobierno o la vida contemplativa.

Durante todo este tiempo se suceden estrictos exámenes y tiene lugar la selección de aquellos pocos que resultan aptos para ser gobernantes-filósofos.

Dado que los dos estamentos superiores deben consagrar su vida por entero al bien de la comunidad, es por lo que PLATÓN quiere desde el primer momento eliminar cualquier pensamiento egoísta estableciendo una comunidad de bienes:

La *propiedad privada* queda prohibida.

Al mismo tiempo las *mujeres* y los *niños* son comunes a todos. (Con ello se pretende eliminar del estamento militar la motivación para dirigir su poder hacia el interior del Estado.)

Incluso la procreación de niños es regulada por el Estado en el sentido de establecer una selección de los mejores.

De la misma manera que la capacidad (*areté*) del individuo aparece con el gobierno de la razón, así la idoneidad del Estado surge con el *gobierno de la filosofía*, esto es, de los filósofos-reyes.

El estamento militar corresponde pues al valor, el cual entraña en sí mismo la fortaleza como ideal.

Análogamente, en lo que toca a los deseos, al estamento productivo le resulta conveniente la templanza.

Ahora bien, la virtud de la **justicia** no existe ni en el individuo ni en el Estado como la obra de una única parte, sino que más bien reside en la *armonía* que surge cuando cada cual ejercita de la mejor manera posible su ocupación:

Se trata de un Estado *totalitario* que retiene para sí en su totalidad las obras de sus ciudadanos.

La constitución del Estado tiene un carácter *aristocrático*, lo cual significa que se basa en la soberanía de los mejores.

En el **ciclo de constituciones** que nos muestra PLATÓN, la aristocracia es usurpada por la *timocracia*, que es una forma de gobierno transitoria pues, aunque en ella los soberanos son reconocidos como tales, a causa de la creciente influencia del dinero va tomando forma el siguiente modelo de Estado:

La *oligarquía*, en la que coinciden el poder y la propiedad, que se encuentra ya lejos del Estado ideal, y que constituye una forma decadente en la que la riqueza ha tomado una posición central:

«Virtud y riqueza se comportan mutuamente como si estuvieran en sendos platillos de una balanza, de modo que uno sube cuando el otro baja.»

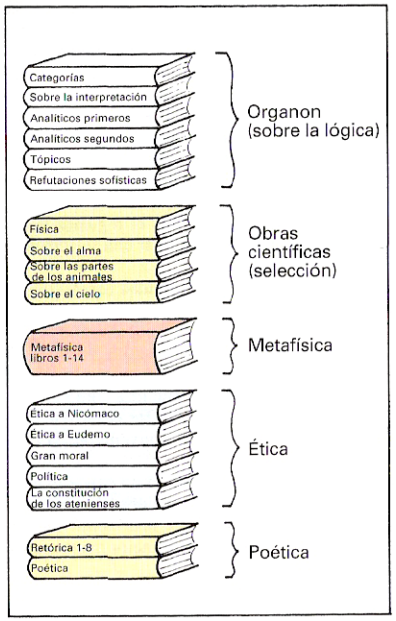
Su fin llega mediante una subversión en la que los que hasta entonces carecían de bienes, y por tanto de poder, fuerzan ahora

la *democracia*; la cual acaba dando lugar definitivamente, y a causa de una anarquía creciente, a la peor forma de gobierno que es

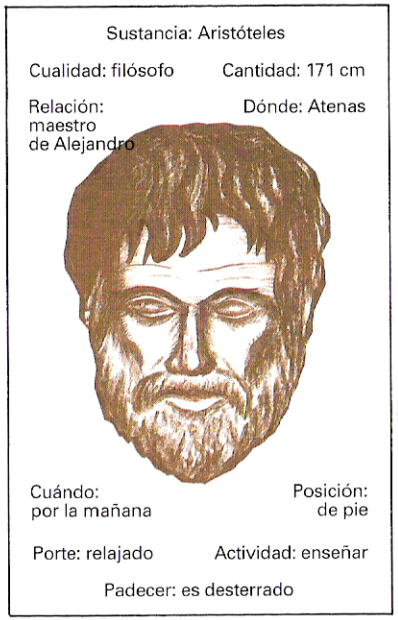
la *tiranía*.

En su conjunto el Estado ideal platónico no ha sido nunca puesto en práctica (su personal tentativa de instituirlo en Sicilia fracasó).

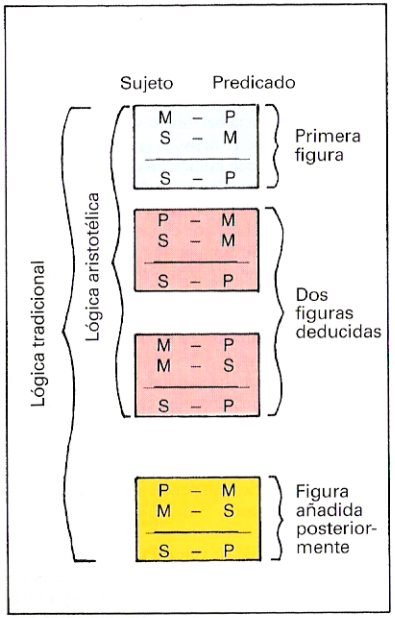
En ***Las leyes***, la obra de su vejez, PLATÓN ya no parte de la idea de un gobernante ideal, sino que ahora el Estado tiene que regularse mediante *leyes*, cuyo sentido debe ser explicado por unos completísimos preámbulos que se convertirán así en los preceptores de los ciudadanos.



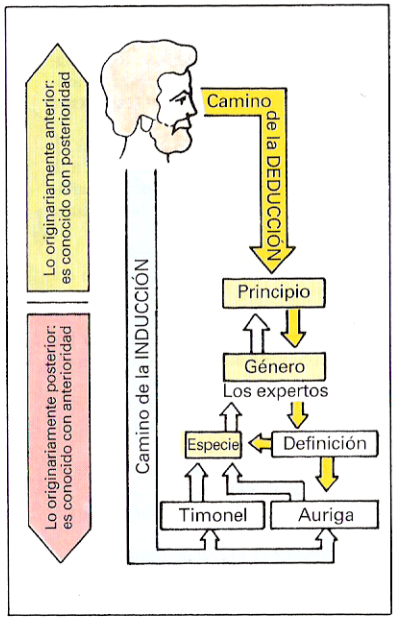

A Una selección del *corpus aristotelicum.*




B Las categorías de Aristóteles.




C Las figuras del silogismo.




D Inducción y deducción.



**Aristóteles** (384-324 a.C.) nació en Estagira, fue durante veinte años discípulo de PLATÓN en la *Academia*. Alrededor del 342 a.C. fue nombrado instructor de ALEJANDRO MAGNO. Más tarde fundó en Atenas su propia escuela, la escuela **peripatética.** Los escritos que de él se conservan son en su mayoría guiones para las clases que daba en su escuela, el *Liceo* (los llamados escritos *esotéricos*). A partir de ellos se ha compuesto el ***Corpus Aristotelicum:***

— Libros sobre lógica, más tarde llamados *Organon* (= instrumento),
— obras sobre ciencias naturales,
— metafísica,
— escritos éticos,
— libros sobre estética (Cuadro A).

Su **lógica** es una de las contribuciones más significativas a la historia intelectual de Occidente:

> ARISTÓTELES es el primero en investigar el orden del pensar no (sólo) por su contenido, sino también por su forma (*lógica formal*).

La lógica aristotélica se convirtió en la base de toda la lógica *tradicional* sobre todo gracias a BOECIO y a PEDRO HISPANO.

Al igual que ocurre con su maestro PLATÓN, el *concepto* juega un papel primordial pues solamente éste puede denotar una **categoría.**

Dicho de una manera más completa:

> «Toda palabra pronunciada sin combinación significa o bien una *substancia*, o una *cantidad*, o una *cualidad*, o una *relación*, o un *donde*, o un *cuando*, o una *posición*, o un *tener*, o un *hacer*, o un *padecer*» (v. cuadro B).

Habitualmente, sin embargo, las palabras se enlazan para formar frases que se denominan **juicios** con tal que formulen afirmaciones verdaderas o falsas.

Tales juicios pueden ser enlazados, siguiendo determinadas reglas, para obtener **conclusiones.** ARISTÓTELES explica esas reglas en los *Primeros Analíticos*. La combinación de dos juicios con un tercero se llama **silogismo:**

En su forma más genuina lo define ARISTÓTELES de la siguiente manera:

> «Si se afirma *a* de todo *b* y *b* de todo *c*, entonces se tiene que afirmar necesariamente *a* de todo *c*. Y se denomina a una tal figura silogística como la primera.»

(Posteriormente se cambió *a* por *P*, *b* por *M* y *c* por *S*.)

A modo de ejemplo de un silogismo clásico tenemos el siguiente:

(1) Todos los hombres son mortales
(2) Sócrates es un hombre
(3) Por tanto, Sócrates es mortal

constituyendo los enunciados (1) y (2) las *premisas*, y el enunciado (3) la *conclusión*. «Hombre» es en este silogismo el *término medio* (gr.: *hóros mésos*; lat.: *terminus medius*) que desaparece en la conclusión.

ARISTÓTELES expone junto a esta primera figura del silogismo otras dos más cuyas diferencias mutuas dependen de si el término medio funciona como sujeto o como predicado (Cuadro C).

Una cadena de conclusiones es una **demostración.** Se trata de un método **deductivo,** es decir, que va desde lo universal a lo particular.

> Asimismo, según ARISTÓTELES la finalidad de la ciencia debe consistir en obtener una deducción necesaria de lo existente a partir de su causa (gr.: *aitía*).

La demostración en el sentido aristotélico es la deducción (*apódeixis*).

Su contrario es la **inducción** (*epagogé*). ARISTÓTELES la describe en *Tópicos* de la siguiente manera:

> «Inducción es el tránsito desde lo particular a lo universal y así, por ejemplo, si el mejor piloto es el experto y lo mismo ocurre con el auriga experto, entonces será que en general en cada cosa el experto es el mejor.»

En clara contraposición con PLATÓN, para ARISTÓTELES también es posible aumentar el conocimiento siguiendo el camino de una inducción que pueda partir de las conexiones entre el conocimiento previo y la experiencia sensible. Aunque la finalidad de la ciencia sea obtener una deducción necesaria de lo particular a partir de una causa universal, el camino hacia ello pasa por la inducción.

> Nada más que la ciencia que está terminada es apodíctica, pero de donde ella recibe su saber es de la inducción.

La inducción busca los elementos comunes en el interior de un género. La clasificación de todos los seres posibilita la **definición** (*horismós*). La cual está formada por el género y las diferencias de las especies que lo integran (y así, por ejemplo, el hombre es un ser racional).

La combinación de inducción y deducción provoca que se invierta la relación entre lo anterior y lo posterior:

> Lo universal, que es en sí anterior, se conoce más tarde que lo particular, que es posterior (Cuadro D).

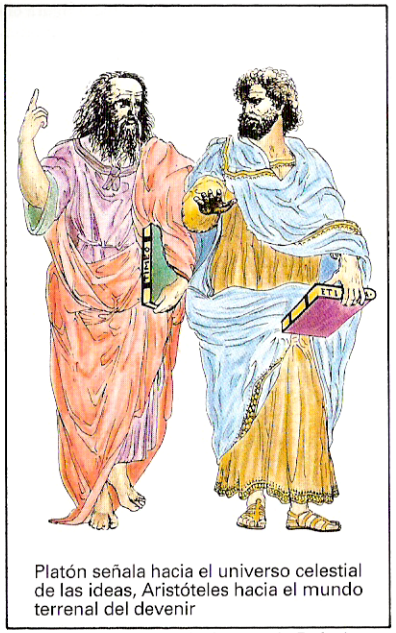
Lo más anterior y lo más universal (**principio**) no es, sin embargo, demostrable:

> «Un principio es un enunciado inmediato de una demostración. Inmediato es aquello para lo que no hay nada que sea anterior.»

Tal formulación ha de resultar válida porque una deducción de una deducción llevaría a un regreso al infinito. Es ARISTÓTELES mismo quien cita sobre todo a *uno* de estos principios, el *principio de contradicción*:

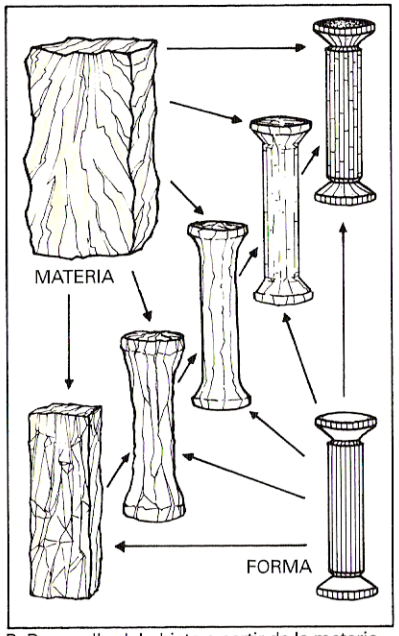
> «Es imposible que a una cosa le corresponda y no le corresponda lo mismo en el mismo sentido y al mismo tiempo.»

He aquí «el principio más firme de la lógica.» (A. TRENDELENBURG)

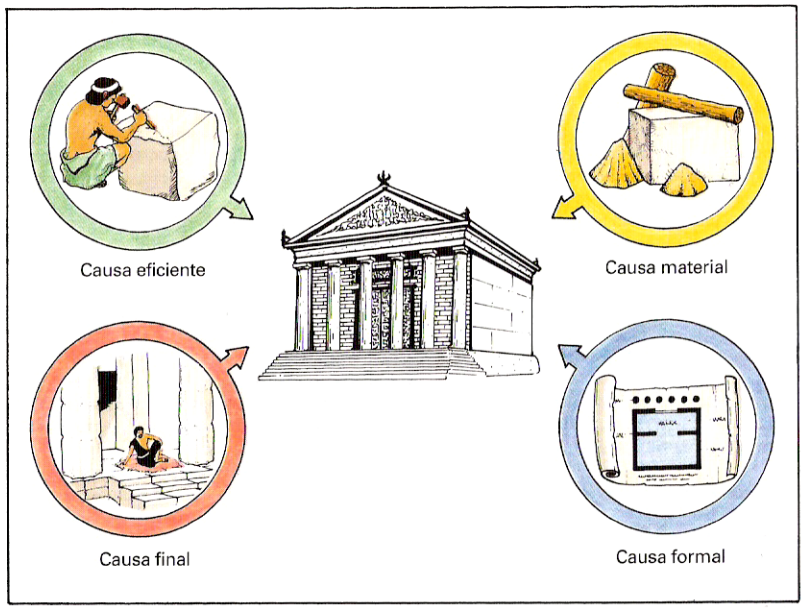


Platón señala hacia el universo celestial de las ideas, Aristóteles hacia el mundo terrenal del devenir

A Según *La escuela de Atenas de Rafael* (h. 1510).




B Desarrollo del objeto a partir de la materia y de la forma.




C Las cuatro causas de Aristóteles.



El **concepto** de «metafísica» surgió de la coincidencia histórica de situar en la primera edición de las obras completas de ARISTÓTELES los catorce escritos referentes a los primeros principios detrás de los físicos (gr.: *metà tà physiká*), de lo cual se deduce la denominación de la ciencia que investiga lo que está *detrás de la naturaleza*.

En la *Metafísica* ARISTÓTELES se separa de PLATÓN, cuya teoría de las ideas critica en el Libro I:

> «[Las ideas] tampoco ayudan en nada, ni para el conocimiento de las otras cosas [...] ni para el ser de las mismas, ya que no están integradas en las cosas que participan de ellas.»

Con esto se manifiesta la diferencia más importante entre el maestro y su alumno: ARISTÓTELES quiere superar el dualismo platónico entre la idea y el objeto real. Para lo cual postula que *la esencia de las cosas yace en ellas mismas*.

Para ARISTÓTELES, la **substancia** (gr.: *ousía*) de las cosas sólo puede estar en ellas mismas y aunque para él también los géneros son substancias, lo son tan sólo en un sentido secundario.

ARISTÓTELES plantea otro dualismo.

> La **materia** (gr.: *hyle*) y la **forma** (gr.: *éidos / morphé*).

En el objeto siempre aparecen las dos juntas:

> No se encuentra ni a una materia pura, ni a una forma pura.

El propósito de ARISTÓTELES es superar todas las aporías de sus predecesores. Y relaciona su teoría de la materia y de la forma con una síntesis del **devenir:**

> sobre el «substrato» (gr.: *hypokeímenon*) de la materia, se moldea la forma del objeto.

La materialidad contiene la **esencia** sólo en potencia (*dynamis*) y cobra acto/realidad (*enérgeia*) a través de la forma. La **esencia de las cosas** no está en una idea transcendente, sino que se realiza en la serie sucesiva de sus mostraciones.

> A este total despliegue de la esencia, lo llama ARISTÓTELES **entelequia** (v. cuadro B).

La palabra se deriva de *télos* (meta / fin):

> En la concepción de ARISTÓTELES todo cambio presupone un fin que lo dirige desde el *despliegue potencial* hasta el *despliegue real* de la *ousía*,

con lo cual acepta como posición central de su metafísica la **teleología,** que en PLATÓN aún formaba parte del mito.

De acuerdo con ello, ARISTÓTELES cita **cuatro causas** del cambio:

- **Causa formal** (*causa formalis*). Un objeto se define por su forma: p. ej. una casa por su plano.
- **Causa final** (*causa finalis*). Según el principio teleológico de ARISTÓTELES, nada sucede sin una finalidad: p. ej. el protegernos de la intemperie en el caso de la casa.
- **Causa eficiente** (*causa efficiens*). Todo cambio requiere un motor que lo active: p. ej. el trabajo de los albañiles, carpinteros, en el caso de la casa.
- **Causa material** (*causa materialis*). Todo objeto está constituido por materia: p. ej. ladrillos, piedras, etc., en el caso de la casa (v. cuadro C).

Esta última causa es la razón de las contingencias e irregularidades de los objetos:

> La materia «se resiste» a la adopción de una forma.

A la esencia dictada por la forma, la **substancia**, se oponen las presiones (*anánke*) de la materia, resultando de ello lo puramente fortuito:

> ARISTÓTELES lo llama *symbebekóta*, la tradición **«accidente».**

En esta acción se correlacionan por un lado lo determinado, la substancia, lógicamente inteligible y, por otro lado, lo indeterminado, contingente, el accidente, lógicamente ininteligible; resultando de esto, dados los presupuestos de la lógica aristotélica, la supresión de lo accidental para la ciencia.

A menudo se ha comparado la posición de la razón en la filosofía de ARISTÓTELES con los rayos X:

> Penetra a través de lo sensorialmente cognoscible aunque inesencial, hacia lo conceptualmente inteligible y esencial.

Desde esa concepción del cambio se deriva además en el sistema aristotélico una **estratificación** del mundo que impregna toda la *física* aristotélica y que consiste en un ascenso desde el límite inferior, la materia pura, hasta la forma pura, su límite superior.

> Por consiguiente, lo más alto, la divinidad, tiene que ser forma pura.

Como ARISTÓTELES relaciona la forma con el pensamiento, su Dios es un espíritu puro que se tiene a sí mismo como objeto del pensamiento.

> Está sumergido en la *theoría*, la pura y espiritual mirada de sí mismo.

Otra característica resulta del hecho de que el mundo en su permanente transformación necesita del movimiento, pero como el impulso inicial del movimiento no se puede extender al infinito, tiene que haber un primer motor que sea a la vez inmóvil.

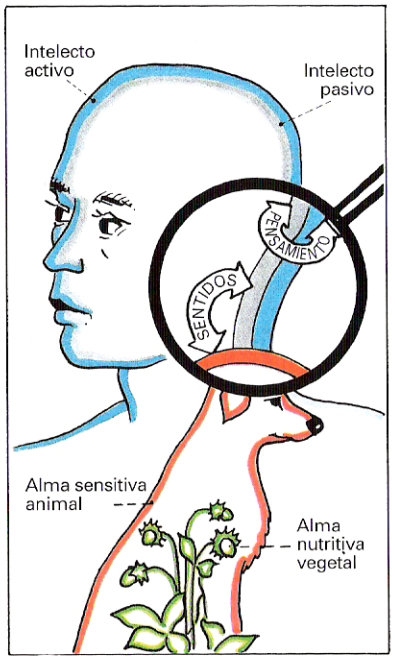
> Este **motor inmóvil** es el Dios aristotélico.

En suma, coinciden en la relación motriz de Dios con el mundo todas las causas excepto la material.

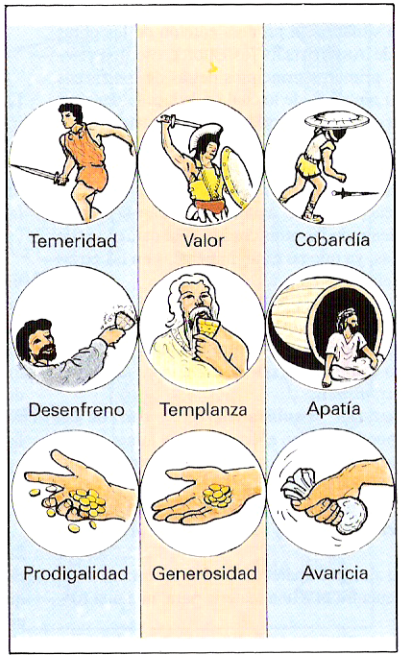
La imagen aristotélica de Dios implica un desinterés por el mundo:

> Dios no interviene en el curso del mundo ni puede ser influido desde el mundo.

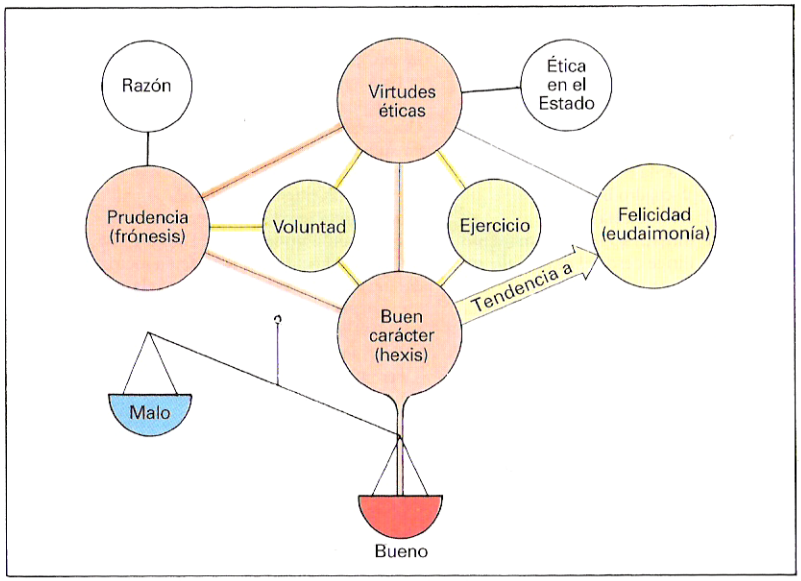
Ya que es inmóvil, el mundo no se mueve por el actuar de Dios, sino por la «impaciente» tendencia de la materia hacia él en tanto que forma pura.




A Psicología.




B La virtud ética está en el medio entre dos extremos falsos.




C Posición ética.



ARISTÓTELES distingue en su **psicología** tres **partes del alma,** que al mismo tiempo se corresponden con la estratificación de la naturaleza:

La vegetativa, o *alma vegetal,*
la sensorial, o *alma animal*, y finalmente
la *razón,* que tan sólo se encuentra en los seres humanos.

Al alma vegetal le corresponde la *nutrición*, al alma animal le corresponden las *sensaciones* y la *movilidad* local, y a la razón (*nous*) la actividad *intelectual.*

El alma concurre aquí como el principio formal del cuerpo:

«El alma es la entelequia primera de un cuerpo [...] que en potencia tiene vida.»

El **intelecto** ocupa una posición especial:

Puede subdividirse en un intelecto *pasivo* (receptivo) y un intelecto *activo* (productivo) representando el primero a la materia (potencialidad) y el último a la forma (actualidad).

El intelecto receptivo, que está en conexión con las percepciones de la segunda parte del alma, recibe los objetos del pensamiento según su forma; el intelecto productivo representa todo principio agente de la actividad del alma intelectual en general.

Al contrario que las otras partes del alma, el intelecto activo no está atado al cuerpo y es, por tanto, *inmortal*.

Pero como el pensar sólo surge a partir de la relación con las sensaciones, es por lo que el intelecto después de la muerte deja de ser un intelecto individual (a diferencia de lo defendido por PLATÓN).

La **ética** aristotélica tiene como objeto el ámbito de la praxis humana, puesto que se trata de un actuar basado en la decisión; y en esto se distingue de la filosofía teorética que se ocupa de lo inmutable y eterno.

Todo ser tiende por naturaleza hacia un *bien* que le es propio y en el que encuentra su culminación.

El bien humano es la actividad del alma conforme a la razón.

En esta actividad el hombre encuentra la *eudaimonía* (felicidad), que es independiente de las circunstancias externas y que constituye la meta final de su aspiración. En ese sentido se dice en la *Ética a Nicómaco*:

«Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón [...] decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente [...] si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud.»

ARISTÓTELES distingue las *virtudes dianoéticas* de las *éticas* para definir con mayor precisión la especificidad del bien del alma. Las **virtudes dianoéticas** consisten en el puro ejercicio de la razón misma, diferenciando ARISTÓTELES entre la *razón teórica* y la *razón práctica.*

Entre estas virtudes sólo la **prudencia** (*phrónesis*) resulta decisiva para el actuar ético.

Las **virtudes éticas** se las encuentra el hombre ya elaboradas. Se transmiten a través del ordenamiento existente en la sociedad y el Estado (*polis*), y obtienen su validez a partir de la tradición y el consenso general (por ejemplo, la sensatez y la generosidad).

El ejercicio de los valores inherentes a la *polis* constituye para ARISTÓTELES una parte esencial de la formación moral.

La *actitud moral* del hombre nace solamente a partir de la conjunción de la prudencia y de la virtud ética:

«Resulta claro [...] que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral.»

A la prudencia le corresponde sobre todo reconocer los medios y caminos adecuados que llevan al bien, mientras que las virtudes éticas son las que determinan el fin.

Las dos virtudes juntas conducen a la **voluntad** (*búlesis*) en la dirección del bien, puesto que muestran el fin correcto a nuestras tendencias con la intermediación del discernimiento. De esta manera se da forma a nuestros afanes naturales y se domina a las pasiones (afectos). Y con ello, para ARISTÓTELES la libertad de la voluntad resulta indiscutible.

«Si la virtud ética es una conducta que deviene de la voluntad y la voluntad es una tendencia que resulta de la elección, entonces para que la decisión que se tome sea buena, el discernimiento realizado tiene que ser verdadero y la tendencia seguida correcta, y además una y la misma cosa tiene que afirmarse por el pensar y perseguirse por la tendencia natural.»

Es característico de la posición aristotélica que la *actitud* moral (*héxis*) no nace directamente del entendimiento, sino que se adquiere en la praxis mediante el ejercicio, la costumbre y el aprendizaje.

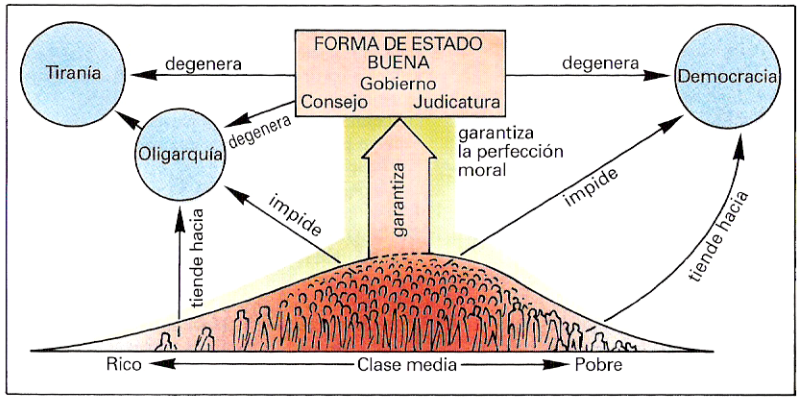
Es por ello también que el juicio y el ejemplo del *experto* orienta una definición más precisa de la virtud.

En cuanto a su contenido, la virtud ética se define como el **medio** (*mesótes*) entre dos extremos incorrectos, por ejemplo:

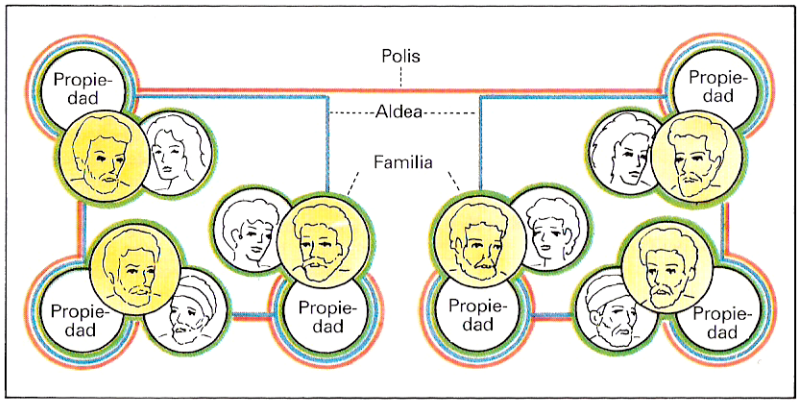
Valor (cobardía-temeridad)
Templanza (desenfreno-apatía)
Generosidad (avaricia-prodigalidad)

Especial atención merece la **justicia,** que es la virtud más excelente en relación con la comunidad. En tanto que *distribuidora* procura un reparto justo de los bienes y los honores dentro de la sociedad, y en tanto que *indemnizadora* es un correctivo por los daños sufridos.

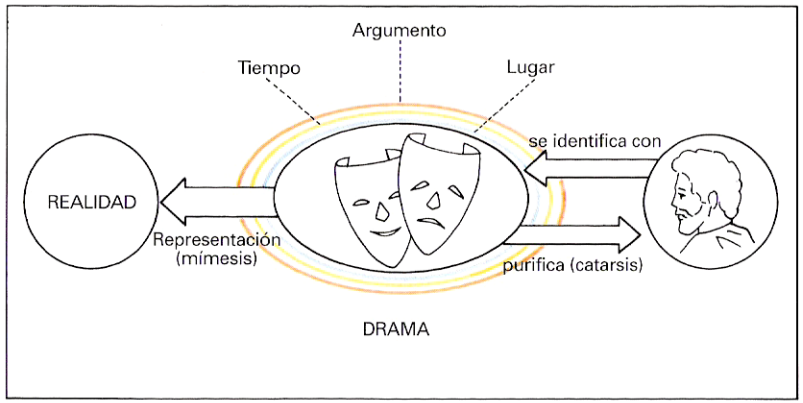
También la *amistad* es una virtud importante, puesto que con ella el hombre realiza el tránsito de la individualidad a la comunidad.




A La cuestión de la forma del Estado.




B Desde el ciudadano hasta la aldea y el Estado (polis) pasando por la familia.




C El drama en Aristóteles.



En la **teoría política** de ARISTÓTELES se distinguen claramente algunas características de su **método** y de su **personalidad:** Al contrario que PLATÓN, el «empírico» ARISTÓTELES obtiene gran parte de sus conocimientos a partir de estudios comparados.

> En ese sentido se le atribuye un análisis de ciento cincuenta y ocho formas de constituciones; del que, sin embargo, solamente se conserva el fragmento *La República de los atenienses*.

En segundo lugar, lo que separa al maestro del discípulo es un criterio **realista.** PLATÓN concibe su Estado en lo *ideal*, y ARISTÓTELES en lo *posible*.

> «No solamente hay que fijarse en el mejor régimen político, sino también en aquel que es posible.»

A diferencia de PLATÓN, ARISTÓTELES ve el **origen** de la ciudad-Estado no en una debilidad del individuo que sería la causa del agrupamiento, sino en su *inclinación natural hacia la comunidad*. Su ya clásica formulación es la siguiente:

> «El hombre es por naturaleza un animal político» (*ánthropos physei politikón zóon*).

También el *lenguaje* es para ARISTÓTELES un indicio de que el hombre no sólo está equipado para la mera supervivencia, sino para una comunidad que debe ponerse de acuerdo sobre lo útil, lo bueno y lo justo. Al igual que PLATÓN, considera ARISTÓTELES que la tarea del Estado reside en el *perfeccionamiento moral* de sus ciudadanos, cuya razón de ser es la vida feliz y buena. Y sólo en el Estado puede desarrollarse por completo la virtud del individuo.

El Estado va formándose a partir de una serie de comunidades que se van agrandando:

> En su origen tenemos una comunidad de *dos* (hombre y mujer, padre-hijos, amo-esclavo), que agrupados constituyen las *familias*, a partir de las cuales se compone la *aldea* y, finalmente, la *polis* (ciudad-Estado) como unión de varios pueblos (cuadro B).

Tan sólo la *polis* garantiza la *autarquía* de la comunidad (esto es, su autosuficiencia, independencia y autoconservación).

El principio formal de la *polis* es la **constitución:**

> «El Estado es la comunidad de ciudadanos con una determinada constitución.»

ARISTÓTELES, al igual que PLATÓN, distingue de entre las **formas constitucionales** un grupo de tres que serían «justas» y otro grupo de tres con sendas formas degeneradas, siendo también por él conocidos los procesos de transformación de una en otra:

| | | |
|---|---|---|
| *monarquía* | *y* | *tiranía* |
| *aristocracia* | *y* | *oligarquía* |
| *gobierno del pueblo (república)* | *y* | *democracia* |

El criterio de ordenación consiste en el número de individuos que poseen el poder de gobernar:

> *Uno-algunos-todos.*

Se considera como buena aquella forma de Estado que sirve al bien común; y como degenerada, aquella que solamente persigue los intereses de los gobernantes de turno.

De entre las tres formas «justas» ARISTÓTELES en un principio no prefiere ninguna. La más fácilmente realizable y la más estable es la ***politeia*** (una forma moderada de gobierno del pueblo). Se trata de una mezcla de las ventajas de otras constituciones y satisface el principio que formuló en la *Ética,* según el cual la virtud es el medio entre los extremos:

> «La mejor comunidad política es aquella que se basa en la clase media, [...] quien toma las decisiones y de esa manera impide que prevalezcan los extremos.»

Además de todo esto, ARISTÓTELES llega en su análisis histórico a la conclusión de que la mejor forma de Estado es en cada caso aquella que más se *acomode* al país y a las necesidades de sus ciudadanos.

Acerca del **orden** interior del Estado, opina ARISTÓTELES que hay que mantener tanto a la **familia** como a la **propiedad privada:**

> La familia es todavía más *elemental* que la aldea y ésta más que el Estado, con lo cual se ha de favorecer a la familia en tanto que orden natural de la sociedad, aunque el Estado tenga una responsabilidad esencial en la **educación** de la juventud.

En lo que respecta a la propiedad privada, ARISTÓTELES opta por un camino intermedio. Rechaza la comunidad de bienes (según el modelo de PLATÓN), e intenta ese camino intermedio con la mirada puesta en *Esparta*, donde

> «la propiedad sigue siendo privada, pero su uso está al alcance de todos».

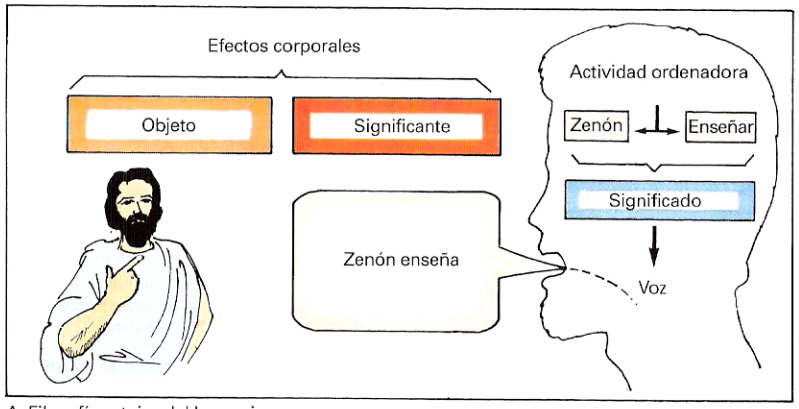
En la estructura interna de la sociedad, admite ARISTÓTELES sin problemas tanto la **esclavitud** como la desigualdad en general (por ejemplo la que hay entre hombre y mujer), pues para él se trata por igual de disposiciones naturales. Entre los hombres libres, sin embargo, hay igualdad.

Una rama de la filosofía práctica es la **poética.** En el escrito del mismo nombre ARISTÓTELES elabora una teoría de la **composición poética,** sobre todo de la tragedia, cuya aportación no ha sido superada. Algunos conceptos esenciales son los siguientes:

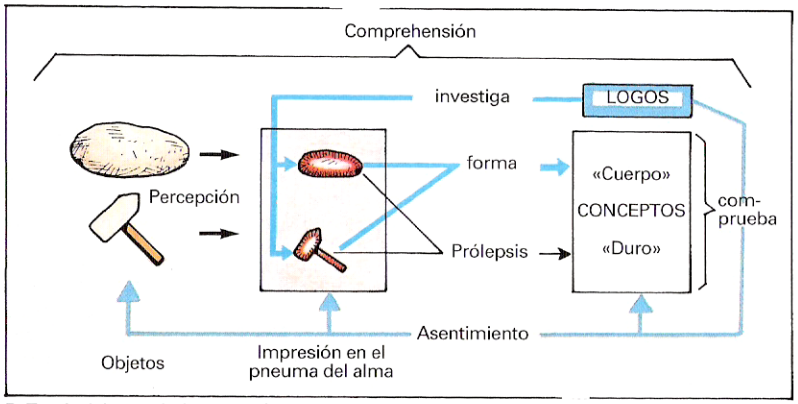
- La **imitación** (*mímesis*): el arte debe *representar* la realidad, pero no copiarla (al contrario que la historia).
- La **unidad** de *argumento, tiempo* y *lugar*: el argumento debe ser uniforme, consecuente y cerrado; y debe limitarse aproximadamente a la duración de un día solar.
- La **catarsis** (= purificación): el arte debe purgar al espectador, consiguiendo que éste se identifique con lo escenificado y desvíe sus afectos a otro nivel.

En cuanto a la **importancia histórica** de ARISTÓTELES, sólo se le puede comparar con PLATÓN y en la época moderna con KANT. En la Edad Media constituyó el fundamento de la *escolástica*.

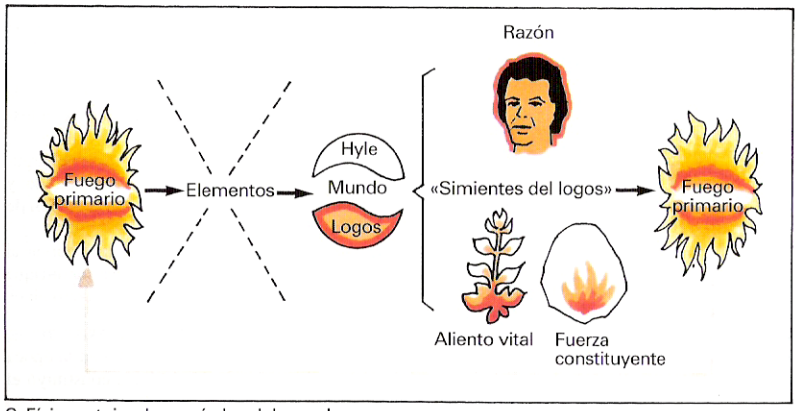
> Hasta el umbral de la época moderna su obra se consideraba infalible.




A Filosofía estoica del lenguaje.




B Teoría del conocimiento estoica.




C Física estoica: los períodos del mundo.



La corriente filosófica del **estoicismo** ejerce una gran influencia desde el período helenístico hasta la Antigüedad tardía. Su historia se suele dividir en:

— Estoicismo *antiguo*: que se refiere a su *fundador*, Zenón de Citio (aprox. 336-264 a.C.); al discípulo de éste, Cleantes (murió aprox. 232); y a Crisipo (aprox. 281-208), quien confirió al sistema estoico clásico su gran homogeneidad. Tanto es así que según el dicho antiguo

«Si no estuviera Crisipo, no habría estoicismo.»

— Estoicismo *medio*: Panecio (aprox. 180-110) y Posidonio (aprox. 135-51), que tienen el mérito de la transmisión del pensamiento estoico a Roma, además de suavizar su original dureza ética.

— Estoicismo *tardío*: sobre todo Séneca (4 a.C.-65 d.C.), el manumitido Epicteto (50-138) y el emperador Marco Aurelio (121-180). El *dominio de la vida* y las cuestiones morales ocupan un lugar central en sus obras. En esa época ya se consideraba el estoicismo como una especie de filosofía popular.

En el estoicismo se lleva a cabo una **división** de la filosofía en *lógica, física* y *ética*. Los estoicos ilustran la significación de cada una de esas disciplinas con la imagen, entre otras, de un huerto de árboles frutales:

La lógica corresponde a los muros protectores, la física es el árbol que crece hacia arriba y la ética son los frutos del huerto.

La **lógica** de los estoicos contiene, aparte de análisis formal lógico, también teorías del lenguaje y del conocimiento.

Lo estoicos realizan una ampliación de la *silogística* sobre todo mediante cinco formas de inferencia *hipotéticas*, o también *disyuntivas*, a partir de las cuales se tiene que poder obtener cualquier conclusión válida. Las variables no representan conceptos, sino enunciados (lógica de enunciados):

1. Si es A, entonces es B. Pero A es. Luego B también es.
2. Si es A, entonces es B. Pero B no es. Luego A tampoco es.
3. No pueden ser al mismo tiempo A y B. Pero A es. Luego B no es.
4. O es A, o es B. Pero A es. Luego B no es.
5. O es A, o es B. Pero B no es. Luego A es.

La *filosofía del lenguaje* de los estoicos trata sobre el origen de las palabras (la etimología). Están convencidos de que se tiene que poder descubrir el origen de cada palabra.

Y así, por ejemplo, retrotraen un genitivo de la palabra Zeus (*Zenós*) a la palabra *zen* (= vivir).

La teoría del significado de los estoicos diferenciaba entre el *significante*, el *significado* y el *objeto* real. El significante es una estructura sonora y en cuanto a tal está en conexión con la voz y con sus efectos pues es algo corpóreo. Asimismo el objeto pertenece al ámbito de la física. Por el contrario, el significado (*lektón*) es incorpóreo. Es un producto de la actividad mental, pues sólo el concurso de la razón hace de las expresiones vocales un lenguaje significativo:

«Hablar quiere decir producir una exteriorización vocálica que designa algo pensado.»

La **teoría del conocimiento** del estoicismo toma como punto de partida lo material:

La *percepción* altera (Crisipo) el estado de nuestra alma material, o incluso produce en ella una huella como si se tratara de cera (Zenón).

La «impresión» generada se enlaza con otras. Por ello los conceptos universales pueden surgir de manera natural a partir de diferentes percepciones, siendo esto lo que los estoicos llaman *prólepsis* (anticipación).

Por otro lado, también mediante la actividad de la razón (*lógos*) las representaciones se transforman en conceptos. Necesitan, al igual que las percepciones, del *asentimiento* por parte del logos. Sólo de esta manera es posible *comprehender* algo.

Por tanto, la verdadera comprehensión de un objeto supone la existencia en el alma de una imagen fiel al original, la cual se confirma mediante el proceder de una razón que goza de buena salud:

«El saber es una inquebrantable comprehensión (*katálepsis*) que [ya] ningún argumento de la razón puede invalidar.»

En su **física** los estoicos sólo admiten como «ser» a aquello que tiene la capacidad de actuar o de sufrir una acción, es decir, los cuerpos.

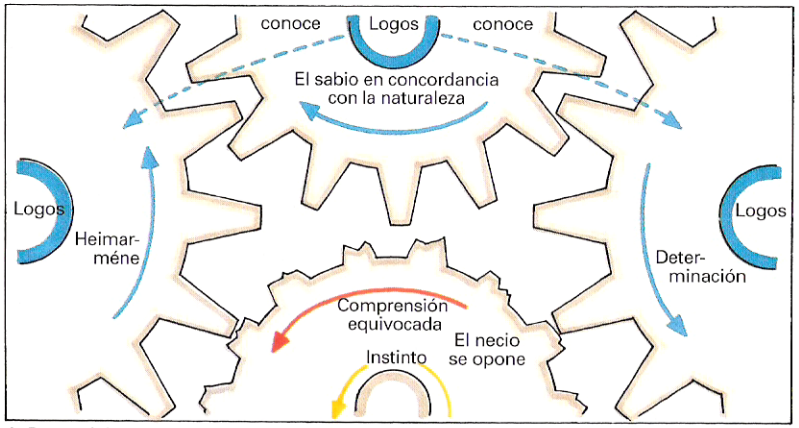
Lo pasivo corresponde a la materia (*hyle*), y lo activo al logos.

El logos es la razón universal que recorre como hálito (*pneuma*) una materia sin delimitación cualitativa, llevando a cabo así su configuración planificada. Todos los objetos contienen «simientes del logos» (*lógoi spermatikoí*), en las que está inscrito su plan de desarrollo.

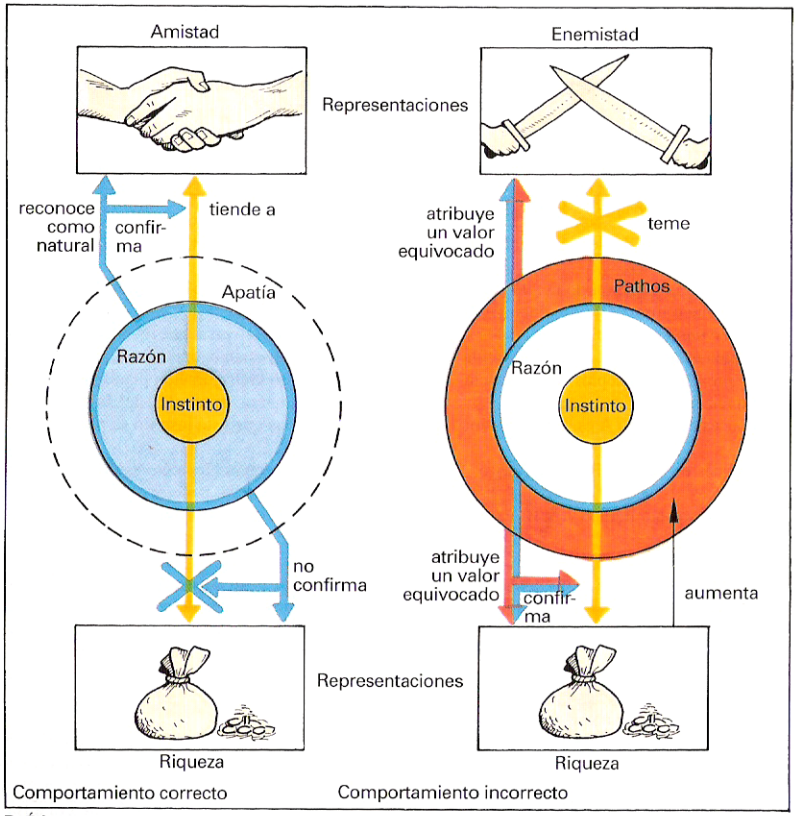
«El logos está inseparablemente unido con la *hyle*. Está mezclado con ella; penetra totalmente en ella, le da forma y la configura, y crea así el cosmos entero.»

El *elemento primario* es el fuego, a partir del cual se desarrollan los otros elementos (aire, agua, tierra) y el mundo concreto. Al ser calor lo atraviesa todo y constituye el aliento vital de todo. Por ello el fuego es también *alma* y es la fuerza que lo mueve todo *racionalmente*.

Los estoicos nos transmiten una concepción cíclica: de la misma manera que el mundo provino del fuego originario, así volverá de nuevo a perecer en él; y después de esta combustión universal, volverá a formarse otra vez el mundo de las cosas individuales y concretas.




A Determinismo estoico.




B Ética.



La **teología** de los estoicos se mueve alrededor del logos:

> Dios es la fuerza primigenia y creadora, la causa primera originaria de todos los seres. Es el logos que alberga en sí la racional energía germinal de todas las cosas.

El fuego configurador, el logos ordenador, y también Zeus, son designados como Dios. Según los estoicos, el mismo cosmos, que produce la vida y el pensamiento, es un ser viviente cuya alma es *divina*.

A partir de la racionalidad del logos se deduce un ordenamiento *finalista* y *planificado* de las cosas y de los acontecimientos:

> «De ello resulta la idea de un mundo teleológico perfectamente organizado en el que la cohesión de todos los elementos presenta un orden significativo, el cual es planificado y puesto en funcionamiento paso a paso por una única fuerza divina.» (M. FORSCHNER)

A este orden establecido lo denominan los estoicos **destino** (gr.: *heimarméne*; lat.: *fatum*), siendo su correspondiente finalidad establecida la **providencia** (*prónoia*, *providentia*). Nada puede escapar a la *necesidad* en el mundo.

El ya establecido discurrir *causal* y *teleológico* del mundo exterior resulta también una idea básica para la **ética** estoica. Dado que los bienes externos no están a nuestra disposición, la *actitud* interna es lo único que queda bajo el poder del hombre. Escribe SÉNECA:

> «A quien por sí mismo quiere, a éste le lleva el destino; a quien no quiere, el destino le arrastra.»

El espacio de libertad exterior de que dispone el hombre consiste, por tanto, en una *co*operación.

La **finalidad** del hombre consiste en «vivir de conformidad [con la naturaleza]». De esa manera el hombre consigue

> la armonía que nos conduce a un «buen decurso de la vida» y también a la *felicidad* (*eudaimonía*).

La felicidad sólo se puede alcanzar cuando ninguna *afección* turba la paz del alma. La afección se considera un impulso excesivo. Su origen reside en una representación a la que se ha atribuido un valor equivocado. Sus consecuencias llevan al *pathos*, a la pasión. Y, dado que el objeto de esa pasión no se puede conseguir en su totalidad más que en raras ocasiones, el hombre permanece insatisfecho.

> El ideal estoico es la **apatía,** es decir, la liberación de tales afecciones.

Los estoicos distinguen cuatro tipos de afecciones:

> Placer, aversión, deseo y miedo.

Se pueden evitar usando la *recta razón* (*orthós lógos*):

> Pues un impulso solamente se convierte en afección si la razón *confirma* el valor de su objeto.

La comprehensión del verdadero valor de las cosas impide la tendencia hacia bienes equivocados o elimina el miedo ante algunos males supuestos. El conocimiento de que todos los bienes externos no tienen ningún valor para la felicidad forma parte de ello.

> «Las afecciones surgen cuando la razón asigna [...] una finalidad equivocada al instinto y lamenta el fracaso.» (M. HOSSENFELDER)

Los estoicos distinguen entre las cosas buenas, las malas y las ***adiáphora*** (indiferentes). Las buenas son las virtudes, y las malas sus contrarios. *Indiferentes* son todas las demás cosas, ya que no contribuyen en nada a la felicidad. Y entre estas últimas las hay que, o bien son completamente indiferentes, como por ejemplo el número de pelos que tenemos en la cabeza, o bien son «preferibles» o «rechazables». Hay que preferir las cosas que se corresponden con la disposición natural.

> Dado que también tenemos que elegir entre lo indiferente, es por lo que debemos elegir lo más natural y así, por ejemplo, preferir la salud a la enfermedad.

Los estoicos distinguen del mismo modo las *acciones*:

> Por un lado están las malas (que proceden de una comprehensión equivocada), y por otro las buenas (que proceden de una comprehensión correcta).

Las acciones *intermedias* que están entre ambas se denominan «apropiadas» si en ellas se realiza una disposición natural.

> Estas acciones no provienen de una comprehensión, pero realizan un *bien* natural.

Para obtener la felicidad resulta decisiva la **virtud,** pues esencialmente consiste en la comprehensión moral del valor de las cosas. Y es a partir de ello que resultan otras virtudes (la justicia, el valor, etc.).

> La virtud en tanto que *conocimiento* es enseñable e inolvidable.

No hay término medio entre la virtud y su contrario, ya que sólo cabe actuar según el entendimiento o en su contra.

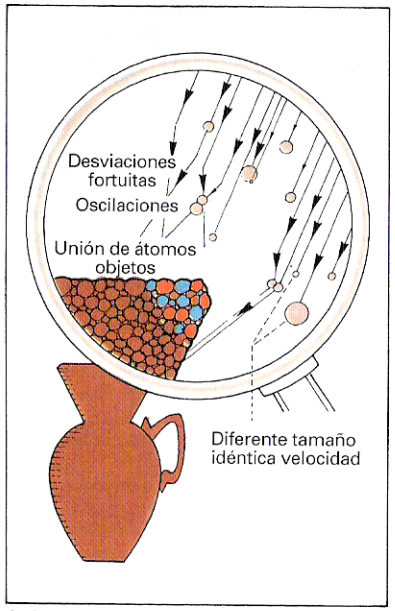
La *relación* correcta con las cosas y con los impulsos se basa en la recta razón. La armonía que entonces se alcanza es la felicidad.

Una idea central del estoicismo es la teoría de la ***oikeíosis***, la apropiación, esto es, la idea de que en el fondo el impulso moral del hombre ya está incluido en su disposición natural. La *oikeíosis* consiste en un volverse hacia aquello que en la percepción de uno mismo es considerado como propio. El hombre se atribuye las cosas que le son naturales y distingue lo que le es ventajoso de lo que le resulta nocivo. De ahí que cada ser vivo tienda a esa *autoconservación*.

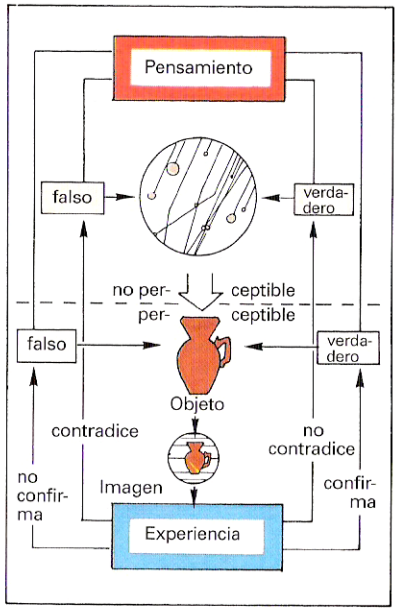
> En el proceso de su crecimiento, el hombre acaba sabiendo que la razón es su verdadera esencia natural.

Pero la apropiación también amplía el campo de la acción moral hasta la comunidad:

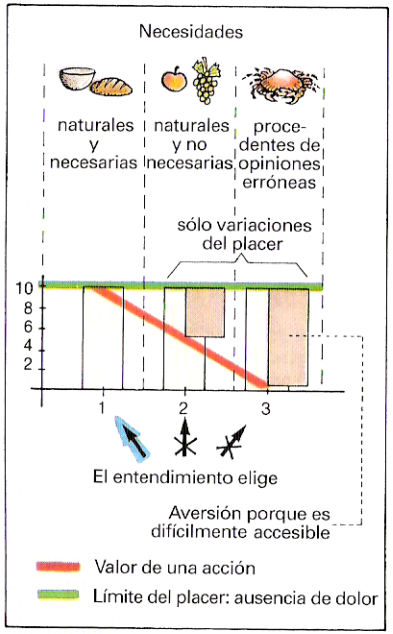
> Al individuo no sólo le es propio él mismo, sino también sus padres, amigos, etc.; y, finalmente, la *humanidad* entera.



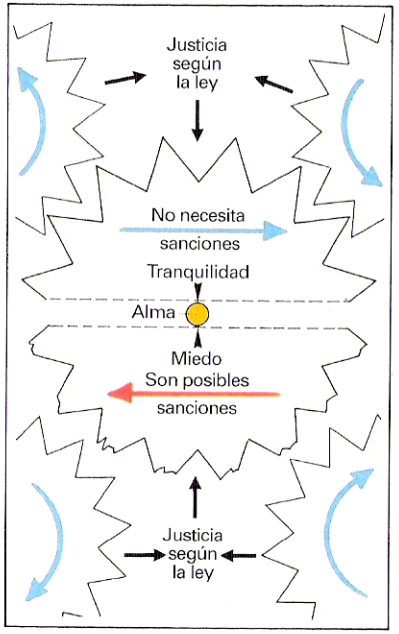

A Atomismo de Epicuro.




B Canónica.




C El entendimiento opta por la alternativa del máximo placer.




D Teoría de la justicia en Epicuro.



**Epicuro** (aprox. 342-271 a.C.) elabora una teoría en la que la praxis ocupa un lugar de especial importancia. Su escuela tiene una gran influencia, sobre todo en los romanos HORACIO y LUCRECIO. La obra de este último, *Sobre la naturaleza de las cosas* (aprox. 50 a.C.), es considerada como la fuente más importante de su pensamiento, junto con algunas colecciones de máximas y cartas del mismo EPICURO.

La **física** de EPICURO descansa en tres principios:
— Nada surge de la nada.
— Nada desaparece en la nada.
— El universo ha sido siempre tal como es ahora y siempre será así.

El universo está constituido solamente por los *cuerpos* y por el *vacío*. La existencia de los primeros es conocida mediante la percepción; mientras que el vacío es un presupuesto de la permanencia y del movimiento de los cuerpos.

EPICURO se apoya en el atomismo de DEMÓCRITO (pág. 33). Los cuerpos son compuestos de **átomos.** Los átomos no tienen cualidades aparte de su forma, peso y tamaño. Son divisibles matemáticamente, pero no lo son físicamente. De este modo se puede comprender que no llegan a desintegrarse en la nada, y también que tengan formas diferentes. Las formas de los cuerpos resultan a partir de las distintas formas de los átomos.

Debido a su *peso* y a través del espacio, los átomos caen ininterrumpida y paralelamente unos respecto de otros. Por *azar* algunos cambian su dirección, chocan con otros, se «entrelazan» y de esta manera se generan los cuerpos.

La cantidad de átomos y el vacío son ilimitados. Por ello EPICURO sostiene la existencia de innumerables *mundos* en el universo.

La teoría del conocimiento de EPICURO se conoce como la **canónica.** Los fundamentos físicos son las *imágenes.* Éstas se generan mediante un efluvio de átomos procedente de la superficie de los cuerpos. En el observador producen una muy sutil impresión de los objetos en el alma material («compuesta de sutiles partes»). La *percepción sensorial* es la piedra de toque de la verdad.

«Lo verdadero es aquello que realmente se ha visto; o aquello que, sobre la base de la observación, se ha concebido con el pensamiento.»

A través de la repetición de imágenes o impresiones llegamos a unos *preconceptos* (prólepsis), que forman la base de la actividad racional. Si las *opiniones* (*dóxai*) que ha formado la razón se refieren a lo perceptible, entonces pueden:
— Ser confirmadas mediante la percepción sensorial y tener el valor de verdaderas;
— contradecir una experiencia sensorial o no ser confirmadas, y por tanto ser desechadas como un «opinar vacío».

Si se refieren a lo no perceptible, entonces son:
— Falsas, si ocurre que contradicen lo perceptible;
— verdaderas, si no hay nada en la experiencia sensorial que las contradiga.

Así, por ejemplo, el espacio vacío resulta necesario desde un punto de vista lógico dado el movimiento, pero no es refutado por la percepción.

«La ilusión y el error están en lo que se ha sobreentendido en relación con lo que requiere una confirmación o una no contradicción, y que después no es confirmado o es contradicho.»

La **ética** es parte central de la teoría de EPICURO. Su principio es el **placer.** Todo ser vivo tiende naturalmente al placer y a evitar el dolor. La finalidad de la vida es por lo tanto el placer. EPICURO define el placer como la *ausencia* de dolor e intranquilidad. Según esto no hay un estado intermedio entre el placer y el dolor. Cuando se haya eliminado el dolor físico (causado por carencias) y el mental (causado por miedos), entonces se ha alcanzado el placer.

EPICURO subraya la *accesibilidad* del placer. Una vez cubiertas las necesidades primarias mediante la eliminación del hambre, la sed, etc., no hay *aumento* del placer, sino sólo variaciones del mismo. La sensación de placer sólo se hace más diversa.

EPICURO distingue por tanto tres grupos de *necesidades*:
— Las naturales y necesarias,
— las naturales y no necesarias,
— las vanas, que solamente proceden de las opiniones erróneas.

La satisfacción del primer tipo de necesidades es accesible sin dificultad. Por ello EPICURO considera la modestia como una virtud importante. De acuerdo con un cierto «cálculo del placer», el entendimiento sopesa lo provechoso y lo perjudicial; y evitará aquel placer que pueda ocasionarle un mayor displacer a causa del dolor físico o la intranquilidad espiritual:

Según EPICURO, por ejemplo, la actividad política conlleva tanta inseguridad en el transcurso de la vida, que aconseja una vida oculta.

Corresponde a la ***ataraxia,*** a la vida correcta sin intranquilidad, además de una liberación del dolor físico, también una liberación espiritual respecto de la intranquilidad y la confusión; al servicio de lo cual está también la observancia de las *virtudes.*

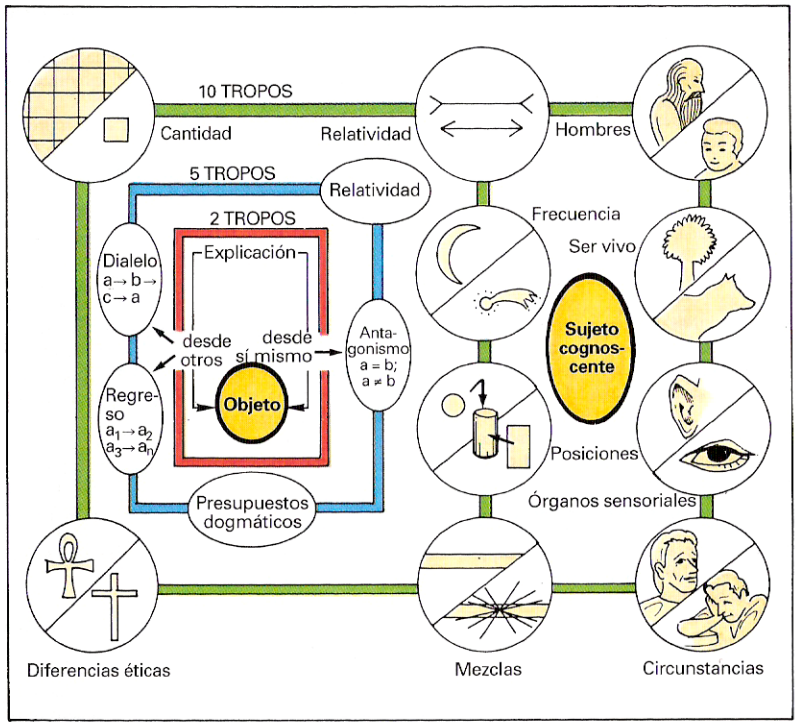
El sabio se orientará, por ejemplo, en la justicia, ya que de otra manera nunca puede estar a salvo de las sanciones de la sociedad.

Lo justo consiste en una *convención* que la humanidad ha fijado para proteger lo provechoso. Además hay que «emplear la *sabiduría* [...] que se nos ofrece como la guía más segura hacia el placer». (CICERÓN)

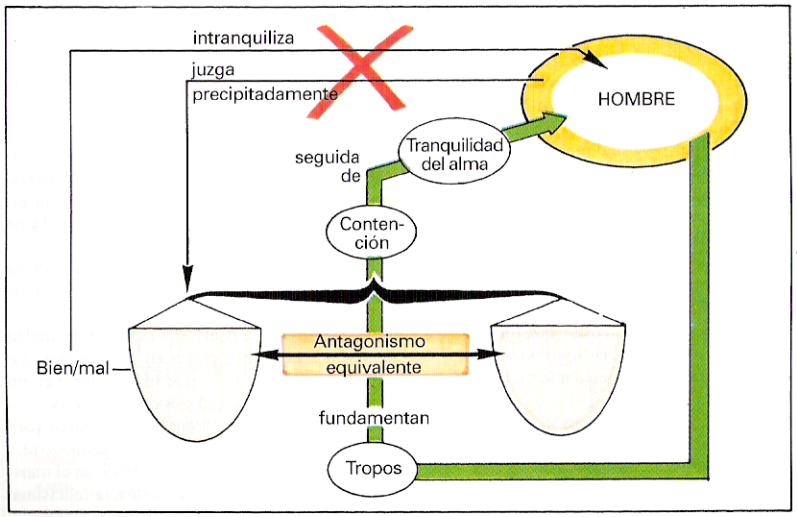
La eliminación de las opiniones erróneas sirve para apartar los miedos que ponen en peligro la *ataraxia.*

Según EPICURO, los **dioses** no intervienen en el transcurso del mundo. Tienen una existencia felicísima, cuya calma no interrumpen con «penosas tareas».

EPICURO tampoco piensa que la *necesidad* y el *destino* dirijan el transcurso del mundo.




A Los tropos según Sexto Empírico.




B La concepción del escepticismo pirrónico.



El **escepticismo** (literalmente «atento mirar alrededor») de PIRRÓN DE ELIS (365-275 a.C.) es el que de una manera sistemática nos presenta SEXTO EMPÍRICO (aprox. 200-250 d.C.):

«El escepticismo es el arte de contraponer entre sí, de todas las maneras posibles, la apariencia y lo pensado; desde donde llegaremos, a causa de la equivalencia entre las cosas y los argumentos contrapuestos, primero a la contención y, después, a la tranquilidad del alma.»

El punto de partida del escepticismo pirrónico es la relación entre la **suspensión del juicio** (gr.: *epojé*) y la **tranquilidad del alma** (*ataraxia*).

Toda intranquilidad surge del afán por conocer y valorar las cosas.

La creencia *dogmática* en los bienes o los males naturales lleva al hombre hacia la confusión y el miedo. Cuando los escépticos

suspenden el juicio y llegan a la *indiferencia*, se sigue entonces la tranquilidad del alma como la sombra sigue al cuerpo.

El escepticismo pirrónico fundamenta la suspensión del juicio sobre la naturaleza de las cosas en el «antagonismo de fuerzas equivalentes» (gr.: ***isotheneia***):

Para cada enunciado es posible concebir uno de fuerza equivalente pero contrapuesto.

Los escépticos persiguen las posibilidades de obtener una contraposición que ocasione la *epojé*. Lo que se hace es comparar siempre un fenómeno o una idea con un (opuesto) fenómeno o idea.

Para ello, SEXTO proporciona tres listas de ***tropos*** (figuras).

1) La de los *diez tropos* que se basan en la *relatividad*. Resulta relativo:

— Aquel que hace un juicio, pues los seres vivos son diferentes, también los hombres, los órganos sensoriales y las circunstancias en las que tiene lugar una percepción.

— Lo juzgado: las cosas parecen distintas según su cantidad (un grano de arena parece duro, y un montón de arena blando). También son distintas las costumbres y las formas de vida de los pueblos.

— Quien juzga y lo juzgado considerados conjuntamente: según la posición del observador las cosas tienen un aspecto diverso; o también alguna de las dos partes esta «remezclada» con algo. Además, la frecuencia del fenómeno determina su importancia.

2) La de los *cinco tropos*, que consisten en el antagonismo y el regreso infinito en el que incurre todo enunciado; además de la relatividad de los presupuestos dogmáticos y del círculo vicioso en la argumentación.

3) La de los *dos tropos:* por principio una cosa es conocida o bien desde sí, o bien desde otra distinta.

La primera posibilidad se excluye dada la contradicción que de hecho hay respecto de las cosas. Por ello la segunda solamente nos lleva a un regreso infinito o al *dialelo* (círculo vicioso).

Estas **dudas** metodológicamente fundadas son expresadas por el escepticismo mediante *expresiones clave* (*phonaí*):

«No antes de» (una proposición ante la otra), «quizás», «todo está indeterminado», etc.

Por su parte, la *validez* de estas expresiones clave no es dogmática, es decir, está sujeta a las dudas. La escuela pirrónica se atiene estrictamente al *fenómeno*, que el escéptico no puede contradecir sin juzgar.

SEXTO, por ejemplo, no niega que la miel nos *sepa* dulce, pero sí que *sea* dulce.

Según sus tesis, el escéptico también debería abstenerse de **actuar.** Pero como eso es imposible, el escéptico se deja guiar por la «experiencia de la vida cotidiana», a la cual pertenecen, aparte del propio camino de la naturaleza y la natural obligación de adquirir experiencia, también las costumbres de su entorno y las técnicas adquiridas.

El escéptico puede suspender el *juicio* en la acción si se somete (de manera no dogmática) ante dichas determinaciones.

También la **Academia media y nueva** da un giro escéptico con ARCESILAO (315-240) y CARNÉADES (213-128), respectivamente. El blanco de la *epojé* es sobre todo la certeza en el conocimiento. Contra el estoicismo (pág. 55), los escépticos académicos niegan la existencia de representaciones «catalépticas» que fuerzan el asentimiento.

No existe un criterio para la verdad, sólo *probabilidades*.

Las representaciones no pueden ser más que persuasivas, o incluso al mismo tiempo «limpias», es decir, que no se contradicen con otras. Y sólo encontramos la máxima certeza posible cuando una representación es además completamente «contrastada»:

Todas las posibles fuentes de error, que puedan estorbar la percepción «normal», han de ser escrutadas.

M. TULIO CICERÓN (106-43 a.C.) integra en su obra ideas de distintas escuelas de la Antigüedad. Es el representante más importante del **eclecticismo romano.** Su mérito particular reside en:

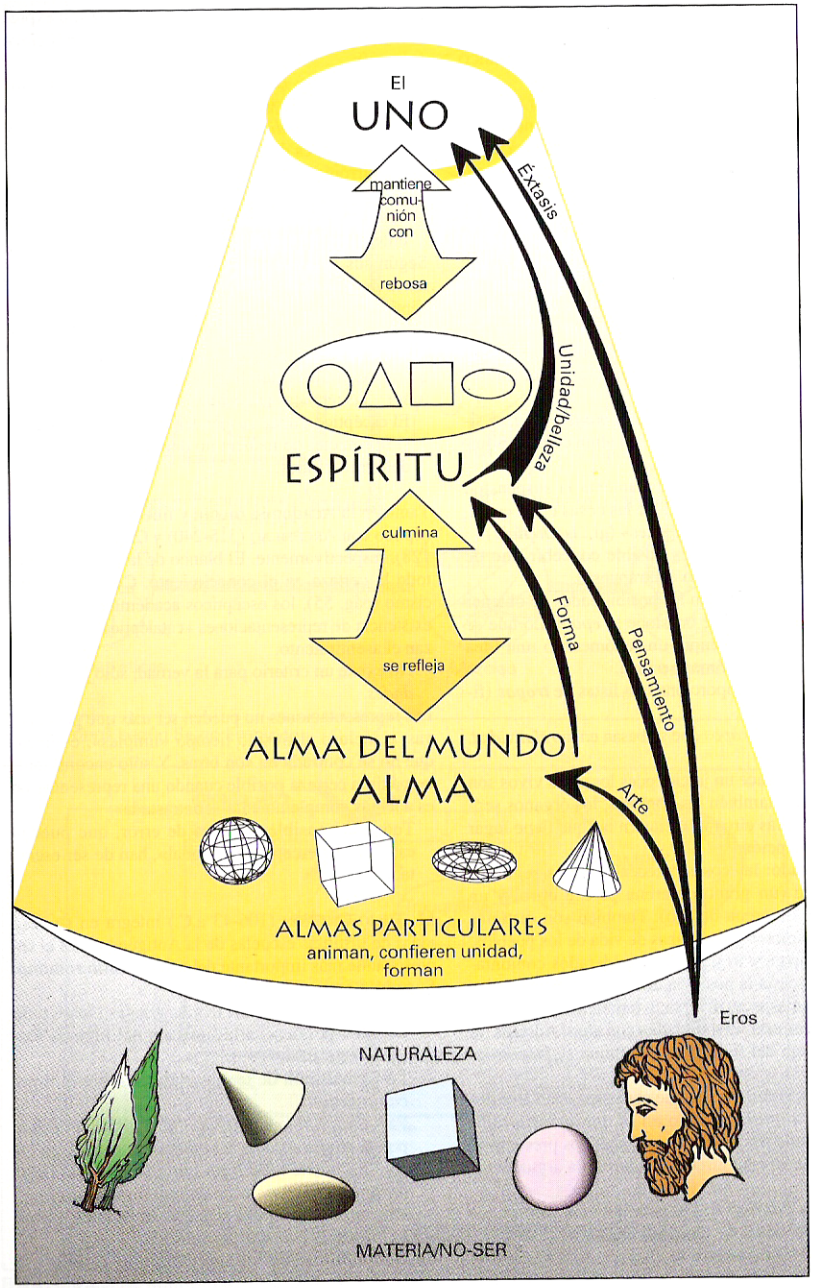
— La transferencia de las teorías griegas (sobre todo las ético-políticas) a la situación del Imperio Romano.

— La formulación de teorías clásicas sobre el *derecho natural*:

Para CICERÓN la naturaleza del derecho pertenece por su propia esencia al hombre, tanto como su razón. Antepone a las leyes que cambian a lo largo de la historia un derecho natural invariable.

— La *transmisión* de los sistemas filosóficos que en la antigüedad competían entre sí.

La intermediación realizada por CICERÓN desde la terminología filosófica griega al *latín* es considerada como una de las más importantes contribuciones a la tradición filosófica occidental.




Los niveles de la emanación en Plotino.



El **neoplatonismo** viene a ser el último gran sistema de la Antigüedad. En esta corriente los filósofos recurren a PLATÓN (págs. 39-43), sobre todo desde una perspectiva cosmológica, y ponen en relación sus tesis con las de ARISTÓTELES y las del estoicismo.
Las figuras importantes son:

— AMMONIO SACCAS (aprox. 175-242), maestro de PLOTINO y fundador de la Escuela de Alejandría.
— PLOTINO (aprox. 204-270), el fundador propiamente dicho del neoplatonismo.
— PROCLO (aprox. 410-485), quien como «escolástico» confirió al neoplatonismo la mayor unidad sistemática.

La filosofía de PLOTINO se presenta en las *Enéadas*, recopiladas y publicadas por su discípulo PORFIRIO. En ellas se describe el ascenso y el descenso hacia y desde el **Uno** (gr.: *hen*). Este Uno, al que PLOTINO también denomina el Bien, es la absoluta unidad y *plenitud*. De él emana todo ser, pero también toda *belleza*. Ningún ser existe fuera de la unión con el Uno. PLOTINO elige entre otras la metáfora del sol:

> La luz está inseparablemente unida al sol. No se puede aislar del sol. La luz siempre permanece al lado del sol. Análogamente, tampoco se puede separar al ser de su fuente, el Uno.

Como el Uno es una *unidad* absoluta, no puede haber un acceso más directo a él en términos de conceptos más diferenciados.

> «No es ningún ser existente, porque entonces el Uno sólo sería un predicado de otra cosa; no procede asignarle [...] un nombre, sino que se le llamará el Uno, por supuesto no en el sentido de que fuera cualquier cosa y sólo después llegará a ser Uno. Más bien se le conocerá por lo que él ha generado: el Ser.»

El Uno rebosa a causa de su *sobreabundancia*, lo cual describe PLOTINO como una «irradiación», o **emanación.** Cada nivel superior de ser se refleja en uno inferior. En ese proceso se va perdiendo la unidad y la plenitud hasta que el ser forma, junto con la materia, el mundo físico.

En primer lugar surge el **espíritu** (*nous*). Constituye la esfera de las *ideas*, esto es, los arquetipos eternos de las cosas. Por ello el espíritu es el supremo ser existente. Este *mundo inteligible* mantiene una comunión con el Uno, pero es en sí mismo ya algo diferenciado:

> El *pensar* del espíritu requiere la separación entre lo pensante y lo pensado, y la diversidad entre los objetos.

Por ello, para la consumación del pensamiento, además de los *principios* del ser, de la permanencia y de la identidad (debidos a su eternidad), le corresponden también los del movimiento y la diversidad.
La madurez del espíritu entraña el fruto del **alma.**

> De la misma manera que la palabra que se pronuncia es una representación del pensar; así, el alma es la representación del espíritu.

En tanto que «efecto» del espíritu, su más sublime actividad es contemplar el espíritu. El alma pone en conexión las esferas de lo espiritual y de lo material.

> En tanto que *alma del mundo*, penetra, forma y anima el cosmos, y proporciona al mundo su *armonía*.

El alma contiene dentro de sí las *almas particulares*. Éstas se unen con la materia y crean de este modo las cosas particulares del mundo físico. PLOTINO define a la **materia** como el no-ser. En sí no tiene forma, es desordenada y fea. La materia es lo más alejado de la luz del Uno, de tal modo que PLOTINO habla de la «oscuridad material».

> La unión de la materia con el alma enturbia la capacidad de esta última para mirar el espíritu y el Uno del que proviene.

PLOTINO ve el **ascenso** hacia el Uno como un proceso de *purificación*. Lo que nos impulsa hacia ello es el *amor* (*eros*) hacia la belleza y la unidad originarias. Dicho ascenso ha de transitar por la *contemplación*.

> El *arte*, por ejemplo, nos conduce, a través de la percepción de la belleza sensible, hacia la captación de la belleza en la pura y ensimismada forma.

También a través de la *filosofía* el alma supera el mundo de sombras de los cuerpos y vuelve al espíritu.
La liberación más sublime es el *éxtasis*, el inmediato sumergirse en la contemplación del Uno.

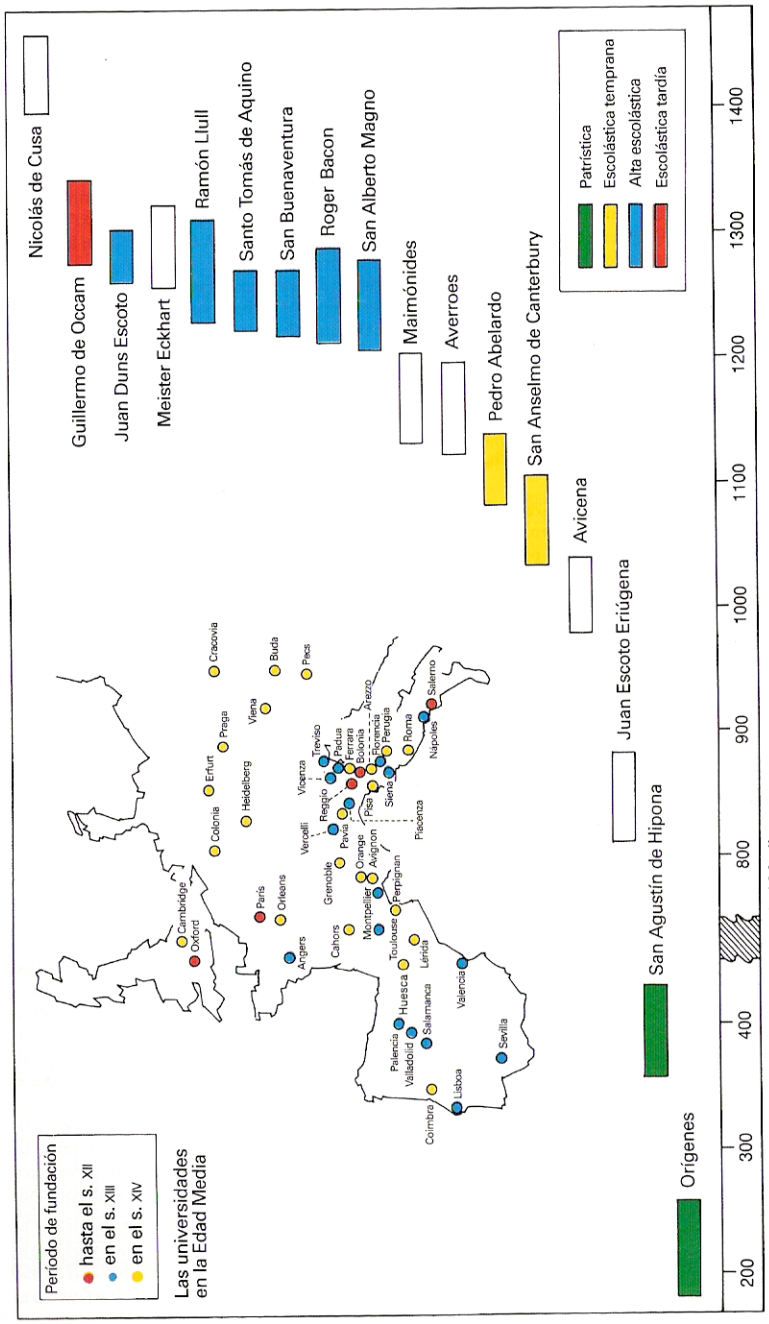
También encontramos influencias neoplatónicas en BOECIO (aprox. 480-524). Se le conoce como «el último romano y el primer escolástico»; y se dedica a traducir, comentar y compilar las fuentes de la filosofía antigua (sobre todo ARISTÓTELES). Es quien transmite a la escolástica la terminología latina y el afán por la concordancia. Encarcelado injustamente, escribe *Sobre la consolación por la filosofía*, un diálogo ficticio con la doctora filosofía. La base de la terapia es la discusión sobre la **Providencia:**

> *Dios* es quien ha creado y quien dirige el mundo, y también quien le proporciona su unidad.

De acuerdo con ello Dios es quien garantiza la continuidad de la Providencia. Por el contrario, el *destino* y el *mal* que opera en el mundo sólo deben ser vistos como un distanciamiento respecto del centro divino:

> «Así, [...] aquello que se aleja más del espíritu divino, se implica en una gran vinculación con el destino [...] Y si toma partido por la firmeza del espíritu superior, entonces queda eximido de la inestabilidad del destino.»

El hombre debe basarse en su razón y tomar una actitud indiferente ante las (mutables) cosas externas. El destino (aparentemente) *desgraciado* no sirve pues más que como ejercitación y mejoramiento o como castigo.




Visión general: universidades y filósofos en la Edad Media.



La **filosofía medieval de Occidente** se caracteriza por la vinculación entre el **cristianismo** y la filosofía.

La filosofía medieval es una filosofía cristiana en cuanto a sus intenciones y en cuanto a sus autores, que son casi todos clérigos.

Un tema fundamental y recurrente es, por tanto, la relación entre el *saber* y la *fe*. Esto no significa sin embargo que el pensamiento se muestre a lo largo de este período como una unidad dogmática. La disputa entre las corrientes filosóficas y las condenas de diversas tesis por parte de las autoridades eclesiásticas muestran

que el pensamiento se mueve perfectamente por vías independientes y divergentes.

El primer período aún coincide en el tiempo con la Antigüedad:

La **patrística** (aprox. s. II-VII) se caracteriza por los esfuerzos de los *Padres de la Iglesia* (lat. *patres*) para desarrollar y cimentar la doctrina cristiana con la ayuda de la filosofía antigua, y para defenderla contra el paganismo y el gnosticismo. El representante más importante y más influyente de la filosofía cristiana de la Antigüedad es

SAN AGUSTÍN (AURELIUS AUGUSTINUS). Su obra, influida por el neoplatonismo, es una de las principales fuentes del pensamiento medieval.

En la época posterior al fin de la Antigüedad (cuya fecha simbólica sería el cierre de la Academia platónica en el año 529 por el emperador JUSTINIANO) la tradición se conserva y se transmite durante unos siglos generalmente en los monasterios, y el pensamiento filosófico pierde la fuerza de su independencia.

El período que comienza a partir del s. IX es conocido generalmente como la **escolástica.**

La denominación de escolástica (*schola* = escuela) se refiere a aquellos que se ocupan escolarmente de las ciencias; sobre todo los que enseñaban tanto en las escuelas catedralicias y de la corte, fundadas desde los tiempos de CARLOMAGNO, cuanto más tarde en las universidades.

Pero con la palabra escolástica se designa sobre todo un determinado *método*:

Se examinan racionalmente los pro y contra de las cuestiones a las que se conduce hasta una solución.

Lo que caracteriza a la escolástica es el recurso y la confrontación crítica con el saber tradicional, así como su transmisión didáctica.

Las *universidades*, fundadas a partir del s. XII, se convierten en centros de la vida intelectual. La enseñanza tiene lugar en las cuatro facultades básicas:

Filosofía (*septem artes liberales*), teología, derecho y medicina.

Las *disputas* celebradas en las universidades seguían el esquema estricto del método escolástico. Al final, su rigidez formal fue el punto de partida de la crítica que se realizó en el Renacimiento a esta forma de filosofía.

Las *fuentes antiguas* de las que se alimentaba la escolástica son sobre todo:

SAN AGUSTÍN; la tradición *neoplatónica* (entre ella los escritos legados por un autor desconocido que se hace llamar DIONISIO AREOPAGITA); BOECIO, quien nos hace llegar la lógica aristotélica; y, más tarde, los escritos completos de ARISTÓTELES.

Se distinguen los siguientes períodos:

En la **escolástica temprana** (s. XI-XII) empieza el desarrollo del método escolástico. Se prende la llama del *problema de los universales*, que también sería objeto de controversia en los siglos siguientes, y que trata sobre la cuestión de si a las definiciones universales (géneros y especies; como, p. ej., hombre) les corresponde una realidad independiente del pensamiento, o si sólo existen en el pensamiento.

La influencia del mundo **árabe** es de gran importancia para el desarrollo ulterior de la filosofía.

En los años 800-1200 la cultura islámica era la que conservaba el legado de la filosofía y la ciencia griegas. Las obras de los griegos llegaron a Occidente en forma de traducciones árabes. Es de este modo como el medievo cristiano tendría acceso a una parte mucho mayor de los escritos de los que disponía hasta ese momento, como es el caso, por ejemplo, de las obras completas de ARISTÓTELES.

La nueva *recepción de ARISTÓTELES* caracteriza la imagen de la **alta escolástica** (aprox. s. XII-XIII). Ningún pensador escapa de un conocimiento profundo de ARISTÓTELES. A este respecto tenemos la confrontación entre la tradición *franciscana*, orientada hacia el agustinismo, y la corriente aristotélica de los *dominicos*.

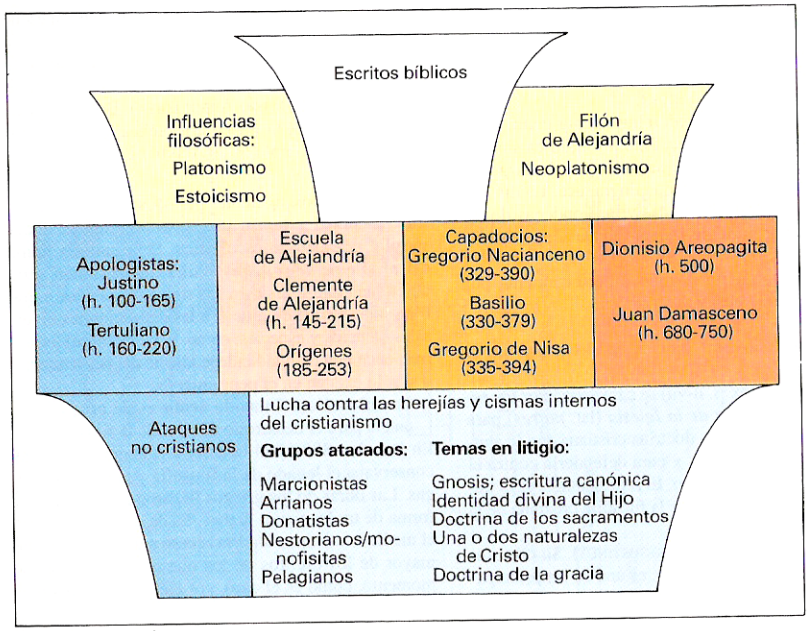
SANTO TOMÁS DE AQUINO hizo el más amplio intento sistemático de unir el aristotelismo con la filosofía cristiana.

La incompatibilidad de algunas teorías aristotélicas con el dogma cristiano llevó a la prohibición temporal de ciertos escritos de ARISTÓTELES y a la condena de una serie de tesis filosóficas por parte de la Iglesia.

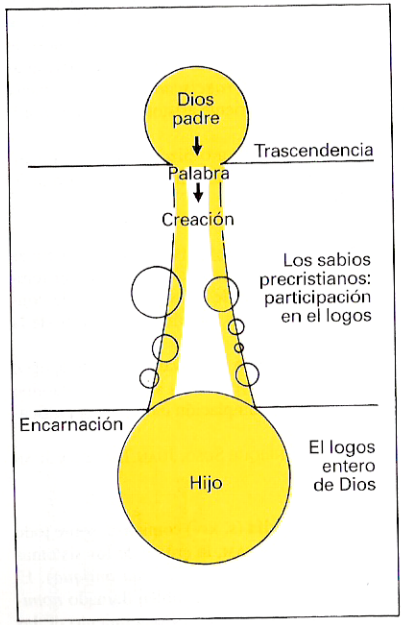
La tradición de la **mística** medieval alcanzó su apogeo con el MEISTER ECKHART; en ella se trata del camino espiritual hacia la contemplación interior y la unificación con lo divino.

Otros autores son ENRIQUE SUSO, JUAN TAULER y JUAN GERSON.

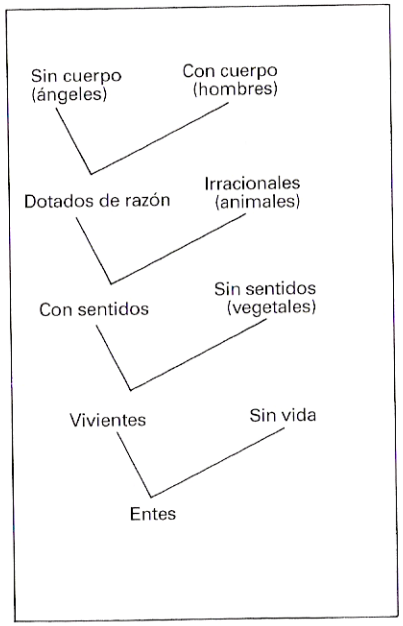
En la **escolástica tardía** (s. XIV) comienza, sobre todo con GUILLERMO DE OCCAM, la crítica de los sistemas metafísicos de las viejas escuelas (*via antiqua*). El nuevo camino (*via moderna*, también llamado *nominalismo*) camina a la par con el florecimiento de las ciencias naturales (NICOLÁS DE ORESME, JUAN BURIDAN).




A Visión general.




B Justino: la doctrina del logos.




C Dionisio Areopagita: los niveles del ser.



Se llama **patrística** a la época de la antigüedad cristiana postapostólica. Las obras de los «Padres» (*patres*), junto con la Biblia, se estimaban habitualmente como autoridades. Su pensamiento no constituye, sin embargo, ni una unidad sistemática ni histórica, sino que se parece más a una fase de transición desde la apología de la vida cristiana hasta la teología académica.

La influyente obra de San AGUSTÍN constituye una excepción.

Las *influencias* de la patrística sobre la filosofía provenían del platonismo, de la filosofía religiosa de FILÓN DE ALEJANDRÍA (aprox. 25 a.C.-40 d.C.), del neoplatonismo y del estoicismo.

Los *apologistas* del s. II defienden el joven cristianismo contra los prejuicios y acusaciones de los «paganos». JUSTINO es de la opinión que

también los hombres sabios antes de la llegada de Cristo participaban parcialmente de la palabra (*lógos*) de Dios, de la cual nació la creación y que se encarnó enteramente en Cristo.

A la corriente del *gnosticismo*, que intenta superar la mera fe mediante conocimientos superiores, se enfrenta el intento de **Clemente de Alejandría** (aprox. 145-215 lo más tarde), de fundar una *gnosis* correcta y cristiana uniendo la forma de la filosofía antigua con los nuevos contenidos de la fe cristiana. De esta manera toma posición en la controvertida cuestión de

si la *filosofía* le es útil a la *fe* o si, por el contrario, no le es útil o es incluso nociva.

Según CLEMENTE, la filosofía es querida por parte de Dios y su uso sensato es sano. También los filósofos griegos, a pesar de que carecieran todavía de la Revelación, estuvieron bajo la influencia de una iluminación natural proveniente de Dios cuando, por ejemplo, intuyeron una causa originaria del mundo.

Frente a la aportación de CLEMENTE se encuentra el brusco rechazo de la filosofía formulado por TERTULIANO (aprox. 160-después del 220), quien se opone a la intrusión de la filosofía en la esfera de la fe:

«¿Qué tiene que ver Jerusalén con Atenas!»

Con **Orígenes** (aprox. 185-253 lo más tarde) la filosofía empieza a prevalecer como reflexión sobre los contenidos de la Revelación.

Dios es inmaterial y ha creado el mundo de la nada. Su hijo es el logos y ocupa una posición intermedia entre el padre y el mundo. Las cosas del mundo son imagen del logos, no del padre mismo.

En un principio Dios creó todos los seres espirituales con igual perfección. Sus diferencias surgen de su libre albedrío, por el que obtienen la opción de hacer el mal. Los espíritus que están del lado de Dios son los ángeles, mientras que los completamente caídos son los demonios. Entre ambas partes están los hombres. Como castigo por los pecados las almas serán unidas a los cuerpos, a partir de lo cual tendrán la posibilidad de su purificación. Al final de la existencia mundana los espíritus son redimidos del mal y todo vuelve a integrarse en la unidad divina.

**Gregorio de Nisa** ( aprox. 335-394) ve en el hombre el eslabón unificador del mundo sensible con el mundo espiritual. El *alma* es

«una substancia creada, viva y racional, que por sí misma otorga al cuerpo orgánico y sensible la fuerza de vivir y de percibir».

Alma y cuerpo forman una unidad. De modo que entre las actividades de los sentidos y de la razón hay una dependencia mutua, prevaleciendo la razón que se sirve de los sentidos como de un instrumento.

El hombre es la imagen de Dios; pero mientras que Dios es un ser inengendrado y por consiguiente inmutable, el hombre es un ser creado y por consiguiente mutable. En esto reside la posibilidad

que el hombre tiene de alejarse del bien, mediante su libre albedrío, hacia el mal.

Una gran influencia sobre la filosofía, la teología y la mística medievales la ejerce **Pseudo-Dionisio Areopagita** (aprox. 500), un supuesto discípulo de los apóstoles, quien fusiona las ideas neoplatónicas con las cristianas y realiza un trabajo metódico de preparación para la escolástica.

DIONISIO conoce tres caminos para el *conocimiento de Dios*.

El afirmativo nombra las cualidades divinas (p. ej. la Trinidad).

El negativo (*teología negativa*) parte de los seres creados y le niega a Dios todo aquello que únicamente corresponde a las criaturas (por ejemplo, Dios no tiene cuerpo).

Este camino exhorta a darse cuenta de la desmesura de nuestro hablar sobre Dios. Los términos sólo pueden ser símbolos de algo innombrable. Por eso finalmente

el camino *místico* es la ascensión desde todo lo dado hacia lo indeterminable.

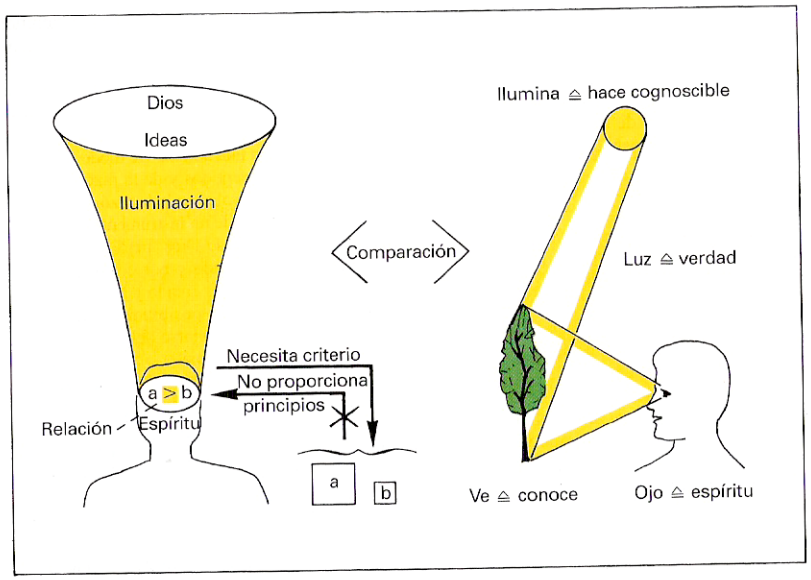
Dios contiene los *arquetipos* de todos los seres en tanto que pensamientos suyos y manifestaciones de su voluntad. Las cosas del mundo provienen de Él y obtienen su esencia por su participación de los arquetipos. Así pues, las cosas participan de Dios, pero Él no participa de ellas, pues

Dios es «sobreexistente» y «sobreesencial» ( frente al panteísmo).

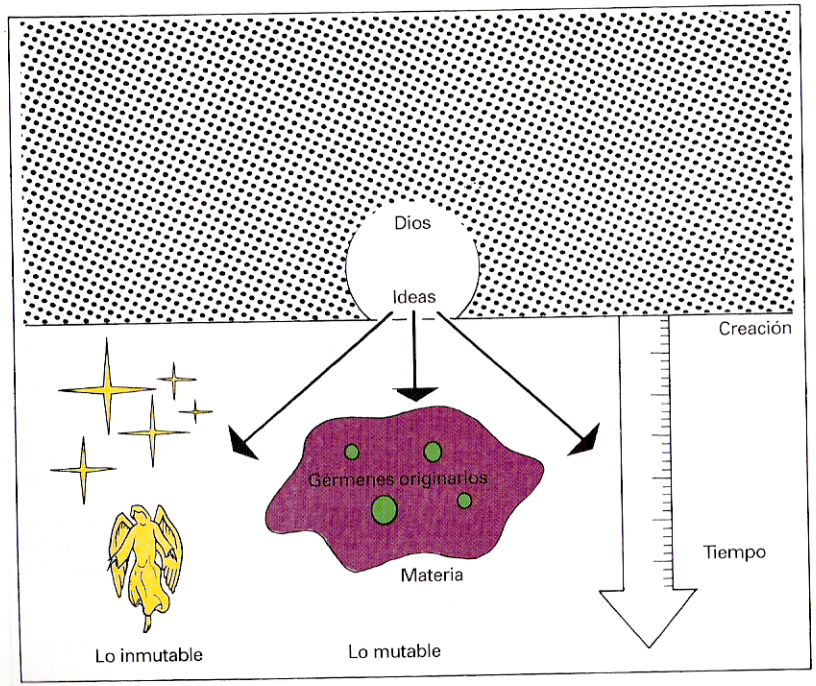
El surgimiento de las cosas a partir de Dios se desarrolla en escalones, teniendo como resultado un *orden jerárquico de los seres*.

Este escalonamiento de los seres configura el esquema principal de la ontología escolástica (v. cuadro C).

El mundo aspira a un regreso hacia Dios como causa de su ser, de la cual proviene. El ansia del alma humana por Dios se satisface en la unión mística con la unidad divina.




A Teoría de la Iluminación.




B Creación.



La obra de **San Agustín** (AURELIUS AUGUSTINUS, 354-430) figura entre las creaciones más influyentes de la historia intelectual de Occidente. Al final de la Antigüedad SAN AGUSTÍN retoma la herencia de la filosofía antigua y pone

las bases para una «filosofía cristiana». Con ello se convierte en el precursor de la Edad Media.

Ahora bien, ya se encuentran en su pensamiento muchos rudimentos que llegarán hasta la época moderna y la actualidad, y que son retomados, entre otros, por DESCARTES o, por ejemplo, en los análisis de la conciencia interna del tiempo de HUSSERL.

El documento más importante para la comprensión de su personalidad son sus *Confesiones*.

En los primeros capítulos describe la época inquieta que vivió, caracterizada por el desgarramiento interior, antes de su conversión. Los capítulos siguientes contienen la famosa «teoría de la memoria»; reflexiones sobre la experiencia, la conciencia, el tiempo, en las que se pueden encontrar algunos elementos que presentan con anticipación una filosofía de la conciencia.

Lo característico del camino tomado por SAN AGUSTÍN para su *autoconocimiento* es el giro de su mirada hacia Dios.

Yo no me conozco a mí mismo más que a la luz de la verdad a través de la cual yo he sido siempre conocido (creado).

En la *fe* es donde el hombre puede desarrollar la posibilidad del conocimiento, al igual que inversamente el entendimiento refuerza la fe:

«Cree para entender; entiende para creer» (*Crede ut intelligas; intellige ut credas*).

La búsqueda de las condiciones del conocimiento conduce a SAN AGUSTÍN al descubrimiento de los cimientos del saber en la **certeza interna** de la conciencia.

En su esfuerzo por superar el escepticismo se encuentra con una argumentación parecida a la que DESCARTES utilizará de nuevo. Puedo engañarme acerca de las cosas que hay fuera de mí. Pero mientras yo dudo de ellas, soy consciente de mí mismo como algo que duda. La certeza de mi existencia es algo que se presupone en todo mi juzgar, dudar y errar.

«Pues si me engaño, soy» (*Si enim fallor, sum*).

De manera que el camino hacia los fundamentos de la certeza lleva hacia el **interior.** La formulación clásica de SAN AGUSTÍN en este sentido reza del siguiente modo:

«No vayas hacia fuera, vuelve a entrar en ti mismo; en el interior del hombre reside la verdad» (*noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*).

El hombre que busca la verdad se halla en una corriente que va llevándole cada vez más hacia su interior, al mismo tiempo que le ofrece un *ascenso* lleno de amor hacia Dios. Se trata de un camino que va desde el *mundo exterior* (*foris*) de los sentidos, hacia el *mundo interior* (*intus*) del espíritu humano, y desde allí hasta lo *más íntimo* del corazón (*intimum cordis*), esto es:

Hacia Dios como la causa originaria de la verdad misma.

El hombre encuentra en su interior **verdades seguras** y necesarias, que son válidas por encima del tiempo y de los individuos (p. ej., los axiomas de la matemática y el principio de contradicción).

Estas verdades no se obtienen a partir de la experiencia de los sentidos, sino que su análisis muestra más bien que ciertas *ideas* ya están presupuestas, y por tanto que no tendrían lugar sin una participación intelectual.

Y así, por ejemplo, la unidad y la igualdad son ideas que ya aportamos por adelantado a la experiencia de los sentidos.

Asimismo, la huidiza impresión sensorial no puede proporcionarnos un concepto de las cosas. Sólo si somos capaces de retener, unir y comparar las imágenes de estas impresiones en la memoria, conseguiremos claridad sobre la consistencia de las cosas sensoriales.

Con respecto a la cuestión de cómo obtenemos las ideas con independencia de la experiencia sensorial, SAN AGUSTÍN nos proporciona una respuesta mediante su teoría de la **iluminación:**

Las verdades eternas nos son dadas gracias a la irradiación de Dios.

Podría establecerse una comparación con los efectos de la luz del sol. A los ojos les correspondería el poder intelectual; a las cosas iluminadas, los objetos del conocimiento; y al sol, la fuerza de la verdad.

SAN AGUSTÍN se sirve aquí de la tradicional metáfora neoplatónica de la *metafísica de la luz.*

Las ideas son los arquetipos de todos los seres en el espíritu de **Dios.** El mundo creado es la realización y la copia de dichos arquetipos.

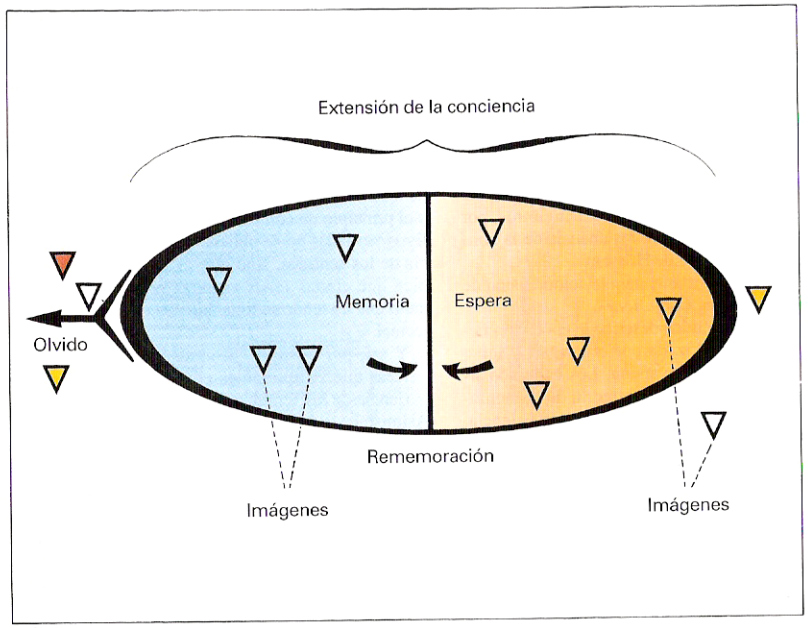
Dios crea el mundo a partir de la nada.

Esto significa que antes de la creación no había ni materia ni tiempo. Si el tiempo no existe más que con la creación, entonces Dios queda al margen del tiempo y la cuestión de cuándo ha sido creado el mundo no tiene ningún sentido.

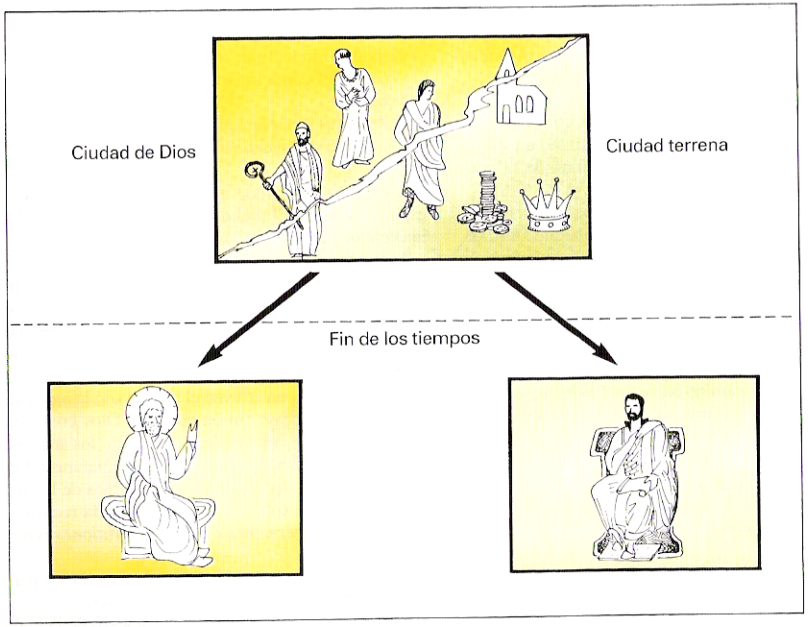
Los factores que constituyen el mundo son la *materia,* el *tiempo* y la *forma* (ideas eternas). Dios creó una parte de los seres ya en su forma perfecta (los ángeles, el alma, las estrellas), y otra parte de las criaturas están sujetas al cambio (por ejemplo, los cuerpos de los seres vivos). Para explicar esto, SAN AGUSTÍN recurre a la teoría de los *gérmenes originarios* (*rationes seminales*).

Dios implantó esos gérmenes en la materia y a partir de ellos evolucionaron los seres vivos.

De este modo se puede explicar el proceso de la evolución sin tener que recurrir a otras causas más que a la absoluta actividad creadora de Dios.




A Conciencia interna del tiempo.




B Teología histórica.



El análisis del **tiempo** que hace SAN AGUSTÍN en el libro XI de las *Confesiones* es bien conocido. En él se revela no solo la función constitutiva que sobre la experiencia del tiempo tiene la conciencia (*memoria*), sino que además

> se pone de manifiesto la constitución del ser del hombre como una esencia temporal en comparación con la verdad eterna.

SAN AGUSTÍN realiza así un giro desde la antigua concepción del tiempo, como algo ligado al cosmos, hacia la dimensión de una conciencia subjetiva e interna del tiempo.

Si el tiempo se considera como algo objetivamente dado, entonces es claro que está disgregado en diferentes momentos. Ahora bien, lo pasado ya no es, lo futuro todavía no es y el presente se reduce al minúsculo instante en el que el pasado se convierte en futuro.

Sin embargo tenemos conciencia de la duración, experimentamos el tiempo y poseemos medidas del tiempo. Evidentemente esto sólo es posible si la conciencia humana tiene la capacidad de conservar, como *imágenes* en la memoria, las huellas que dejan las efímeras impresiones sensoriales, y otorgarles así la duración. El tipo de *rememoración* de las imágenes caracteriza las tres dimensiones del tiempo del siguiente modo:

> «El presente de las cosas idas es la memoria.
> El de las cosas presentes es la percepción o visión.
> Y el presente de las cosas futuras, la espera.»

De ahí que sea inexacto decir que el pasado existe o que el futuro existe; pues más bien existe verdaderamente sólo la experiencia del presente, la cual se extiende al pasado y al futuro mediante la rememoración.

En el alma es donde medimos el tiempo, que nos ha sido dado por tanto como una *extensión del alma* (*distentio animi*). En los bordes de esta extensión hacia el pasado y hacia el futuro, las imágenes van desvaneciéndose en la oscuridad.

Dado que, de este modo, es el espíritu quien produce las dimensiones del tiempo, el interior del hombre está disperso en una permanente espera, atención y memoria.

La experiencia de la propia temporalidad hace que el hombre se remita a lo imperecedero. El espíritu alcanza la serenidad al orientarse hacia la verdad eterna.

> «[...] olvidándome de todo lo pasado, sin extender mi deseo a las cosas futuras y transitorias, sino estando atento a las que están delante de nosotros.»

En el momento en que el espíritu se recoge en Dios eterno, del que todo ser obtiene su existencia, el hombre se reconoce como «partícipe de la eternidad».

Según SAN AGUSTÍN, el hombre es «una substancia dotada de razón y hecha de cuerpo y alma», siendo el alma quien ocupa la posición preeminente. El interior del hombre aparece como

> una unidad en la *trinidad* de conciencia (*memoria*), entendimiento (*intelligentia*) y voluntad (*voluntas*), con lo cual es una imagen de la divina Trinidad.

El concepto básico de la **ética** de SAN AGUSTÍN es el **amor,** que coincide con la voluntad.

> La meta final de las aspiraciones humanas se encuentra en la *felicidad*.

Pero el hombre no la consigue con la satisfacción de sus deseos mediante determinados bienes mundanos, sino en Dios, que es lo imperecedero y que es amado por su propia voluntad. Dios creó al hombre a su imagen, y sólo en Dios encuentra el hombre la realización de sus aspiraciones.

El hombre encuentra el modelo de su conducta en el amor verdadero, es decir, aquel que está dispuesto hacia Dios. Si el amor es verdadero, no es necesaria ninguna otra ley moral. Por eso SAN AGUSTÍN puede decir:

> «Ama, y haz lo que quieras» (*dilige et quod vis fac*).

Sin embargo es claro que los hombres casi siempre quedan a merced del amor propio y, con ello, eligen el bien erróneo. Resulta pertinente la diferenciación entre *uti* (usar) y *frui* (disfrutar).

> Sólo debemos usar los bienes externos para querer el fin más elevado de la felicidad en Dios, de la cual podemos querer disfrutar por sí misma.
> Si disfrutamos, sin embargo, de los bienes exteriores y de nosotros mismos, entonces equivocamos el verdadero fin del amor.

La tendencia del hombre hacia el mal se basa, según SAN AGUSTÍN, en el *pecado original,* con el que el hombre se hizo culpable al principio de su historia. El hombre no puede librarse de él por sus propias fuerzas, sino que depende de la **gracia** de Dios.

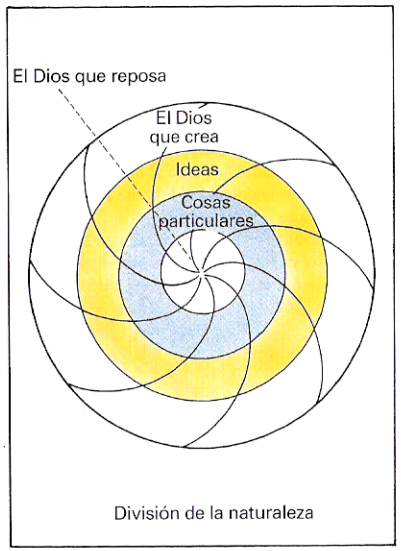
> La libertad del hombre para adherirse al bien se basa en la elección a través de Dios.

La **concepción de la historia** que expone SAN AGUSTÍN en su obra *De civitate dei* (*La ciudad de Dios*) ejerce una gran influencia sobre la filosofía de la historia europea y sobre la separación de los poderes políticos en la Edad Media.

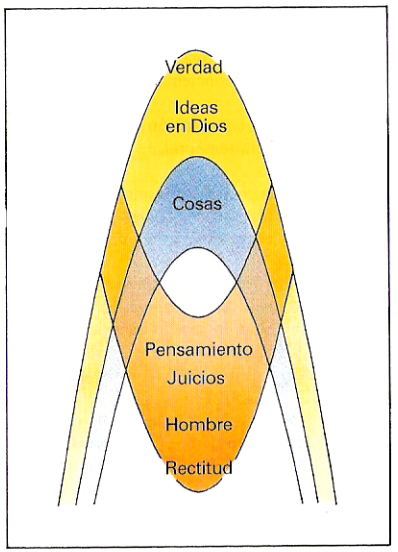
La historia se puede comprender como la lucha de dos reinos: la *ciudad de Dios* y la *ciudad terrena*. Ambas se basan en distintos tipos de amor:

> «[...] la terrena en el amor de sí mismo, el cual va aumentando hasta llegar al menosprecio de Dios; la celeste en el amor hacia Dios, que se eleva hasta el menosprecio de sí mismo.»

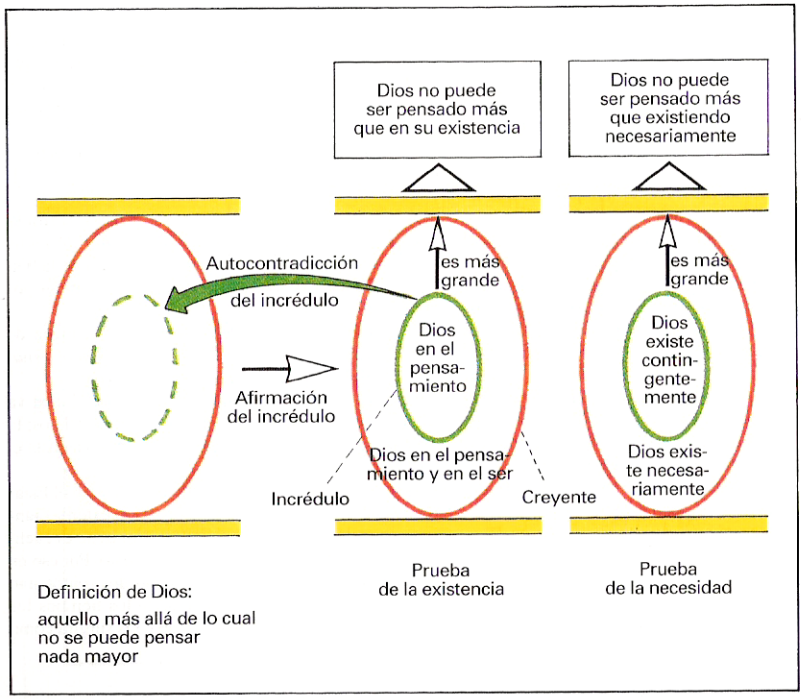
Con esta división se corresponden la Iglesia y el Estado, en tanto que formas de manifestación externa, aunque en cada una de estas manifestaciones se encuentran elementos del orden espiritual opuesto. Por eso en la historia real siempre coexisten los dos reinos uno dentro del otro, hasta que al final de los tiempos los dos serán separados y la Ciudad de Dios surgirá como vencedora.




A Juan Escoto Eriúgena.




B San Anselmo: la verdad como *rectitudo*.




C San Anselmo: el argumento ontológico.



**Escolástica temprana**

Al final de la Antigüedad se da una época de varios siglos de duración, en la que lo principal es conservar el bagaje de ideas heredado.

Un fenómeno excepcional de este tiempo es la creativa obra del irlandés **Juan Escoto Eiúgena** (aprox. 810-877), quien alrededor del año 850 fue llamado por CARLOS EL CALVO para que acudiera a su escuela palatina.

Todas las aspiraciones humanas por el saber tienen que tomar como punto de partida la *fe* en la **Revelación.** Ahora bien, la **razón** tiene la tarea de elucidar el sentido de esa Revelación. Entre la fe y la verdadera razón no surge ninguna contradicción. Se debe seguir la *autoridad* de los Padres de la Iglesia mientras mantenga la concordancia con la Revelación.

> En el caso de una contradicción entre la autoridad y la razón, la razón tiene la primacía (v. pág. 12, cuadro B).

En su escrito *Sobre la predestinación*, JUAN ESCOTO interviene en una controversia a la que se había prestado mucha atención, demostrando que la *libertad* de la voluntad del hombre va necesariamente unida a la fe cristiana, y considerando incompatible con la bondad divina que Dios haya previsto para el hombre unos (infernales) castigos (el infierno es el arrepentimiento).

En su obra principal, *Sobre la división de la naturaleza*, JUAN ESCOTO distingue

**cuatro formas de la naturaleza:**

— La naturaleza que crea y no es creada: *Dios* como creador.
— La naturaleza que es creada y crea: las *ideas* divinas, las cuales son arquetipos para
— la naturaleza que es creada y no crea: las *cosas particulares* (criaturas).
— La naturaleza que ni crea ni es creada: Dios que ha entrado en estado de reposo y ha dejado de crear (la finalidad última de la creación).

Toda la creación se debe comprender como *autorrevelación* (teofanía) del Dios oculto, que de esta manera se determina a sí mismo. El *espíritu* del hombre es la llave del mundo que abre la autorrevelación de Dios.

**San Anselmo de Canterbury** (1033-1109) es considerado como el teólogo más importante del s. XI y el «padre de la escolástica». Está convencido de que es la misma *fe* la que empuja hacia el entendimiento racional (*fides quaerens intellectum*). Aunque es cierto que la fe siempre es el punto de partida y el contenido de los dogmas no puede derribarse con ningún argumento racional, sin embargo

> la *verdadera razón* conduce necesariamente a las verdades de fe; y por ello el cristiano debería intentar comprender racionalmente su fe.

SAN ANSELMO intenta mostrar que los contenidos de la doctrina cristiana se pueden desarrollar enteramente mediante argumentos racionales y sin la ayuda de las autoridades (Biblia, Padres de la Iglesia).

Sobre este trasfondo se alza el famoso y así llamado «**argumento** ontológico», con el que en su *Proslogion* quiere demostrar racionalmente y de manera concluyente la existencia de Dios, incluso para aquellos que no creen en Dios:

Dios se define como

> «aquello, más allá de lo cual no se puede pensar nada mayor [más perfecto]» (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*).

También el incrédulo entiende esta proposición y, puesto que la entiende, permanece en su entendimiento. Ahora bien, si se admite que lo más perfecto no sólo es algo pensado, sino que además existe *realmente*, entonces

> «aquello, más allá de lo cual no se puede pensar nada más perfecto» tiene que existir realmente.

SAN ANSELMO amplía el argumento constatando que, según la definición inicial, no se puede pensar la no-existencia de Dios,

> pues algo que existe *necesariamente* es más perfecto que algo cuya no-existencia puede ser pensada, esto es, algo que existe contingentemente.

El argumento fue discutido virulentamente más allá de la Edad Media; entre otros, KANT emprendió una refutación en su *Crítica de la razón pura* (cf. pág.141).

Antes de que Dios creara el mundo, éste existía como *idea* en su Espíritu. Los arquetipos son el lenguaje interior de Dios y lo creado es copia de su palabra. Lo creado no puede seguir permaneciendo en el ser por sí mismo, sino que necesita el sostén de Dios. El *alma* humana es una imagen de Dios con tres facultades principales:

> La memoria, la inteligencia y el amor.

Ha sido creada para amar a Dios como el Bien supremo.

En el *Diálogo sobre la verdad* SAN ANSELMO muestra tres niveles de **verdad:**

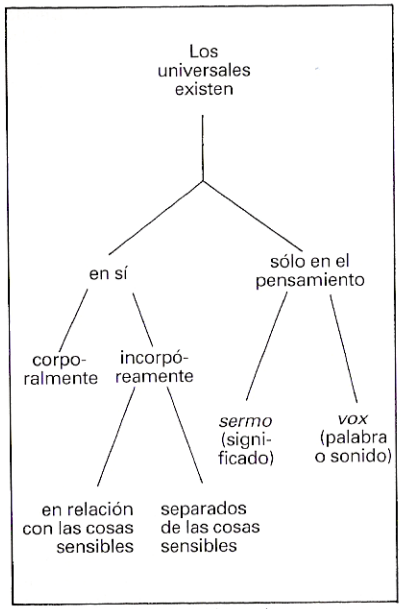
El de las verdades eternas, que están en Dios (las *ideas*); la verdad de las *cosas,* que se basa en la concordancia con la verdad divina; y la verdad del *pensamiento* y del *juicio,* que descansa en la concordancia con las cosas.

> «Así, la verdad del ser de las cosas es el efecto de la verdad suprema y, al mismo tiempo, la causa de aquella verdad que viene al entendimiento y de la verdad contenida en el juicio [...]»

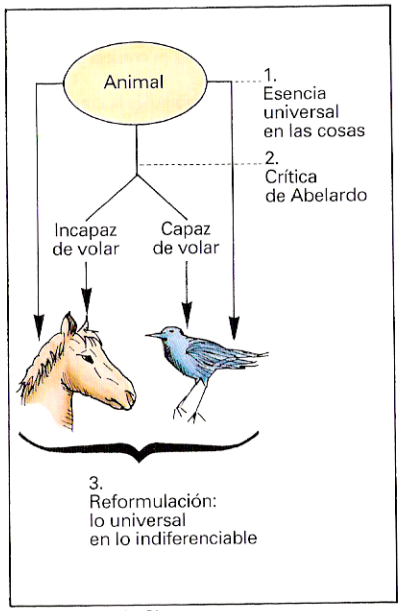
La definición más breve de verdad que encontramos en SAN ANSELMO dice así:

> «La verdad es la *rectitud* que solamente es perceptible por la mente» (*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*).

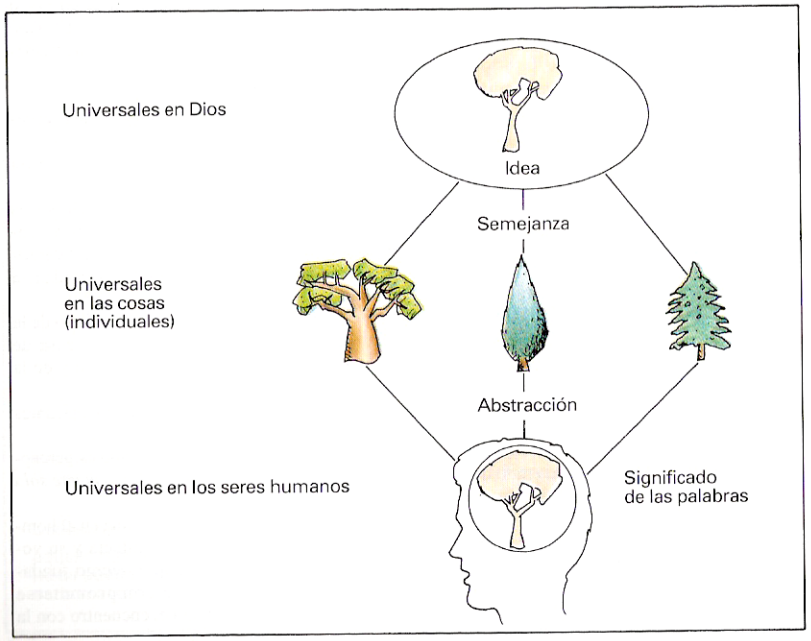
La rectitud referida al hombre significa que en el hombre entero (en su pensamiento, su conducta y su voluntad) domina un orientarse hacia el eterno fundamento del ser que es Dios, un comprometerse auténtico con el ser que posibilita el encuentro con la verdad.




A El problema de los universales.




B Guillermo de Champeaux.




C Abelardo: universales.



La disputa acerca del estatus de los **universales** constituye un problema central en la Edad Media.

Los universales son conceptos generales, géneros (p. ej., ser vivo, hombre), a diferencia de las cosas particulares.

La principal cuestión que se plantea es la siguiente:

O bien a los universales les corresponde únicamente una existencia propia, mientras que las cosas particulares son derivaciones dependientes de ellas; o bien son solamente las cosas particulares las que tienen una existencia real, mientras que los universales son meros nombres formulados por el hombre.

El motivo externo que dio comienzo a este problema fue el interrogante que BOECIO cita tomándolo del *Isagoge* de PORFIRIO:

¿Existen los géneros y las especies en sí o sólo en el pensamiento?; si existen realmente, ¿son corpóreos o incorpóreos; están separados de las cosas sensibles o se encuentran en ellas?

Según los partidarios del **realismo de los universales,** los universales existen exclusivamente en sí. Las cosas particulares existen solamente como formas subordinadas de la esencia que tienen en común.

GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1121), por ejemplo, defendía la opinión de que a todos los hombres les es común una sola esencia, la cual está indivisiblemente presente en cada uno de ellos, y es a ésta a la que se refiere la palabra «hombre», como fundamento subyacente de realidad.

ABELARDO objeta que de ese modo a la propia esencia tendrían que corresponderle al mismo tiempo cualidades contradictorias.

Si, por ejemplo, la esencia «ser vivo» estuviera indivisa tanto en el hombre como en el animal, entonces tendría que ser al mismo tiempo racional e irracional.

Por ello GUILLERMO DE CHAMPEAUX corrigió más tarde su opinión en el sentido de que la universalidad que hay en los miembros de un género consistía en aquello en lo que son indistintos, esto es, en la ausencia de diferenciación.

Según el **nominalismo,** en la realidad existen sólo las cosas particulares (individuos), mientras que los universales existen solamente en la mente humana, pudiendo concebirse o bien como conceptos abstractos de las cosas, o bien como nombres convencionales.

JUAN ROSCELINO DE COMPIÈGNE (aprox. 1050-1124) defiende la posición de que los universales son meras *palabras* (*universale est vox*).

**Pedro Abelardo** (1079-1142) representa en la disputa de los universales una corriente cercana al nominalismo, a la que también se ha llamado **conceptualismo.**

Ante el hombre y las cosas los universales son como *ideas* (arquetipos de las cosas) contenidas en el Espíritu *divino*.

Los universales existen en las cosas como presencia de lo común. Pero en cualquier caso, esta coincidencia de lo común no es una cosa en sí misma existente (*res*), sino que es algo captado por la mente humana mediante la *abstracción*.

El concepto de las cosas no se forma, por tanto, de manera convencional, sino que es el resultado de una abstracción que tiene su fundamento en las cosas.

Respecto del conocimiento humano, la universalidad sólo les corresponde a las *palabras;* pero no a las palabras en sí, sino a su contenido, su *significado*.

Por ello ABELARDO distingue entre *vox* (el sonido natural) y *sermo* (el significado de las palabras), al cual le atribuye la universalidad.

ABELARDO también se plantea la cuestión de si los universales están ligados a una denominación subyacente al fondo de las cosas; o si, a causa de su significado, podrían existir aun cuando las cosas denominadas ya no existieran;

p. ej., el nombre de una rosa, si ya no hubiera rosas.

Por ello ABELARDO distingue entre la función *denominativa* y la *significativa* de una expresión. El *nombre* de una rosa no puede ser dicho de nada más, si ya no existen rosas, pero sí que tiene un *significado* en la frase «No hay ninguna rosa».

En su escrito *Sic et non* (*Sí y no*), ABELARDO recoge multitud de proposiciones contradictorias de la Biblia y de los Padres de la Iglesia. Con ello demuestra que los textos de las autoridades requieren una exégesis y no pueden ser adoptados rígidamente. De esta manera hizo una contribución muy significativa al desarrollo del *método escolástico*, en el sentido de

aducir diferentes opiniones así como sus razones, examinarlas y, donde fuera posible, obtener una solución.

La **ética** de ABELARDO se desarrolla en su obra *Scito te ipsum* (*Conócete a ti mismo*). El comportamiento externo como tal es moralmente indiferente. Lo único que importa son las *intenciones* o sentimientos.

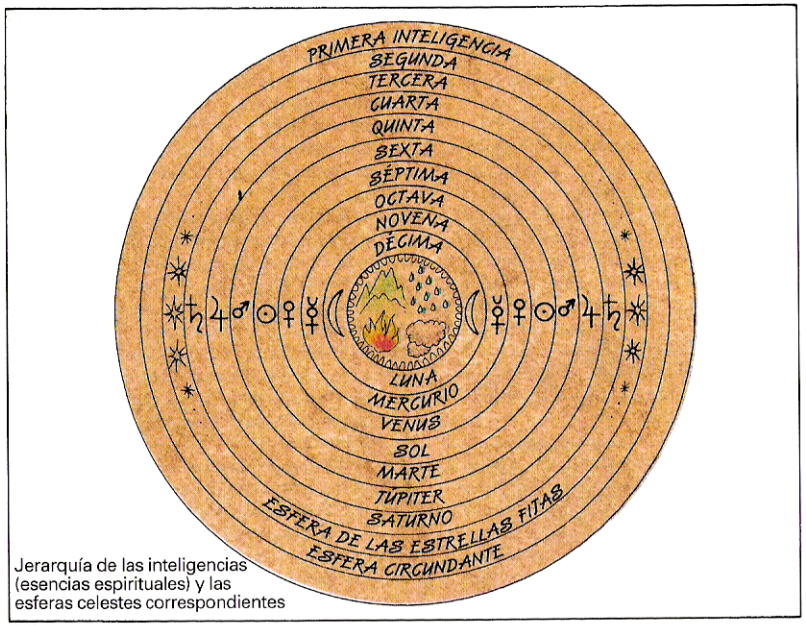
Las cuales se muestran en el acto interno consistente en la *aprobación* de una determinada tendencia.

Ahora bien, tampoco las inclinaciones como tales son en sí buenas o malas, sino que sólo es pecado el acto de consentir lo que no conviene.

Lo bueno consiste en la aquiescencia de la voluntad de Dios, lo malo en su desdén. El comportamiento externo no añade nada a dicho acto interior.

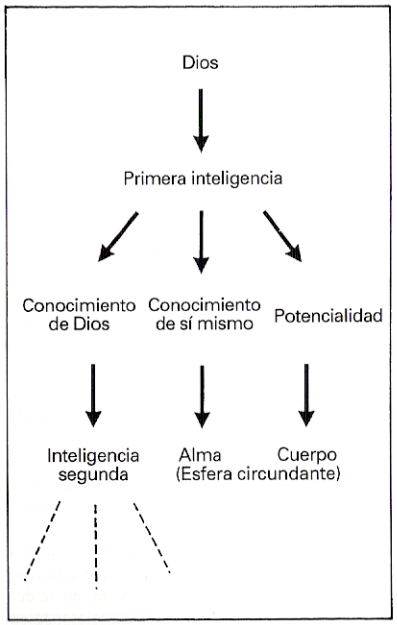
El despliegue de centros educativos (**escuelas**) también fue de gran importancia para la vida intelectual del siglo XII.

Eran famosas la Escuela de *Chartres*, al igual que la del monasterio *San Víctor* de París, que adquirió fama gracias a HUGO DE SAN VÍCTOR, quien se dedicaba a la elaboración de un sistema enciclopédico de las ciencias, al mismo tiempo que se mantenía ligado a la mística.

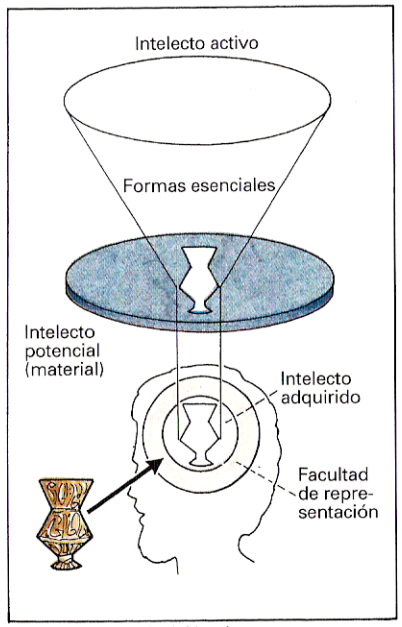



Jerarquía de las inteligencias (esencias espirituales) y las esferas celestes correspondientes

A Avicena: metafísica y cosmología.




B Avicena: génesis de las inteligencias.




C Averroes: teoría del intelecto y del conocimiento.



## Filosofía árabe

La influencia del mundo árabe fue de gran importancia para el desarrollo intelectual del Occidente cristiano en la Edad Media. La *ciencia* árabe, en especial la *medicina,* fue muy superior a la del Occidente latino. Pero sobre todo la cultura islámica pudo conservar la tradición de la filosofía y de la ciencia *griegas* entre los años 800 y 1200.

Las obras de los griegos fueron vertidas al árabe en las grandes escuelas de traductores y así, a través de la España musulmana, llegaron a Occidente.

De esta manera el medievo cristiano tuvo acceso a la totalidad de los escritos de ARISTÓTELES (y no solamente a los que tradujo BOECIO, referentes a la lógica). La consecuencia de esto fue un florecimiento de las ciencias empíricas.

ALFARABÍ (aprox. 875-950) pretende una síntesis de ARISTÓTELES y del neoplatonismo. Desarrolla una amplia descripción metafísica del mundo, uniendo *la idea de la emanación* plotiniana con la doctrina aristotélica del *intelecto* (gr.: *nous*, lat.: *intelligentia*).

Sobre estos planteamientos se construye la filosofía del famoso médico **Avicena** (IBN SINA, 980-1037). Su **metafísica** se basa en la diferenciación entre el ser que es *necesario* en sí (Dios), y el ser que es necesario por otro. Como, según AVICENA, la única esencia necesaria sólo puede producir lo Uno (pues no contiene en sí la multiplicidad), es por lo que Dios crea una esencia espiritual (la inteligencia primera), que es ciertamente necesaria desde la eternidad.

Dios es el único ser en el que *esencia* y *existencia* son inseparables y, por tanto, es necesario en sí.

Todos los demás seres son necesarios condicionalmente, ya sean eternos o perecederos. A partir de la actividad espiritual de la primera *inteligencia* creada, se produce una creación del mundo jerarquizada (cuadros A y B).

En el nivel inferior surge el *intelecto activo,* que tiene la tarea de iluminar al intelecto *receptivo* del hombre y de dar forma a la materia terrenal.

Como los objetos y la mente humana provienen de la misma fuente, es entonces posible un conocimiento adecuado del mundo. La finalidad de la vida es la fusión con el intelecto activo.

En el ámbito de la teología se criticaba que en esta concepción no hubiera propiamente ningún acto de la creación, puesto que el mundo es algo necesario y eterno a causa de Dios. Los ataques con mayor fuerza provenían de ALGAZALI (aprox. 1058-1111), quien intenta evidenciar los límites de la filosofía respecto a Dios mediante argumentaciones críticas sobre el conocimiento.

**Averroes** (IBN RUSD; aprox. 1126-1198) influyó en el Occidente latino sobre todo por sus amplios **comentarios** sobre las obras de ARISTÓTELES. Mientras que ARISTÓTELES era *el* filósofo, AVERROES era *el* comentarista. Entre dichos comentarios podemos distinguir tres grupos:

— Las *paráfrasis,* que dan una breve versión de las conclusiones de ARISTÓTELES.
— Los comentarios *medios,* en los que se presenta una explicación del contenido de las teorías aristotélicas, así como sus propias consideraciones.
— Los comentarios *mayores,* que ofrecen primero el texto de ARISTÓTELES y después una detallada explicación.

AVERROES pretende la unificación de la *filosofía* con la *religión* islámica, distinguiendo varios niveles de comprensión del Corán, que corresponden a las distintas capacidades intelectuales de las personas.

En su teoría del **intelecto** distingue el intelecto *activo*, que proporciona las formas inteligibles, del intelecto *pasivo*, que las recibe. Ambos son eternos y supraindividuales.

La actualización de las formas en el intelecto pasivo, respecto a una persona concreta, da como resultado el intelecto individual *adquirido*.

Como éste, al estar ligado a la persona, es mortal, la teoría de AVERROES excluye la inmortalidad personal del alma individual.

**Avicebrón** (IBN GABIROL; aprox. 1025-1058) y **Moisés Maimónides** (MOISÉS BEN MAYMUN; 1135-1204) están entre los filósofos judíos más importantes de la Edad Media. Ambos nacieron en España y escribieron sus principales obras en árabe.

Según AVICEBRÓN, todo ser alcanza la existencia en la unión de la *materia* y la *forma* gracias a la *voluntad de Dios.*

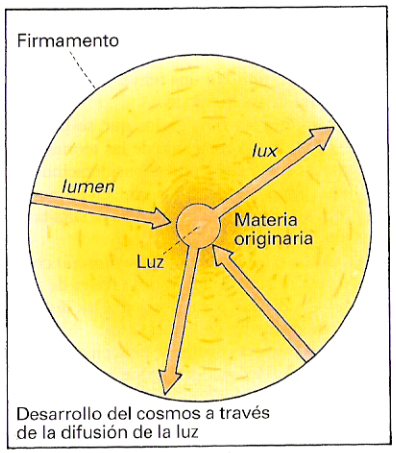
Todo (excepto Dios) está compuesto por la materia *universal*, y así también los seres espirituales.

Por materia no entiende él la corporeidad, la cual sólo es una forma determinada de la materia, sino la pura potencialidad de adquirir la forma, de modo que sólo en su unión obtiene la existencia.

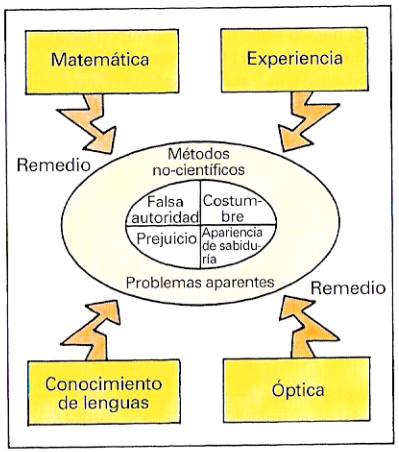
MAIMÓNIDES tuvo importancia sobre todo por su obra *Guía de los indecisos*. Se dirige a aquellos que por su ocupación con la filosofía han perdido la fe y quiere mostrar cómo la pueden recuperar por mediación de la ciencia.

Si los pasajes bíblicos contradicen los conocimientos científicos, entonces han de ser interpretados alegóricamente.

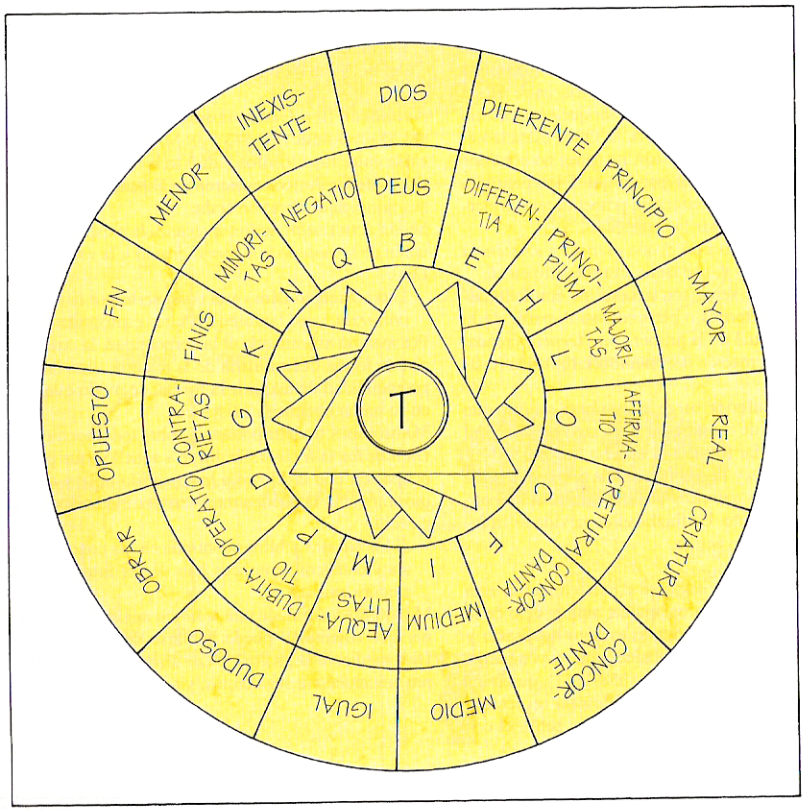
MAIMÓNIDES defiende una *teología negativa*, al sostener que solamente puede hablarse de la esencia de Dios mediante negaciones. Las afirmaciones se refieren únicamente a sus efectos, y no a su esencia.




A Grosseteste: cosmogonía.




B Bacon: reforma del saber.




C Llull: figura T del *Ars maior*.



**Roger Bacon** (aprox. 1215-92) se sitúa en la tradición de la matematización de la *investigación sobre la naturaleza* fundada por ROBERTO GROSSETESTE (aprox. 1168-1253) en la universidad de Oxford. En esa corriente la teoría de la **luz** juega un papel fundamental.

La luz es una substancia que se genera a sí misma y es portadora de las fuerzas que obran en la naturaleza.

Por tanto, los efectos de la naturaleza se pueden conocer mediante las leyes *geométricas*, que son seguidas por la luz.

BACON quiere mejorar la condición de vida de los hombres mediante una *reforma* de la Iglesia y de la sociedad, y fortalecer la cristiandad. Para ello se necesita un saber metódicamente seguro y basado en la experiencia. Por tanto en su *Opus maius* (*La obra mayor*) muestra en primer lugar las cuatro fuentes principales del *error*:

La fe ciega en las *falsas autoridades*; la *costumbre*, que conserva lo equivocado; los *prejuicios* de las masas inexpertas; y la *apariencia de sabiduría*, detrás de la cual se oculta la ignorancia.

Reprocha a la teología y a la filosofía de su tiempo que trabajen con métodos no científicos y que se sumerjan en problemas aparentes.

Contra esto propone como remedio principalmente cuatro **ámbitos de saber:**

— La exégesis de la Biblia y la interpretación de textos filosóficos tienen que basarse en el conocimiento del *idioma original* (una exigencia revolucionaria en su tiempo).

— La *matemática* es el fundamento de las ciencias. Les resulta innata a los hombres y sin su evidencia no puede haber un conocimiento claro.

— La *óptica* (perspectiva) también se convierte en una ciencia fundamental, debido al papel que se le atribuye a la luz. En esta disciplina se concilia la aplicación de métodos matemáticos y experimentales.

— El saber se construye sobre la base de la *experiencia*. Las proposiciones acerca de la naturaleza tienen que ser confirmadas o refutadas a través suyo. Ello confiere al *experimento* una gran importancia. Paralelamente, BACON también reconoce una experiencia interior como *iluminación*, que se refiere a lo espiritual y a la experiencia de lo divino.

Según él no puede surgir un conflicto entre la teología y la ciencia mientras haya un uso correcto de la razón, ya que la verdad de la ciencia racional y la de la Revelación se basan ambas en el saber absoluto de Dios.

**San Buenaventura** (JUAN FIDANZA; aprox. 1221-74; a partir del 1257 fue Vicario General de la Orden de los Franciscanos) pertenece a la llamada «antigua escuela franciscana». En contraposición a la corriente aristotélica, se orientó hacia SAN AGUSTÍN y el neoplatonismo, si bien es cierto que utiliza ideas aristotélicas y lo acepta como autoridad en el ámbito de las ciencias «mundanas».

Sin embargo, en la metafísica ARISTÓTELES no ha acertado en lo esencial, porque no concedía validez a la teoría de las ideas platónica y, por tanto, no ha admitido los *arquetipos* de todo ser en el espíritu de Dios.

SAN BUENAVENTURA mantiene una **metafísica de la luz** que recibe influencias de GROSSETESTE, según la cual la luz representa la *forma* que es común a todo lo corpóreo. Mediante la luz tiene lugar la formación general de la materia, mientras que la específica se realiza mediante formas elementales, formas de mezcla y formas del alma. Por ello admite que en cada ser hay una *pluralidad de formas*. Las formas surgen a partir de *rationes seminales* que Dios sembró en toda materia desde el principio de los tiempos.

El **camino del conocimiento** humano transita por el mundo creado en el que el hombre reconoce la presencia de Dios. SAN BUENAVENTURA distingue como niveles del conocimiento aquellos contenidos que son *sombras*, *huellas* o *imágenes* de lo divino.

El hombre (como esencia mutable) solamente capta la verdad de los principios inmutables si es iluminado por la luz divina (*doctrina de la iluminación*).

En su *Itinerario del alma hacia Dios*, SAN BUENAVENTURA describe las etapas hasta la unión *mística* con Dios. En la última etapa, la actividad del entendimiento se transforma en reposo y el alma se une completamente a Dios.

**Ramón Llull** (1232-1316), en el marco de la filosofía de su época, es una figura original y solitaria. Ahora bien, sus ideas tuvieron repercusión en NICOLÁS DE CUSA, GIORDANO BRUNO y LEIBNIZ, quien pone de relieve su lógica combinatoria.

El ***Ars generalis*** de LLULL quiere mostrar los conceptos, principios y métodos que constituyen la base de todas las ciencias. Es un *ars inveniendi veritatem*,

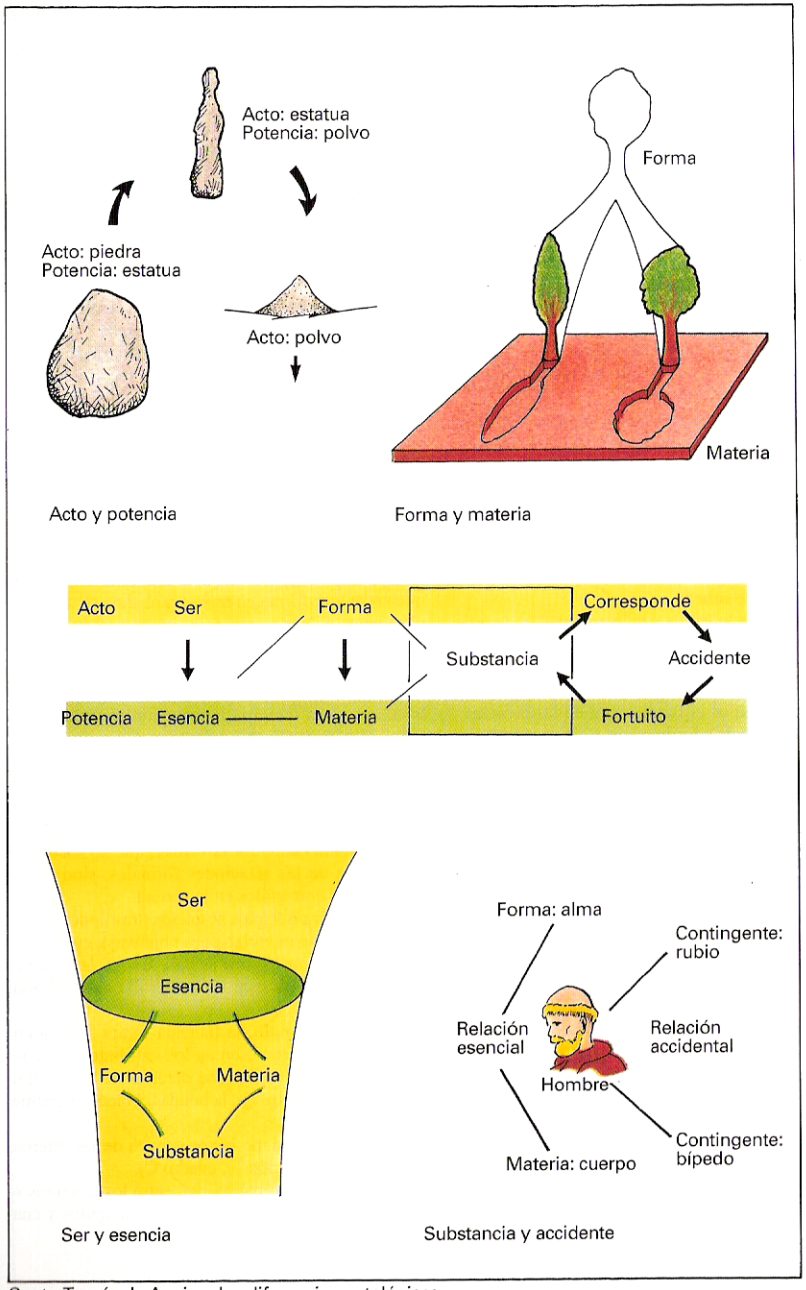
un arte para encontrar la verdad, que no solamente se ocupa de las relaciones formales, sino de los principios contenidos en la verdad.

LLULL parte de principios absolutos (trascendentales) y principios relativos (relaciones objetivas), cuya conexión se demuestra sobre la base de las *leyes de la combinatoria*. Para este fin desarrolla determinadas **figuras.**

Y así, por ejemplo, la llamada figura A contiene conceptos que representan los «atributos básicos» de Dios y que tienen que determinar la constitución del mundo (p. ej., la bondad, grandeza, permanencia).

La figura T contiene los principios de las diferencias de significación (v. cuadro C).

La relación y la compatibilidad entre los términos se pueden explicar mediante el uso de triángulos y cuadrados en las figuras.




Santo Tomás de Aquino: las diferencias ontológicas.



**San Alberto Magno** (aprox. 1206-80), también conocido como «doctor universalis» por sus conocimientos enciclopédicos, aspiraba a una sinopsis del acervo intelectual de la filosofía y de las ciencias desde los griegos. Comenta las obras de ARISTÓTELES influido por la tradición neoplatónica de los comentarios griegos y árabes. Además, es uno de los *investigadores de la naturaleza* más importantes de su época.

SAN ALBERTO distingue claramente entre las cuestiones que se pueden resolver con la ayuda de la *razón* y las *cuestiones de fe,* que se basan en la Revelación.

> Y así, por ejemplo, a la cuestión de la eternidad del mundo no se le puede ofrecer una respuesta de carácter filosófico; mientras que todas las cuestiones en las que la razón es competente, tienen que ser sometidas a un examen gobernado por la razón.

Todo es causado por **Dios,** tanto en su ser como en su existencia. Dios es la suprema verdad y el bien supremo, por ello tanto cualquier conocimiento como cualquier conducta deben tender hacia Él para lograr su culminación.

SAN ALBERTO defiende, en contra de AVERROES, la inmortalidad de las almas individuales. El *intelecto activo* es una parte del **alma** y el principio que constituye la forma en el hombre. Tiene un carácter individualmente diferenciado en cada hombre; pero, dado que es un efluvio de la creación divina, participa de lo universal y de este modo hace posible la universalidad del conocimiento objetivo.

> El alma es un todo que, sin embargo, contiene en sí diversas potencialidades tales como la facultad vegetativa, la sensitiva y la racional.

SAN ALBERTO defiende en su **cosmología** que los niveles jerárquicos de inteligencia de la creación son el resultado del intelecto divino, que penetra todas las esferas del cielo, la mente humana y finalmente la materia terrestre. Entre las realidades originarias que Dios produjo en el principio de la creación están:

> La materia primera (que es el principio receptor en el nacimiento de los cuerpos), el tiempo, el movimiento, el primer cielo, y los ángeles.

En su **ética** hace hincapié en la libre voluntad del hombre. Constituye un deber moral dominar mediante la razón los deseos impulsivos. Instancia decisiva es la *conciencia,* que funciona tanto en la actitud en general como en los casos concretos. La predisposición moral que empuja al hombre hacia lo bueno es la *synderesis,* que es la reminiscencia de la vida buena primigenia antes del pecado original.

**Santo Tomás de Aquino** (1225-74) fue durante algunos años discípulo de SAN ALBERTO MAGNO, y su obra está considerada como la aportación sistemática más importante de la Edad Media. El éxito de su trabajo reside en la unión del aristotelismo con la filosofía cristiana procedente de San Agustín.

> En el s. XIX la Iglesia Católica declaró que su obra era la base fundamental de la filosofía cristiana.

Entre sus voluminosas obras hay que mencionar sobre todo la *Summa contra gentiles* y la *Summa theologica,* además de varias *Quaestiones.*

La forma de las *quaestiones,* que encontramos también en la *Summa theologica,* sigue el esquema de las *disputationes* de la universidad:

> Ante la cuestión planteada se presentan argumentos a favor (*pro*) y en contra (*sed contra*), a los que sucede la respuesta *propia* (*responsio*). Después se analizan los argumentos particulares (*ad 1, ad 2, ...*) en relación con la respuesta.

La **fe** y la **razón** no pueden contradecirse, ya que ambas provienen de Dios. Por eso tampoco la teología y la filosofía pueden llegar a verdades distintas. Sin embargo, se diferencian en sus métodos:

> La filosofía parte de las cosas creadas y llega así a Dios; la teología toma a Dios como el punto de partida.

Dado que la Revelación le proporciona al hombre las verdades que son necesarias para conseguir la salvación, queda espacio para la exploración propia de las cosas que no se explican en la Revelación. La filosofía presta servicios importantes a la teología, asegurando y defendiendo racionalmente los fundamentos de la fe, pues

> las proposiciones de la fe son suprarracionales, pero no son irracionales.

La **ontología** de SANTO TOMÁS tiene como punto de partida la multiplicidad de los **entes** (*ens*) que se presentan a nuestros sentidos: piedras, animales, hombres, etc. Respecto de la cuestión de los *principios* que subyacen a los entes, llama radicalmente la atención la distinción entre la **realidad** (*actus*; acto) y la **posibilidad** (*potentia*; potencia). A todo ente le corresponde tanto poder ser, como poder no-ser, esto es, ser cambiante.

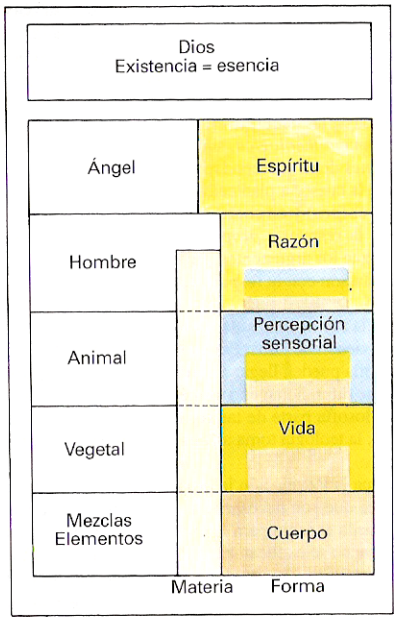
> Si contemplamos una piedra sin labrar, ésta es la posibilidad de una estatua, pero no es su realidad. Si el escultor le ha dado forma, entonces es una estatua en la realidad, pero sigue estando en potencia, por ejemplo, de convertirse en polvo.

Si los entes son cambiantes, se plantea la cuestión acerca del principio de su *unidad,* por razón del cual son una substancia pese a los cambios en los entes concretos.

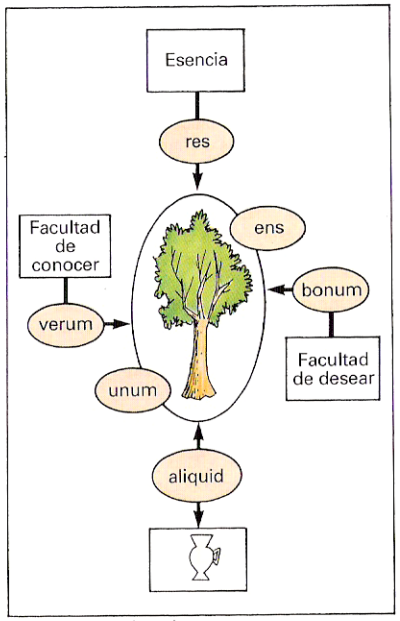
> Este principio es la **forma.**

Si la forma es aquello que determina, entonces necesita de aquello que puede ser determinado como principio complementario. La **materia** es en sí algo indeterminado, pero determinable (se le puede dar forma).

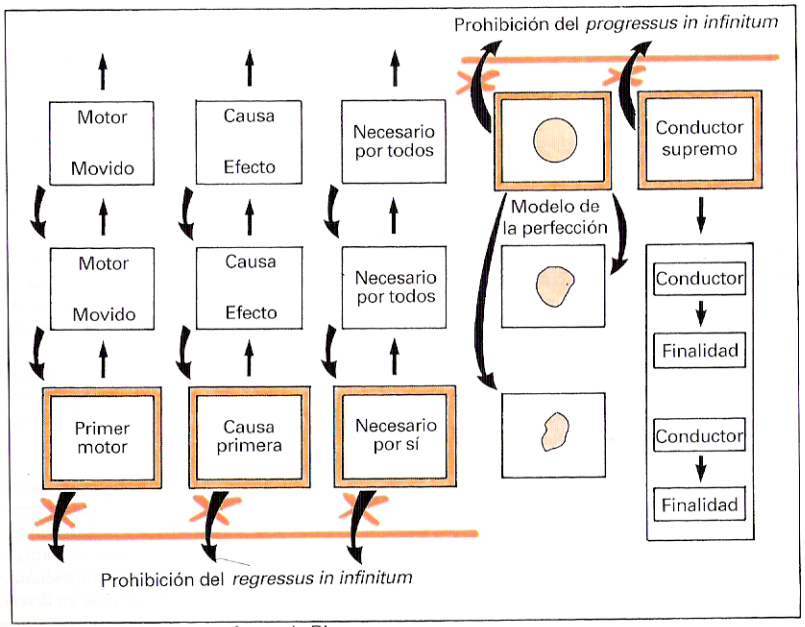
> La materia también es la base de la *multiplicidad,* ya que la misma forma puede presentarse en diversos individuos.




A Gradación de las esencias.




B Los trascendentales.




C Acerca de las demostraciones de Dios.



Forma y materia no son entes independientes, que puedan separarse el uno del otro; son aquello *por lo que* un ente es (*quo est*), y *lo que* es (*quod est*). **Substancia** es el todo constituido de forma y materia.

Ese «lo que» del ente es su **esencia** (*essentia*: o su que-idad: *quidditas*). La esencia existe realmente en las substancias individuales, y es algo pensado en la forma de los conceptos universales.

La esencia se refiere al todo constituido de forma y materia, pero es distinta de la substancia, en cuanto que ésta puede tomar determinaciones que son fortuitas (*accidentes*; por ejemplo Sócrates es calvo), las cuales no son inherentes a la esencia.

Santo Tomás hace otra decisiva distinción entre la esencia y la **existencia.** Yo puedo conocer la esencia de algo sin saber si existe.

La existencia es el principio por el que un ente existe como ente.

El *acto de existir* (*actus essendi*) es el que hace del ente que sea un ente. Por ello, la existencia es a la esencia, lo que el acto es a la potencia.

La existencia es la pura actualidad que se determina y se limita en la esencia.

La cuestión acerca de los conceptos que se le pueden atribuir al ente como predicados, conduce a Santo Tomás hasta la lista de los **trascendentales:**

A cada ente le corresponde el *ens*, en el sentido del acto de existir.

Además es *res* (realidad), que define el ser alguna cosa desde el punto de vista de la esencia.

A raíz de su interna indivisibilidad, el ente es *unum* (uno).

Es *aliquid* (algo), a diferencia del que es otro.

Los trascendentales *verum* (verdadero) y *bonum* (bueno) se refieren a la adecuación entre dos entes, concretamente del *alma* con otro ente. De modo que lo «bueno» es la determinación de la adecuación con la *facultad de desear*; y lo «verdadero» la adecuación con la *facultad de conocer*. Por ello, Santo Tomás define la *verdad* de la siguiente manera:

«La verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto» (*veritas est adaequatio rei et intellectus*).

Una idea básica de la ontología de Santo Tomás es la del *orden* perfecto de todos los seres. Dios ha asignado a cada ente su lugar y su fin en el ordenamiento de lo existente.

La distinción entre la existencia y la esencia corresponde a todo lo creado. Sólo en **Dios** coincide su existencia con su esencia.

El ser de Dios es la perfección por antonomasia, tanto es así que a su simplicidad no se puede añadir ni quitar nada.

Todo lo creado recibe de Dios su existencia. Los espíritus creados (*ángeles*) se diferencian de Dios en cuanto que en ellos su existencia ya es algo diferente de su esencia, aunque esta última no contiene materia (son, por tanto, forma pura). Al añadirse materia nacen substancias individualmente diferenciadas, en las que se distinguen existencia y esencia, forma y materia.

Así pues, el alma inmaterial e inmortal del hombre conserva su individualidad, porque en tanto que forma de un cuerpo permanece con la determinación de la individuación, incluso después de la separación del cuerpo.

Santo Tomás ofrece cinco pruebas (*quinque viae*) de la existencia de Dios. Rechaza las demostraciones a priori de Dios, puesto que el conocimiento del hombre (como ser corporal) comienza con sus sentidos. Por ello sus pruebas parten de la experiencia. Se basan en la prohibición del *regressus in infinitum* (regreso al infinito).

— Todo movimiento y todo cambio exige un motor. Como la serie de motores que a su vez son movidos no puede regresar al infinito, porque no habría entonces un comienzo del movimiento, tiene que haber un *primer motor*, que a su vez sea inmóvil, y éste es Dios.

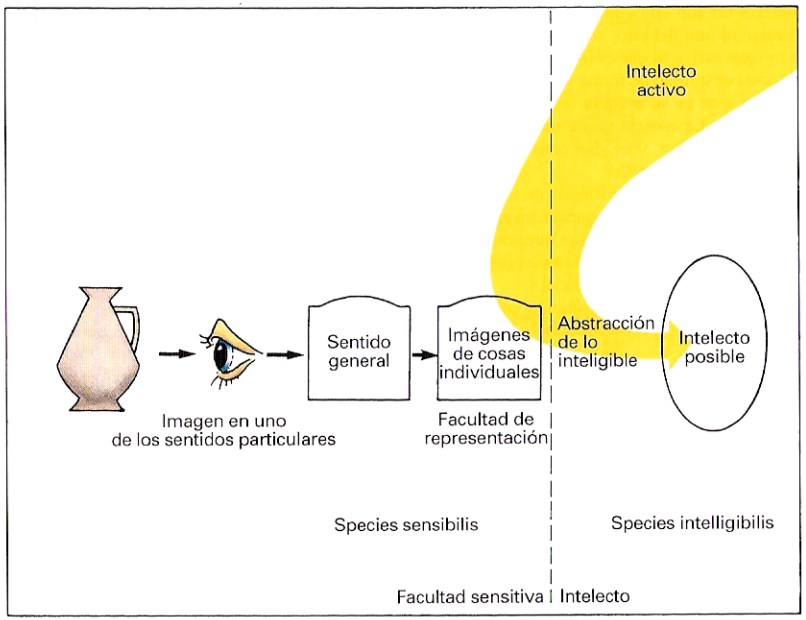
— Todo efecto tiene una causa. Pero como nada puede ser causa de sí mismo (porque entonces lógicamente tendría que precederse a sí mismo) y la serie de causas no puede extenderse al infinito, tiene que haber una *primera causa* incausada, que es Dios.

— Encontramos cosas que pueden existir o no existir. Si todo fuera de esta manera, se podría dar el caso de que no existiera nada, y entonces nada podría empezar a existir. En consecuencia, hay cosas que son necesariamente, o bien por sí mismas, o bien por otras. Como la serie de cosas que son necesarias por otras no puede extenderse al infinito, tiene que haber una *primera cosa necesaria por sí*, que es Dios.

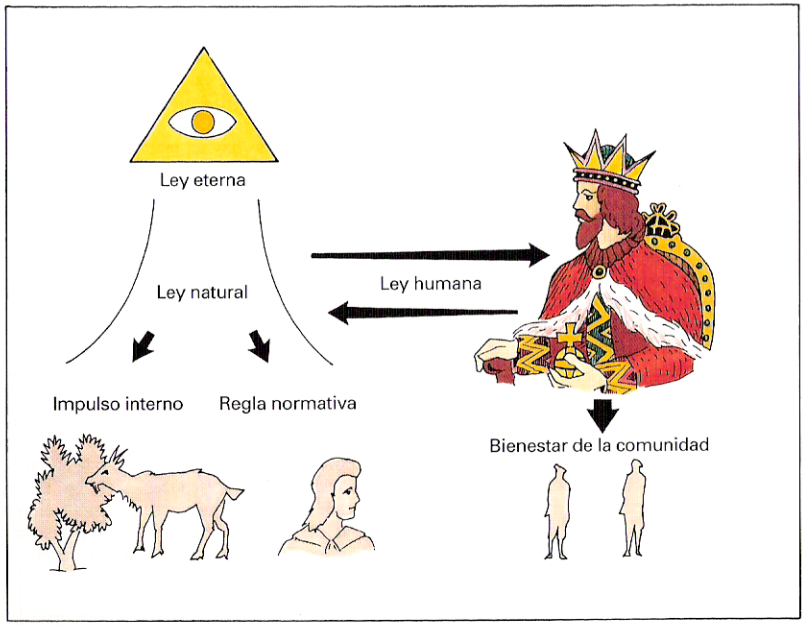
— En todas las cosas hay un más y un menos. Este enunciado sólo se puede hacer si hay una medida que contiene esta determinación en su *perfección*: Dios.

— Las cosas que carecen de razón necesitan para llegar a una meta de un entendido que les ponga la meta (la flecha, por ejemplo necesita del tirador). La disposición orientada a fines del mundo necesita, por tanto, de Dios como el *conductor supremo* que pone los fines.

Dios creó un mundo perfecto en su totalidad, por tanto el **mal** en el mundo no proviene de Él. Dado que todo lo que tiene existencia proviene de Dios, al mal no le puede corresponder existencia. Santo Tomás lo define como *privatio* (privación), como la ausencia de un bien que debería corresponder a un ser. Si el mal se comprende como deficiencia, se necesita siempre un sujeto al que le falta: el bien. El mal no puede, por tanto, absorber todo lo que existe, porque entonces se anularía a sí mismo.




A Teoría del conocimiento.




B Ética: la ley.



El **hombre** es la unión substancial de *alma* (forma) y *cuerpo* (materia). No se trata de elementos que puedan separarse el uno del otro, sino que constituyen la unidad de la substancia «hombre»; que, por tanto, siempre está definida como alma-cuerpo. Aunque el alma pueda seguir existiendo después de la muerte, separada del cuerpo como *anima separata*, de manera que sea inmortal, no obstante necesita del cuerpo en tanto que alma humana, ya que para obtener el conocimiento se requiere la percepción sensorial.

Por consiguiente el hombre está situado, por así decirlo, en el mismo centro de la creación:

El hombre participa a través de su razón en el mundo de lo puramente espiritual, y a través de su cuerpo participa en el mundo material.

La forma del alma humana está situada en el término de una escala jerárquica que va desde los cuerpos inanimados hasta el hombre, pasando por las plantas y los animales.

El **alma** contiene dentro de sí distintas facultades: la *vegetativa* (que confiere la fuerza vital), la *sensitiva* (la percepción por los sentidos), la *apetitiva* (los deseos impulsivos), la *locomotiva* (el movimiento local) y la *racional* (el entendimiento).

La **facultad sensitiva** se subdivide además en cada uno de los sentidos particulares, el sentido general (que reúne los objetos de los distintos sentidos particulares), la imaginación (que conserva imágenes sensoriales particulares), la facultad sensitiva de juicio (una sencilla facultad de juicio que se aplica a situaciones concretas) y la memoria activa.

El **entendimiento** se divide en entendimiento *pasivo* (*intellectus possibilis*) y *activo* (*intellectus agens*). De esta manera se distingue entre la capacidad de conocimiento del hombre y el conocimiento realmente realizado. El mismo *proceso del conocimiento* se puede describir de la siguiente manera:

Un cuerpo genera primero una imagen en un particular órgano de los sentidos; de ahí llega al sentido general para luego ser fijada como imagen particular (*species sensibilis*) en la facultad de la imaginación.

Hasta aquí nos movemos en la esfera de lo *sensorial*. Pero como el entendimiento pasivo se aplica a lo *universal* (*species intelligibilis*), se pone en marcha el intelecto activo. Éste *abstrae* la forma universal del particular sensible y posibilita de esta manera el conocimiento en el entendimiento pasivo.

La determinación trascendental de lo «bueno» (v. pág. 83) es objeto tanto de la ontología como de la **ética.**

*Bueno* es un ente que representa para otro una perfección y es por tanto el fin de su aspiración.

Lo mismo que para ARISTÓTELES, también vale para SANTO TOMÁS la siguiente afirmación: el bien es aquello a lo que tiende cada cual por naturaleza.

El fin supremo del hombre, al que sirven los fines particulares, es la felicidad (*beatitudo*). La cual se consigue a través de la actividad racional del alma, puesto que el hombre está determinado en su forma por el *alma racional*.

SANTO TOMÁS divide las **virtudes** en teológicas y virtudes cardinales naturales. Las primeras son accesibles para el hombre sólo por la gracia de Dios (fe, amor, esperanza), y de entre ellas el amor es la que orienta todos los actos humanos hacia su fin último y divino. Las virtudes cardinales se definen como el mejor estado posible de las facultades naturales. De manera que se añaden a la razón, la sabiduría y la prudencia; a la voluntad, la justicia; a la ambición, el valor; y a la pasión, la templanza.

Las virtudes determinan la actitud interior del hombre; mientras que el orden externo y la conducta se rigen por **leyes.** El legislador supremo es Dios, puesto que impone el ordenamiento del mundo entero.

La *ley eterna* (*lex aeterna*) es la sabiduría divina que lo guía todo. La *ley natural* (*lex naturalis*) es la participación de la razón humana en la ley eterna.

La libre voluntad no resulta mermada por la ley divina. Solamente en la naturaleza carente de razón actúa la ley como una necesidad interna. Para el hombre tiene el carácter de una regla normativa. Y así, de tal modo participa el hombre de la Providencia divina que

es capaz de prever para sí mismo y para otros.

A partir de las leyes naturales surgen los principios supremos universales de la conducta. Y del conocimiento de que el bien es aquello a lo que tiende cada cual, resulta el *principio supremo* de la razón práctica:

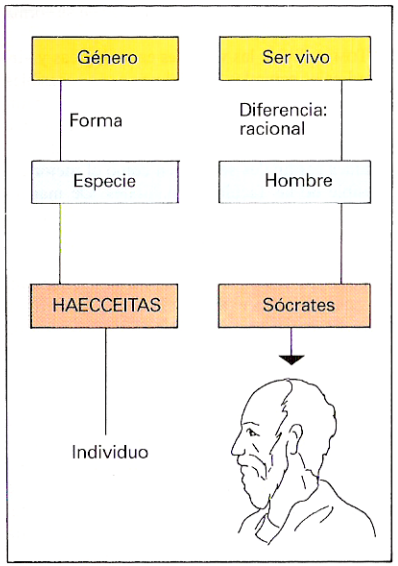
hay que hacer el bien y evitar el mal.

Dado que la ley natural sólo proporciona los principios, se necesita una *ley humana* (*lex humana*) para el ordenamiento del Estado que vaya hasta las disposiciones particulares de la comunidad. Esta ley tiene que fundarse en el derecho natural y tiene que darse con el propósito del bienestar común.

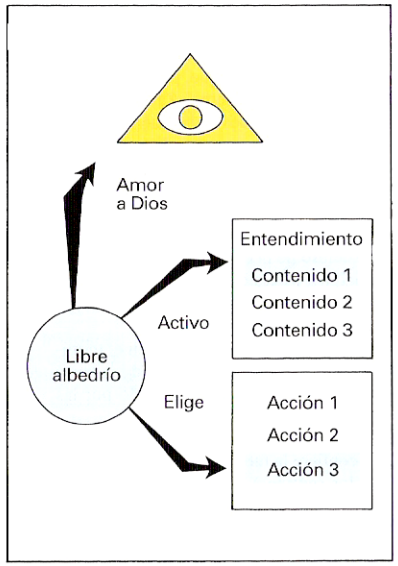
La importancia de la unión del aristotelismo con la filosofía cristiana, que realizó TOMÁS DE AQUINO, se pone de manifiesto cuando se considera la situación intelectual en las universidades, en las que el aristotelismo y la teología parecían incompatibles.

La recepción completa de ARISTÓTELES en el s. XIII hizo que el denominado «aristotelismo radical» (*averroismo latino*), representado entre otros por SIGERIO DE BRABANTE (1240-84) y BOECIO DE DACIA, rechazara enérgicamente la mezcla de teología y filosofía.

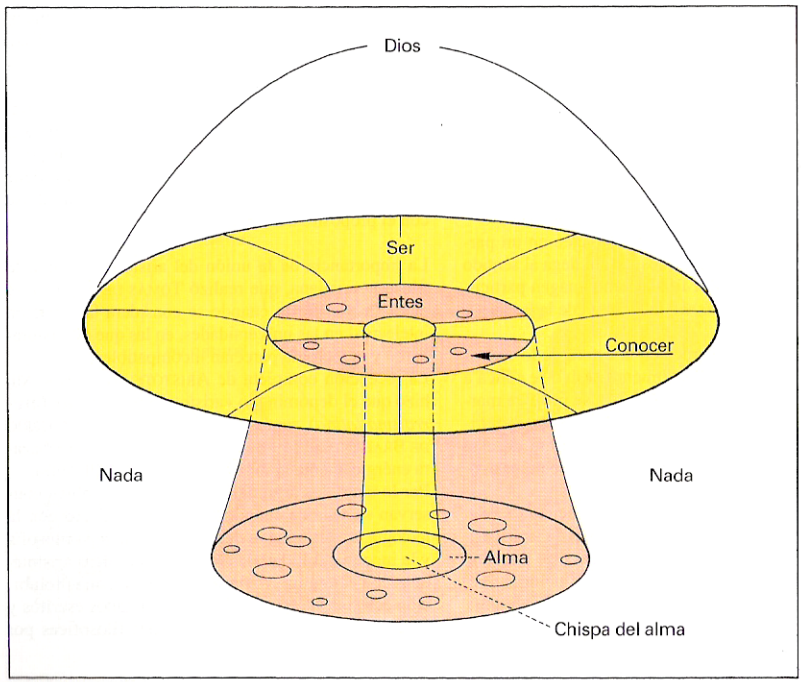
Por lo tanto, los argumentos filosóficos también conservan su validez cuando entran en conflicto con la teología. La afirmación de la *autonomía* de la filosofía y la incompatibilidad de algunas de las ideas aristotélicas con el dogma cristiano se saldó con una prohibición eclesiástica temporal de determinados escritos y con la condena de una serie de tesis filosóficas por parte del obispo de París (1277).




A La haecceitas de Duns Escoto.




B La primacía de la voluntad en Duns Escoto.




C Meister Eckhart.



**Juan Duns Escoto** (1265-1308) forma parte de la denominada «nueva escuela franciscana». Obtuvo el apodo de *doctor subtilis* merced a su argumentación sagaz y al examen crítico al que sometió las teorías de sus predecesores.

Nuestro *saber* natural es seguro allí donde puede recurrir a la intuición sensible. Pero de esa manera se obtiene solamente un conocimiento de las cosas sobrenaturales poco nítido y mediato. Por ello el hombre necesita de la Revelación en aquel ámbito que no resulta accesible a la razón natural. El objeto de la metafísica no es Dios, sino el ser.

La metafísica obtiene un concepto abstracto de Dios, la teología un concepto concreto.

El **ser** como tal es el concepto más universal, porque se tiene que poder decir de todo ente en el mismo sentido de manera *unívoca*. De lo que se deduce que no contiene ninguna determinación más amplia.

El ser se dice, por tanto, de Dios y del mundo de la misma manera, y no sólo de manera análoga.

Para él, a diferencia de Santo Tomás, no es la materia el principio de individuación, sino que lo **individual** es un modo de ser propio (que no es ni forma ni materia) que consiste en:

La *haecceitas*. Ésta es la que determina al individuo, y lo hace al convertir la especie (forma última) en la «última realidad del ente», en el individuo.

Respecto de los *trascendentales* (los predicados que corresponden a todo ente), Duns Escoto distingue entre las *passiones convertibiles*, que son tan amplias como el ser:

Uno, verdadero, bueno,

y las *passiones disiunctae*, que coinciden con el ser solamente en parejas:

Limitado-ilimitado, necesario-contingente, etc.

Duns Escoto defiende la teoría de la primacía de la libre **voluntad** sobre el intelecto.

Pese a que la voluntad sólo puede aspirar a lo que ha reconocido el entendimiento, sin embargo se comporta eligiendo libremente entre los contenidos presentados por el entendimiento.

También atribuye Duns Escoto una singular importancia a la voluntad de **Dios.** La creación entera es el resultado de la voluntad divina, mas Dios sólo quiere aquello que está libre de contradicciones lógicas. Asimismo el orden *moral* depende de la voluntad divina:

Aquello que es bueno, lo es por el hecho de que Dios lo quiere.

Al primado de la voluntad le corresponde el significado del amor. La culminación del hombre se encuentra en el supremo *amor a Dios*, el cual es también el fundamento de la moralidad.

Nuestro comportamiento es bueno cuando actuamos por amor a Dios.

Duns Escoto distingue entre aquellos *mandamientos* que tienen valor absoluto y que ni siquiera Dios puede cambiar pues, de lo contrario, el mismo Dios incurriría en contradicción (se trata de los primeros mandamientos del Decálogo, que se refieren a Dios); y aquellos mandamientos que Dios podría cambiar si las circunstancias vitales de los humanos lo hicieran necesario (p. ej., la monogamia).

Ahora bien, también estos últimos tienen una validez absoluta para el hombre, mientras que Dios no ordene otra cosa.

En el s. XIV la tradición de la **mística** medieval alcanza su punto culminante persiguiendo una interiorización de la experiencia de Dios y la unión con lo divino. El más importante de sus partícipes es el **Meister Eckhart** (aprox. 1260-1328), que se muestra igualmente influido por la tradición de la teología y por la filosofía escolásticas. La experiencia mística y la reflexión filosófica impregnan su obra a partes iguales.

Eckhart escribió obras en latín y en alemán, y ante la audiencia predicaba los sermones en alemán con un lenguaje especialmente persuasivo que alcanzaba momentos sublimes.

En la primera de sus *Quaestiones parisienses*, Eckhart da respuesta a la cuestión de la relación entre el *conocer* y el *ser* en Dios, colocando al conocer (*intellegere*) en un plano superior:

Dios es porque conoce.

Así, lo que dice el Evangelio de San Juan es que:

«En el principio era el Verbo»,

y no dice que: en el principio era el ser. Eckhart enfatiza con ello la actividad originaria del conocer, que crea sin haber sido creado.

Pero, naturalmente Dios también es *ser*. Eckhart quiere dejar claro que Dios no tiene ser como los entes creados, sino que *es* ser, y que todo ente es en el ser de Dios. Dios es quien sostiene todo en el ser y sin Él las cosas no son nada.

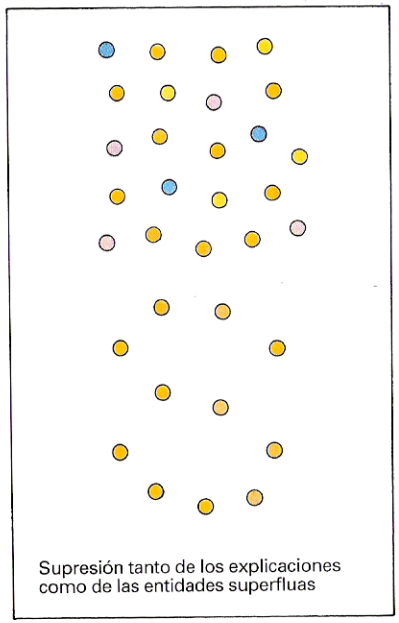
En lo más profundo de su *alma*, el hombre encuentra el fundamento por el que participa de Dios:

La *chispa del alma* (*scintilla animae*).

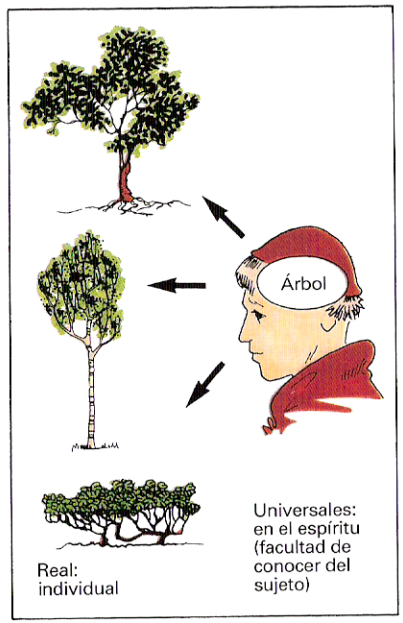
En ella puede tener lugar la unión con Dios, siempre que el hombre se entregue completamente a esta profundidad interior y viva de ella. El alma está lista para recibir la esencia de Dios, ya que es el lugar del **nacimiento de Dios** dentro del hombre. Dios expresa su propia esencia en el Hijo, que es su palabra y el Hijo se expresa en el alma:

«El Padre engendra a su Hijo en el conocer eterno, e igualmente engendra el Padre al Hijo tanto en el alma como en su propia naturaleza, y lo engendra del alma propia [...]»

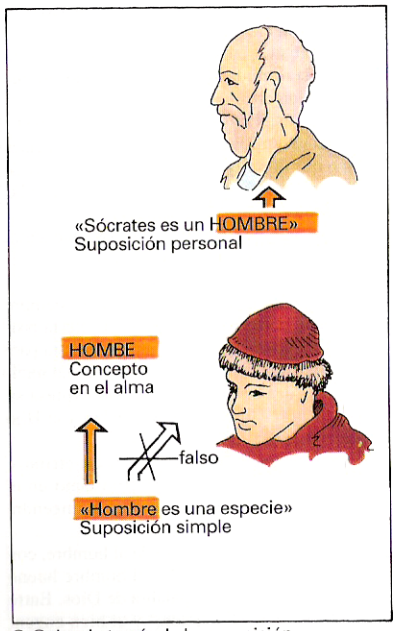
Lo que Dios le dio a su Hijo, se lo da al hombre, con tal que éste sea justo y bueno. En el hombre bueno se reencarna la bondad como palabra de Dios. Entre el bien que engendra (Dios Padre) y el bien engendrado hay una diferencia de persona, pero no de naturaleza.



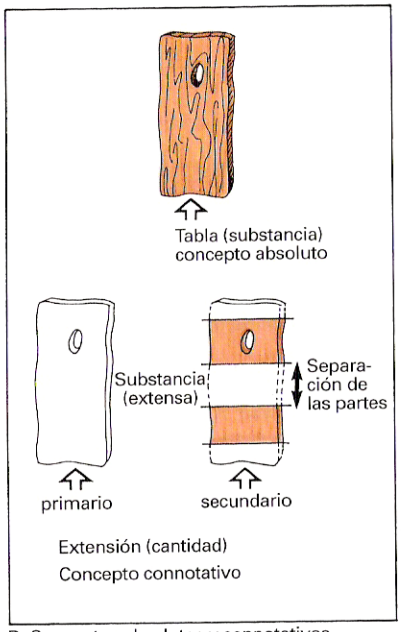

A La navaja de Occam.




B Universales.




C Sobre la teoría de la suposición.




D Conceptos absolutos y connotativos.



**Guillermo de Occam** (aprox. 1280-aprox. 1348) inicia a finales de la Edad Media un movimiento intelectual con el que se preparan los fundamentos del pensamiento moderno. La corriente que nace con OCCAM constituye el «nuevo camino» (*via moderna*), en contraste con el «viejo camino» (*via antiqua*) que era la continuación de las escuelas de SAN ALBERTO MAGNO, SANTO TOMÁS y DUNS ESCOTO.

Hay dos principios que resaltan en la base de la filosofía teórica de OCCAM:

— El **principio de omnipotencia** afirma que, partiendo de la base de que Dios todo lo puede, también podría haber creado las cosas de otra manera; y que, en cualquier momento, Dios mismo también puede hacer de manera inmediata todo aquello que produce de manera mediata a través de causas secundarias (esto es, el encadenamiento de los efectos empíricos en el mundo). De ello resulta que no podemos conocer por causas necesarias ni la existencia de las cosas ni la relación de causa y efecto. Ningún ente A implica por sí necesariamente la existencia de B. Únicamente se puede afirmar que B, de manera natural, sucede regularmente a A (como, p. ej., el humo al fuego).

Por tanto, el mundo creado es para el hombre una relación de hechos contingentes. De lo cual se deriva que su conocimiento no es posible a partir de unas causas previas, sino sobre la base de la experiencia y del estudio de lo que está presente y sucede de facto.

— El denominado **principio de economía** (*la navaja de Occam*) dice así:

«No hay que admitir la pluralidad sin necesidad» (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*). Todas las razones no necesarias para explicar una cosa son superfluas y por tanto hay que cortarlas. Este principio metodológico contiene al mismo tiempo una crítica a la metafísica sobre la base de fundamentos lingüísticos. Se vuelve contra la creencia falsa de que a cada expresión lingüística le tiene que corresponder una realidad, consecuencia de lo cual es la multiplicación infundada de entidades sobre la base de meras circunstancias lingüísticas.

En el **problema de los universales** OCCAM manifiesta una posición nominalista. Lo real es solamente lo particular. OCCAM no necesita, por tanto, ningún principio de individuación, ya que todo ente es creado por Dios individualmente. Lo universal existe exclusivamente en el espíritu (*in mente*).

«Insisto en que no hay nada universal que exista de la manera que sea fuera del alma, sino que todo lo que es universal y se puede decir de varios existe en la mente [...]»

Los conceptos universales son un logro de la facultad de conocer con la que el hombre se refiere a las cosas. Los **conceptos** son *signos* que nos remiten a algo distinto. Así que lo universal es un signo que se puede referir a muchas cosas.

El concepto es algo presente en el alma que significa algo distinto de lo que representa (*supone*) en el enunciado.

Para comprender el significado de un término, hay que conocer lo que supone. OCCAM distingue tres tipos de suposiciones:

Tenemos una suposición *personal* cuando el término representa aquello que designa;

y así, por ejemplo, «hombre» en la frase «Sócrates es un hombre», representa un hombre particular.

En la suposición *simple*, el concepto se representa a sí mismo;

por ejemplo en «hombre es una especie», donde no se afirma que el hombre particular sea una especie.

En la suposición *material* el término representa una palabra o una letra;

por ejemplo en «hombre es una palabra escrita».

Una proposición es verdadera cuando el sujeto y el predicado suponen lo mismo.

OCCAM distingue entre conceptos *absolutos* y conceptos *connotativos*.

Los conceptos absolutos designan directamente un particular real.

Los conceptos connotativos significan algo en un primer y en un segundo plano. Presuponen la actividad organizativa y ordenadora de la mente y, por tanto, no representan cosas independientes.

OCCAM constata que solamente dos de las categorías aristotélicas (v. pág. 47), substancia y cualidad, se refieren a algo real. Sin embargo la cantidad, por ejemplo, designa en primer lugar la substancia y en segundo lugar la extensión, pero ésta no es algo diferente de la substancia.

En la comprensión de los hechos, OCCAM distingue entre *conocimiento intuitivo* y *conocimiento abstractivo*.

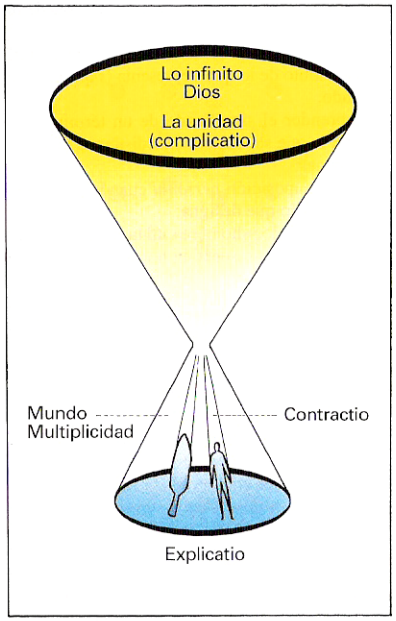
El conocimiento intuitivo es la aprehensión sin lugar a dudas de la existencia de un objeto. Se refiere a lo sensorialmente perceptible y a la propia introspección.

El conocimiento abstractivo posibilita enunciados sobre la base de conceptos aun en ausencia del objeto; pero, en cambio, no dice nada sobre la existencia real del objeto. Por tanto depende siempre del conocimiento intuitivo.

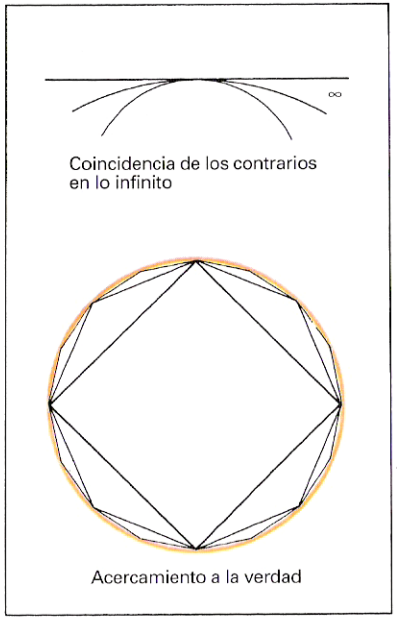
Y así, la inmortalidad del alma, por ejemplo, no se puede demostrar con argumentos racionales, ya que no tiene como base la experiencia.

A partir de 1328, OCCAM hizo suyos los temas de la **política** (eclesiástica). Sobre todo defiende el derecho de la renuncia franciscana a la propiedad y sostiene la independencia del poder político (imperial) respecto del poder papal. En este sentido enfatiza que

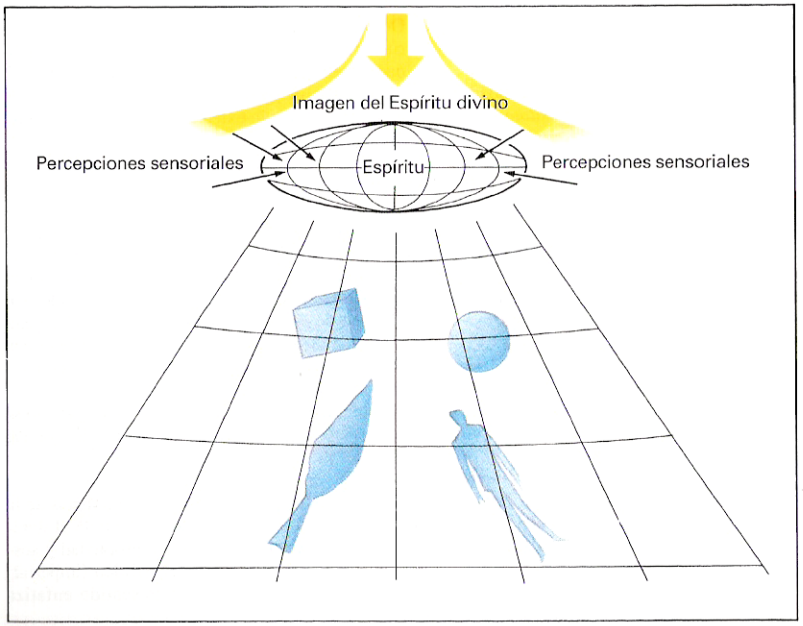
la legitimación de la soberanía política descansa en su libre aceptación por los ciudadanos.




A El mundo como despliege de Dios.




B Simbolización matemática.




C Teoría de la *mens*.



**Nicolás de Cusa** (lat. **Cusanus**, 1401-64) se sitúa con su pensamiento en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna. Está influido por el neoplatonismo y el misticismo, y se sirve en gran medida de especulaciones matemáticas. Su filosofía contiene muchas ideas que subyacen a la imagen moderna del mundo y del hombre.

El **mundo** se nos presenta como una multiplicidad de cosas finitas y disociadas en sus contrarios. Las cualidades de las cosas están definidas por las diferencias entre ellas. De modo que en el mundo reina un continuo ser otro (*aliud esse*).

> El entendimiento (*ratio*) nos induce a conocer las cosas comparando lo conocido con lo desconocido y construyendo conceptos sobre la base de *semejanzas*.

Pero como en el mundo siempre podemos encontrar semejanzas mayores o menores, es por lo que no podemos obtener una comparación perfecta, por tanto no hay nada conocido que no pudiera conocerse mejor.

> Nicolás se sirve del ejemplo de un polígono que va aproximándose al límite de un círculo con un aumento creciente del número de vértices, pero que nunca llega a él.

En nuestra aspiración por el saber llegamos de esta manera a reconocer finalmente nuestra ignorancia. La *razón* (*intellectus*) instruye al hombre acerca de esa ignorancia, pues aquella le permite alcanzar la unidad de todos los contrarios en el infinito.

> Así pues, el hombre se encuentra en un estado de *docta ignorancia* (*docta ignorantia*).

La unidad del mundo en su multiplicidad se basa en **Dios,** el ser *infinito*, en el que son superados todos los contrarios de las cosas finitas. Nicolás trata de explicar la coincidencia de los contrarios en Dios (*coincidentia oppositorum*) por medio de un ejemplo matemático:

> Cuanto más grande es la circunferencia de un círculo, más se acerca el arco a una línea recta, hasta coincidir ambos en el infinito, o lo que es lo mismo, hasta superar los contrarios.

Otra de las fórmulas empleadas por Nicolás afirma que Dios es al mismo tiempo el ser más grande (*maximum*) y el ser más pequeño (*minimum*) ya que, como no existe nada fuera de Dios, no hay entonces nada que sea más grande, ni nada más pequeño; Dios es la medida de todas las dimensiones finitas.

La esencia de Dios no es accesible al entendimiento, ya que en éste rige el principio de contradicción; la esencia de Dios solamente se alcanza con la razón que va acercándose a la unidad.

Todo ser está *replegado* (*complicatio*) en Dios, la pluralidad es su *despliegue* (*explicatio*).

> «Y es que todo lo que de alguna manera es, o puede ser, está replegado en el origen [Dios] mismo; y todo lo que ha sido creado, o será creado, es desplegado por el mismo por quien es replegado.» Todas las criaturas que se encuentran «replegadamente en Dios, son Dios; del mismo modo que todas las que han sido desplegadas en la creación del mundo, son mundo».

Esta última afirmación deja claro que Nicolás de Cusa no defiende un panteísmo, porque las cosas no tienen el mismo modo de ser en Dios que en el mundo. En el mundo la infinitud está contraída (*contractio*) en la diversidad de las cosas particulares.

Dios también es definido como *possest* (poder ser),

> porque es todo lo que puede ser

y nada existe en Él como mera potencia; mientras que en el mundo el ser y la potencia se separan de tal forma que todas las cosas quedan alejadas de su potencia.

Nicolás subraya la creatividad del conocimiento humano. El **espíritu** (*mens*) humano al comprender el mundo, lo diseña como algo nuevo. De la misma manera que Dios al conocer crea lo existente, el hombre crea la existencia de los conceptos.

> «Porque al igual que Dios es el creador de lo realmente existente y de las formas naturales, así el hombre es el creador de lo existente en el pensamiento y de las formas artificiales; esto último no son otra cosa que las semejanzas con su mente, al igual que los seres creados son semejanzas del Espíritu divino.»

El espíritu humano es *imagen* del Espíritu divino. También en el primero están dispuestas las imágenes originarias de las cosas, sobre la base de las cuales es capaz de conocer. Pero el espíritu humano no conoce las cosas directamente como seres cognoscibles creados por Dios, sino como son conocidas por el hombre.

> El espíritu crea un mundo nuevo, al ser cognoscible, pues lo crea a su medida.

De ahí que Nicolás de Cusa deriva la palabra latina *mens* de *mensurare* (medir).

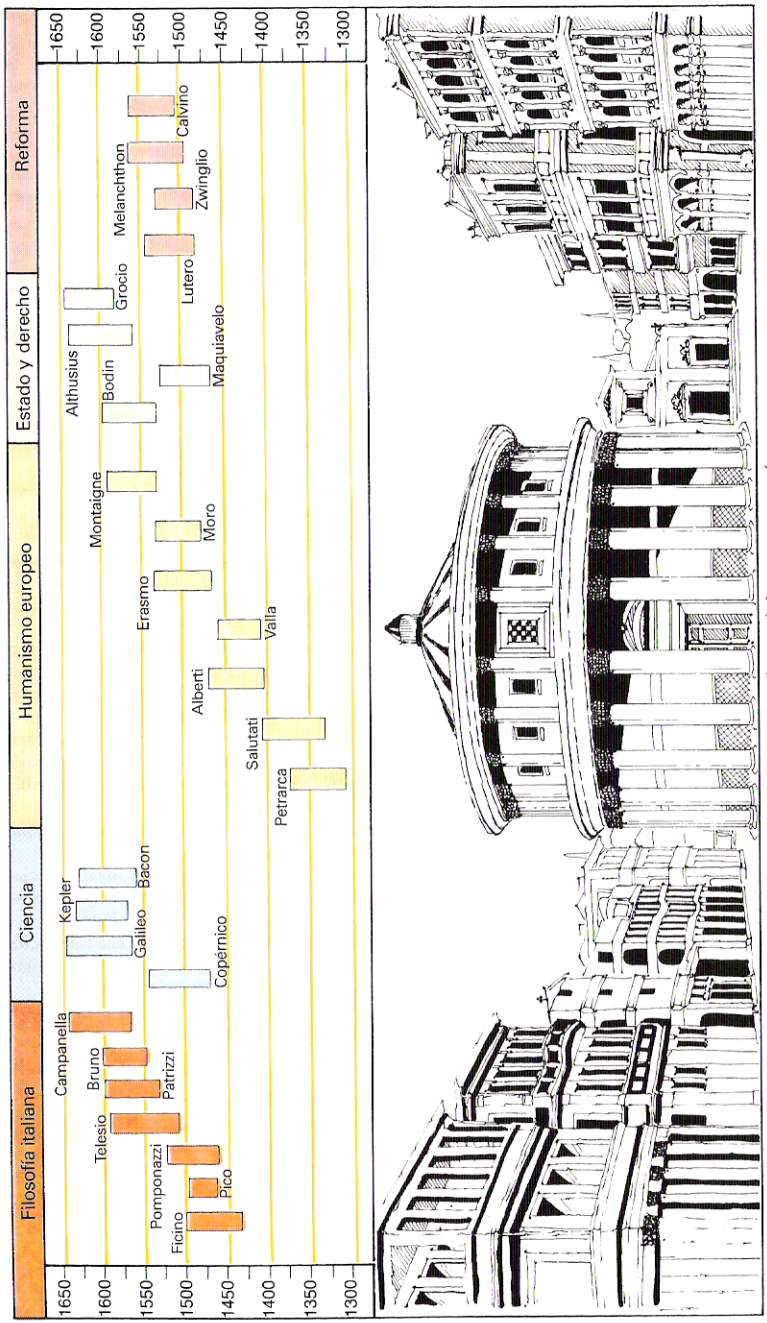
Las formas *matemáticas* ocupan un lugar especial, pues pueden ser conocidas tal y como son en sí, dado que las ha producido el propio espíritu humano.

De la misma manera que el mundo es una Revelación propia de Dios, igualmente todo lo conocido es una Revelación propia de un espíritu introspectivo.

Nicolás compara el espíritu con un *cosmógrafo*. Éste elabora un mapa del mundo partiendo de los datos aportados por unos mensajeros (percepciones sensoriales). Pero lo diseña de acuerdo con formas, medidas y proporciones fijadas por él mismo.

> Conoce el mundo gracias a un mapa dibujado por él mismo, según sus propias medidas.

Estas ideas apuntan hacia un conocimiento del mundo *perspectivista* y moderno.




Los pensadores del Renacimiento y el «aspecto ideal de la ciudad», por un artista anónimo contemporáneo.



El **Renacimiento** es un **período de transición:** la tradición medieval que se está disolviendo choca con la incipiente formación de la época moderna. No es un tiempo de grandes sistemas filosóficos, sino de una nueva orientación que experimenta y sondea posibilidades.

La nueva conciencia filosófica se tiene que considerar sobre el trasfondo de los grandes cambios histórico-culturales que permiten definir el Renacimiento como una era de invenciones y descubrimientos:

El perfeccionamiento de las *técnicas náuticas* (la brújula) introduce los grandes viajes de los descubrimientos (Colón, Vasco de Gama), que tienen como consecuencia la expansión europea y la ampliación de los conocimientos sobre países y gentes desconocidos. Copérnico establece una imagen del mundo *heliocéntrica*. La invención de la *imprenta* con tipos móviles por Gutenberg posibilita la difusión del pensamiento escrito a una velocidad y en unas cantidades hasta entonces desconocidas. L. B. Alberti descubre el principio de la *perspectiva* en la pintura.

El desarrollo del *comercio* y de la *economía financiera* desata revoluciones sociales, de la misma manera que los cambios en las *técnicas de guerra* socavan la posición del estamento de la caballería.

Mientras que el mundo medieval se mostró hermético en el ordenamiento jerárquico de los estamentos y en la supremacía de la Iglesia, ahora tiene lugar la apertura hacia una sociedad dinámica.

El movimiento intelectual del **humanismo,** fundado por Petrarca y Boccaccio, se inflama con el rechazo de la rígida tradición escolástica. A los humanistas les parece que el pensamiento medieval se ha estancado en sutilezas teológicas y lógicas, y por ello se postula un *renacer* del hombre que surge a partir del espíritu de la *Antigüedad.*

Se trata de un movimiento que tiene lugar sobre todo en la literatura y que, procedente de la Italia del s. XIV, acaba extendiéndose por toda Europa. Sus miembros filosóficamente más importantes son los siguientes:

F. Petrarca, C. Salutati, L. B. Alberti y L. Valla, en Italia; en los Países Bajos, Erasmo de Rotterdam; T. Moro, en Inglaterra; y Michel de Montaigne, en Francia.

En el centro del pensamiento humanista se sitúa el *hombre,* pero se ocupa también de los temas que le son adjuntos: la *naturaleza,* la *historia,* y el *lenguaje.*

La denominación de este movimiento intelectual deriva de la «preparación para ser hombre» (lat.: *studia humanitatis*), en referencia al antiguo concepto de *humanitas.*

En este sentido, la expresión *studia humanitatis* se refiere sobre todo a una amplia formación intelectual y artística, como se expresa en el ideal del *uomo universale* cuyo grado de educación es, al mismo tiempo, indicio de su calidad moral.

La **filosofía italiana** se caracteriza sobre todo por el redescubrimiento de Platón y Plotino, cuyo conocimiento es llevado a Italia por el erudito griego Plethon, quien fue el inductor de que Cosme de Medicis fundara de nuevo la *Academia platónica* en Florencia (1459). Los partícipes más importantes del *platonismo* renacentista son Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

Gracias a las traducciones y los escritos de Ficino se extiende el conocimiento de Platón por toda Europa. Su filosofía se apoya en las teorías neoplatónicas de la emanación y de la significación de lo bello.

También el *aristotelismo,* con su centro en Padua, encuentra en este tiempo una renovación.

Pietro Pomponazzi y Giacomo Zabarella se cuentan entre sus representantes.

La *filosofía de la naturaleza* también vive un período de esplendor.

Aparte de Giordano Bruno, que es el pensador más completo de este tiempo, hay que mencionar a B. Telesio, F. Patrizzi y T. Campanella.

Uno de los logros de mayor éxito del Renacimiento es la constitución de los fundamentos de las **ciencias naturales** modernas, partiendo de un nuevo concepto de ciencia y de una nueva concepción del método.

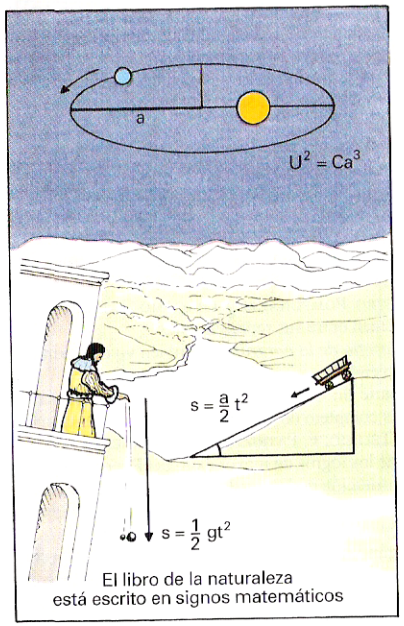
Según J. Kepler y Galileo Galilei, la ciencia considera relaciones *cuantitativas*, numéricamente determinables, apartándose de las tradicionales cuestiones sobre la esencia.

F. Bacon concibe el progreso de la civilización como algo que se basa en el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, puesto al servicio del bienestar humano.

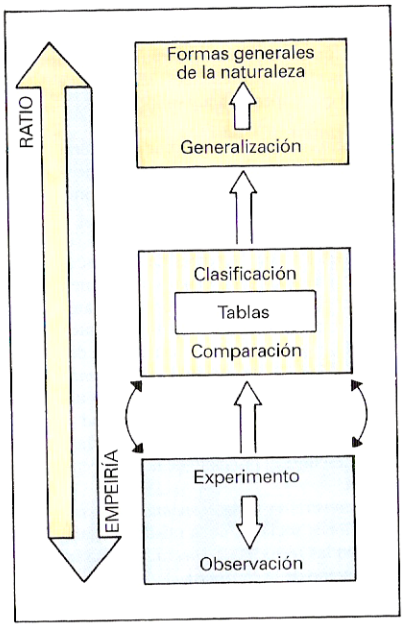
En las nuevas **filosofías del Estado** y **del derecho,** formuladas por J. Bodin, H. Grocio y J. Althusius los conceptos del derecho natural, del contrato de gobierno y de la soberanía ocupan un lugar central. Desde su posición privilegiada N. Maquiavelo resalta la separación fáctica entre la moral y la política.

Los procesos de transformación intelectuales acaban finalmente alcanzando también a la Iglesia cristiana con la **Reforma** desencadenada por Martín Lutero. Las razones para que se reclamara una renovación eran la actitud mundana de los Papas y sus exageradas pretensiones de poder, la deficiente formación teológica del clero bajo, la situación precaria de la Iglesia y una decadencia moral generalizada. Las consecuencias de la Reforma fueron los profundos cambios en el área espiritual y religiosa, en el paisaje político de Europa y en la estructura económica y social.

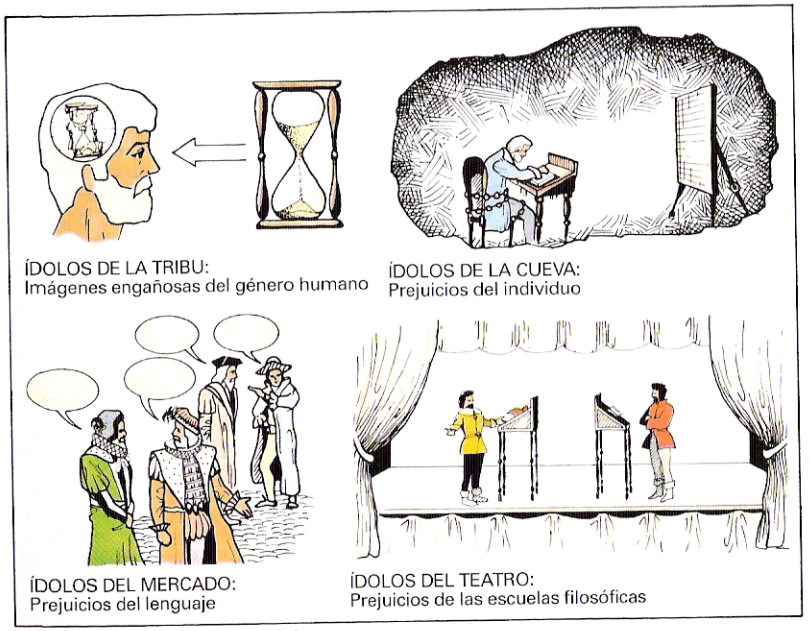
La Reforma también tiene gran influencia en Suiza, donde los planteamientos de Ulrico Zuinglio y Juan Calvino (calvinismo) dan lugar a una formulación diferente (doctrina de la *predestinación*; ética del trabajo austera).




A Kepler y Galileo.




B Francis Bacon: inducción.




C Francis Bacon: teoría de los ídolos.



Uno de los logros más importantes de la época moderna temprana es la constitución de un nuevo *concepto de ciencia* basado en una *concepción metódica* de la ciencia natural. La razón y la experiencia son los únicos fundamentos del conocimiento seguro.

«En las ciencias naturales, cuyas deducciones son verdaderas y necesarias, ni mil Demóstenes, ni mil Aristóteles pueden resistirse a las cosas y hacer verdadero lo que es falso.» (GALILEO)

La emancipación de la dependencia respecto de las autoridades tradicionales, sobre todo de la filosofía de la naturaleza de ARISTÓTELES, además de un desarrollo del método orientado hacia lo *cuantitativo*, cambian de manera decisiva la imagen del cosmos y de la naturaleza.

**Nicolás Copérnico** (1473-1543) puede ser considerado como la figura emblemática del cambio moderno. En su obra *De revolutionibus orbium coelestium* (*De las revoluciones de los orbes celestes*) sustituye el hasta entonces válido modelo *geocéntrico* del universo de PTOLOMEO (s. II), con la tierra como punto central fijo en el universo, por el modelo *heliocéntrico*, con el sol como astro central, alrededor del cual se mueve la tierra:

Se trata de un paso importante en pos de la ruptura con la imagen medieval de un universo cerrado, hasta la irrupción de la imagen de un universo *abierto y dinámico*.

**Johannes Kepler** (1571-1630) lleva más lejos el método del conocimiento cuantitativo de la naturaleza.

Sus leyes sobre los movimientos de los planetas se basan en prolijos cálculos y corrigen los falsos presupuestos de COPÉRNICO como, por ejemplo, el de las órbitas circulares de los planetas (cuyo origen es la concepción ideal de la figura del círculo admitida desde la Antigüedad).

En astronomía tiene mucha importancia la relación que logra establecer entre las descripciones matemáticas y las dinámicas (físicas).

**Galileo Galilei** (1564-1642) se hizo famoso por sus leyes sobre la caída y el movimiento de los graves, y por su defensa de las teorías copernicanas. Según él, la esencia de la realidad está definida por *relaciones numéricas*. Sólo quien sabe leer los símbolos matemáticos y formular leyes consigue un conocimiento objetivo.

«El libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, y las letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas.»

La razón y la observación participan por igual en el conocimiento científico. Las características de su **método** son las siguientes:

La descomposición de lo que se describe en elementos simples (*análisis* de las apariencias); la composición de *hipótesis*; la comprobación mediante *experimentos* (también experimentos teóricos); la *deducción* de consecuencias; y la composición de *leyes de la naturaleza* formuladas matemáticamente.

La sustitución del concepto de *esencia* por el de *función* es fundamental para la comprensión moderna de la ciencia. La orientación hacia lo mensurable cuantitativamente y hacia lo descriptible mediante relaciones expresadas en forma de leyes, dejando de lado la determinación esencial de las cosas, hizo posible el progreso de las ciencias naturales.

Según **Francis Bacon** (1561-1626) el fin de la ciencia es el *dominio la naturaleza* para el provecho de la sociedad. Saber significa poder. Por ello BACON entiende su tarea como una fundamentación y una interpretación *sistemáticas* de todas las ciencias. Las cuales clasifica de acuerdo con las diferentes facultades del hombre:

— Memoria: *historia*,
— fantasía (*phantasia*): *poesía*,
— entendimiento (*ratio*): *filosofía*.

La ciencia suprema es la *Prima Philosophia*, cuyo objeto de estudio son los fundamentos comunes a todas las ciencias. Para llegar a una comprensión verdadera de la naturaleza de las cosas, el hombre tiene que librarse primero de todos los prejuicios que impiden un conocimiento objetivo.

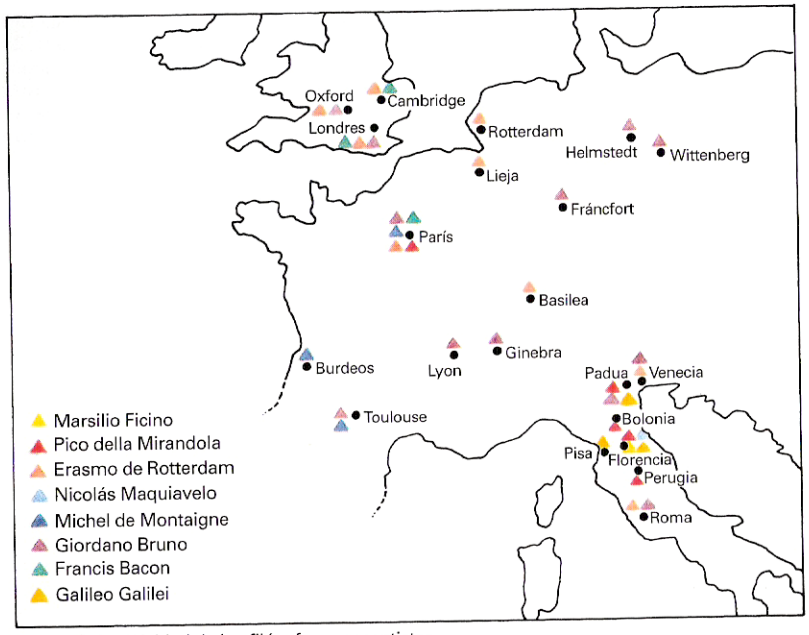
El conocimiento es una copia auténtica de la naturaleza, sin imaginaciones engañosas. BACON llama a estos prejuicios **ídolos** (imágenes engañosas), entre los que distingue cuatro clases en su *Novum Organum*:

— *Idola tribus*: son las imágenes engañosas de la tribu. Surgen de la propia naturaleza de la *especie humana*, porque el entendimiento y nuestros sentidos no captan la realidad más que a la medida del hombre. El entendimiento es un espejo no plano que tiende a desfigurar las cosas mezclando su propia naturaleza con la de las cosas.
— *Idola specus*: son las imágenes engañosas de la cueva. Se sitúan en el propio *individuo* y proceden de su carácter, educación, costumbre e inclinación.
— *Idola fori*: son las imágenes engañosas del mercado. El mismo *lenguaje* nos conduce a errores mediante falsas atribuciones de significado. Las palabras se anteponen a las cosas, a partir de lo cual surgen disputas sobre meras palabras y nombres.
— *Idola theatri*: son los errores que se transmiten con las teorías de las *escuelas filosóficas* y que se basan en la utilización de procedimientos de demostración erróneos y en la mera ficción de teorías.

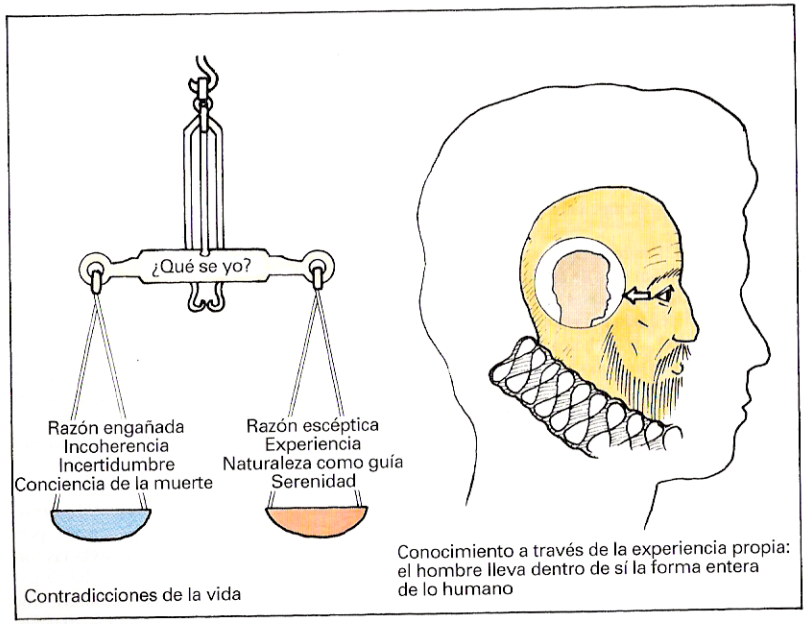
La **inducción,** en cambio, es el método correcto para llegar a un conocimiento verdadero y para disolver las imágenes engañosas.

Este procedimiento *metódico-experimental* parte de la recogida y comparación de observaciones, para captar mediante generalizaciones sucesivas las formas generales de la naturaleza.

La inducción no parte de experiencias fortuitas, sino que trabaja de manera planificada con clasificaciones de las observaciones (tablas) y experimentos dirigidos.




A Lugar de actividad de los filósofos renacentistas.




B Montaigne.



A Francesco Petrarca (1304-74) se le considera el fundador del **humanismo** (pág. 93). El rechazo de la petrificada formación universitaria de la Edad Media es lo que le lleva al redescubrimiento de la filosofía y literatura antiguas. Las obras de la Antigüedad clásica son tratadas como un modelo tanto en el contenido como en la forma.

Todo este movimiento intelectual tiene un carácter preponderantemente literario, marcado por la admiración de la elocuencia antigua. El área del *lenguaje* (gramática, retórica, dialéctica) se convierte en objeto central del pensamiento humanista, probablemente motivado también por el trabajo filológico de la reedición de textos antiguos.

En las *Disputas dialécticas* de Lorenzo Valla (1407-57), un estudio sobre los conceptos, los enunciados y las argumentaciones lógicas, se pone de manifiesto cómo el acercamiento y descubrimiento de la lógica se hace desde el lenguaje. Junto a esto hay una crítica al escolasticismo, pues éste provoca el engaño mediante la invención de palabras absurdas, que no corresponden a nada real. Por ello hay que

> volver a las *cosas mismas* y comprender la combinación de la palabra y la cosa.

No obstante, el objeto principal de la filosofía debe ser el *hombre*, sus condiciones de vida políticas e históricas y el libre desarrollo de sus fuerzas creativas.

> De ahí la denominación de «humanismo», como preparación para ser hombre (*studia humanitatis*).

El ideal del **humanismo** es el *uomo universale*,

> un hombre con formación universal, que no está sometido a las ataduras de los estamentos y que satisface su disposición al saber con el desarrollo de sus conocimientos.

Al estar inspirado en el ideal de la humanidad antigua, se encuentra en conexión con el comportamiento *moral*, tal y como se expresa en las virtudes de la moderación, la justicia, el sentimiento estético, y la armonía con la naturaleza, con lo cual en la comunidad ciudadana juegan un papel importante especialmente las virtudes sociales.

El representante más importante del humanismo nordeuropeo es **Erasmo de Rotterdam** (1469-1536). Su trabajo se encamina a la unión de la *filosofía cristiana* y la *humanidad antigua*.

> La vida sólo se nos muestra en su diversidad y en su contradictoriedad, por lo cual se requiere una sabiduría humana que reúna los opuestos y no excluya nada.

Asimismo en el ámbito de la religión impulsa una apertura mediante la *tolerancia*, la cual va unida a la idea de un cristianismo cosmopolita que transita por el humanismo. En su escrito satírico *Elogio de la locura* presenta una inteligente crítica de las debilidades fundamentales de los hombres y de su época.

En conexión con sus análisis crítico-filológicos crece la conciencia de una independencia de la razón frente a cualquier autoridad.

> Así que, también en las cuestiones de fe, cada cual es responsable sólo ante su conciencia.

Aunque muchas de sus ideas tienen influencia en la Reforma, más tarde se distancia de ella, cosa que se pone de manifiesto sobre todo en la controversia con Lutero acerca del *libre albedrío*, que Erasmo defiende con insistencia.

Su amigo Tomás Moro (1478-1535) es conocido sobre todo por su obra *Utopía*, en la que diseña un Estado ideal utópico, basado en la tolerancia religiosa, la *eudaimonía* universal y la abolición de la propiedad privada.

Un planteamiento distinto al del Renacimiento italiano se puede ver en uno de los autores más importantes del *humanismo francés*, **Michel de Montaigne** (1533-92) quien, con sus *Ensayos*, inaugura un género literario caracterizado por su forma libre y subjetiva. El lema de Montaigne: *Que sais-je?* (¿Qué sé?) indica su punto de partida *escéptico*. El mundo se manifiesta en un permanente cambio y está disperso en una multiplicidad, de modo que la razón se engaña si cree poder captar algo inmutable o eterno:

> «Finalmente, no hay ninguna existencia permanente, ni de nuestro ser, ni del de los objetos. Y nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, van fluyendo y rodando sin cesar.»

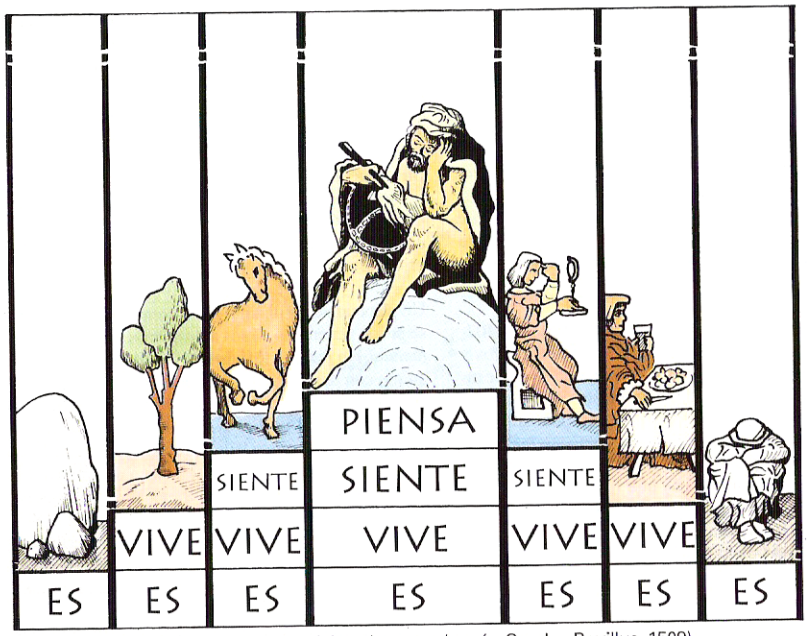
De ahí que para él la ciencia natural no es otra cosa que poesía sofística, y que la tradición de la filosofía está dominada por la anarquía.

> Además, en la vida humana predomina sobre todo la inseguridad, la incertidumbre y la amenaza incesante de la muerte (planteamiento básico de la futura filosofía existencial).

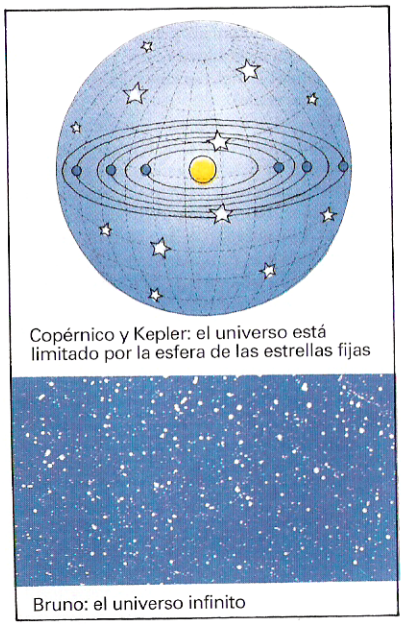
Esta actitud escéptica no conduce, sin embargo, a la resignación, sino que nos libera de fingimientos y nos educa en la *independencia* del juicio y la seguridad interior. La *experiencia* propia se muestra como la mejor fuente de conocimiento y el propio yo como su objeto más apropiado. El hombre encuentra en la observación de su propio *interior* la naturaleza que le es propia y descubre en ella, al mismo tiempo, la forma íntegra de lo humano en general.

> «Todo hombre lleva dentro de sí la forma entera de la condición humana.»

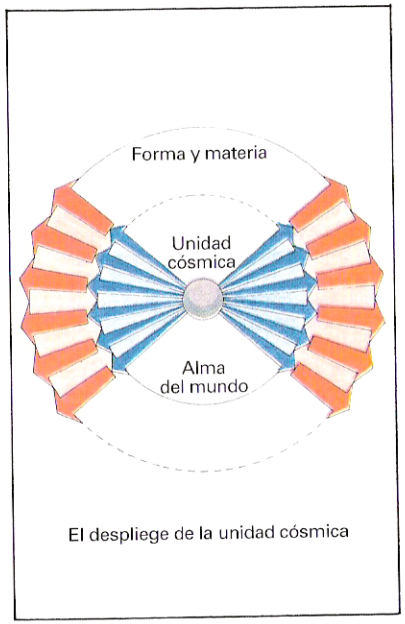
La *naturaleza* reguladora, en el sentido estoico, se convierte en la medida y la guía de una vida conforme a lo dado.




A Pico della Mirandola: la posición del ser humano (según Carolus Bovillus, 1509).




B El universo cósmico.




C Giordano Bruno.



El **platonismo** renacentista, a quien representa de manera principal MARSILIO FICINO (1433-99), enfatiza sobre todo la definición del hombre como un ser espiritual.

> El alma inmortal del hombre es el centro y el vínculo con el mundo, puesto que es el medio que pone en relación la esfera de lo meramente corporal y la esfera del puro espíritu divino. Cuando mediante la razón el alma se libera de lo corporal, puede regresar nuevamente a su origen divino.

El discípulo de FICINO, GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1463-94), establece en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* que la *libertad* procede de la propia determinación del espíritu:

al final de los días de la creación, Dios ya había repartido todos los atributos, de modo que no quedaba nada propio para el hombre, por lo que le dijo al hombre:

> «No estás impedido por ninguna barrera insuperable, sino que debes predeterminar tu propia naturaleza [...] según tu propia libre voluntad. Te he puesto en el centro del mundo para que desde ahí mires a tu alrededor todo lo que hay en este mundo [...] Eres dueño de degenerar hasta alcanzar el bajo mundo de las bestias. E igualmente eres dueño de elevarte por la decisión de tu propio espíritu al mundo superior de lo divino.»

El hombre, determinado por su espíritu, puede contemplar todas las formas creadas por Dios y es libre de organizar su propia esencia. Está en el centro del mundo. Este concepto es significativo por la acentuación de la libre *subjetividad* mientras que, sin embargo, el platonismo tiende a poner en un segundo plano tanto la corporalidad como las relaciones sociales del hombre, en favor de una concepción contemplativa de la vida.

El representante más importante del **aristotelismo,** PIETRO POMPONAZZI (1462-1525), acentúa la correspondencia entre el cuerpo y el alma. El *alma* humana necesita para alcanzar el conocimiento la colaboración de las impresiones sensoriales, por lo cual es impensable sin lo corporal. Todo saber se basa en la experiencia, de modo que sólo podemos saber algo sobre aquellas relaciones de la naturaleza susceptibles de experiencia, pero nada sobre las causas del ser que les subyacen. La inmortalidad del alma no se puede demostrar racionalmente. También es irrelevante para la moral, puesto que no se debería aspirar a la virtud por una recompensa en el más allá.

La **filosofía de la naturaleza** de BERNARDINO TELESIO (1509-1588) adopta el frío y el calor como los principios activos de la naturaleza, y la materia como principio pasivo, surgiendo todo a partir de la interacción entre ellos. El hombre conoce las cosas naturales en virtud del alma material que le es inherente. Todos los saberes, conceptos y juicios, incluidos los de la lógica y los de la matemática, se basan en última instancia en las percepciones sensoriales. El hombre conoce las cosas divinas con la ayuda del alma espiritual que le fue infundida por Dios.

**Giordano Bruno** (1548-1600) elabora una amplia metafísica. Recibe diversas influencias, entre otras, del neoplatonismo, de NICOLÁS DE CUSA y de COPÉRNICO. Su concepción del universo le hace entrar en conflicto con la Inquisición, lo cual se resolvería con su condena y ejecución.

BRUNO recoge la concepción heliocéntrica del universo de COPÉRNICO, eliminando, sin embargo, la esfera de estrellas fijas que limita el universo de COPÉRNICO y formula la idea de la *infinitud* del universo. El universo está constituido por un número infinito de otros mundos que, al igual que la tierra, pueden estar habitados. Ahora bien, mientras que cada uno de estos mundos está sujeto a los cambios y es perecedero, el universo en su totalidad es eterno e inmóvil, dado que no hay nada fuera de él, sino que él mismo es la totalidad del ser.

La razón de esto es que un *Dios infinito* sólo puede crear algo infinito.

> «Sabemos con seguridad que este espacio tiene que ser infinito de una manera infinita, en tanto que efecto y producto de una causa infinita y de un principio infinito.»

Todo ser está *replegado* (*complicatio*) en la *unidad cósmica* del primer principio divino, y en ella coinciden todos los contrarios. Las cosas particulares del mundo son su *despliegue* (*explicatio*). Así pues, lo divino está presente en todas las formas de la naturaleza.

Dios no está fuera del mundo, sino *dentro* de él.

Ahora bien, en las cosas particulares desplegadas se pierde la unidad de los contrarios. Dado que en dichas cosas también han quedado separadas la potencia y la realidad, no alcanzan a ser nunca todo lo que podrían ser, y por ello son imperfectas, mutables y perecederas.

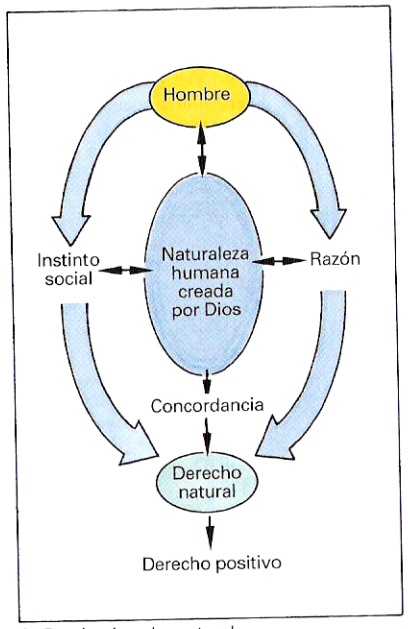
La causa agente inmanente a la naturaleza es el *alma del mundo*. El espíritu que surge de ella es el «artista interior», que da forma desde ese interior a la multiplicidad externa de la naturaleza

> Pero la *forma* no le es impuesta a la materia desde fuera, sino que la contiene dentro de sí y la empuja hacia el exterior.

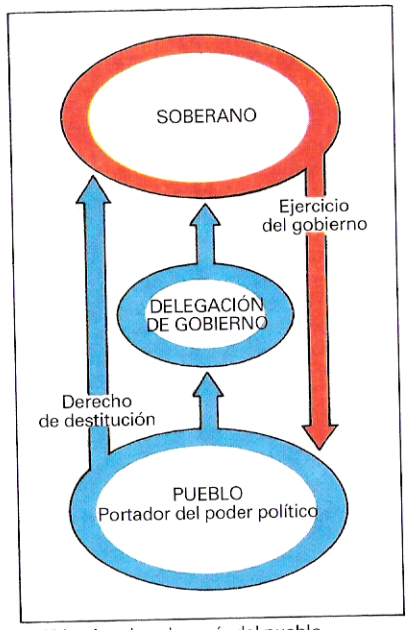
La materia y todas las partes del universo están impregnadas de ese espíritu, de modo que están también animadas. En su obra tardía BRUNO desarrolla la idea de las

> *mónadas*: las unidades más pequeñas y simples que componen la esencia de las cosas y son los elementos de la naturaleza.

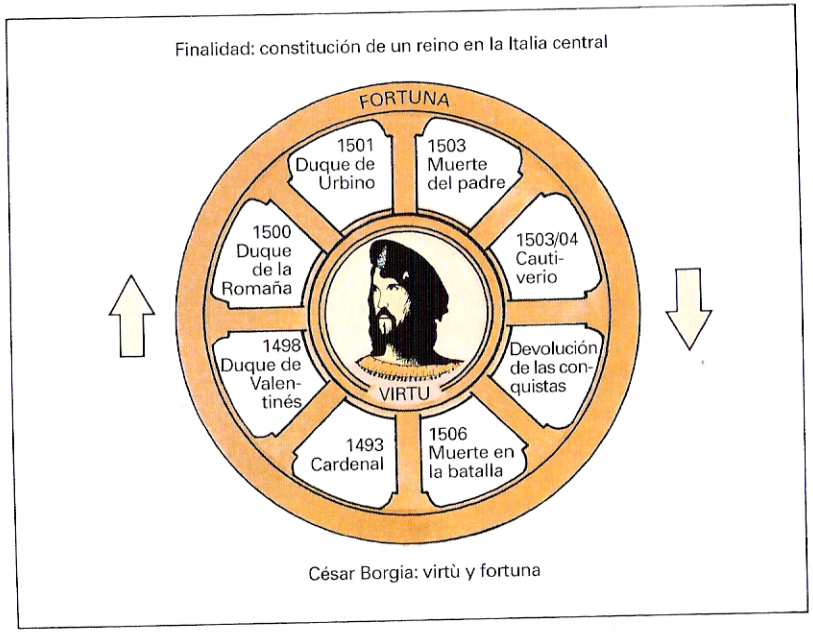
De acuerdo con la esencia del universo, la mente humana aspira al conocimiento de lo infinito. La infinitud es el centro alrededor del cual da vueltas el hombre, pero al que nunca es capaz de llegar. El movimiento del espíritu es por tanto sostenido por una «pasión heroica» que conduce a la elevación de la conciencia y a una gradual asimilación con lo divino.




A Grocio: derecho natural.




B Althusius: la soberanía del pueblo.




C Nicolás Maquiavelo.



La cuestión del **poder político** es un problema fundamental de la teoría del Estado. JEAN BODIN (1530-96) define el concepto de la *soberanía* que caracteriza al Estado. La soberanía es el mando o poder absoluto, permanente y supremo. El poseedor de los derechos de la soberanía (la legislación, la dirección de los asuntos de la guerra, la justicia y las finanzas) es

> el gobernante absoluto, que no tiene que rendir cuentas a nadie, excepto al mandamiento divino y al derecho natural. El poder que se le ha otorgado es irrevocable.

Sin embargo tiene que respetar la libertad y la propiedad de los ciudadanos.

JOHANNES ALTHUSIUS (1557-1638) representa otro punto de vista. Para él la sòberanía reside exclusivamente en el *pueblo* y éste solamente delega en el soberano el ejercicio del gobierno pero de manera revocable.

> Por tanto el pueblo tiene el derecho a destituir de nuevo al soberano.

HUGO GROCIO (1583-1645) en su obra *Sobre el derecho de la guerra y de la paz* hace reflexiones generales sobre el concepto de **derecho natural.** Distingue entre el derecho *positivo*, es decir, el derecho instituido, válido para cada caso; y el derecho natural que es invariable y normativo. La ley positiva sólo tiene autoridad si está en concordancia con el derecho natural.

> «El derecho natural es una mandato de la razón que indica que a una acción, por su concordancia o discrepancia con la naturaleza racional misma, le es inherente una necesidad o una repugnancia moral.»

Los fundamentos del derecho natural son el *instinto social* del hombre, que le empuja hacia una sociedad ordenada, y la *razón*, mediante la que es capaz de conocer lo que concuerda con la naturaleza del hombre, creada por Dios. El contenido interno del derecho natural se puede averiguar, por una parte, a partir de principios evidentes que resultan de la naturaleza del hombre; y, por otra parte, a partir de la consideración de las opiniones en las que concuerdan los pueblos civilizados.

**Nicolás Maquiavelo** (1469-1527), con su obra *Il principe* (*El príncipe*), traza un nuevo rumbo en la filosofía política violentando la unidad, ya clásica desde la Antigüedad, entre la política y la ética. Para él no se trata de construir un Estado sobre ideales éticos, sino de hacer un análisis de lo que *realmente* ocurre.

> «[...] porque entre la vida tal como es y la vida tal como debería ser hay una diferencia tan enorme, que aquel que solamente se fija en lo que debería pasar y no en lo que realmente está pasando arruina mucho antes su existencia que la conserva. Una persona que siempre quiere únicamente el bien, perecerá necesariamente en medio de tanta gente que no es buena.»

MAQUIAVELO describe una época sacudida por las crisis políticas y amenazada por la descomposición interna, y quiere mostrar el camino hacia un Estado regulado de manera duradera y cuya organización fomenta la conciencia moral de los ciudadanos. La base fundamental para ello es la habilidad y *la voluntad de poder del soberano*. Por consiguiente, MAQUIAVELO describe las cualidades del regente que ha de estar capacitado para ordenar el Estado y mantenerse en el poder. La separación establecida por MAQUIAVELO entre la *política* y la *moral* adquiere una gran influencia.

> El gobernante también tiene que estar dispuesto a hacer el mal en caso de necesidad. No es conveniente para el mantenimiento del poder ser bueno, aunque sí que lo es parecer bueno, con el objeto de ser respetado por el pueblo.

Su modelo es CÉSAR BORGIA. La dicha o la desdicha de los hombres dependen de su fuerza (*virtù*) y de las fortuitas circunstancias externas (*fortuna*). Por tanto el gobernante debe ser capaz de adaptarse a las exigencias externas y, además, disponer de la fuerza para triunfar sobre el veleidoso destino.

La ruptura de una determinada manera de pensar que acontece sobre el trasfondo histórico coetáneo alcanza finalmente, con la **Reforma,** también a la Iglesia cristiana y la conduce a su escisión. El impulso para una renovación, acrecentado por la situación precaria de la Iglesia, se abre paso en virtud de la experiencia religiosa personal de **Martín Lutero** (1483-1546).

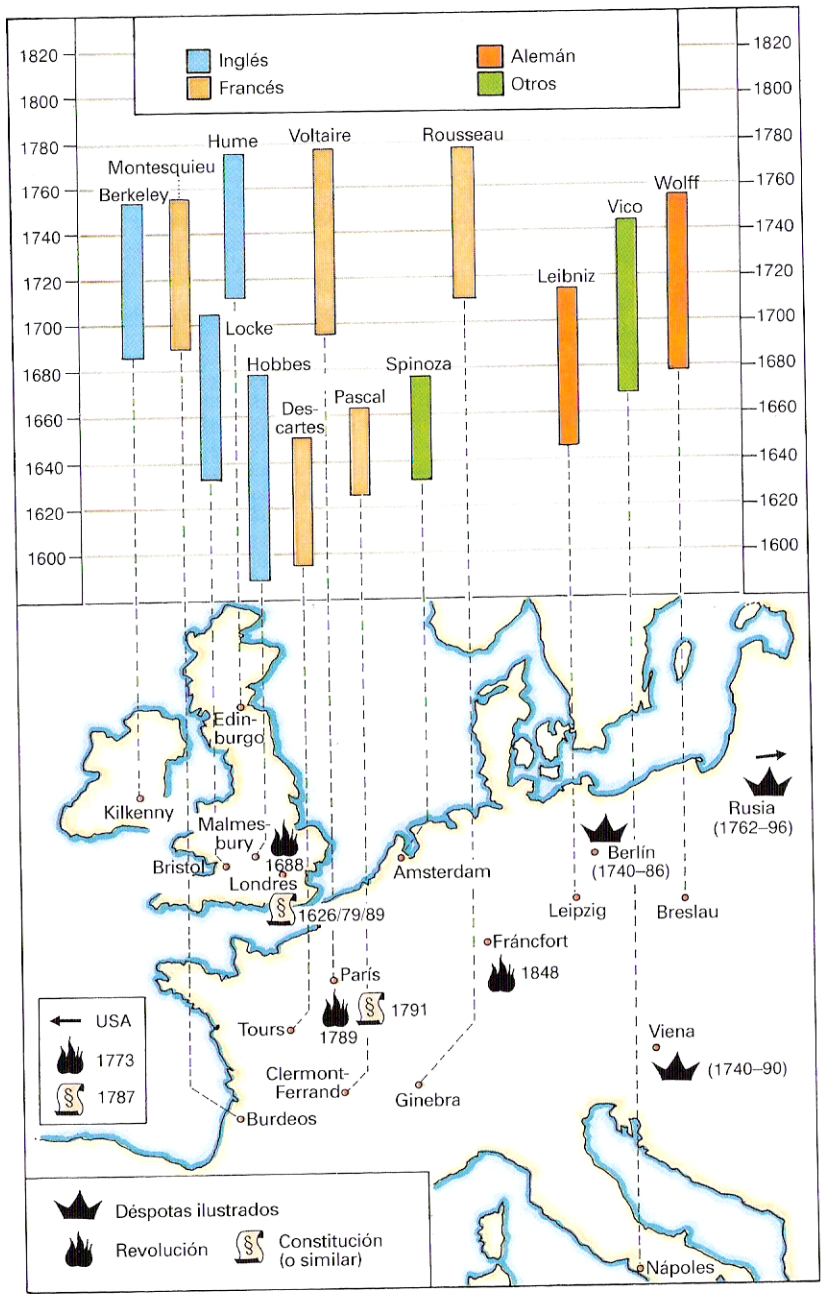
LUTERO parte de la inclinación al mal y perversidad totales de la naturaleza humana, por lo cual al hombre no le es posible obtener la exculpación ante Dios ni por el esfuerzo de su propia voluntad ni por las buenas obras, sino solamente mediante la *gracia (sola gratia)* de Dios y mediante la *fe (sola fide)*. Se rechaza por tanto la función mediadora que la Iglesia católica reclama para sí, puesto que

> con su acto de fe el individuo entra en una relación inmediata, personal y responsable con Dios.

La única autoridad que se reconoce es la palabra de Dios expresada en la *Escritura (sola scriptura)*. En el lugar de la estructura jerárquica de la Iglesia aparece ahora la idea de una *comunidad* y la del sacerdocio de todos los creyentes.

El anclaje de la fe en la propia *interioridad* tiene como resultado que el hombre vive en dos mundos independientes: el mundo interior espiritual y la sociedad política exterior.

En la vertiente de la austera reformulación del protestantismo de JUAN CALVINO (1509-64), según la cual el éxito profesional y económico dentro de la comunidad se considera un signo de ser un elegido de Dios, se desarrolla una *ética del trabajo* típica de las modernas sociedades capitalistas.




Visión general: Ilustración.



Se entiende por **Ilustración** la época histórico-intelectual que se desarrolla sobre todo en los siglos XVII y XVIII. Pero una **definición** clásica de lo que es la Ilustración nos la proporciona I. Kant (1783):

«La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es culpable. Minoría de edad es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro.»

Por tanto, la Ilustración se define por el uso de la *razón* y por el proceder independiente del *individuo* pensante. De manera que la Ilustración se caracteriza por un distanciamiento de la tradición y de la autoridad, por el aprecio de la *libertad* y por una confianza en nuestra capacidad para resolver racionalmente cualesquiera cuestiones.

Este nuevo planteamiento discurre en dos direcciones:

1) El **racionalismo** (sobre todo en Francia y Alemania): sus principales exponentes afirman la capacidad de conocer la estructura de la realidad a partir de los principios puros del *pensar*. La ordenación lógica del mundo permite comprender esta estructura de manera deductiva. Se toma como modelo el método matemático de deducir a partir de pocos y seguros axiomas.

La realidad está constituida por dos (DESCARTES), una (SPINOZA) o muchas (LEIBNIZ) substancias y está enteramente dispuesta por Dios.

2) El **empirismo** (sobre todo en Gran Bretaña, y más tarde también en Francia, en parte como materialismo): desde FR. BACON (pág. 95) hasta HUME, pasando por HOBBES, LOCKE, y BERKELEY, se toma a la *experiencia* (sensorial) como el fundamento del conocimiento. Sólo son reales los objetos y fenómenos particulares. El uso correcto de la razón puede ordenarlos y obtener conclusiones inductivas a partir de ellos.

Las consecuencias de este principio se muestran sobre todo en el nacimiento de la ciencia natural, pero también en el énfasis de lo individual en la filosofía política y del derecho.

Muchos filósofos de la Ilustración también logran importantes méritos en otras áreas, como es el caso de matemáticos, físicos, políticos o diplomáticos.

El escepticismo respecto de la tradición y la autoridad lleva a una actitud crítica hacia la **religión:**

El examen de la razón pretende separar la religión de la «superstición» y sustituirla por una religiosidad más racional.

La *tolerancia* entre las comunidades religiosas es un asunto importante para los ilustrados. Un fenómeno típico es el *deísmo*:

Dios creó un mundo perfecto, pero después ya no interviene más en él.

El empleo de la matemática y el método de la observación conducen a la irrupción de la **ciencia natural.** NEWTON es el ejemplo más importante:

Su mecánica (1687) es una amplia explicación de la naturaleza expresada en términos cuantitativos, cuyo funcionamiento está estrictamente ligado a la causalidad, además de no servirse de hipótesis innecesarias.

En esta época se producen abundantes descubrimientos científicos. El avance en la dominio de la naturaleza hace que en la Ilustración se fundamente en parte la *fe en el progreso.*

**Socialmente** esta época se caracteriza por el ascenso de la *burguesía*, favorecido por el desarrollo económico. Este proceso va acompañado del *liberalismo* que, como teoría económica, exige una industria y comercio libres.

Su lema es el siguiente:

*Laissez faire, laissez passer.* (Dejad hacer, dejad pasar.)

A esto se le añade la fundamentación filosófica de los derechos de los individuos frente al Estado y los otros conciudadanos.

En Inglaterra surgen importantes textos legales que garantizan estas libertades, por ejemplo el acta del *Habeas corpus* (1679) y la *Declaration of Rights* (1689).

Algunos resultados importantes en la filosofía del derecho son las nuevas formulaciones del *derecho natural* y de los *derechos humanos*, por ejemplo

*Virginia Bill of Rights* (EEUU 1776): «Todos los hombres son libres por naturaleza [...] y poseen [...] derechos innatos, concretamente el derecho a la vida y a la libertad, además de la capacidad para adquirir propiedades y conservarlas, así como a querer y conseguir la felicidad y la seguridad.»

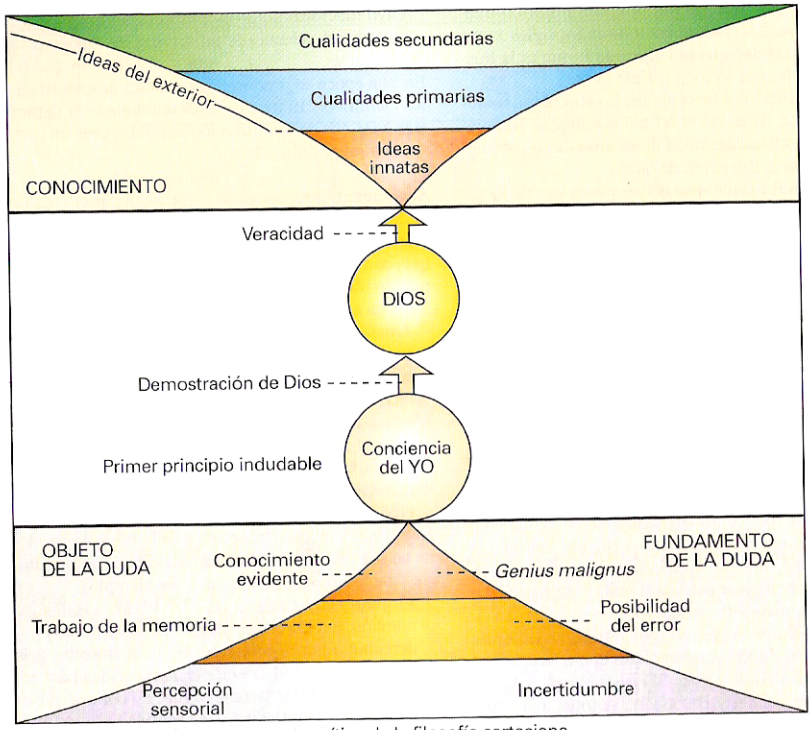
El pensamiento de la Ilustración tiene profundas consecuencias para la organización del **Estado.** En la filosofía se formulan una serie de principios importantes:

— La teoría del contrato: el orden político tiene que ser considerado como un contrato entre el pueblo y el gobierno.
— La soberanía del pueblo: el poder político reside en el pueblo.
— La división de poderes: para evitar el mal uso del poder, éste debe estar dividido en diversos órganos de control (recíproco). La expresión clásica de esta reivindicación se encuentra en LOCKE y MONTESQUIEU.
— La exigencia de una participación democrática de todos en el poder.

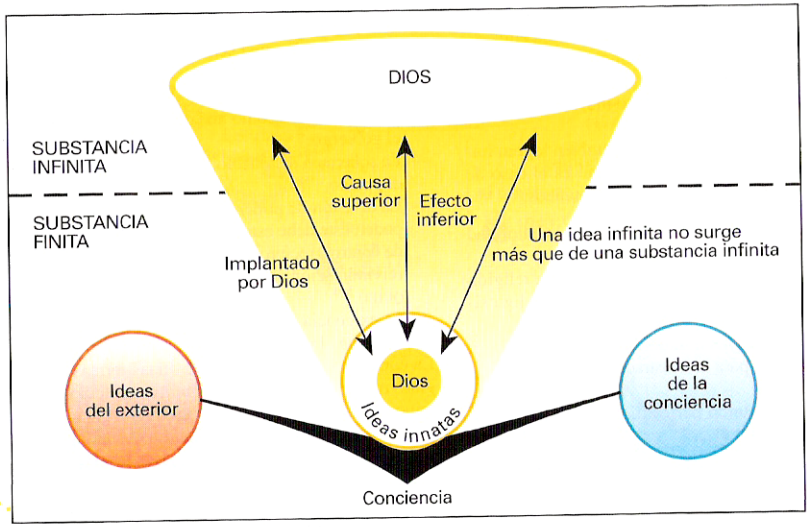
La consecución de esto toma diversas formas. En Inglaterra se impone la *monarquía* constitucional (un reino con derechos democráticos que son garantizados por textos cuasiconstitucionales). En el continente tiene lugar el *despotismo ilustrado* según el principio siguiente:

«Todo para el pueblo, pero sin el pueblo.»

En Francia la *Revolución* de 1789 intenta la realización de las nuevas ideas sobre el Estado y los derechos de sus ciudadanos.




A La conciencia del yo como punto crítico de la filosofía cartesiana.




B Sobre la demostración de Dios en Descartes.



En **René Descartes** (RENATUS CARTESIUS; 1596-1650) se unen el *escepticismo* hacia la *tradición* y el *aprecio* por la *razón* (lat. *ratio*) como elementos propios de una obra ilustrada. El matemático DESCARTES hace suyos el método de la matemática y los éxitos de las exactas ciencias de la naturaleza. Podemos encontrar en su filosofía otros momentos ilustrados como el fuerte énfasis en el *sujeto* y la voluntad de obtener la mayor *certeza* posible. Con su retirada escéptica hacia el sujeto cognoscente DESCARTES inaugura un rasgo principal de la filosofía moderna.

DESCARTES expone las características de su **método** en el *Discurso del método*, subtitulado *para bien dirigir la razón*. Según el cual hay que:

— Evitar todos los prejuicios y admitir como verdadero sólo aquello que pueda ser conocido clara y distintamente (*clare et distincte percipere*).
— Descomponer los problemas en tantas partes como sea posible.
— Avanzar paso a paso desde el objeto más simple, «como por grados», hacia el más complejo.
— Asegurar la integridad del sistema mediante la enumeración.

Este método tomado de las matemáticas tiene que ser empleado para la investigación de cualquier objeto.

La finalidad es llegar a las «naturalezas simples» (método *analítico*):

> Éstas tienen que ser captadas de manera inmediata y evidente (intuición).

A partir de un conocimiento tal (*certe et evidenter cognoscere*) tienen que deducirse, es decir, derivarse las proposiciones que puedan ser obtenidas.

El verdadero **punto de partida** de la filosofía cartesiana es la **duda:**

> DESCARTES busca, fiel a su método, un punto de partida del que ya no sea posible dudar.

A partir de ahí quiere llegar, mediante deducciones irrefutables, a verdades más complejas, pero indiscutibles.

En la primera de las (seis) *Meditationes de prima philosophia (Meditaciones metafísicas)* DESCARTES procede al «derribo de todas sus opiniones»:

Destruye todos los fundamentos de su pensamiento y no solamente duda de las percepciones de los sentidos, sino también del trabajo de la memoria y hasta de las cosas más evidentes:

> «[...] podría ocurrir [...] que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, [...]»

pues también cabría la posibilidad de que Dios o un espíritu malvado y listo, el *genius malignus*, quieran engañar al hombre en todo. Mediante la duda, DESCARTES se encuentra finalmente con lo más evidente e indudable: la **conciencia de sí mismo.** Pues incluso en la misma duda el Yo tiene que estar presupuesto:

> «Pero advertí en seguida que aun queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad —*pienso, luego soy*— era tan firme y segura que [...] los escépticos no serían capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba.»

La *conciencia de sí mismo del sujeto* es, por tanto, el fundamento sobre el cual DESCARTES quiere construir de manera firme todo el resto de la filosofía.

Pero ese Yo estaría encarcelado en la certeza de la conciencia de sí mismo si no fuera capaz de reconstruir la relación con el mundo exterior que fue destruido por la duda. DESCARTES inicia tal reconstrucción a través de la **prueba de la existencia de Dios** con una serie de argumentaciones fuertes. En esa empresa parte de las representaciones (*ideae*) de su conciencia, con lo que se apoya indirectamente en el argumento ontológico de ANSELMO DE CANTERBURY (pág. 73). Las ideas pueden provenir o de la misma conciencia, o del mundo exterior, o pueden ser implantadas en la conciencia por una instancia superior:

> En el caso de la idea de Dios se excluye el mundo exterior, ya que éste no es capaz de proveer representaciones claras de ningún tipo.

La conciencia tampoco puede obtener a partir de sí misma una representación de Dios:

> «Pues aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuera infinita.»

Esto se apoya en el argumento de que la causa siempre contiene más realidad objetiva que el efecto:

> Por esta razón aquello que es ontológicamente inferior, la idea, no puede ser la causa de lo superior, la substancia divina.

La idea de Dios es una *idea innata.* El concepto de tales ideas implica, por una parte, una interpretación psicogenética según la cual estas ideas son implantadas por Dios; y, por la otra, también las convierte en las representaciones más seguras de todas: pues estas ideas homogéneas se encuentran en la conciencia independientemente del mundo exterior. Por eso les corresponde la máxima claridad y, según DESCARTES, la máxima certeza.

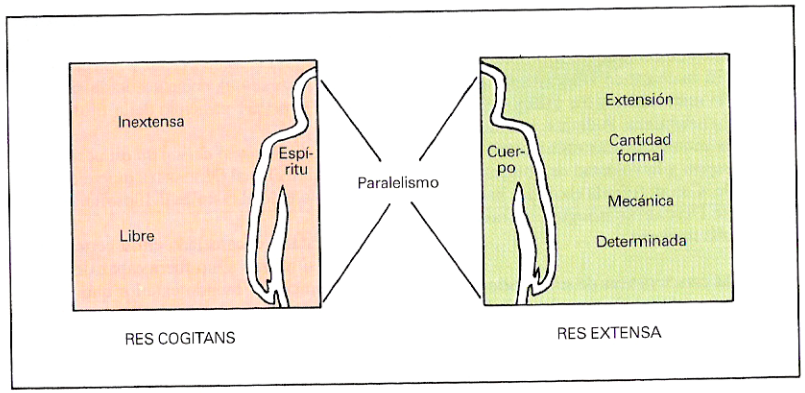
Además, la idea de Dios no solamente incluye las cualidades de lo *substancial absoluto* y de lo *infinito actual,* sino que, más aún, al *ens perfectissimum*, al ser más perfecto, le corresponde también la **veracidad:**

> Las mentiras y los engaños provienen de una carencia.

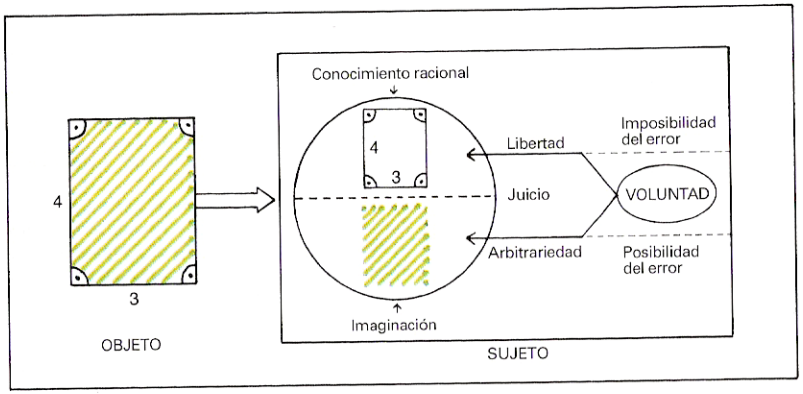
Por ello también se rompe en pedazos la hipótesis del *genius malignus*:

> La veracidad de Dios garantiza la autenticidad del mundo y la verdad de su conocimiento.

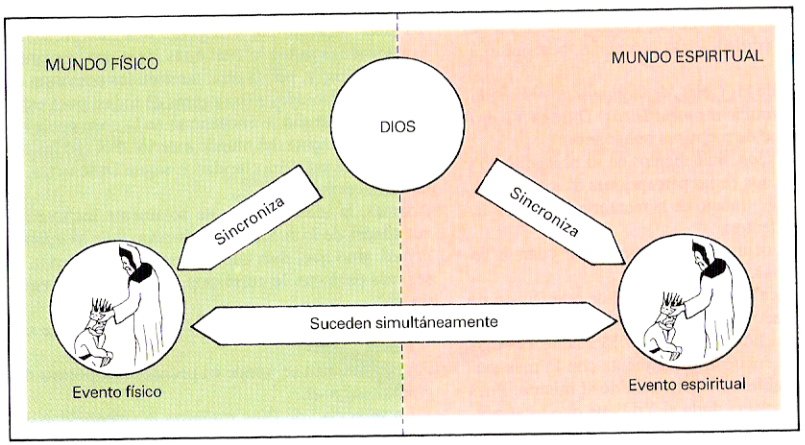
Y es especialmente la evidencia inmediata, la *luz natural*, quien recibe de ella su fundamento último.




A El dualismo en Descartes.




B Voluntad, juicio y error.




C Ocasionalismo.



Descartes examina el Yo que ha quedado tras la duda y lo define como ***res cogitans***, esto es, como cosa pensante. En ella coinciden «el espíritu, o sea el alma, el entendimiento, o razón». Por consiguiente, la *res cogitans* es una cosa

> «que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente».

Su pareja contrapuesta es la ***res extensa***, que representa el mundo exterior de los cuerpos. Las cosas externas están determinadas ante todo por su *extensión* (lat. *extensa* = extendido) y *movimiento*, además de por la forma, el tamaño, la cantidad, el lugar y el tiempo. Todas estas son las *cualidades primarias* de los cuerpos; que además son *racionales*, ya que son concebibles cuantitativa y matemáticamente. Esto se corresponde con la distinción de Demócrito (pág. 33) entre cualidades *primarias* y *secundarias*. Son secundarias las cualidades que están en la imaginación: el color, el olor, el sabor y cualesquiera que sean *cualitativas*. La captación por los sentidos de lo cualitativo queda recluido al ámbito de la *imaginación* (*imaginatio*), mientras que la de lo matemático-cuantitativo es verdadero *conocimiento* racional (*intellectio*).

La percepción sensorial solamente nos transmite unas impresiones subjetivas e imprecisas del mundo exterior y, por tanto, no nos proporciona una imagen real de la naturaleza. Sólo sobre las cualidades primarias de las cosas puede el entendimiento hacer aseveraciones físicas ciertas. Acerca de las percepciones, que son sólo subjetivas, como por ejemplo el color, lo que puede decirse es:

> «[...] que percibimos algo en las cosas, que no sabemos lo que es, pero que nos causa una cierta sensación, que llamamos la sensación del color.»

El papel decisivo que Descartes atribuye a la razón es lo que confiere a su filosofía y a la de sus seguidores la denominación de **racionalismo.**

Del principio de Descartes de que sólo lo claro y lo evidente puede ser verdadero, se sigue que:

> Sólo puede ser verdadero aquello que sea *captado* lógica y racionalmente.

Con lo cual la *actividad del entendimiento* es la única garantía de la verdad.

La teoría de las dos substancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, contiene un claro **dualismo:**

> Aparte del increado y perfecto ser de Dios, en el mundo hay dos reinos completamente separados: el de los cuerpos extensos y el del pensamiento puro.

Al dualismo de los mundos espiritual y material le corresponde la *desespiritualización* del mundo físico, producida por el auge de la ciencia natural:

> Los cuerpos están sujetos a los efectos de las leyes naturales, como son los efectos mecánicos de la presión y el choque.

El espíritu, sin embargo es *libre*. La forma ínfima de esta **libertad** es el juicio arbitrario que surge de la indiferencia:

> Una voluntad sin límite alguno toma decisiones por encima de las ideas de la razón.

Si lo hace sobre una materia que la razón todavía no ha captado del todo, se produce el *error*, que se puede prevenir únicamente absteniéndose de formular juicios cuando no se tiene un conocimiento suficiente.

Descartes valora de manera más elevada a la libertad que resulta de aprobar juicios evidentes:

> «Si viera siempre claro lo que es verdadero y bueno, nunca vacilaría cómo tengo que juzgar o elegir: de esa manera bien podría ser completamente libre, pero nunca indiferente.»

El dualismo entre las substancias espiritual y corpórea tiene consecuencias en la **antropología** de Descartes:

> El hombre participa de ambos mundos.

Descartes quiere salvar la conjunción armoniosa de esos dos mundos dentro del hombre sirviéndose de la teoría de los *espíritus animales*, los cuales garantizan la transición de lo corpóreo a lo espiritual y viceversa.

> En la glándula pineal situada en el cerebro trasladan aquellos los impulsos físicos de los conductos nerviosos al espíritu.

Descartes postula un *paralelismo* estricto entre las dos substancias que están unidas en el hombre: a un determinado estado físico le tiene que corresponder uno del alma. La reacción del espíritu también indica con una alta probabilidad *lo más útil* para el cuerpo.

> Cuando se tiene la sensación de la sed, por ejemplo, lo más probable es que sea oportuno beber.

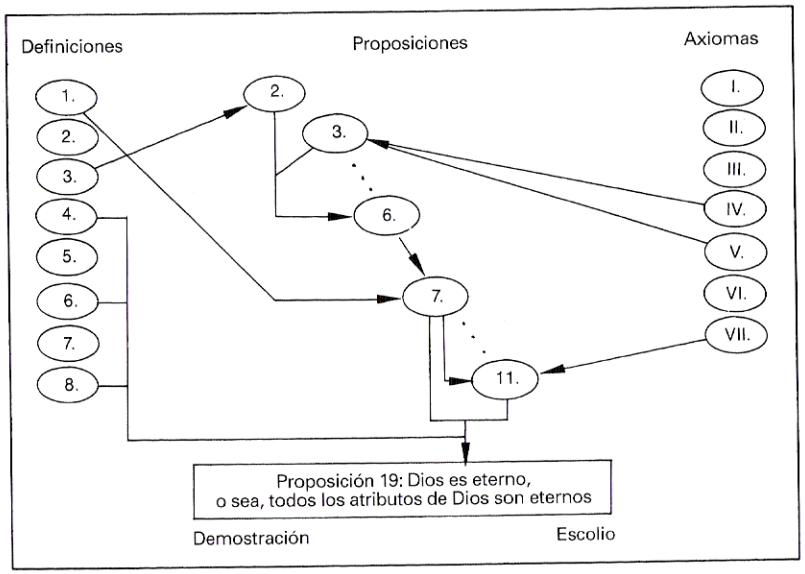
La garantía de la utilidad del sistema reside en que el Dios bueno ha sido su constructor.

A partir del problema alma-cuerpo en Descartes, surge la escuela filosófica de los **ocasionalistas.** Sus componentes, sobre todo A. Geulincx (1624-69) y N. Malebranche (1638-1715) afirman que la relación entre las substancias separadas de la mente y del cuerpo sólo puede tener lugar mediante la intervención inmediata de Dios:

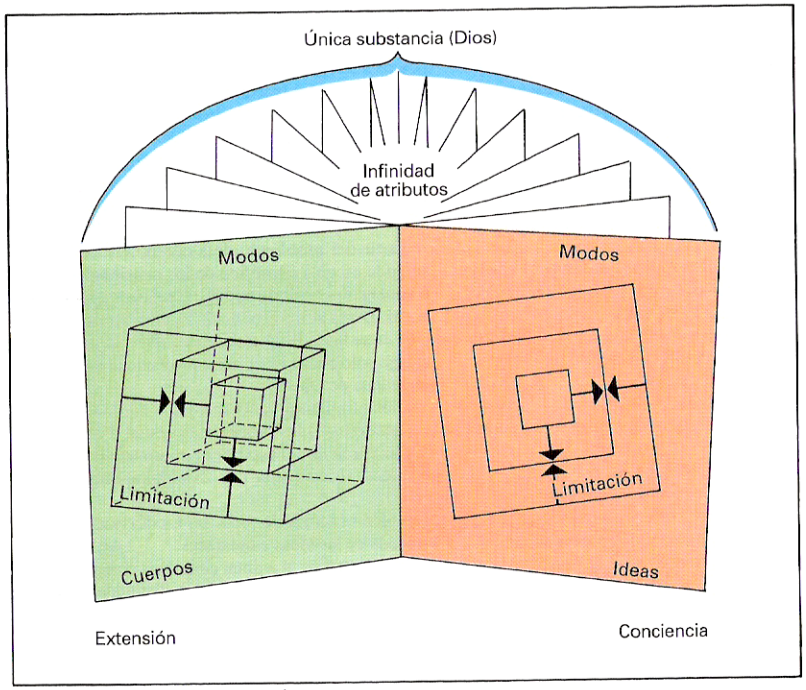
> Dios es quien procura que en la adecuada ocasión (lat. *occasio*) los procesos espiritual y corporal corran parelelos; el espíritu es informado un acontecimiento físico que se realiza simultáneamente.

También la teoría de J. O. de Lamettrie (1709-51) procede de las ideas cartesianas:

> Descartes ve al animal como una complicada máquina de la que el hombre se distingue solamente por el espíritu. Lamettrie suprime esa diferencia y considera que también el hombre es una máquina.




A Sobre el método geométrico (Ejemplo: *Ética* I, 19).




B La substancia, atributos y modos.



**Baruch** (Benedictus) **de Spinoza** (1632-77) es considerado por unos como un filósofo entusiasmado con Dios, sincero y profundo; y para otros es, sin embargo, un oscuro y ateo panteísta.

La denominación de sistema resulta apropiada a la obra de Spinoza, puesto que irradia la clarividencia de un orden sublime.

El *Tratado para la reforma del entendimiento* (1677), considerado como una propedéutica para la ética, le sirvió para la preparación metódica de su sistema. Su obra principal, la *Ética* (1677), está expuesta según el **método geométrico** (lat. *more geometrico demonstrata*), al igual que su primer escrito *Principios de la filosofía de Descartes* (1663).

Cada parte está constituida por definiciones, axiomas, proposiciones con demostraciones, corolarios y escolios, lemas y postulados (v. cuadro A).

La ordenación matemática (como en las *Sumas* de la Edad Media, o también en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein) no es una mera cuestión relativa a la forma externa, sino que viene a expresar que, tanto en la filosofía como en la matemática,

a partir de los primeros principios son deducibles todo el resto de proposiciones.

Spinoza quiere mostrar que esta forma de exposición requiere unas pautas para establecer la verdad que son superiores a las que se aplican habitualmente:

Pues, por ejemplo, en dicha exposición se *prescinde* de la humana cuestión acerca de la *finalidad*.

Pues nada ha contribuido más a la locura del hombre que su pensamiento finalista, a saber:

Todo en la naturaleza ha de considerarse como un medio para el provecho del hombre.

Así pues, la ***Ética*** está dividida en cinco partes que tratan «De Dios», «De la naturaleza y del origen del alma», «De los afectos», «De la servidumbre humana» y «Del poder del entendimiento o de la libertad humana».

Empezar por **Dios,** en vez de por el hombre, supone que:

Si la noción de Dios es falsa, la imagen del hombre no puede ser correcta.

«Dios» es presentado en las definiciones como una *substancia*, que es definida como

«aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa».

La substancia está constituida por *atributos*, esto es, cualidades que el entendimiento percibe como esenciales. Spinoza llama *modos* a las afecciones de la substancia. Spinoza define como *finito* aquello que está limitado por otra cosa de su misma naturaleza.

«Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor [...] Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento [porque no es de su misma naturaleza].»

En cambio Dios es el ser *absolutamente infinito*, que no incluye en sí ninguna negación (limitadora), y por tanto consta de infinitos atributos. Spinoza deduce de ello que Dios existe necesariamente, que es la única substancia y, por tanto, que es indivisible.

Las cosas extensas y las pensantes son, por consiguiente, o bien atributos de Dios, o bien afecciones de los atributos de Dios.

Por tanto, Spinoza define primero cuál es la substancia infinita y después cuáles son los modos finitos (el *mundo* y el *hombre*). La diferencia también se puede expresar con términos distintos a los de substancia y accidente:

*natura naturans* y *natura naturata*;

la **naturaleza** creadora no es idéntica a la naturaleza creada. Pero:

«Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.»

A la cuestión de si eso no es panteísmo, contesta Spinoza entre otras cosas lo siguiente:

«Pero si hay gente que cree que Dios y la naturaleza (por la que entienden una masa o una materia corpórea) sean una y la misma cosa, entonces están total y absolutamente equivocados.»

La ecuación «Dios o [también] naturaleza» (***Deus sive natura***) significa lo siguiente:

Dios es la naturaleza creadora (*naturans*), y todo lo que es, es creado por Él (*naturata*), y por Él se mantiene en el ser.

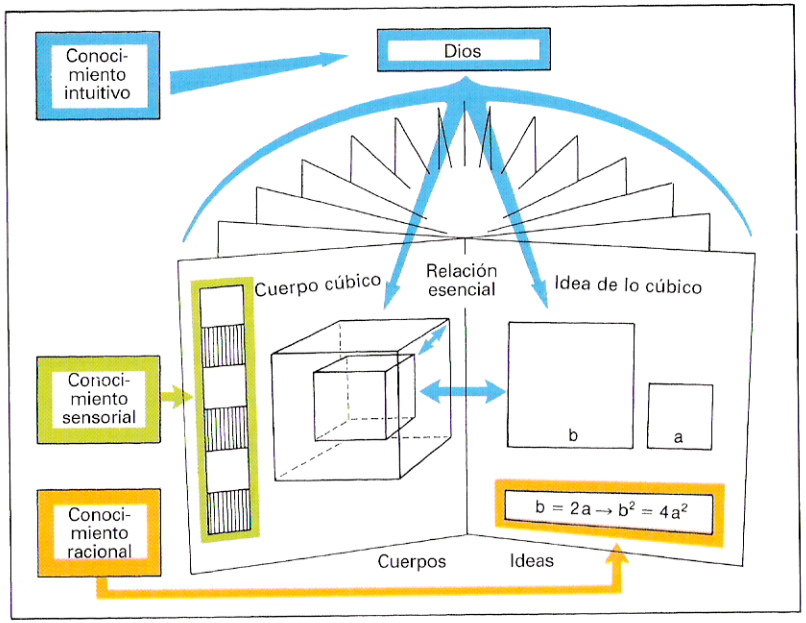
Por consiguiente también todo *conocimiento* tiene que comprender los atributos o modos de Dios «y nada más».

Tras la exposición de la causa primera y última de la realidad, se continúa con la **metafísica del hombre,** donde es fundamental la tesis de Spinoza de que la extensión y el pensamiento son los atributos de esa *única* substancia que somos capaces de comprender. De ello se sigue que:

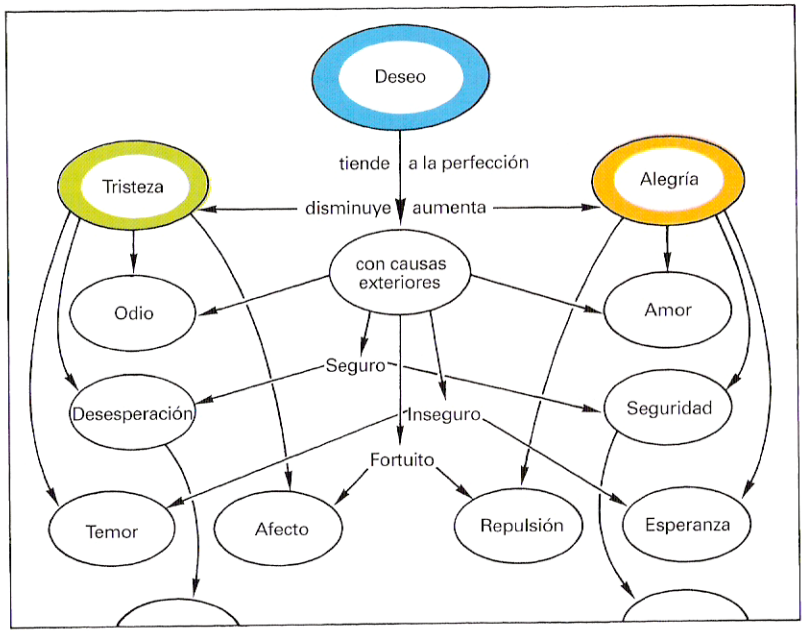
«El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.»

La *realidad* de las cosas y de las ideas se da, según Spinoza, sólo cuando están incluidas en los atributos de Dios. Los *cuerpos* en general son modos de Dios bajo el atributo de la extensión, las *ideas* bajo el atributo del pensamiento.

De este modo, en lo que respecta al hombre la relación entre el cuerpo y el alma se concibe como un *paralelismo*: son dos «aspectos» del único individuo.




A Sobre la teoría del conocimiento de Spinoza.




B Sobre la teoría de los afectos.



Según la **teoría del conocimiento** de SPINOZA, las ideas del alma humana son siempre adecuadas y verdaderas cuando se refieren a Dios. Toda idea verdadera está en Dios, pues las ideas son modos del atributo pensante de Dios. Las ideas verdaderas son claras y distintas. Llevan incluida la certeza de su verdad, pues la verdad es su propio patrón y no tienen otro criterio fuera de ellas mismas (*veritas norma sui et falsi est*).

«La adecuación de la idea contiene [...] la relación con la cosa realmente existente [...] mediada por las ideas en Dios [...] Sólo en cuanto nuestro pensamiento es en el fondo pensamiento de Dios, pueden nuestras ideas ser adecuadas.» (W.RÖD)

SPINOZA distingue tres **géneros** de conocimiento:

— El *sensorial*, que surge de las afecciones y que puede producir nociones generales confusas y desordenadas.

— El *racional*, en el que se opera con nociones comunes de manera deductiva.

— El *intuitivo*, que conoce *sub specie aeternitatis*, esto es, en conexión con lo absoluto.

Sólo el primer tipo de conocimiento puede ser fuente de error.

En su tercera parte, la *Ética* trata de los **afectos,** que SPINOZA representa como una especie de «mecánica de las pasiones»:

«Como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.»

*Ordine geometrico demonstrata* significa aquí que las acciones humanas están conectadas entre sí por leyes universales.

El primer y supremo principio en favor de esto es como sigue:

«Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser (*conatus sese conservandi*).»

SPINOZA supone tres afectos básicos:

El *deseo*, que es el impulso (de conservación) con conciencia de sí mismo, además de la *alegría* y la *tristeza*.

A partir de estos afectos básicos se deducen los otros; y así, por ejemplo, se define el siguiente:

«El amor es la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior.»

Desde el punto de vista de la **ética,** lo que pretende el conocimiento de la verdadera naturaleza de los afectos es explorar la posibilidad de poder desarrollar una vida estable y perfecta.

SPINOZA considera como bueno o como malo aquello que favorece o que frena la «potencia» de obrar, es decir, la realidad del hombre.

La verdadera *libertad* consiste en la comprensión de aquello que es invariablemente necesario. En la medida en que la razón conoce adecuadamente, se libera de los afectos que la separan de su perfección.

Cuando el hombre lo comprende todo como una necesidad fundada en Dios, entonces se hace libre, entregándose al curso de un mundo determinado por Dios.

La actividad que proporciona mayor grandeza consiste, por tanto, en el conocimiento correcto, cuya forma suprema es el *conocimiento de Dios*.

La verdadera religiosidad consiste en el amor hacia Dios (*amor Dei intellectualis*).

El ***Tratado teológico-político*** (1670) es un escrito coyuntural de SPINOZA, al que se incorporó una anterior apología que arremete contra la acusación de ateísmo.

La finalidad principal del escrito es la *separación* de la filosofía respecto de la teología.

SPINOZA lleva a cabo esta separación de manera metódica, aplicando una serie de principios para la *interpretación de la Biblia*, e inaugurando así la crítica moderna histórico-filológica de la Biblia.

Y lo enfoca no como una exégesis teológica, sino como una crítica filosófica de una materia concreta en un texto importante de la historia universal.

En el prefacio se prepara una presentación del Estado desde el punto de vista del derecho natural, siendo su intención la de defender

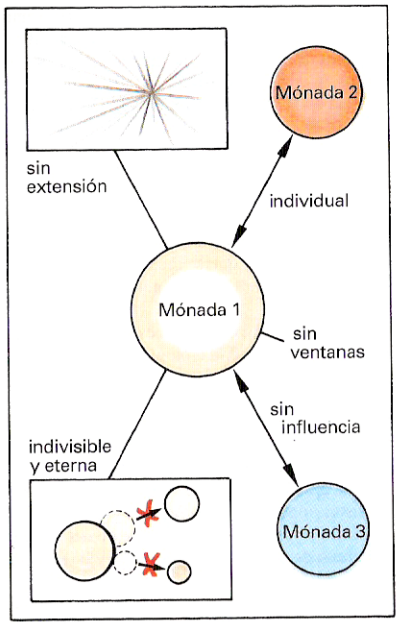
«la libertad para filosofar y para decir lo que se piensa».

Esto acontece, por un lado, mediante la delimitación de la teología; y, por otro lado, mediante el requerimiento al poder político para que asegure una paz interior que garantice la completa *libertad de pensamiento*.

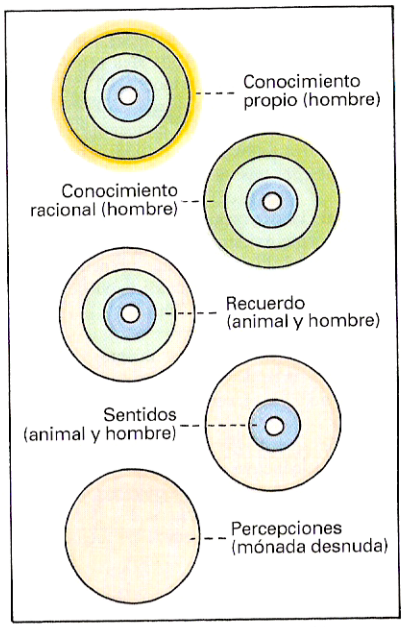
«Generalmente los hombres están constituidos de tal manera que no hay nada que les parezca tan insoportable como el que se considere un crimen la opinión que ellos tienen por verdadera y el que se les impute como delito aquello que les mueve a la piedad en su conducta hacia Dios y hacia los hombres. Es entonces cuando aborrecen las leyes y se permiten cualquier cosa contra las autoridades y no consideran ignominioso, sino muy honorable, instigar las sublevaciones por esa causa e intentar todo tipo de delitos.»

La filosofía de SPINOZA destaca por la impresionante coherencia entre su vida y su sistema, es decir,

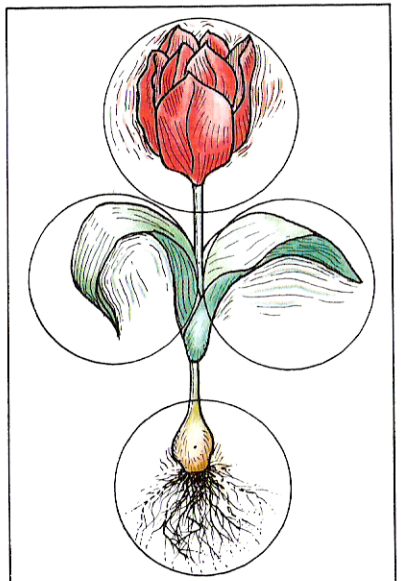
la incondicionada sinceridad en la conducción de su vida discurre junto a la pureza de pensamiento de su sistema.



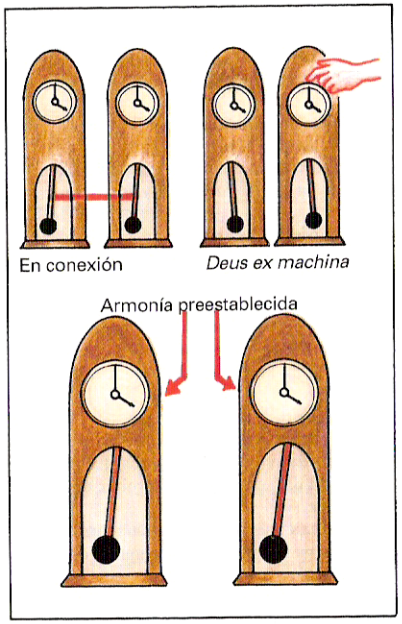

A Propiedades de las mónadas.




B Grados de percepción y apercepción.




C Sobre la armonía preestablecida.




D Símil de los relojes.



**Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716) puede ser considerado como un erudito universal: diplomático, jurista, historiador, matemático, físico y filósofo en una sola persona. FEDERICO EL GRANDE lo llamó «una academia en sí mismo».

En **lógica** se convierte, por medio de la idea del *cálculo*, en el precursor de la lógica moderna:

> Las ideas generales, tan simples como sea posible, se tienen que poder expresar con símbolos universales que, a su vez, estarán combinados con términos inteligibles.

Otras reglas adicionales tienen que posibilitar la combinación de tales expresiones según el modelo de las reglas de cálculo matemáticas.

> La finalidad es convertir los errores futuros en «errores de cálculo», así como resolver las cuestiones en disputa mediante el cálculo.

Una parte esencial de la filosofía de LEIBNIZ es la solución que ofrece a diversos problemas metafísicos mediante el concepto de **mónada.** La *substancia* no puede ser extensa (en contra de la *res extensa* de DESCARTES; pág. 107), pues entonces sería divisible. De ahí que el criterio de la substancia sea su acción, su *fuerza*. LEIBNIZ denomina mónadas a esos «puntos de fuerza».

> «Las mónadas son, por tanto, los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.»

Estas substancias elementales muestran las siguientes características:

— No tienen forma, pues ello implicaría su *divisibilidad*.
— En tanto que substancias, no tienen *comienzo*, ni *fin*.
— Son *individuales*: ninguna mónada es idéntica a otra.
— En tanto que seres independientes *no tienen ventanas*. Ninguna substancia o determinación puede obrar saliendo de ellas o entrando en ellas.

Sin embargo están sometidas a un continuo proceso de cambio interior: un impulso interior hacia el perfeccionamiento, la denominada *apetición* (fr.: *appétitions*) que efectúa la transición continua de un estado a otro. LEIBNIZ llama a esos estados **percepciones.**

Estas «informaciones» y su «programa» indican la conexión de una mónada individual con todas las demás mónadas del mundo, como un punto en el que se reúnen infinidad de ángulos.

Dado que una mónada carece de ventanas y, a pesar de ello, está relacionada con todas las demás mónadas, hay que suponer:

> «Que cada mónada es un espejo viviente, capaz de actividad interior, que representa el universo desde su punto de vista.»

De ello se sigue que cada mónada conoce el estado de cada una de las demás, aunque no es *consciente* de ello. LEIBNIZ distingue diferentes *grados* de percepción (cuadro B):

— La mónada simple, la denominada «mónada desnuda», que contiene todas las informaciones sobre el estado de todas las demás, pero no es consciente de ello.
— A diferencia de esto, en la *apercepción,* la percepción va acompañada de la conciencia de ese estado.

De este modo resulta un *continuum* que va desde la materia hasta el espíritu reflexivo del hombre pasando por al alma animal. LEIBNIZ habla por eso de la capacidad limitada de los animales basada en la experiencia, al igual que acepta en el hombre una *inconsciencia*: las *petites* (exiguas) *perceptions*.

LEIBNIZ explica la cooperación de todas las mónadas mediante la *armonía preestablecida*. Las mónadas se agrupan en asociaciones, en «agregados». El modelo de esto es el organismo:

> Una «mónada central» se rodea de infinidad de otras y actúa como su *entelequia*.

Además, y como regla general, cada mónada está en relación con cada una de las otras. Como las mónadas carecen de ventanas, pero cada una coopera con cada una de las otras, Dios tiene que haber dispuesto el mundo de tal manera que concuerden los estados y las perspectivas de todas las mónadas.

La imagen de los relojes es la más conocida de LEIBNIZ, y mediante ella se aplica la armonía preestablecida a la relación entre el cuerpo y el alma (cuadro D):

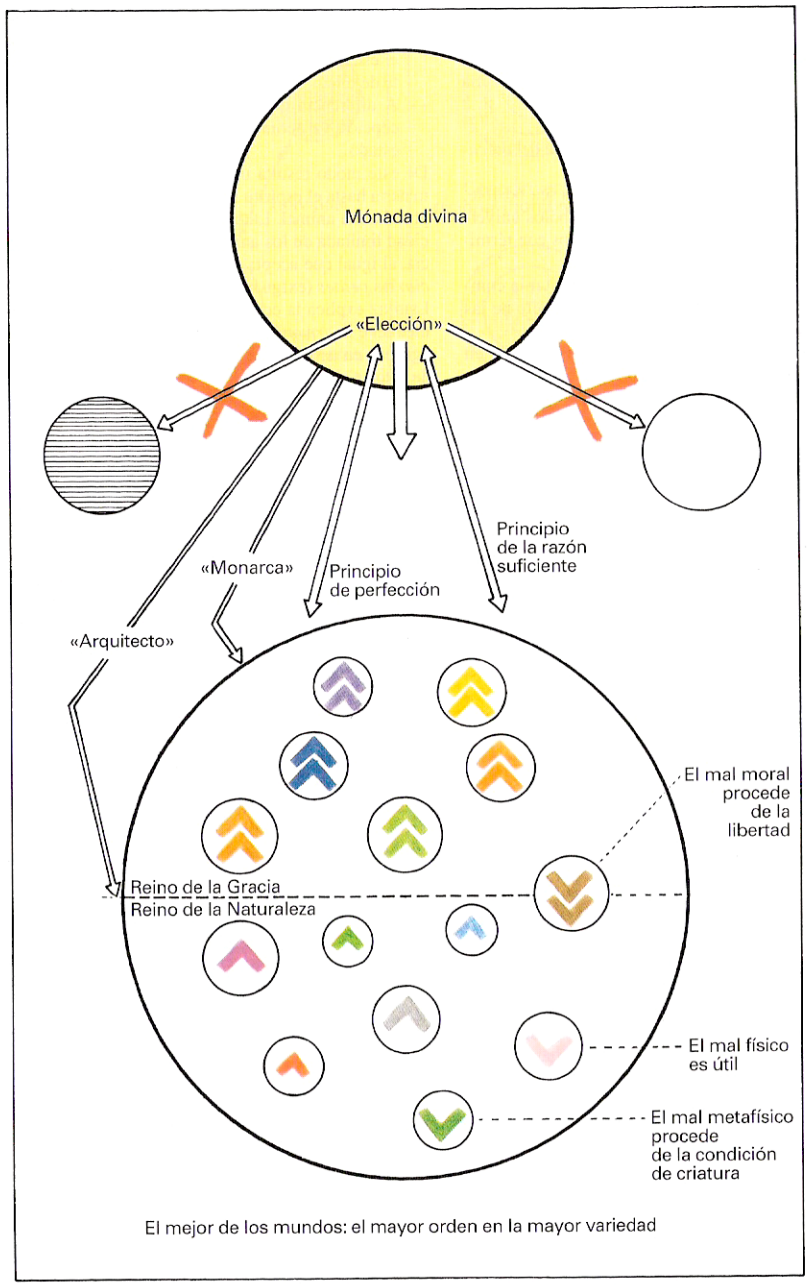
> Para sincronizar dos relojes podríamos conectarlos con posterioridad, o bien ajustarlos mutuamente una y otra vez, o bien entregarlos a una legalidad propia perfectamente ajustada. Según LEIBNIZ sólo se puede aceptar la última opción.

La armonía preestablecida no sólo resuelve el problema de la relación cuerpo y alma, muy discutido a partir de DESCARTES, sino que en el fondo es el núcleo del sistema de LEIBNIZ. Dios ha creado desde un principio todas las mónadas de tal manera que están en armonía entre ellas:

> «La sucesión de las percepciones en las mónadas individuales, su programa por así decirlo, ha sido fijado por Dios desde la eternidad. Hoy se podría decir que todas las mónadas están programadas por Dios.» (R.SPECHT)

En lo que se refiere al **conocimiento,** el sistema de LEIBNIZ excluye la pura *empeiria* como fuente del mismo. A la fórmula empirista según la cual no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, le añade LEIBNIZ: excepto el entendimiento mismo, esto es, las ideas innatas y las estructuras del conocimiento.

La mera alineación de datos empíricos solamente ofrece resultados *probables*, mientras que los resultados que se basan en el conocimiento de la razón son claros y correctos. LEIBNIZ distingue entre las verdades de razón, que son necesarias y cuyo contrario es imposible, de las verdades de hecho, que son contingentes y cuyo contrario es posible.




Dios y mundo en Leibniz.



Por analogía con las verdades de razón y las verdades de hecho, LEIBNIZ parte de dos reinos: el de las *causas finales* (= el de las almas) y el de las *causas eficientes* (= el de los cuerpos) que están armónicamente enlazados.

De igual manera armoniza el reino de la *naturaleza* con el de la *gracia*, esto es, la comunidad de seres espirituales y morales bajo la dirección divina. **Dios** actúa por doquier, acaso como autor de la armonía preestablecida, pero los espíritus tienen una relación especialmente estrecha con Él a través de la participación *consciente* en la grandeza y bondad divinas:

> Son capaces de conocer el sistema del universo e incluso de imitarlo en parte.

Así pues, LEIBNIZ reconoce a

> «Dios como arquitecto de la máquina del universo y [...] como monarca de la ciudad divina de los Espíritus».

La existencia de Dios se demuestra además como consecuencia del principio de *razón suficiente*, al que LEIBNIZ cita, junto al de *no contradicción*, como fundamentos de todo conocimiento racional. Ello significa

> «que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas».

La última causa suficiente tiene que ser Dios. Además LEIBNIZ infiere de ello que

> solamente existe una substancia divina y ésta es *perfecta*.

Hay una infinidad de mundos posibles que, según su grado de perfección, podrían llegar a la existencia; pero, siguiendo el *principio de perfección*, Dios ha creado solamente un único mundo existente que es el mejor de todos los mundos posibles, el cual tiene, en comparación con los demás, el mayor grado de adecuación interna:

> «Tal es el medio de obtener cuanta variedad es posible, pero con el mayor orden posible, esto es, el medio de obtener cuanta perfección es posible.»

La cuestión central de la *Teodicea* (1710) es la de cómo puede existir el *mal* en el mejor de los mundos posibles. Esta obra expone la **justificación** de Dios ante el mal, en el cual LEIBNIZ distingue tres géneros:

- El mal *metafísico*, que surge de la condición de criatura; todo lo creado es imperfecto, pues de lo contrario sería divino como su creador.
- El mal *físico* (por ejemplo el dolor, el sufrimiento) se justifica desde su función; puede ser útil (por ejemplo para la conservación del individuo) o puede servir como castigo para obtener mejoras.
- El mal *moral*, esto es, el pecado, es la consecuencia de la libertad humana y el motivo de la redención cristiana.

Dios no ha querido estos males, sino que los tolera, siendo así que el bien los sobrepasa en mucho.

**Christian Wolff** (1679-1754) ostenta el mérito de haber dado forma en lo esencial a la lengua filosófica alemana mediante sus escritos en alemán (*Pensamientos racionales sobre ...*). Su sistema consiste en la transformación y en el desarrollo del pensamiento de LEIBNIZ, de manera que se habla de la «filosofía de LEIBNIZ-WOLFF», que llega a convertirse, a través de los discípulos de WOLFF, en la teoría más influyente de la Ilustración alemana.

WOLFF define la filosofía como

> «la ciencia de todas las cosas posibles, y de cómo y por qué son posibles».

La filosofía aparece como un **sistema** cuyo fundamento está constituido por la *ontología*. Al igual que en LEIBNIZ, sus principios son el de razón suficiente y el de no contradicción, reduciendo WOLFF el primero al último. La tarea de la ontología en tanto que «primera ciencia racional teórica» es la de

> explicar la fundamentación no contradictoria de la posibilidad de los objetos y de su ordenación.

La *metafísica* investiga de manera específica a «Dios, el alma y el mundo» como teología, psicología y cosmología.

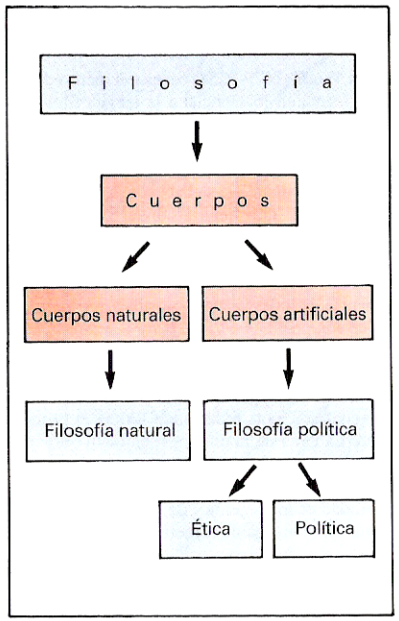
En *ética*, WOLFF formula la siguiente ley a partir de la perfección de la naturaleza:

> «Haz lo que te perfeccione a ti y a tu estado y abstente de aquello que te haga a ti y a tu estado menos perfecto.»

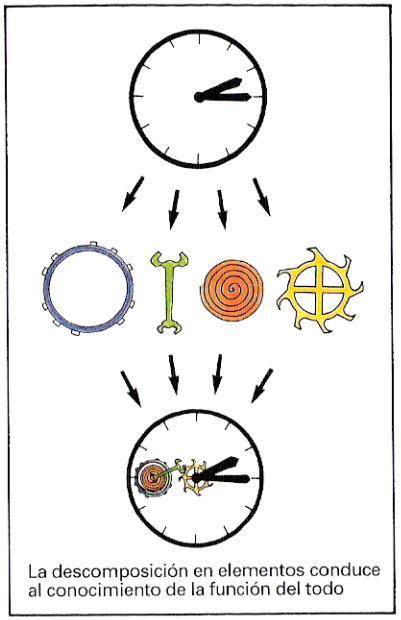
WOLFF cita el bienestar general como la finalidad superior de la política.

Otras figuras importantes de la **Ilustración alemana** son:

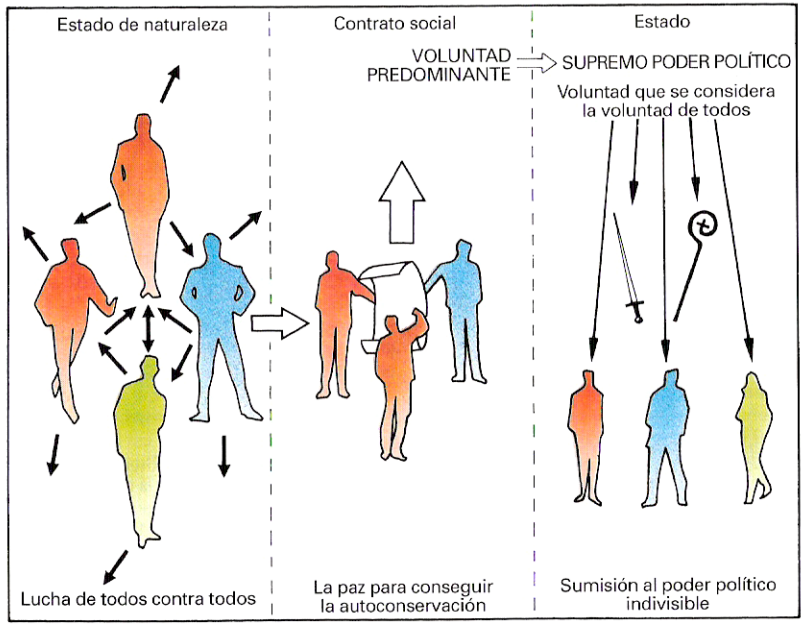
- SAMUEL REIMARUS (1694-1768), que relativiza la religión de la Revelación en favor de una *religión racional* deísta:
  El único milagro de Dios es una creación llena de sentido. Los milagros bíblicos tienen su origen en la inventiva de los apóstoles. La religión natural garantiza la felicidad.
- GOTTHOLD EPHRAIM LESSING (1729-81), que, en el marco de una *filosofía de la historia*, ve una analogía entre la educación y la Revelación:
  «Lo que es la educación para el individuo, lo es la Revelación para el género humano.»
  En un principio la Revelación era para el ser humano el «libro elemental» de Dios, que ahora resulta esclarecido por medio de la razón.
  Su crítica del dogmatismo religioso va unida a la idea de la religión natural y de la tolerancia religiosa.
- MOSES MENDELSSOHN (1729-86), que aboga por la emancipación del *judaísmo*:
  En su obra *Jerusalem* reivindica la tolerancia para el judaísmo como una religión con el mismo valor que las demás.




A Clasificación de la filosofía.




B Método analítico.




C El surgimiento del Estado: el contrato social.



**Thomas Hobbes** (1588-1679) pretende construir un sistema filosófico libre de presupuestos metafísicos sobre la base de la ciencia natural y de la matemática de su época. Sus principales obras son *Elementos de filosofía* y *Leviatán*, que contiene su influyente teoría del contrato social y que es todo un clásico de la filosofía política.

Para HOBBES la filosofía es el conocimiento racional de las relaciones causa-efecto, siendo los efectos en todo caso una capacidad de los cuerpos.

La filosofía es, por tanto, una *investigación sobre las causas*. Su objeto son los *cuerpos*, cuya generación y cualidades se pueden comprender conceptualmente. Los cuerpos pueden ser naturales, entre los que se incluye también al hombre; o artificiales, como lo es el Estado.

La tarea de la filosofía es el *análisis* de los fenómenos complejos a partir de sus *elementos* para reducirlos a principios universales. El primer principio para la explicación de las relaciones causales en la naturaleza es el *movimiento*. Todos los sucesos pueden ser explicados *mecánicamente*. Su *teoría del conocimiento* toma como punto de partida que ciertos contenidos de representación conceptual corresponden a cosas independientes del pensamiento. Los objetos exteriores provocan un estímulo mecánico en los órganos de los sentidos que a su vez genera, por medio de la reacción de los «espíritus animales» interiores, la correspondiente representación en el cerebro.

> El objeto directo de la experiencia no son las cosas mismas, sino las *representaciones*.
>
> A éstas se les adjudican signos (nombres) los cuales tienen para el individuo la función de marcas en la comunicación de signos.

La lógica filosófica trata, por tanto, con los contenidos de las representaciones conceptuales comprendidos en las proposiciones.

> La verdad sólo se refiere a los *enunciados*, no a las cosas.

La verdad de una proposición se determina mediante el análisis de sus conceptos en virtud de las definiciones establecidas y de su concatenación.

HOBBES también defiende en su teoría de los afectos y de los valores que las emociones y los actos de la voluntad están provocados por estímulos que emite el objeto y que están determinados mecánicamente.

> El placer se genera mediante un aumento del movimiento vital de los espíritus animales (v. *supra*) y el objeto que ello provoca es considerado como algo bueno.

De lo cual resulta que el valor más fundamental es el de la *autoconservación*:

> Todo organismo tiende a conservar su movimiento vital, esto es, a evitar la muerte.

Como la propia conservación es el máximo valor, cada individuo actúa de manera *egoísta*; no hay ninguna norma superior,

> cada cual decide por sí mismo lo que es bueno para él.

Estas ideas nos conducen directamente a la **filosofía política.** HOBBES parte también aquí de los elementos de un complejo estatal, los individuos y su naturaleza. HOBBES rechaza la idea tradicional de que el hombre sea por naturaleza un ser sociable. En un *estado de naturaleza*, fuera del Estado y de las leyes,

> la única causa de la asociación de los seres humanos es, de acuerdo con su predisposición natural, su propio beneficio.

En el estado de naturaleza todos los hombres son iguales y cada uno tiene por tanto derecho a todo o, lo que es lo mismo, a tenerlo todo y a hacer lo que le plazca. Todo ser humano tiene la libertad de usar sus capacidades naturales y de utilizar todos los medios para su supervivencia. Como cada cual persigue su propio provecho en perjuicio del otro, y como ocurre siempre que muchos desean lo mismo, queda claro

> «que la condición natural de los hombres antes de reunirse en un Estado era la guerra, a saber [...] la guerra de todos contra todos» (*bellum omnium contra omnes*).

Esta guerra podría durar eternamente. En ella la vida es solitaria, miserable y corta, porque nadie puede esperar mantenerse vivo durante mucho tiempo. Por ello la primera *ley de la naturaleza* dice así:

> «Que se busque la paz, en la medida que se pueda obtener.»

De este primer principio se deducen varios otros.

> La seguridad solamente se puede conseguir si no se mantiene el derecho de todos a todo, sino que se renuncia a él o se transfieren derechos individuales, lo cual se realiza mediante un contrato obligatorio para todos.

El cumplimiento de las leyes naturales sólo se puede garantizar si los individuos subordinan su voluntad a una voluntad única. Los hombres contraen un *contrato social* cuyo contenido es el de que

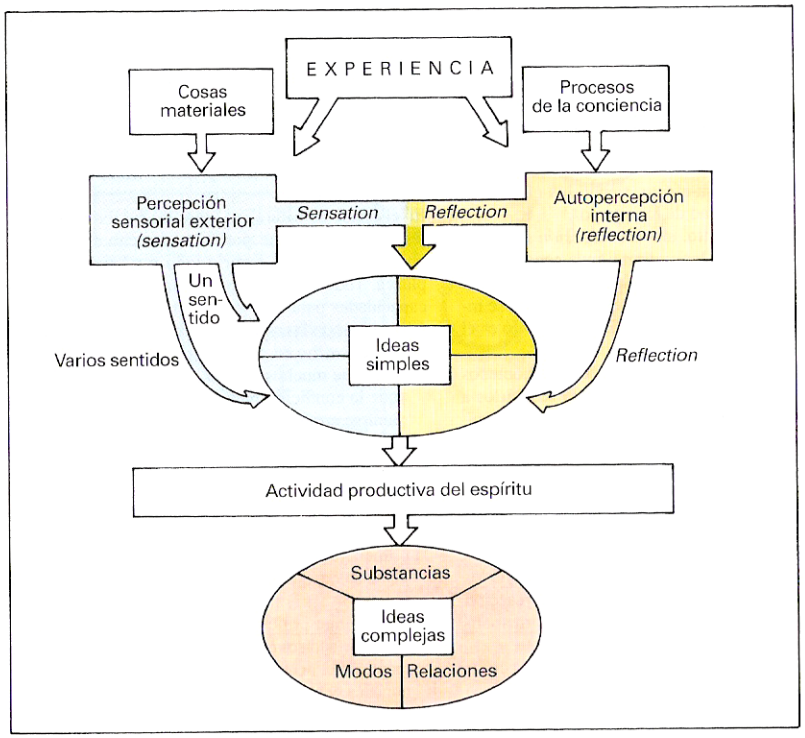
> cada uno se compromete con todos los demás a no ofrecer resistencia a la voluntad de aquel a quien se ha sometido.

En esto reside el nacimiento del *Estado,* que se define como la institución cuya voluntad, gracias al contrato de todos, vale como la voluntad de todos. El titular de este supremo poder político puede ser una persona o una asamblea. Su poder es ilimitado, inalienable e indivisible.

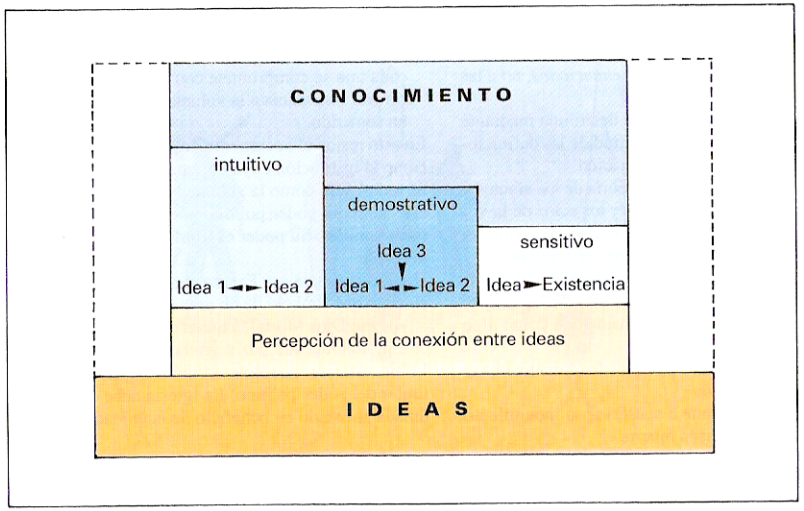
HOBBES compara ese Estado con el «leviatán» bíblico en tanto que símbolo de un gran e insuperable poder, o

> «de ese Dios Mortal, a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y protección».

El bienestar del pueblo es el deber supremo de dicho titular del poder político. La Iglesia debe estar subordinada al Estado en beneficio de la unidad del todo.




A Génesis y clases de ideas.




B Alcance y grados del conocimiento.



**John Locke** (1632-1704) es uno de los representantes principales del *empirismo* inglés, esto es, una filosofía cuyo fundamento está puesto en la *experiencia*:

Todo conocimiento depende de la experiencia y está sujeto a su control.

Las ideas de LOCKE acerca del Estado, la tolerancia religiosa y la pedagogía ejercieron una gran influencia sobre la Ilustración y el liberalismo político.

En el centro de la filosofía de LOCKE se encuentra su **teoría del conocimiento,** que se desarrolla en el *Essay concerning Human Understanding* (*Ensayo sobre el entendimiento humano*). Aborda la tarea de explicar el origen y los fundamentos del conocimiento humano y al mismo tiempo descubrir los límites de la facultad de conocer del entendimiento.

Cada ser humano encuentra en su conciencia determinadas representaciones, a las que LOCKE llama **ideas.**

«Llamo idea a todo lo que la mente percibe en sí misma, o lo que es objeto inmediato de la percepción, del pensamiento o del entendimiento.»

¿Pero de dónde proceden las ideas? Provienen exclusivamente de la experiencia. LOCKE niega la teoría según la cual el hombre tiene ideas innatas que existen en él antes de cualquier experiencia (el denominado innatismo, por ejemplo de DESCARTES).

El entendimiento al nacer se parece a una hoja en blanco (*white paper* o *tabula rasa*).

Todas las representaciones concretas van surgiendo con el tiempo a partir de la experiencia. Sin embargo, la facultad de poder formar representaciones en general está presente con anterioridad.

La experiencia tiene dos fuentes:

La *percepción sensorial exterior* (*sensation*) y la *autopercepción interna* (*reflection*), que se refiere a los actos del pensar, del querer, del creer, etc.

Las representaciones que surgen de estas dos fuentes pueden ser simples o complejas.

Las ideas *simples* se subdividen después en ideas que

— se perciben solamente a través de un sentido (por ejemplo: los colores, los sonidos),
— se captan a través de varios sentidos (el espacio, el movimiento),
— surgen por reflexión (los acontecimientos internos de la conciencia),
— tienen como partícipes la reflexión y la sensación (el tiempo, el placer).

La mente adopta una actitud pasiva frente a estas representaciones simples:

Son causadas directamente por estímulos que proceden del objeto.

En la percepción sensorial LOCKE distingue entre

las cualidades primarias, que son propias de las cosas exteriores mismas (por ejemplo: la extensión, la figura, la solidez, la cantidad); y

las cualidades secundarias, que son subjetivas, como el color, sabor, olor, que solamente expresan sensaciones en el sujeto.

Pero la mente tiene también la facultad activa de generar ideas *complejas* mediante la comparación, la separación, la composición y la abstracción, y cuyos elementos son a su vez ideas simples.

Se constituyen tres tipos de ideas complejas: substancias, modos y relaciones.

Las *substancias* son o cosas individuales que existen por sí mismas, o especies (como por ejemplo hombre, o vegetal).

Los *modos* son ideas complejas que no existen por sí, sino que se existen en substancias (el día, por ejemplo, es un modo simple del tiempo). Existen también modos mixtos, entre los que se cuentan también los conceptos morales (por ejemplo la justicia).

Las *relaciones* son ideas como la de causa y efecto.

El libro IV del *Ensayo* trata de la definición del **conocimiento:**

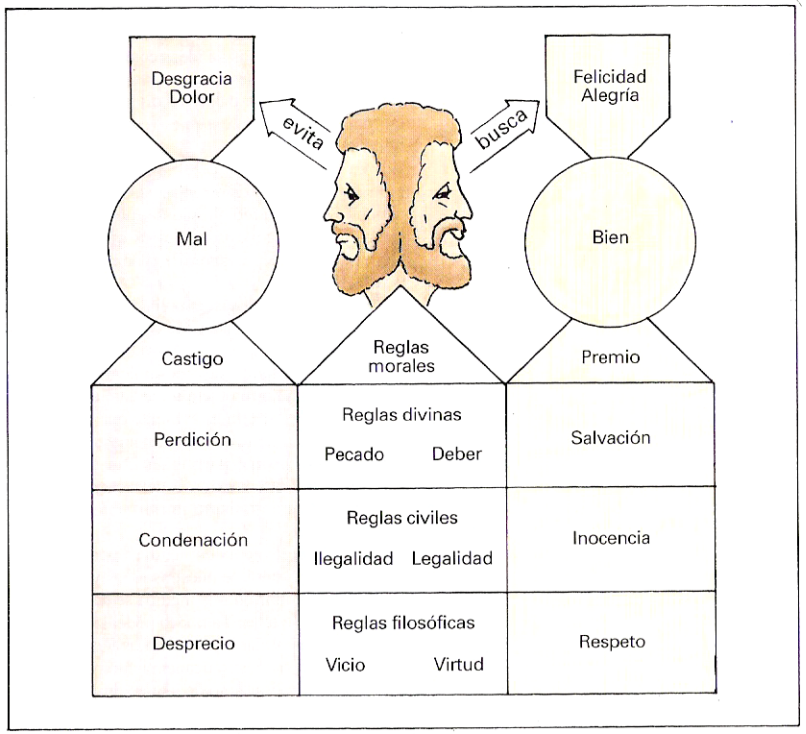
«La mente con todos sus pensamientos y razonamientos no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas [...] Por ello es evidente que nuestro conocimiento sólo tiene que ver con nuestras ideas. El conocimiento no me parece ser otra cosa que la percepción de la conexión y del acuerdo o desacuerdo y el antagonismo entre cualesquiera de nuestras ideas.»

El alcance de nuestro conocimiento es por tanto limitado: no llega más allá de nuestras ideas y de nuestra capacidad de percibir en qué medida se da el acuerdo o desacuerdo entre ellas. Tampoco podemos abarcar la contemplación de todas nuestras ideas y sus posibles relaciones. Por ello nuestro conocimiento puede captar la realidad de las cosas sólo de manera limitada, y solamente hasta donde lo posibilita nuestra percepción.

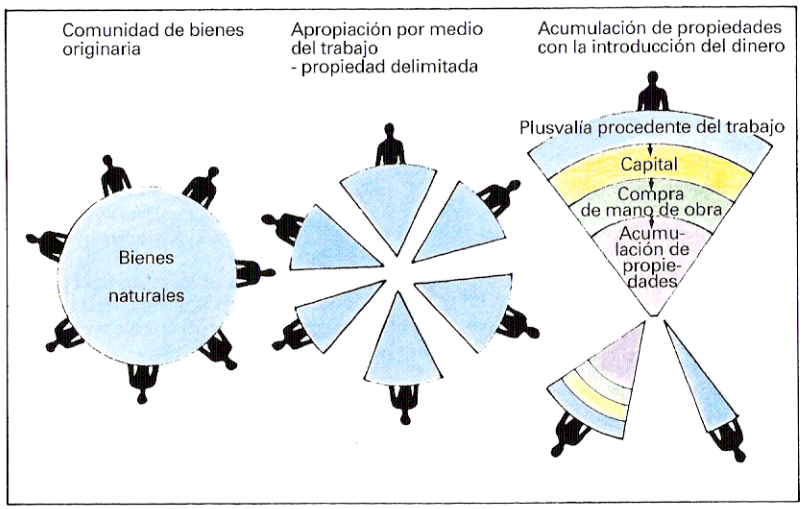
LOCKE distingue diferentes grados de conocimiento, según el grado de claridad:

— El conocimiento *intuitivo* tiene el mayor grado. El espíritu percibe aquí de manera inmediata por sí mismo el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas (por ejemplo, un círculo no es un triángulo).
— En el conocimiento *demostrativo* el espíritu reconoce el acuerdo o desacuerdo de ideas, pero no de manera inmediata, sino por mediación de otras ideas. A este grado pertenecen los procedimientos deductivos basados en demostraciones.
— Finalmente existe un conocimiento *sensitivo* acerca de la existencia de seres particulares finitos fuera de nosotros.

Para LOCKE la *verdad* se refiere solamente a proposiciones, ya que consiste en la unión o separación correctas de signos, a la vista del acuerdo con las cosas designadas.




A Reglas morales.




B Origen de la propiedad privada.



Ya que nuestro saber es limitado y que no se puede conseguir una absoluta certeza en la mayor parte de los asuntos, la *probabilidad* adquiere un gran papel en la conducción de la vida real complementando así las deficiencias de dicho saber. La probabilidad concierne a las proposiciones que la propia experiencia o el testimonio de otros nos invita a tomar como verdaderas.

La actitud de la mente frente a estos enunciados se llama creencia, asentimiento u opinión.

El contenido de la **filosofía práctica** es para LOCKE todo aquello

«que el hombre mismo, como ser que actúa según la razón y el saber, tiene que hacer para conseguir cualquier fin, sobre todo su felicidad».

El *bien* y el *mal* se definen en función de la producción de *alegría* o *dolor*. Las tendencias naturales humanas están orientadas hacia la consecución de la alegría (felicidad) y la evitación del dolor, y tal cosa constituye los criterios de la conducta. Por ello los principios normativos, y por tanto las leyes morales, tienen que estar asociados al premio y al castigo.

«Lo moralmente bueno o malo es, por tanto, sólo el acuerdo o desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con una ley, por lo que cae sobre nosotros, según la voluntad y el poder del legislador, el bien o el mal.»

Los tres tipos de *leyes morales* son:

— La ley *divina*: es la vara de medir el pecado y el deber, impuesta al hombre directamente por Dios, y está asociada al castigo o al premio en el más allá.

— La ley *civil:* son las normas impuestas por el Estado que fijan la penalidad de las conductas.

— La ley de la *opinión pública*, o de la fama, también llamada por LOCKE la ley filosófica, porque ha sido con la que más ha tenido que tratar la filosofía: consiste en un criterio de la virtud y el vicio por el que se trae sobre nosotros el respeto o el desprecio.

La **filosofía política** de LOCKE está expuesta en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Para contestar a la cuestión relativa al origen del Estado se sirve, al igual que HOBBES, de la suposición de un estado de naturaleza y de la realización de un contrato social.

En el *estado de naturaleza*, antes de la agrupación de los hombres en un Estado, reina la perfecta *libertad* e *igualdad* de todos.

El individuo tiene un poder ilimitado para disponer sobre sí mismo y su propiedad.

Cada uno está, sin embargo, sometido a la *ley natural*, a cuya norma suprema pertenece la conservación de la naturaleza creada por Dios.

El derecho natural prohíbe de esa manera dañar o aniquilar la vida, la salud, la libertad y las posesiones de otros.

Por tanto el estado de naturaleza podría ser pacífico, al contrario del de HOBBES, si no fuera porque siempre hay individuos que ignoran la ley natural. Dado que en este estado existe la igualdad entre todos, cada uno tiene el derecho de ser juez y de juzgar y castigar por sí mismo a quien ha roto el estado de paz.

Pero como cada uno sería juez de sus propios asuntos, esto conduciría de hecho a un estado de guerra perpetuo, si no hubiera un instancia superior en cuyas manos se pusiera una administración de justicia y su ejecutoria conjuntamente para todos.

Los hombres se agrupan formando una comunidad basándose en un *contrato social*, con el fin de obtener la paz y la *autoconservación*, entregando el poder legislativo, el poder judicial y el poder ejecutivo a una instancia superior.

El poder del Estado, por su parte, está sujeto a la ley natural, según la cual hay que respetar especialmente la tendencia natural a la autoconservación del individuo, su libertad y su propiedad, además de que la norma obligatoria es procurar el bienestar de todos.

La *división de poderes* tiene la función de evitar el peligro de un poder absoluto.

Si el gobernante viola las leyes, el pueblo tiene derecho a destituirlo por medio de una *revolución*.

LOCKE reivindica la *tolerancia* por parte del Estado en lo que respecta a las prácticas religiosas.

Cada cual tiene que ser libre de pertenecer a cualesquiera comunidades de fe, y el Estado no debe inmiscuirse en los contenidos de éstas.

Una consideración particular merece la justificación que hace LOCKE de la **propiedad privada.** En el estado de naturaleza reina la comunidad de bienes. Pero para que los bienes de la naturaleza sean útiles y sirvan para la autoconservación, hay que apoderarse de ellos. La transformación en propiedad privada se realiza mediante el *trabajo*.

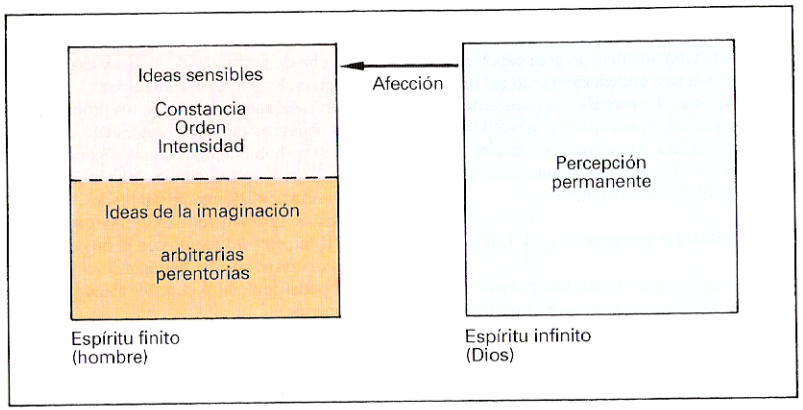
Todo hombre tiene una propiedad en su persona, y aquello que gana a la naturaleza mediante su trabajo, añadiéndole algo suyo propio, se convierte también en su propiedad.

Como cada cual sólo tiene derecho a acumular tanto como pueda consumir, en un principio no surgen grandes propiedades.

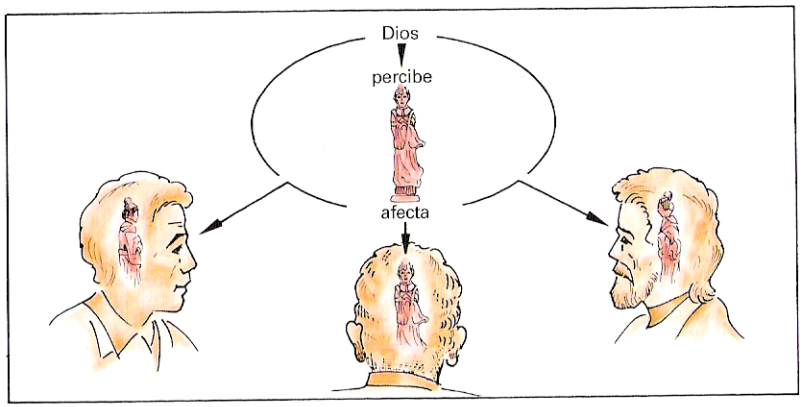
Esto cambia con la introducción del *dinero*, cosa que sucede con el consentimiento de todos.

El resultado es acumulación de propiedades y sobre todo de tierras, ya que el dinero hace posible generar más riqueza de la que se puede consumir.

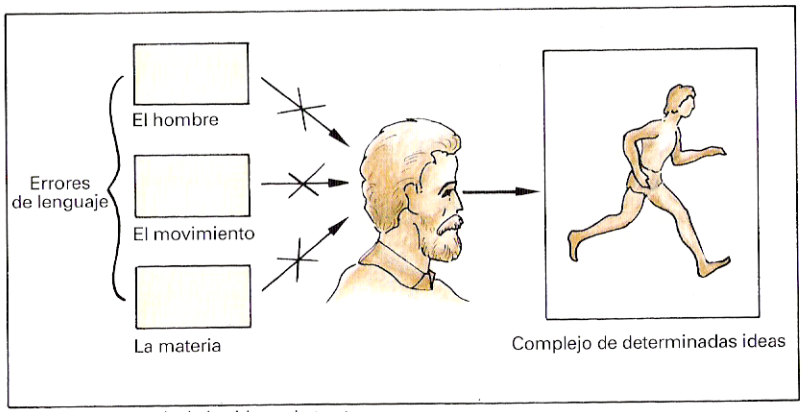
Puesto que la introducción del dinero aconteció con el acuerdo de todos, también el reparto desigual de la propiedad que de ella resulta es considerado tácitamente como algo justificado incluso en el estado de naturaleza.




A Ideas y espíritu.




B Dios coordina las percepciones.




C Crítica de la teoría de las ideas abstractas.



El filósofo, teólogo y obispo irlandés **George Berkeley** (1685-1753) desarrolla su teoría del *inmaterialismo* en discusión con las teorías de DESCARTES, MALEBRANCHE y LOCKE.

BERKELEY parte del presupuesto de LOCKE de que solamente las ideas (representaciones) pueden ser objetos inmediatos de la conciencia. Para él hay dos clases de **ideas:**

— Ideas que se pueden cambiar de manera arbitraria, y que por tanto surgen de la *imaginación* del sujeto.
— Ideas que no pueden ser generadas de manera arbitraria por el sujeto, sino que son *percepciones sensoriales* recibidas desde fuera.

Habitualmente se supone que el origen de esta segunda clase de ideas son las cosas materiales del mundo exterior. BERKELEY arremete contra este «materialismo» intentando demostrar que no hace falta suponer cosas materiales tras las ideas, sino que el ser de los objetos no es otra cosa que un *ser percibido sensorialmente*.

> «Si digo que la mesa en la que estoy escribiendo existe, eso significa que yo la veo y la siento; y si yo estuviera fuera de mi estudio podría afirmar su existencia en el sentido de que si estuviera en mi estudio la podría percibir o que cualquier otro espíritu la está percibiendo en ese momento [...] [de estas cosas] su *esse es percipi* [su ser es ser percibido], y no es posible que tuvieran existencia alguna fuera de las mentes o de los seres pensantes por los que son percibidos.»

Por ello la tesis principal de BERKELEY dice así:

> *Esse est percipi aut percipere* (El ser de los objetos es ser percibido, el ser de los sujetos percibir).

Solamente existen las **ideas** y el **espíritu,** pero no la materia. El espíritu se distingue de las ideas puesto que es lo que percibe, es decir, aquello dentro de lo cual existen las ideas. Su actividad consiste en querer, imaginar, recordar, establecer relaciones entre ideas.

El origen de la afirmación de que la materia existe reside, según BERKELEY, en el erróneo supuesto de las ideas *abstractas*, y mantiene por el contrario que es imposible concebir una idea sin sus determinaciones concretas.

> No hay ninguna idea de movimiento sin concebir al mismo tiempo algo lento o algo rápido, ni tampoco una idea de extensión sin color, magnitud, esto es, sin alguna cualidad sensorial.

El supuesto de la existencia de las ideas abstractas sólo es posible porque el lenguaje contiene términos que se pueden utilizar de manera universal. Entonces se toman palabras por nombres y se cree que al nombre de algo universal también le tiene que corresponder la existencia de algo universal.

> El supuesto de la materia no indica por tanto otra cosa que la idea abstracta de una «cosa sin determinaciones», lo que es, según BERKELEY, inimaginable.

BERKELEY mantiene la existencia de una realidad exterior independiente del sujeto, que resulta dada en las percepciones sensoriales. Pero como esta realidad no es material y como todas las ideas existen solamente en el espíritu, entonces los «objetos» de las ideas sensoriales tienen que hallarse en otro espíritu que los perciba.

> «[...] el árbol real que existe independientemente de mi mente es verdaderamente conocido y comprendido por el espíritu infinito de Dios [...] Las ideas grabadas en los sentidos por el Autor de la naturaleza se llaman cosas reales [...] tienen además cierta consistencia, orden y cohesión y no son un producto del azar.»

Para BERKELEY las «cosas» no son más que *complejos* de ideas que son percibidas por **Dios** y producidas en nuestro espíritu por medio de *afecciones*. El orden y las conexiones que Dios pone en funcionamiento en todo ello se llaman *leyes naturales*.

BERKELEY no niega, por tanto, la realidad del mundo exterior que experimentamos mediante nuestra percepción sensorial, sino sólo su constitución material.

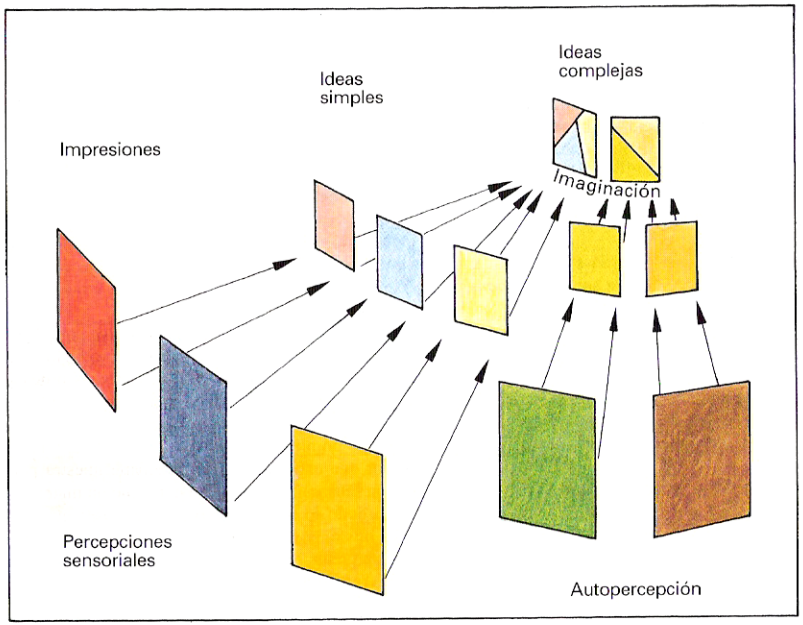
> «No dudo lo más mínimo que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos existan, y que existan realmente. Lo único cuya existencia niego es lo que los filósofos llaman materia o substancia corpórea.»

Como las ideas no actúan sobre las ideas, BERKELEY tiene que explicar el hecho de que las ideas surgen de manera parecida en sujetos distintos, por ejemplo al contemplar un mismo objeto, y que estos sujetos puedan entenderse y producir efectos sobre los objetos y entre ellos mismos; y lo explica

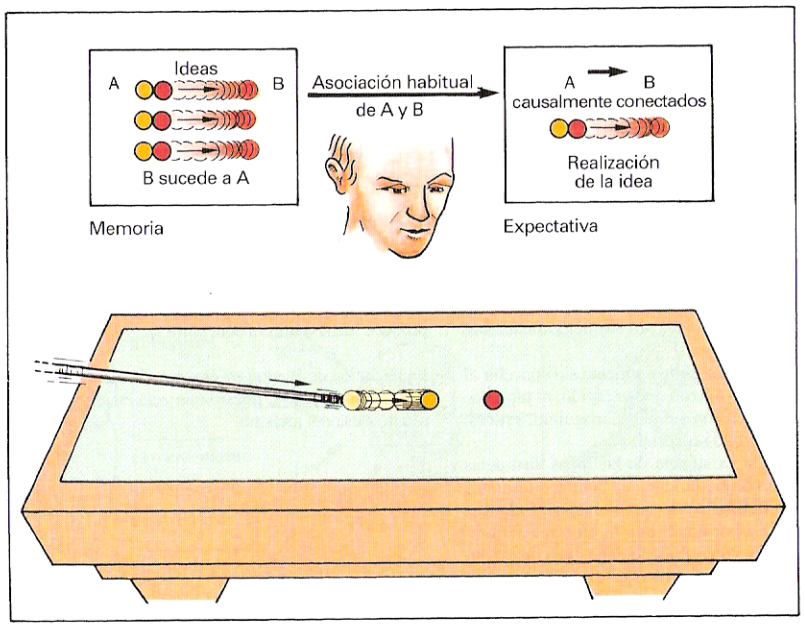
> mediante la intervención de Dios que coordina las distintas percepciones y acciones entre las propias ideas.

La consecuencia del planteamiento de Berkeley para la ciencia natural es que ésta no trata de las relaciones causa-efecto entre las cosas materiales, sino de observaciones y descripciones de legalidades que corresponden al ordenamiento permanente con el que Dios produce ideas o las conecta entre sí.

La intención de BERKELEY era la de fortalecer la moral y la fe con su teoría, puesto que veía en el materialismo la causa del ateísmo.




A Contenidos de la conciencia (percepciones).




B Causalidad



El objetivo principal de **David Hume** (1711-76) es «introducir el método de investigación experimental en la ciencia del hombre», es decir, apoyarse en la experiencia y en la observación. Mantiene un escepticismo moderado que limita críticamente el alcance del conocimiento humano. Su obra principal es el voluminoso *Tratado de la naturaleza humana*, al que siguen ensayos más breves sobre el conocimiento, la ética, la política y la religión.

KANT dice de HUME que fue éste quien le despertó de su «sueño dogmático».

El objeto inmediato de nuestra experiencia son sólo *contenidos de la conciencia* (percepciones). Entre los cuales se distinguen dos clases:

> Las **impresiones** (*impressions*) y los **pensamientos** o **ideas** (*ideas*). Las impresiones son todas nuestras percepciones sensoriales y nuestras percepciones internas (los afectos, las emociones, los deseos), tal como aparecen directamente en el alma. Las ideas son las imágenes de las impresiones que tenemos cuando reflexionamos sobre ellas, las recordamos o las imaginamos.

Estas dos clases se diferencian entre sí por su grado de *intensidad*; como, por ejemplo, la diferencia entre la sensación de dolor de una herida y el recuerdo de la misma.

A partir de las impresiones surgen las ideas *simples*. Por ello

> no es posible imaginar o pensar algo que no se haya dado en algún momento en la percepción inmediata.

Sin embargo, a partir de dichas ideas simples y mediante la *imaginación*, el hombre tiene la capacidad de formar ideas complejas, que no surgen como tales de la inmediata impresión.

La conexión de ideas se ajusta a la ley de la **asociación,** que expresa la tendencia a pasar de unas ideas a otras siguiendo los principios de:

> Semejanza, contigüidad en tiempo o lugar, y causa-efecto.

Así pues, un concepto sólo tiene significado si los componentes de su correspondiente idea derivan de impresiones. Este no es el caso de los conceptos metafísicos, por lo que hay que excluirlos de la filosofía.

> «Por tanto, si sospechamos que un término filosófico se emplea sin ningún sentido o idea (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea.*»

La cuestión es entonces saber cómo llegamos a establecer juicios que van más allá de nuestra percepción inmediata y de nuestra memoria.

Lo primero que hace HUME es distinguir entre los juicios que versan sobre *relaciones de ideas* (verdades de razón) y los juicios que versan sobre *hechos* (verdades de hecho).

> Los primeros pertenecen al ámbito de las matemáticas y de la lógica; y en ellos es posible la certeza absoluta, puesto que lo contrario de una verdad conceptual es lógicamente imposible. Por eso dichos juicios no contienen ninguna afirmación sobre la realidad de sus objetos.
>
> En los enunciados sobre hechos puede que lo contrario ciertamente sea falso, pero siempre es lógicamente posible.

Los enunciados que versan sobre hechos se basan en la experiencia y están sujetos a la ley de la asociación de ideas, con la ayuda de la relación entre la **causa** y el **efecto:**

> «Todos los razonamientos que se refieren a hechos parecen fundarse en la relación de causa y efecto.»

Si veo, por ejemplo, una bola de billar rodando hacia otra, enseguida es inferido el efecto esperado de acuerdo con las experiencias anteriores. Según HUME la relación de causa y efecto no es una conexión esencialmente necesaria e inherente a los objetos, y por ello tampoco puede ser conocida de manera puramente racional con independencia de la experiencia.

> «En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa [...] la necesidad es algo que existe en nuestro espíritu, pero no en los objetos.»

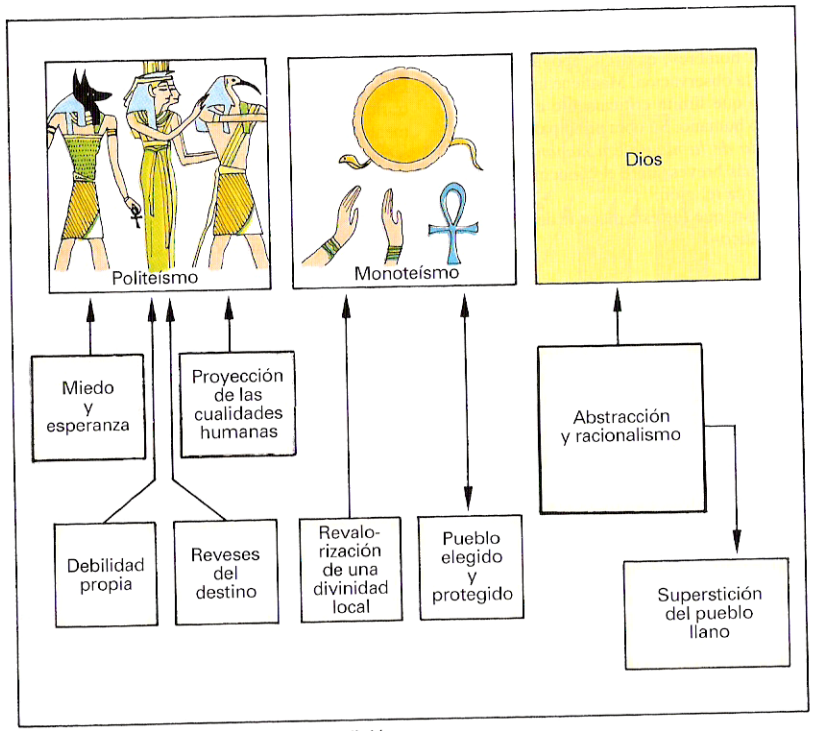
Decimos que A y B están causalmente conectados cuando la sucesión entre ambos ha sido observada repetidamente, de manera que a la idea de A le sigue la de B de manera asociativa a causa de nuestro *hábito*. Pero ello sólo nos permite hacer un enunciado sobre la sucesión habitual entre ambas ideas, y no sobre la esencia de las cosas.

> La comprensión de los orígenes y causas verdaderos de todos los acontecimiento quedan completamente ocultos para el hombre.

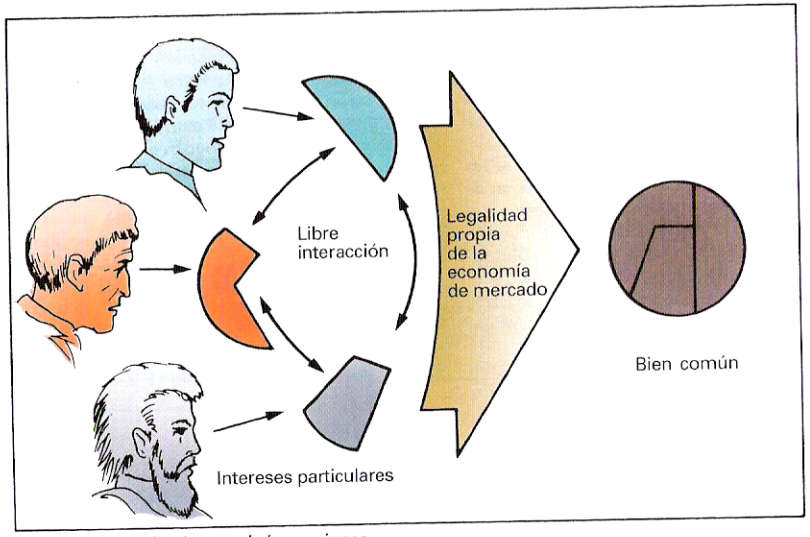
Según HUME la tarea de la **filosofía moral** consiste en explicar los valores morales realmente existentes sobre la base del método experimental y sin recurrir a presupuestos especulativos. La *razón* y el *sentimiento* desempeñan un papel en la moral, aunque el más fundamental es el del **sentimiento moral** (*moral sentiment*):

> «Ahora bien, como la virtud es un fin último y [...] se intenta conseguir por sí mismo [...], simplemente por la satisfacción inmediata que otorga, tiene que haber necesariamente un sentimiento que se vea afectado, una inclinación interna, una sensación interior [...] que distinga entre el bien moral y el mal.»

Las acciones se valoran como buenas cuando son útiles o agradables para el individuo mismo o para otros, así como para el conjunto de la comunidad. Las sensaciones subjetivas que las acompañan se basan en los dos principios del *amor propio* y la *simpatía*.




A David Hume: *Historia natural de la religión.*




B Adam Smith: *La riqueza de las naciones.*



El individuo no sólo persigue sus propios intereses, sino que como ser social es capaz de participar en los sentimientos e intereses de otros, puesto que forma parte del conjunto de una comunidad. La simpatía, mediante la cual se transmiten sentimientos de una persona a otra, figura por tanto entre los fundamentos de la moral.

Con ella se hace posible y se fundamenta la necesaria *intersubjetividad* de los valores morales.

Un juicio moral surge cuando la aprobación o reprobación personal de una acción puede elevarse hasta la exigencia de su validez universal. Esto se consigue mediante la abstracción de las circunstancias específicas y mediante corrección de la parcialidad que surge de los intereses puramente particulares. De este modo se desarrolla dentro de una sociedad un criterio superior y universal de valoración.

HUME rechaza en su **teoría política** las teorías racionalistas del derecho natural y del contrato. Se llega a un ordenamiento jurídico porque por naturaleza reina una escasez de los bienes que el hombre necesita, y

> porque es propia del hombre la tendencia a conservar lo que ha conseguido.

Por eso se necesita un orden que garantice la paz y la seguridad. El individuo se somete

> porque globalmente obtiene mayor provecho, aunque en ocasiones tenga que asumir desventajas.

Las virtudes de la *justicia* y de la obediencia (al contrato) son las condiciones para el mantenimiento del orden político.

> También aquí la simpatía adquiere de nuevo un papel importante, ya que orienta al individuo hacia el bienestar de todo el Estado.

En su especialmente crítica **filosofía de la religión,** HUME quiere desentrañar la constitución de las diferentes ideas históricas sobre Dios y poner en cuestión sus cimientos. La religión no significa para él un fenómeno de origen trascendente, sino un producto de la mente humana.

> El origen de la religión reside en determinadas circunstancias psíquicas, sobre todo el *miedo* y la *esperanza*, que proceden de la conciencia de la debilidad y la inseguridad de la existencia.

Originariamente todas las religiones son *politeístas*. El hombre tiende a atribuir a las cosas y a los otros seres vivos sus propias características íntimas, con lo que

> observa en la naturaleza la actuación de fuerzas que le resultan semejantes aunque muy superiores y por ello las deifica.

En un primer momento la transición al *monoteísmo* no se produce por motivos racionales, sino por el deseo de conferir un valor más elevado, frente a otras, a una divinidad local de la que se cree estar en una particular dependencia, de modo que se pueda conseguir así su especial protección.

> El monoteísmo siempre va unido a un aumento de la intolerancia.

En el transcurso del tiempo el concepto de Dios se vuelve más abstracto y más racional, excediendo así la capacidad intelectual de la multitud, por lo cual florece de nuevo la superstición.

En los *Diálogos sobre religión natural* HUME somete las tradicionales «demostraciones de la existencia de Dios» a una crítica radical que, al mismo tiempo, expresa un análisis fundamental de la concepción del mundo.

**Adam Smith** (1723-90), al igual que HUME, pone de relieve que las valoraciones morales dependen del **sentimiento.** Le corresponde un papel especial a la *simpatía*, por medio de la cual nosotros mismos sentimos (con menor intensidad) lo que siente el otro, poniéndonos mentalmente en su lugar.

> Las acciones y las actitudes consiguen la aprobación moral cuando se puede simpatizar con los sentimientos del agente,

es decir, que se las siente como algo apropiado al objeto, de tal modo que nosotros mismos sentiríamos de la misma manera; y también se aprueban cuando se puede simpatizar con los sentimientos (por ejemplo, de gratitud) de aquellos a los que conciernen las *consecuencias* de la acción.

> Valoramos nuestras propias acciones preguntándonos si un «observador» imparcial simpatizaría con nuestros motivos.

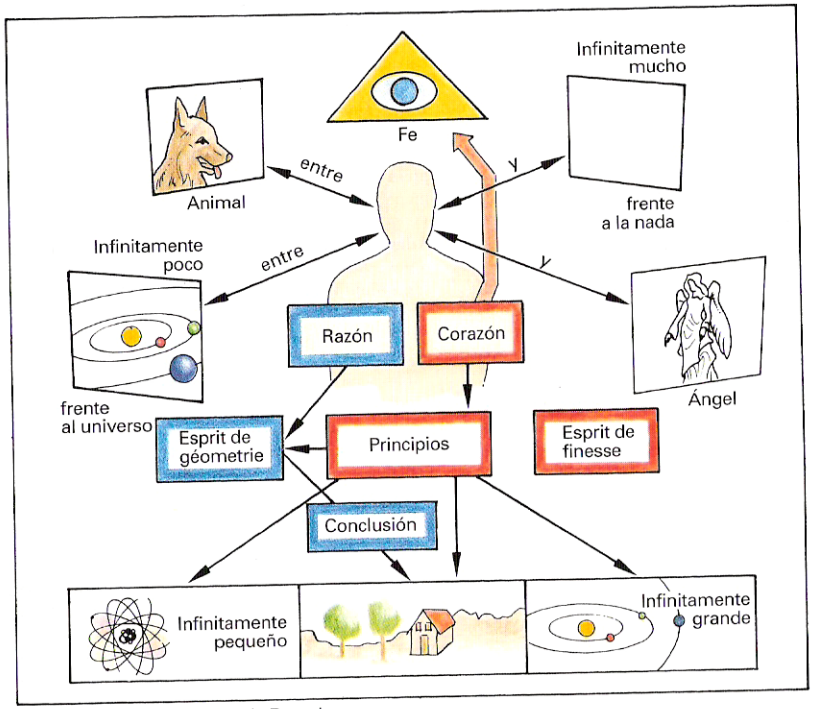
Mediante la abstracción y la generalización, a partir de la aprobación o bien de la desaprobación individual, se obtiene un criterio superior para establecer juicios morales con validez universal.

SMITH se hizo famoso sobre todo por su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* todo un clásico de la **economía política**. Supone que los intereses particulares de cada individuo por mejorar su situación conducen, de acuerdo con un principio de ordenación (teleológico) que actúa en la naturaleza, a la optimización del bien común si se deja actuar libremente a estas fuerzas. Por tanto rechaza las medidas reguladoras en la economía:

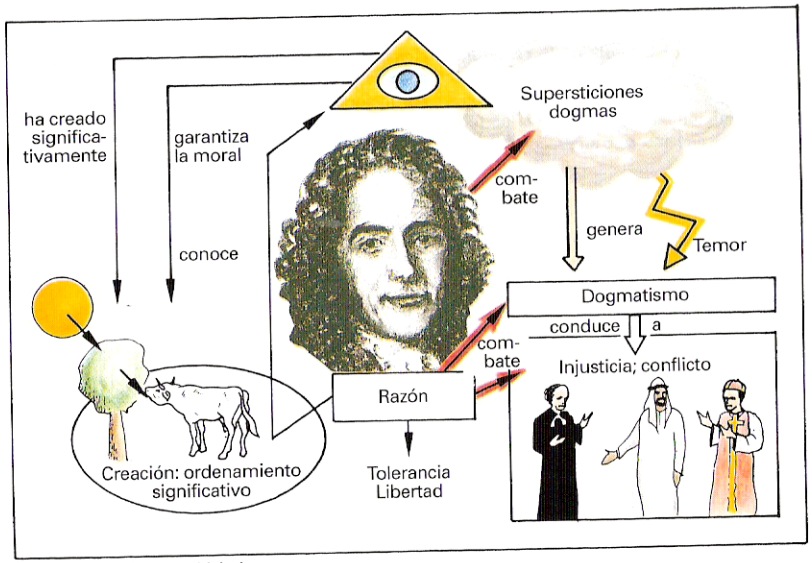
> «Cada cual cree que solamente persigue su propio interés; sin embargo, en realidad es así como el bien común de la economía nacional experimenta el mejor impulso. El individuo es guiado por una mano invisible para conseguir un fin que de ningún modo formaba parte de su intención.»

El fundamento del bienestar reside en el *trabajo*, a partir del cual también se produce el valor de una mercancía. Las bases de la productividad son el impulso humano hacia el trueque y la *división del trabajo*.

SHAFTESBURY y HUTCHESON son importantes para el desarrollo de la filosofía moral de la Ilustración inglesa, pues acuñan el concepto de *moral sense* como un sentimiento de inmediata aprobación o desaprobación de lo bueno o de lo malo, respectivamente.




A Sobre los *Pensamientos* de Pascal.




B Religión y razón en Voltaire.



El genial matemático y físico **Blaise Pascal** (1623-62) está fuertemente influido por el racionalismo de DESCARTES. Después de su definitiva experiencia de conversión (1654), recogida en su *Mémorial*, pone su vida al servicio de la *fe*:

«El Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios.»

Con ello abandona la abstracción cartesiana en favor de una existencia religiosa y recogida.

PASCAL se comprometió con el *jansenismo*, una corriente católica fuertemente marcada por la doctrina de la gracia.

La apología del cristianismo que había proyectado realizar nos ha llegado fragmentariamente bajo el título de *Pensées (Pensamientos)*. En ella PASCAL dibuja a un hombre que está situado entre dos infinitos, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Pero dado que el ámbito de la razón alcanza solamente a lo finito, es el **corazón** (fr.: *coeur*) el que se convierte en verdadera instancia de conocimiento:

«No conocemos la verdad únicamente por la razón, sino también con el corazón; y es de esta última forma como conocemos los primeros principios.»

La razón sólo alcanza a confirmar con posterioridad estos primeros *principios* (certeza del mundo exterior; espacio; tiempo, etc.).

El espíritu orientado por el corazón es el espíritu de finura (***esprit de finesse***), el espíritu ligado a la razón es el de la geometría.

Ambas categorías tienen que actuar conjuntamente, pues el matemático no puede prescindir de las definiciones y los principios, y el espíritu de finura tampoco de los argumentos racionales. El acto heroico de la razón es por tanto su autolimitación.

El corazón es además quien tiene que tomar la decisión más importante de situarse a favor o en contra de la **fe.** PASCAL lo expresa en los términos de una apuesta:

En la decisión acerca de si Dios existe o no, si el hombre apuesta por Dios, pone en juego algo finito (su existencia insignificante) para ganar algo infinito (su salvación eterna).

Una vez hecha la elección, el hombre basará humildemente su vida en Dios. Tal es la salida que PASCAL ofrece a la miseria de la existencia; el hombre es un infeliz **ser intermedio:** por su espíritu es casi un ángel, y por su bajeza casi una bestia.

«El hombre no es más que una caña; pero es una caña pensante.»

**Voltaire** (su verdadero nombre es FRANÇOIS MARIE AROUET; 1694-1778) es el más eficaz representante de la Ilustración francesa en su difusión. Su legado literario comprende sátiras, novelas, dramas, obras históricas y, sobre todo, cartas. Gracias a su *compromiso divulgador* y a su *posición política* (estancia con FEDERICO II EL GRANDE) consigue grandes beneficios para el acervo intelectual de la Ilustración.

En el plano filosófico recoge sobre todo elementos de la vida intelectual inglesa, como muchos de sus contemporáneos.

Las *Lettres philosophiques (Cartas filosóficas)* alaban la modernidad de la política y de la filosofía inglesas.

El pensamiento de VOLTAIRE está fuertemente inspirado en LOCKE (pág. 119 ss.) y especialmente en NEWTON. Con ellos VOLTAIRE retoma la lucha contra el **dogmatismo** y por la libertad del hombre.

Junto a sus modelos ingleses, orientados hacia el empirismo, emprende la lucha contra los *prejuicios*, especialmente de la filosofía racionalista.

VOLTAIRE resume esta posición crítica *contra* toda *metafísica*:

«Deberíamos poner al final de casi todos los capítulos sobre la metafísica las dos letras [...]: *N. L. non liquet*, no queda claro.»

VOLTAIRE ataca con especial causticidad el *dogmatismo* de las **religiones,** donde ve la raíz de la intolerancia que produce privación de libertad, persecución e injusticia. Su grito de guerra es el siguiente:

*Écrasez l'infâme* (Destrozad la infame [refiriéndose a la Iglesia]).

VOLTAIRE considera que la mayor parte de las religiones históricas son una *superstición*. Hay que depurarlas en favor de una religión racional que fomente la moral.

El hecho de que Dios existe se deduce de la creación, pero sus atributos (= los contenidos de los dogmas religiosos) permanecen ocultos.

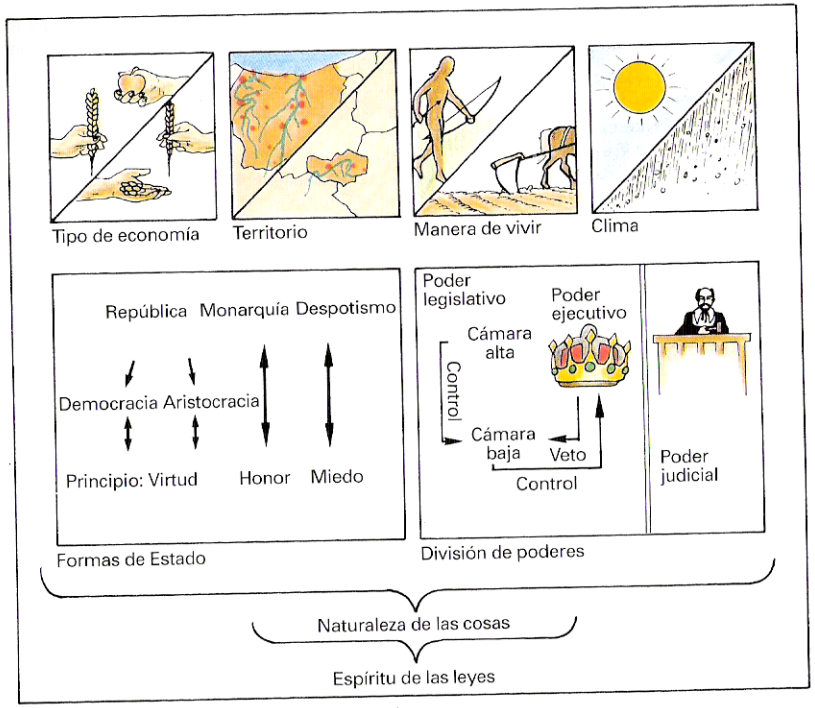
VOLTAIRE se acerca a una posición *deísta*. Según esta noción de la divinidad, típicamente ilustrada, Dios es el creador del orden natural, pero a continuación ya no interviene más en dicho orden.

«Si Dios no existiera, habría que inventarlo, pero la naturaleza entera nos dice que existe.»

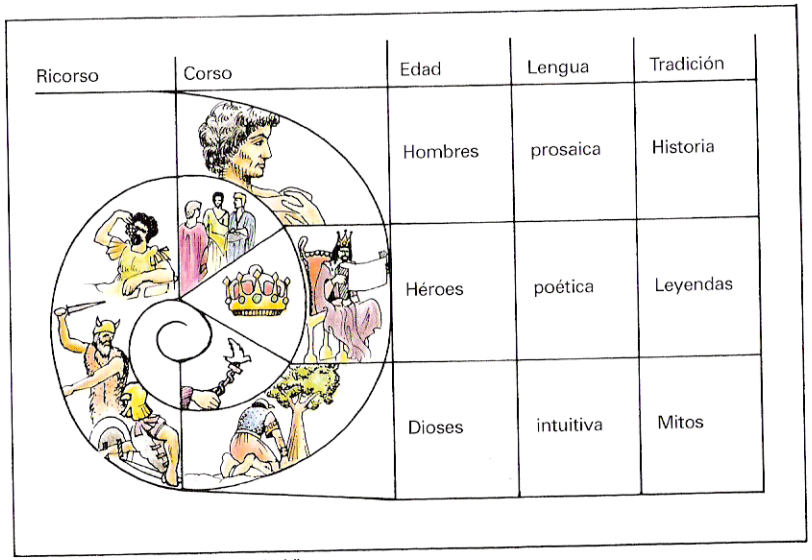
«La **Enciclopedia** fue como obra lo que Voltaire era como figura.» (R.-R. WUTHENOW)

La Enciclopedia es una de las armas publicitarias más importantes de la Ilustración. Su modelo es el diccionario de P. BAYLE (1647-1706), crítico de la metafísica y de la religión. Muchas mentes excelentes de la época colaboraron en el gigantesco proyecto que se editó entre 1751 y 1780 en 28 volúmenes:

— DENIS DIDEROT (1713-84), filósofo de vasta erudición que cambió del teísmo al panteísmo. Como editor y autor es uno de los motores de la Enciclopedia.
— JEAN LE ROND D'ALEMBERT (1717-83), cuyo prólogo a la Enciclopedia de inmediato hizo famoso el proyecto. Como filósofo se le considera un representante temprano del *positivismo*.
— PAUL (BARON) D'HOLBACH (1723-89), que siendo ateo representaba un *sensualismo* determinista.




A Sobre *El espíritu de las leyes* de Montesquieu.




B La historia ideal eterna según Vico.



**Charles de Montesquieu** (1689-1755) consiguió su fama sobre todo por haber transferido las ideas de la Ilustración al orden social y a su fundamento, el **derecho.**

Las *Cartas persas* (1721) de MONTESQUIEU denuncian indirectamente la situación en su patria francesa. Al igual que VOLTAIRE, considera a la sociedad inglesa como un modelo ejemplar.

Su obra principal *De l'esprit des lois (Del espíritu de las leyes,* 1748) está inspirada sobre todo en los ideales ingleses y especialmente en LOCKE.

Su punto de partida es la comparación del marco de circunstancias de una sociedad con su dotación jurídica. MONTESQUIEU parte de la *idea del derecho natural.* De ello se deriva que el derecho positivo no se impone de manera caprichosa para limitar el bélico estado de naturaleza (en contra de HOBBES, pág. 117), sino que más bien existen unos puntos de apoyo naturales, a los que MONTESQUIEU denomina como **la naturaleza de las cosas,** a partir de los cuales se deriva el **espíritu de las leyes:**

«Diversos factores determinan a los hombres [...] a partir de los cuales se forma un espíritu general.»

Estos **factores** son circunstancias naturales:

— El *territorio* tiene su influencia en la constitución: una región geográficamente grande tiende a obtener una constitución monárquica, mientras que una región pequeña se inclina por una republicana.
— El *clima,* en las zonas climáticas cálidas, conduce a una mayor estabilidad del orden existente.
— Además hay que añadir factores sociales e históricos, como la *religión,* las *costumbres,* la *historia,* el *tipo de economía* y, sobre todo, las *máximas* de los gobiernos.

Todos estos factores pueden darse cada vez con un peso distinto en cada una de las situaciones jurídicas.

MONTESQUIEU distingue tres **formas de Estado,** a las que corresponden sendos principios:

— El *despotismo,* cuyo principio es el miedo.
— La *monarquía,* que se basa en el honor.
— La *república,* que puede ser o una democracia, o una aristocracia, y su principio es la virtud.

Una forma de Estado es buena cuando es moderada, ya que sólo entonces garantiza la libertad. También le resulta útil a la libertad una limitación del poder a través del poder mismo, esto es, la **división de poderes** en:

— *Poder legislativo,* que debe controlar al ejecutivo y que consiste en dos cámaras, una cámara alta de control (fr.: *corps des nobles*) y una cámara baja legislativa.
— *Poder ejecutivo,* con derecho de veto frente al legislativo.
— *Poder judicial,* que tiene que estar estrictamente separado del ejecutivo.

En Italia, **Giambattista Vico** (1668-1744) se lanza a la vasta empresa de convertir la **historia** en el auténtico campo para el conocimiento humano.

En su obra principal *Principi di una scienza nuova (Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones)* parte de la tesis de que *verum et factum reciprocantur:*

El conocimiento tiene que significar que sabemos cómo *se hace* una cosa. Así pues, tenemos conocimiento principalmente de las cosas que hemos creado nosotros mismos (verdad como «cosa hecha»).

De ello se sigue, según VICO, que el campo de acción del espíritu humano es la cultura.

El conocimiento es posible en la matemática, cuyos conceptos dependen del hombre. Los resultados de la física son solamente probables.

VICO intenta por consiguiente encontrar leyes universales en la historia:

La meta es la ***storia ideal' eterna,*** la historia ideal eterna.

Además de ello descubre el **sentido común** (ital.: *senso comune*):

Todos los pueblos están de acuerdo, con independencia los unos de los otros, sobre las ideas esenciales.

Tal cosa indica una disposición general en el espíritu humano, la cual hunde sus raíces en la Providencia. La estructura de la historia nos informa también sobre la estructura de la naturaleza humana. El material de trabajo de VICO es sobre todo la lengua y su transmisión. La *etimología* (historia de los términos) y el enorme patrimonio de *mitos* y *poesía* son los testimonios del desarrollo histórico, el cual tiene lugar en **estadios** fijos:

«El carácter de los pueblos es primero bruto, luego severo, más tarde dulce, después refinado y finalmente inmoral.»

El **ascenso** (*corso*) de los pueblos conoce tres fases:

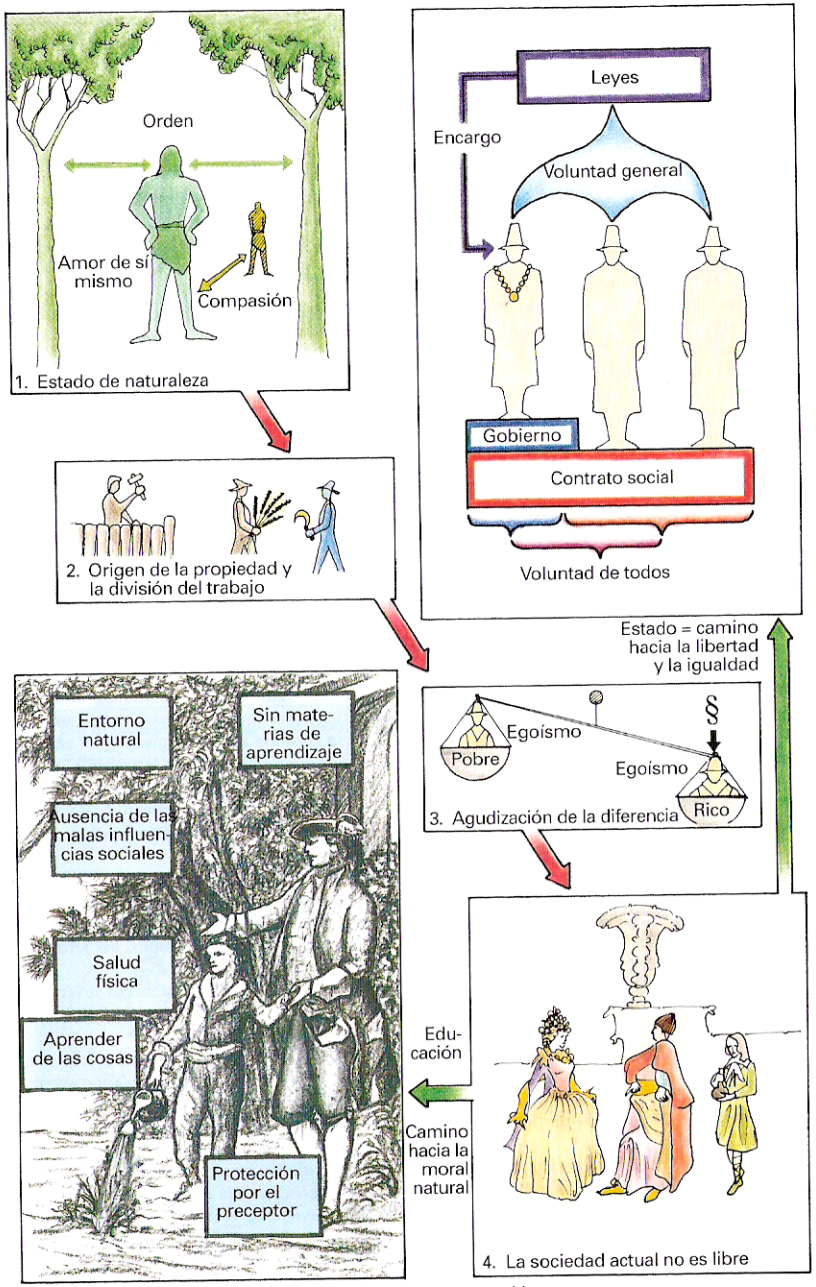
1) La edad de los *dioses*: todo el poder está en manos de los dioses y de la religión; los hombres son brutos y su lengua es intuitiva (por ejemplo: los jeroglíficos).

2) La edad de los *héroes*: las costumbres severas de los «hijos de los dioses» reinan sobre los hombres, y su lengua evoluciona hacia la poesía.

3) La edad de los *hombres*: llegados a la plena conciencia de sí mismos, los hombres abandonan el culto a los dioses y a los héroes; confían en sus propias capacidades, que son apoyadas por una lengua más prosaica.

Finalmente la sociedad se pierde en el lujo y su **descenso** (*ricorso*) conduce a la desintegración. Después da comienzo nuevamente el *corso*.

Así pues, tras la desintegración del Imperio Romano, con los bárbaros empieza el ascenso que, pasando por la teocracia, llega a la era heroica del dominio feudal medieval y, finalmente, a la cultura del Renacimiento.




La teoría rousseauniana de los vicios de la cultura y sus antídotos.



**Jean-Jacques Rousseau** (1712-78) desempeña una posición de transición en la Ilustración:

> Por un lado acentúa más todavía el grito por la libertad; y por otro prepara ya el camino para la protesta romántica contra la Ilustración.

ROUSSEAU adopta la hipótesis de un **libre estado de naturaleza** del hombre. En dicho estado el hombre vive de manera muy individualista e inmerso en el **orden** natural, y puede confiar plenamente en su sentimiento. Por el contrario, la reflexión representa la fuente de los males sociales y de la separación del hombre con respecto a sí mismo. Por todo lo cual parece

> «que el estado de reflexión va contra la naturaleza y que un hombre que medita es un animal degenerado».

ROUSSEAU considera como algo fundamental el *amor de sí mismo* (fr.: *amour de soi*), del que derivan todos los sentimientos, y sobre todo la compasión.

A partir de las relaciones naturales surgen los sistemas sociales primitivos que no vulneran, sin embargo, la *igualdad* y la *libertad*.

La igualdad natural se destruye con el desarrollo de la **cultura** (el lenguaje, la ciencia, el arte) y de los sistemas sociales.

> El amor de sí mismo, originalmente bueno, se convierte en *amor propio* (*amour propre*).

La introducción de la división del trabajo y de la propiedad privada son ya una profunda incisión, ya que las relaciones de propiedad impulsan al hombre a una lucha competitiva.

La cultura impone al hombre cadenas, apoyada por la *legalidad*,

> «que darán nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico».

La *razón* y la *ciencia* debilitan el sentido natural de la moral. El *lujo* afemina a los hombres y los modales los vuelven desleales.

ROUSSEAU contrapone a todo esto su ideal de libertad. Uno de los caminos hacia él es su **ideal de educación.**

En *Emile* (1762) expone ejemplarmente su pedagogía:

> Sobre todo se debe impedir que el educando caiga en las malas influencias de la sociedad.

La finalidad de ROUSSEAU es la educación del corazón y el camino hacia ella discurre, en gran parte, por la *educación negativa*. El educador no debería adoctrinar, cosa que ROUSSEAU reprocha a la educación de su tiempo.

> El niño debe aprender por sí mismo con sus experiencias. La educación tiene que adaptarse al desarrollo de la niñez.

Por ello el *niño* en el primer período debe mantener su independencia y aprender de las cosas mismas. Con el comienzo de la juventud el educando debe ser instruido en el arte, la literatura y en la religión y hay que tener en cuenta su necesidad de vida social. El educador debe procurar un entorno sano, en el que el niño también se fortalezca físicamente.

> Al comienzo de una vida sencilla y feliz conviene tanto el aprendizaje de un oficio como la lectura del primer libro: *Robinson Crusoe* de DEFOE.

El segundo camino de ROUSSEAU para conseguir el restablecimiento de la libertad es su **filosofía social y política.** La idea fundamental es la del **contrato social** (*Contrat social*, 1762), en el que los participantes se someten a la comunidad:

> «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general.»

Cuando cada cual se subordina a la voluntad general, la ***volonté générale***, garantiza con ello su libertad y la igualdad de todos. Y puesto que la voluntad general incluye al mismo tiempo la suya propia, cada cual no se somete por tanto más que a su *propia* ley.

> La renuncia a la libertad natural posibilita la consecución de la libertad civil.

Lo mismo ocurre de manera análoga en la cesión de la *propiedad*:

Tan solo su entrega (aunque ficticia) a lo común asegura la legalidad de la propiedad. Los propietarios se convierten en «administradores de los bienes».

Del contrato social surge la **soberanía popular.**

> Las *leyes* solamente son leyes válidas si se han dictado de acuerdo con la voluntad general. De otro modo son sólo decretos particulares.

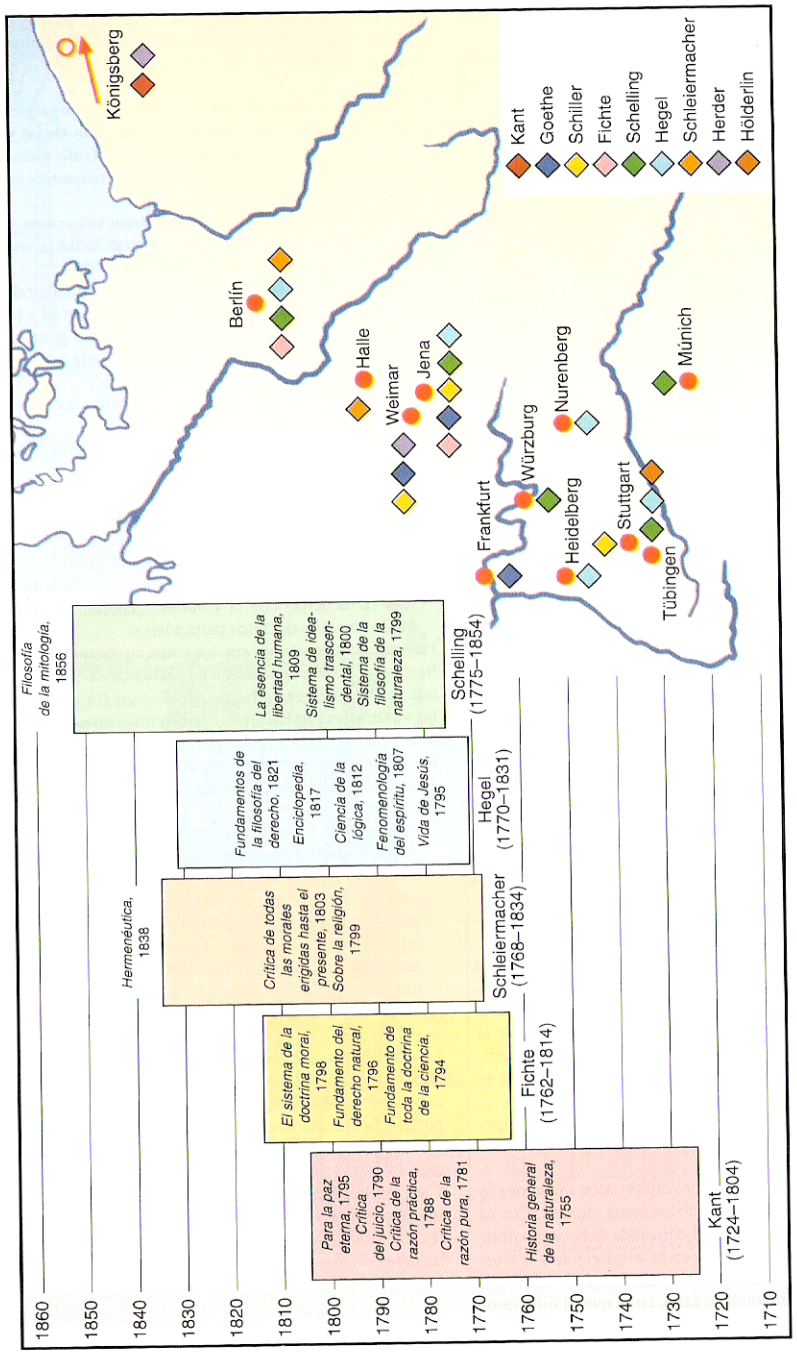
Hay que acabar además con los casos en los que pueda llegar a imponerse una voluntad particular. Y tampoco una divergencia entre la *volonté de tous* (la suma de las voluntades particulares) y la *volonté générale* afecta al valor de esta última como norma suprema.

La voluntad del pueblo se manifiesta en *leyes* y éstas, a su vez, tienen que ser llevadas a efecto por el *poder ejecutivo*.

> «En seguida se entiende que ya no hace falta preguntar a quién corresponde hacer leyes, puesto que son actos de la voluntad general; ni tampoco si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado; ni tampoco si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto consigo mismo; ni tampoco cómo es posible ser libre y al mismo tiempo estar sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestras decisiones voluntarias.»

Lo que ROUSSEAU tiene en mente como modelo de un Estado ideal son las pequeñas **democracias,** en las cuales se puedan instituir fácilmente asambleas del pueblo. Los ciudadanos tienen que ser sencillos y tan iguales como sea posible en cuanto a la ley y la fortuna.

También tendría que haber una religión civil común: sus pocos dogmas positivos contendrían entre otros el carácter sagrado e inviolable del contrato social y de las leyes.




Übersicht: Deutscher Idealismus



El **trasfondo histórico** del **idealismo alemán** está conformado en un sentido amplio por la preparación, el desarrollo y las consecuencias de la *Revolución francesa*; por el gobierno de NAPOLEÓN con las guerras de coalición, la ocupación francesa y las guerras de liberación; y por el *Congreso de Viena* y sus consecuencias.

Inicialmente, las ideas *ilustradas* de razón y libertad parecen hacerse realidad con la revolución. Por este motivo, consigue la aprobación de gran parte de la intelectualidad alemana. Pero dicha actitud cambia considerablemente al caer la revolución en el terror.

La situación ayuda a la *conciencia nacional* alemana a abrirse paso (por ejemplo, los *Discursos a la nación alemana* de FICHTE en 1806). Este sentimiento nacional en Alemania se inspira fuertemente en la *cultura*:

La literatura florece en el clasicismo de Weimar y en el romanticismo.

La reforma del sistema educativo de WILHELM VON HUMBOLDT y la fundación de la Universidad de Berlín, al igual que las reformas políticas realizadas por STEIN y HARDENBERG (por ejemplo, la liberación de los campesinos en 1807) convierten a Prusia en un Estado moderno.

El elemento más impotente del Congreso de Viena es la *Restauración* (retorno a la situación política de 1792). Se aplican restricciones a las ideas liberales. Los *Acuerdos de Karlsbad* tienen como finalidad la persecución de los «demagogos».

IMMANUEL KANT (1724-1804) crea las bases para el idealismo alemán. Las tres ***Críticas*** forman el núcleo de su obra. Además nos ha dejado escritos acerca de una multitud de otros temas:

Acerca de la cuestión de la Ilustración, de la pedagogía y un breve libro titulado *Para la paz perpetua,* entre otros.

Las obras *precríticas* están todavía parcialmente bajo la influencia de la «filosofía académica» de su época (por ejemplo LEIBNIZ, WOLFF). Su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755) representa el intento de construir una cosmología sobre los fundamentos de la mecánica newtoniana.

HUME despierta a KANT de su «sueño dogmático» y ROUSSEAU le enseña a dudar de la razón.

KANT emprende una crítica de «la facultad de la razón en general [...] y por tanto de la decisión de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y la determinación tanto de sus fuentes como de su alcance y sus límites mismos.»

Esto acontece en la *Crítica de la razón pura.* A la que suceden la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio.*

JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762-1814) ve en el postulado kantiano de la «cosa en sí» una incongruencia que quiere superar. De modo que intenta comprender el «No-yo» que, como objeto del conocimiento, se sitúa frente a la razón como posición del *Yo absoluto*, es decir, como producto que surge de la libre actividad del Yo.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING (1775-1854) sigue en sus comienzos a FICHTE, pero más tarde cambia de rumbo y se dirige de manera más intensa hacia la elaboración de una *filosofía de la naturaleza.* La cuestión de la unidad de los contrarios le lleva hacia la concepción de una *filosofía de la identidad*, en la que lo Absoluto funciona como punto de indiferencia de los contrarios. Este punto de vista incitó a HEGEL a su famosa crítica:

«Esa teoría de que en lo absoluto todo es igual [...] o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.»

La filosofía tardía de SCHELLING se vuelve cada vez más esotérica, menos inspirada en el concepto que en la aprehensión intuitiva.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831) estudia en el seminario de Tubinga junto a SCHELLING y HÖLDERLIN.

Su «idealismo absoluto» marca el punto culminante y final de esta movimiento intelectual.

El saber que el espíritu obtiene de sí mismo constituye el fundamento del poderoso *sistema* especulativo de HEGEL, donde dispone la ordenación de un colosal cúmulo de material que extrae de todas las áreas del conocimiento: del arte, de la religión, del derecho y de la historia.

La fuerte insistencia en la razón incita a la *crítica* a algunos otros pensadores.

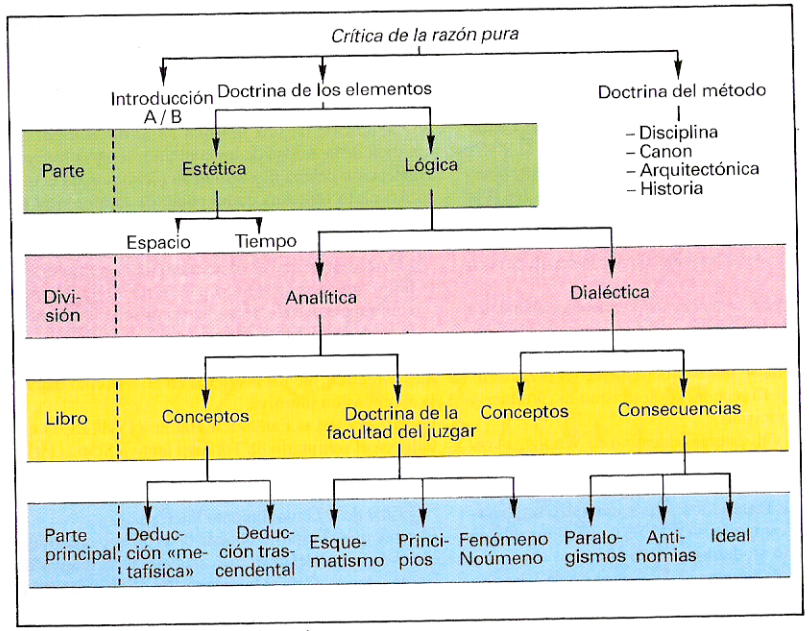
JOHANN GEORG HAMANN (1730-1788) somete críticamente la razón a la sujeción del lenguaje y por tanto a su historicidad. Insiste en la importancia de la percepción sensorial. La fuente última de certeza reside para él en la fe.

También FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743-1819) ve en la fe el acceso inmediato a la realidad. Lo que conduce al conocimiento no es la actividad del entendimiento, sino el sentimiento y la razón, a la que él concibe como la facultad de la captación supra-sensorial de totalidades.

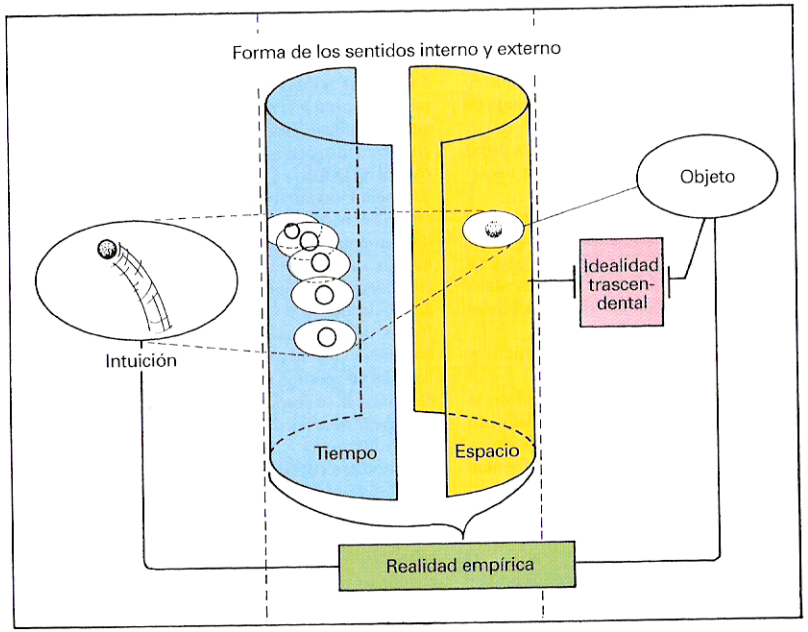
JOHANN GOTTFRIED HERDER (1744-1803) ve en el hombre «el primer ser liberado de la creación». Su libertad y su apertura al mundo le conceden la posibilidad de crear su propia naturaleza, pero al mismo tiempo tiene la necesidad de adquirir la *humanidad* a través de la educación.

El hombre consigue su privilegiada posición sobre todo a través del *lenguaje*, que es el medio de la formación de su conciencia.

En sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* ve la evolución del hombre como un crecimiento orgánico hacia la humanidad, en la que los distintos pueblos tienen que ser comprendidos a partir de sus propias culturas.




A Estructura de la *Crítica de la razón pura*.




B Estética trascendental.



**Immanuel Kant** (1724-1804) nació y murió en Königsberg. La *Crítica de la razón pura* (CRPura) de KANT se considera un hito entre los textos de la época moderna. Aparecen dos ediciones distintas de la obra en 1781 y 1787 respectivamente (que se citan como A y B). En 1783 KANT expone su teoría de manera simplificada en los *Prolegómenos a cualquier metafísica futura*, que contienen una visión crítica de la **facultad del conocimiento** humana. La cuestión principal es la siguiente:

«¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?»

Con ello KANT persigue el fundamento de los juicios que no provienen de la experiencia (a posteriori). Tales juicios no pueden ser *analíticos*. Un juicio analítico no amplía el sujeto sino que sólo lo explica:

«Un círculo es redondo» es por consiguiente un juicio analítico ya que el «ser redondo» está contenido en el «círculo». Por el contrario «7 + 5 = 12» es un juicio sintético a priori: «12» no está contenido ni en «7» ni en «5».

Los juicios sintéticos a priori forman parte de todas las ciencias teóricas como principios.

La respuesta a la pregunta por su posibilidad en la metafísica es la que decide sobre la posibilidad misma de la metafísica como ciencia.

KANT quiere armonizar la *receptividad* de la sensibilidad (que sólo recibe) con la *espontaneidad* del entendimiento.

La ampliación de los conceptos mediante la experiencia sensible le resulta al racionalismo un modo de pensar inadecuado. Por el contrario, el empirismo lo deriva todo de la experiencia, ignorando la capacidad espontánea del entendimiento.

KANT encuentra la solución en el **giro copernicano** de la metafísica:

El conocimiento no se rige por los objetos, sino que son los objetos los que se rigen por el conocimiento.

Con este **idealismo trascendental** KANT supera el racionalismo y el empirismo.

KANT establece como las bases del conocimiento el que:

«Todo conocimiento humano comienza por las intuiciones, pasa a los conceptos y finaliza con las ideas.»

Esto también determina la construcción de la *Crítica* (v. cuadro A).

La primera parte, la **estética trascendental,** examina lo a priori de la *intuición*. KANT demuestra el carácter intuitivo del espacio y del tiempo, que no pueden pertenecer al ámbito del entendimiento. El **espacio** es la base de todas las intuiciones.

Ni puedo imaginarme algo sin extensión espacial ni al espacio en sí mismo como dividido o no existiendo.

Por tanto es la base a priori de nuestra percepción sensible. De ahí la posibilidad de una *geometría pura* (a priori).

El **tiempo** tampoco puede ser eliminado de la sensibilidad. Sin él no son imaginables la duración, la sucesión, etc.

Es la forma de nuestra sensibilidad interna, es decir, en él se ordenan nuestras representaciones.

Resulta válido tanto para el espacio como para el tiempo que ambos tienen:

— *Realidad empírica:*
«validez objetiva en la captación de todos los objetos que puedan darse a nuestros sentidos».
— *Idealidad trascendental:* no existen como determinaciones de las cosas en sí, sino como condiciones de nuestra intuición. De ahí la *doctrina del idealismo trascendental*,
«que todo lo que se contempla en el espacio o en el tiempo [...] no son sino manifestaciones fenoménicas, es decir, meras representaciones».

En la **analítica de los conceptos** KANT examina los elementos del *entendimiento* que son dados a priori; los llama **categorías.** Su deducción se realiza de dos maneras.

La primera deducción se obtiene a partir de las tablas de los juicios de la lógica tradicional, ya que la actividad del entendimiento consiste siempre en elaborar juicios (v. pág. 138, cuadro A).

La segunda, llamada **deducción trascendental,** se basa en «la unidad sintética de la pluralidad en la apercepción». Toda experiencia se sitúa bajo un orden unificador, condición del cual es la categoría que subsume la pluralidad de las representaciones dadas bajo una apercepción.

El fundamento de esa *función unificadora* es siempre el «yo pienso».

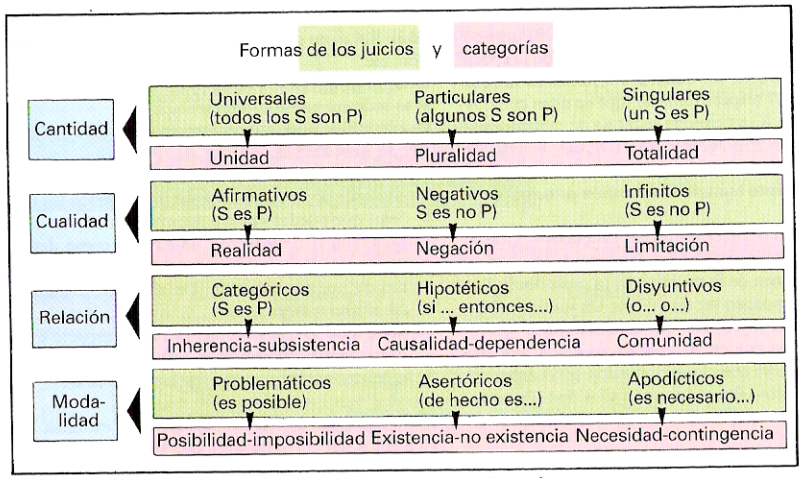
Es también el origen de los conceptos a priori siendo la función de los cuales la de establecer enlaces. Estos *conceptos* sin embargo permanecen «vacíos» mientras les falte la base proporcionada por la intuición. Por tanto el *conocimiento* es la aplicación de los mismos a la *experiencia*.

Las categorías por tanto son necesarias para subsumir las experiencias en la unidad del sujeto.

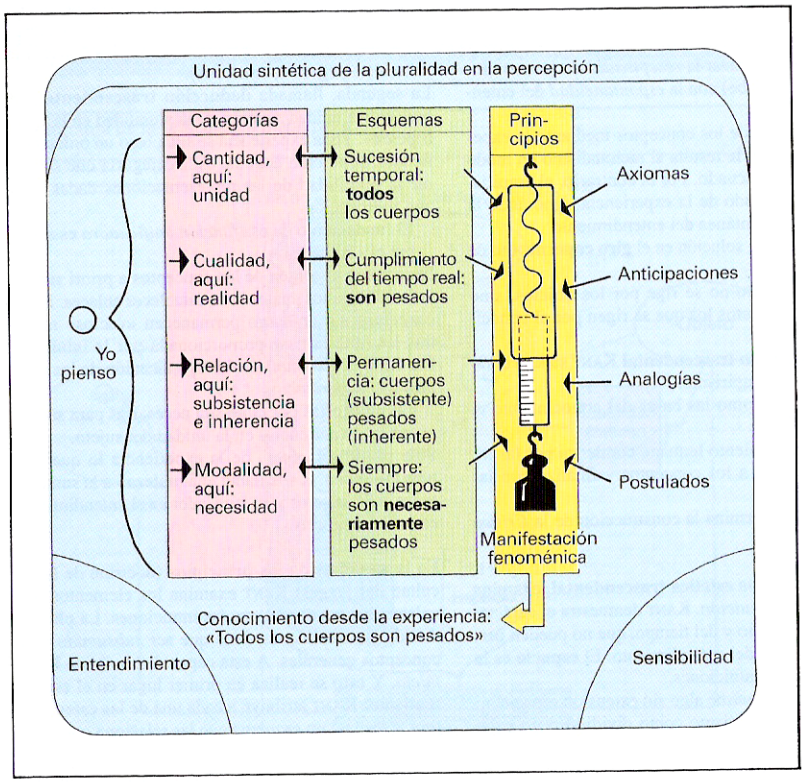
Sólo puede ser *objeto* de la experiencia lo que esté bajo ese orden. KANT llama «naturaleza» a la suma de todos estos objetos y su legislador es el entendimiento con sus categorías.

En la **analítica de los principios** (doctrina de la facultad del juzgar) KANT examina los elementos que enlazan los conceptos con las intuiciones. La pluralidad de las intuiciones tiene que ser *subsumida* bajo conceptos generales. A esta capacidad la llama KANT *juicio*. Y esto se realiza en primer lugar en el **esquematismo:** KANT atribuye a cada una de las categorías (por sí vacías) un esquema que las relaciona con la intuición.

El nexo entre la intuición y las categorías es el *tiempo*, que es tanto sentido externo como interno y que está en la base de toda experiencia.




A Hilo conductor del descubrimiento de los conceptos de la razón pura.




B Sobre la analítica trascendental.



Los **esquemas** de cada una de las categorías son:
- La cantidad tiene como base *el contar* y con ello la *sucesión* temporal.
- La cualidad consiste en el hecho de *llenar* el tiempo y en qué grado, desde lo real hasta lo no real.
- El lazo de las percepciones de la relación se determina por los *modos del tiempo* (permanencia, sucesión, simultaneidad).
- La modalidad resulta del tiempo mismo: si algo existe *alguna vez*, entonces es posible; si existe *una sola vez*, entonces es real; y si existe *siempre*, entonces es necesario.

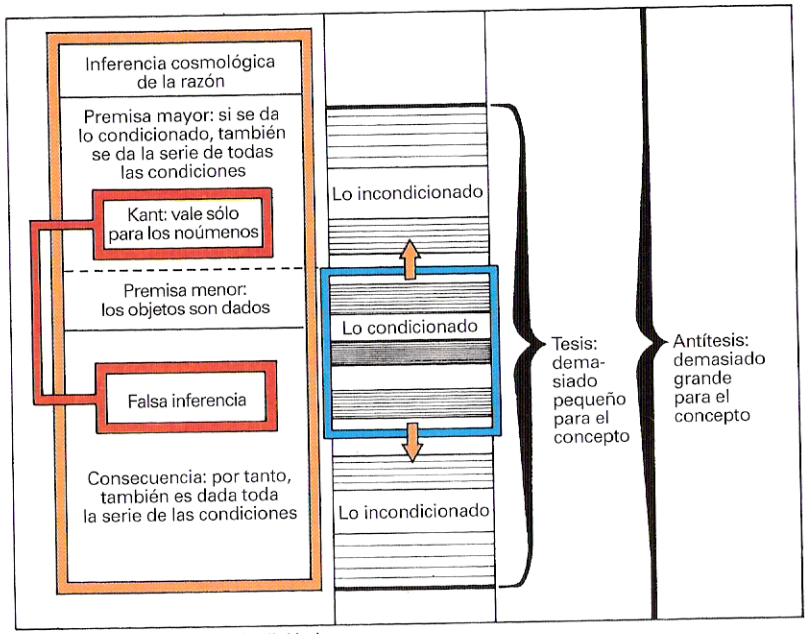
De aquí se sigue el **sistema de los principios.** Los principios indican bajo qué condiciones es posible la experiencia y, por consiguiente, son las leyes superiores de la «naturaleza». Contienen las bases para todos los otros juicios y son por tanto presupuestos a priori de la experiencia científica.
Estos principios son los siguientes:
- *Axiomas de la intuición*, cuyo principio es la magnitud extensiva: todo objeto de nuestra experiencia tiene que ser una magnitud cuantitativa en el espacio y en el tiempo. Siempre es un agregado, esto es, un todo compuesto de partes.
- *Anticipaciones de la percepción:* todo objeto de la experiencia posible tiene que poseer una magnitud intensiva, es decir, «un grado de influencia sobre el sentido».
- *Analogías de la experiencia*: fundan la forzosa conexión de las manifestaciones fenoménicas en la experiencia. Contienen tres principios:
  1) La permanencia de la *substancia.* La permanencia es necesaria como substrato en el cual aparece el tiempo y con él se posibilita también la sucesión y la simultaneidad.
  2) Las modificaciones a lo largo del tiempo son posibles en la substancia, aunque ésta no da cuenta enteramente de ellas, sólo el principio de causalidad explica su necesidad.
  3) Cuando las cosas son simultáneas entonces están sometidas al principio de la *acción recíproca.*
- *Los postulados del pensar empírico en general:*
  «1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia [...] es *posible.*
  2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es *real.*
  3. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia [...], es *necesario.*»

Con los principios resulta indicado el espacio de toda experiencia objetiva posible:
Sólo nos pueden parecer objetos, o en general «naturaleza», lo que está formado según los principios a priori de la sensibilidad y del entendimiento puro, puesto que solamente en la aplicación de estos principios algo nos puede ser dado en la unidad sintética de la pluralidad. El mundo que experimentamos no es por tanto el mundo de las «apariencias» sino de las manifestaciones fenoménicas, que son necesarias puesto
que obedecen a *leyes*, las leyes de nuestra facultad de conocer.

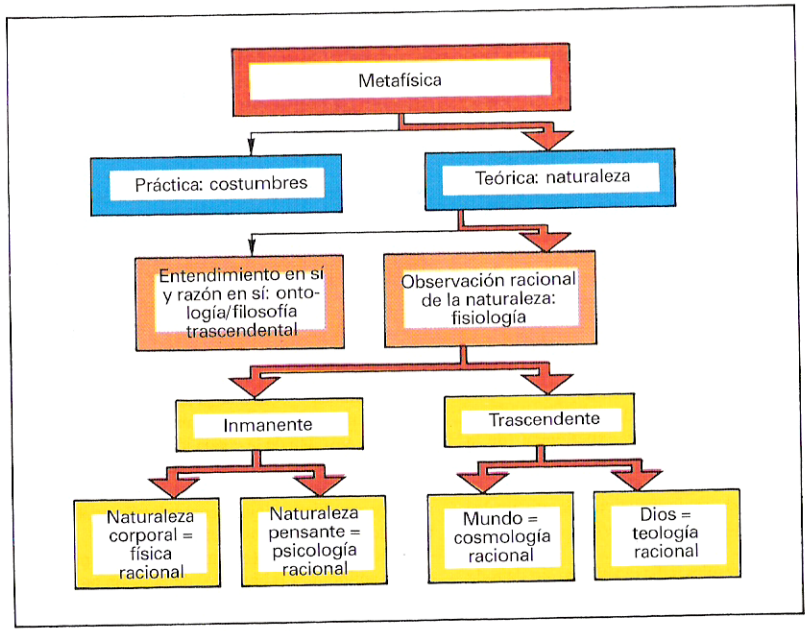
La analítica trascendental termina consecuentemente con la oposición de ***phaenomenon*** y ***noumenon:***
KANT ha delimitado el ámbito de la actividad (correcta) del entendimiento en el mundo de las manifestaciones fenoménicas (fenómenos), es decir, la ha ligado a las cosas.
Las cosas en sí (noúmenos) son incognoscibles. Su mundo es «problemático», es decir, posible y tiene su función en la delimitación de la sensibilidad y del hombre mismo, ya que éste no puede aplicar categorías a los noúmenos.

KANT examina en la segunda división de la lógica trascendental los problemas metafísicos que conciernen a la *razón* en su sentido más estricto:
la **dialéctica trascendental.**
Según KANT la razón es la sede de la *apariencia*:
La razón nos aleja dialécticamente cada vez más del uso empírico de las categorías, el cual representa la frontera del conocimiento.
Esta natural e inevitable ilusión se origina generalmente en la actividad de la razón, que es buscar la condición de lo condicionado y encontrarla en lo incondicionado. La inferencia constituye el camino hacia ello. En última instancia la razón siempre opera con *ideas*, bajo las cuales se subsume todo concepto y manifestación fenoménica.

La parte principal de la dialéctica trascendental consiste en desvelar la «**ilusión** dialéctica» contenida en las «inferencias pseudo-racionales» (sofismas).
KANT considera ideas trascendentales —siguiendo la filosofía académica de su tiempo (v. pág. 115)— al *Alma*, al *Mundo* y a *Dios:*
«Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases, la primera de ellas[...] la unidad absoluta del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones de las manifestaciones fenoménicas; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos en general.»
KANT trata de probar que la consideración de esas ideas como objetos lleva a contradicciones. Esa prueba la lleva a cabo en los capítulos sobre
- Los paralogismos (el alma) de la razón pura,
- las antinomias (el mundo) de la razón pura,
- el ideal (Dios) de la razón pura.




A Sobre las antinomias de la dialéctica.




B Sobre la arquitectura de la razón pura.



Los **paralogismos** (inferencias incorrectas) de la psicología racional se basan en la inadmisible conexión de *sujeto* y *substancia*: el Yo es sujeto y con ello, según la psicología tradicional, *substancia*. En oposición a eso KANT diferencia entre el Yo de la apercepción (como sujeto) y la presunta substancia del alma (como objeto):

> «La unidad del sujeto [...] solamente es la unidad en el pensar, mediante ella sola no se da ningún objeto, con lo cual la categoría de substancia que presupone la intuición no puede ser aplicada y con ello el sujeto no puede ser reconocido.»

Por ello tampoco puede haber un conocimiento del alma como substancia *simple*, *inmortal* e *inmaterial*.

Las **antinomias** son contradicciones. Se originan a partir de pruebas aparentes en las que la razón puede darse a sí misma dos tesis contradictorias sobre el *mundo*. KANT contrapone cuatro tesis (con sus pruebas) a cuatro antítesis (con sus pruebas):

1. El mundo tiene un comienzo en el espacio y en el tiempo, *y también* no lo tiene.
2. Toda cosa en el mundo consta de partes simples, *y también* no consta de ninguna parte simple.
3. Aparte de la causalidad existe además la libertad, *y también* todo sucede según leyes de la naturaleza.
4. Existe como parte o causa del mundo un ser necesario, *y también* no existe.

KANT encuentra la clave para la **resolución** de las antinomias en la comparación de las tesis antinómicas con el conocimiento experimental. Resultando de la primera antinomia lo siguiente:

> «Que el mundo no tenga un comienzo, significa que es demasiado *grande* para nuestro concepto, ya que tal concepto [...] nunca puede alcanzar toda la eternidad transcurrida [...] Supongamos que el mundo tiene un comienzo, entonces por otra parte es demasiado *pequeño* para el concepto de nuestro entendimiento.»

Según el idealismo trascendental lo dado son sólo las *percepciones*, con lo que no podría admitirse el *argumento* que subyace a todas las inferencias racionales, a saber:

> «Si lo condicionado es dado entonces también está dada toda la serie de condiciones, así tenemos dados los objetos de los sentidos como condicionados. Por consiguiente [...]»

Aquí la premisa mayor se refiere a las cosas en sí y la premisa menor a las cosas empíricas,

> de tal manera que al mezclar ambas se incurre en una falsa inferencia.

Hay que dar a las ideas cosmológicas no un uso **constitutivo** sino un uso **regulativo,** puesto que no crean conceptos nuevos de objetos sino que los ordenan en unidades. Este uso racional que toma lo universal *hipotéticamente*

> «se refiere a la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento, siendo la misma la piedra de toque de la verdad [...] [y es] como mera idea, solamente una unidad proyectada».

KANT trata en la última parte principal de la Dialéctica el **ideal** de la razón pura, es decir, Dios. El punto central lo constituyen *tres pruebas para la existencia de Dios*:

- La *ontológica*, desde el concepto de Dios,
- la *cosmológica*, desde la necesidad de un ser supremo para explicar cualquier existencia,
- la *físico-teológica*, desde la finalidad del mundo impuesta por su causa originaria.

Las refutaciones de KANT se basan en la comprobación de que se han confundido todos los objetos nouménicos con los fenoménicos y por eso nunca pueden fundamentarse en la experiencia. El ser supremo es tan incomprobable como irrefutable,

> «sin embargo es un inmaculado ideal, un concepto que concluye y corona todo el conocimiento humano».

La breve parte segunda de la obra ofrece la **doctrina trascendental del método**, que es la:

> «Determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura».

La **disciplina** constituye una «doctrina negativa» que advierte ante la posibilidad del uso incorrecto de la razón. KANT critica:

- El método *matemático*, que en filosofía conduce al dogmatismo al usar pruebas ilusorias;
- el uso *polémico* de la razón que frente a las tesis dogmáticas reacciona con antítesis, siendo preferible que la razón de manera imparcial y crítica haga comprobaciones;
- el *escepticismo*, que es inadecuado como método general de la filosofía;
- finalmente, las *hipótesis* y *pruebas* en la filosofía: las primeras solo están permitidas como «armas de guerra», y las pruebas tienen que tener validez directa y tienen que referirse a una experiencia posible.

El **canon** indica positivamente lo que la razón pura tiene que proporcionar. Su valor reside en el uso práctico, puesto que especulativamente no se sostiene ninguna certeza. Su fundamentación necesita tres *postulados*:

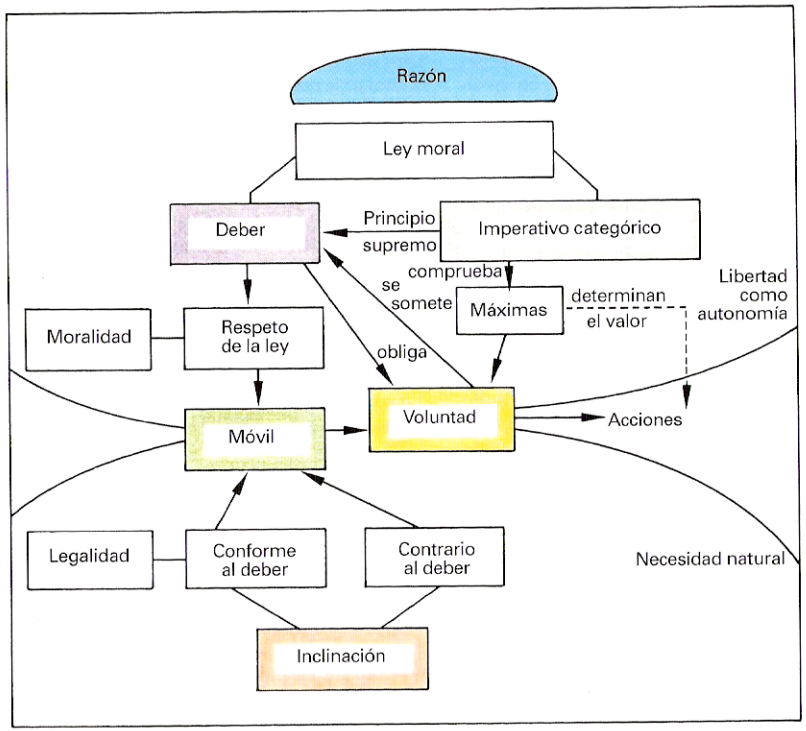
- La libertad de la voluntad,
- la inmortalidad del alma,
- la existencia de Dios.

El objetivo final de la razón no puede ser el conocimiento especulativo. Su sentido es el sostén de la creencia *moral*:

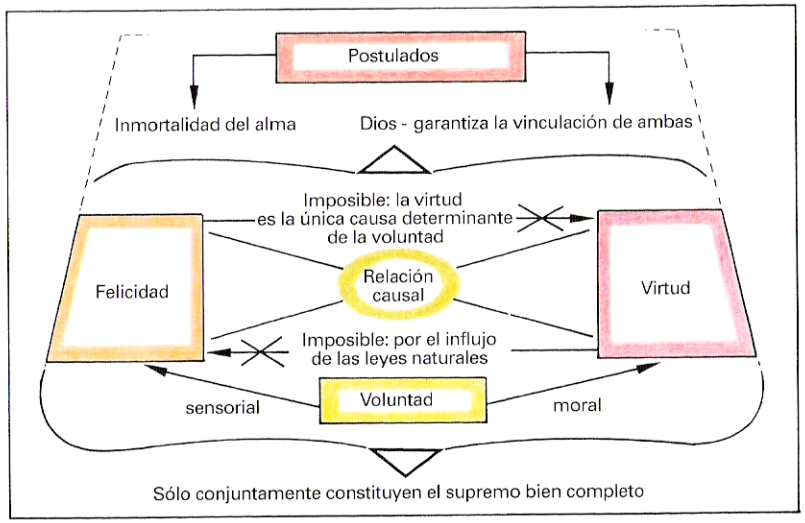
> «He tenido que elevar el saber y así poder obtener sitio para la creencia.»

El *sistema* de la filosofía está organizado **arquitectónicamente** (v. cuadro B).

Con la perspectiva de «La **historia** de la razón pura» concluye la doctrina del método y con ello toda la obra.




A Sobre la analítica en la *Crítica de la razón práctica.*




B Sobre la dialéctica en la *Crítica de la razón práctica.*



La filosofía práctica de KANT se encuentra sobre todo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (CR-Práctica) (1788).

La «analítica» de la CRPráctica trata del papel preponderante de la constitución de la **voluntad** como patrón de medida para la valoración de una acción. Según esto nada puede considerarse bueno sin restricción a no ser tan sólo una *buena voluntad*.

El valor de una acción no se mide por la *finalidad* perseguida. El fin de una acción pertenece al ámbito de la necesidad natural. Las acciones están sometidas a las contingencias empíricas y no se pueden, según KANT, considerar libres. De ello se sigue que solamente una constitución de la voluntad conforme a la razón puede conformar la cualidad moral de una acción.

El **deber** libera al hombre de la determinación a que lo someten las contingentes determinaciones empíricas. El deber sustituye la necesidad natural

> «por la necesidad de una acción por respeto a la ley [moral]».

El deber constriñe los deseos y los actos del hombre a respetar las leyes morales que surgen de la razón. No obstante, puede que se trate de una coincidencia casual el que una acción proveniente de la inclinación concuerde con los preceptos deber:

> KANT denomina *legalidad* a ese actuar «conforme al deber»; al contrario de la *moralidad*, que presupone un actuar «por» deber.

El *deber* se presenta en forma de imperativos. KANT distingue entre imperativos *hipotéticos* y *categóricos*. Los primeros sólo valen bajo el supuesto de un fin que se persigue, y expresan por tanto sólo un deber condicionado. El **imperativo categórico,** en cambio, confiere a la ley una validez formal y absoluta. En la formulación más general dice así:

> «Actúa de tal modo que la máxima de tu acción siempre pudiera valer al mismo tiempo como el principio de una legislación universal.»

Las *máximas* son principios subjetivos. En tanto que principios que determinan la voluntad, expresan el valor de ésta y, por tanto, el de la acción en general. Sólo son moralmente *buenas* si satisfacen los criterios formales del imperativo categórico. Tienen que estar constituidas de tal manera que puedan ser válidas al mismo tiempo para todos los seres racionales.

> Y así, por ejemplo, una máxima por la que estuviera permitido mentir no cumple dichos criterios, puesto que, de acuerdo con ellos, se tendría que querer que todos mintieran.

Por lo cual, la proposición sintética a priori del imperativo categórico es el principio formal supremo que la razón en su sentido práctico es capaz de formular para la «constricción» de la voluntad humana:

> «En la independencia [...] [de un objeto deseado] y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de la que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio de la moralidad.»

La presentación de un principio formal, racional y universal del actuar se convierte en el punto crucial de la teoría de la libertad de KANT. Desde la perspectiva de la *Crítica de la razón pura* la **libertad** no era más que pensable. El imperativo categórico, en tanto que principio de la razón, hace posible un deber que carece de criterios de determinación materiales (como, por ejemplo, la educación, el sentimiento moral, la voluntad de Dios, la búsqueda de la felicidad).

> En el *deber* la *razón* se somete a su propia legislación. Es *autónoma*, es decir, se da las leyes a sí misma.

Aunque el hombre en tanto que ser sensible está bajo la heteronomía de las leyes de la naturaleza, la voluntad es libre en virtud de la determinación de la razón, por la que el hombre participa del mundo (racional) «inteligible». Con ello se prueba también que la voluntad es *positivamente* libre. La razón pura (independiente de lo empírico y de lo heterónomo) se manifiesta prácticamente en la

> «autonomía del principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad hacia el acto».

La **buena voluntad** se diferencia de la «patológica» en que no está condicionada de manera sensible. Lo que le mueve es más bien el *respeto* por la ley. Este respeto, que coarta el amor de sí mismo como motor de las acciones, es el sentimiento moral propiamente dicho. Dado que la buena voluntad también tiene que ser respetada por otra *persona* en tanto que autónoma, encontramos otra formulación del imperativo categórico que dice lo siguiente:

> «Actúa de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio.»

La «dialéctica» de la CRPráctica da el nombre de **supremo bien** al objeto de la razón práctica.

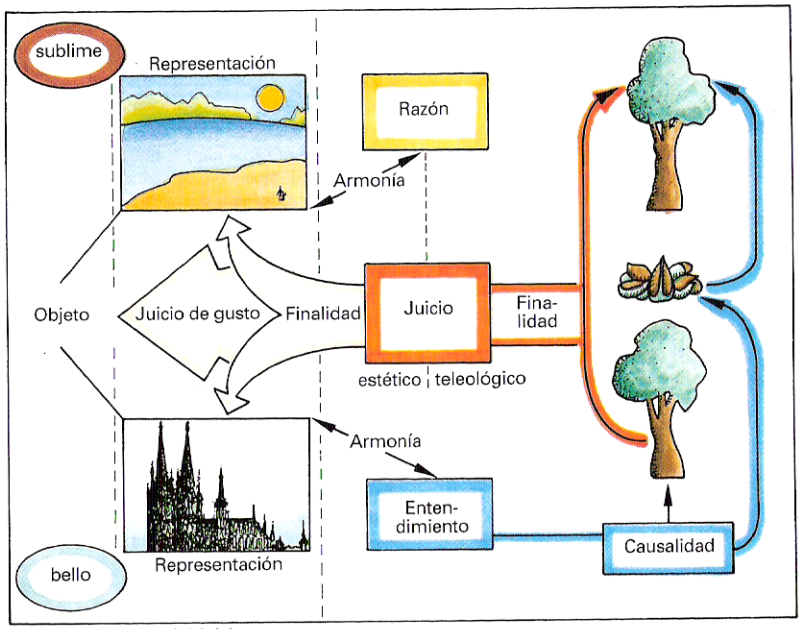
> El cumplimiento de la ley moral es el único criterio de determinación de la voluntad, y no la búsqueda de la felicidad. Sin embargo para el hombre, en tanto que ser sensible, la felicidad tiene que estar incluida en la plenitud del bien.

Esta *antinomia* de la razón práctica la resuelve KANT de la siguiente manera:

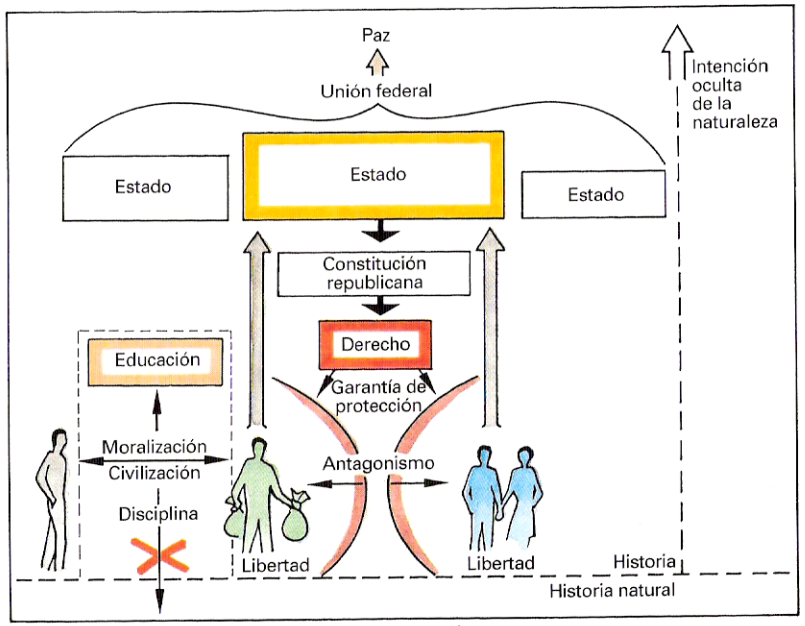
> Sólo puede ser establecida una vinculación sintética como nexo causal si la virtud aparece como causa.
> La *eudaimonía puede* aparecer.

La vinculación de ambas en el bien supremo y pleno sólo resulta segura mediante el *postulado* de la **existencia de Dios,** quien garantiza la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad.

Como los seres del mundo de los sentidos nunca llegan a la «santidad», el progreso infinito de su perfeccionamiento también exige el postulado de la **inmortalidad del alma.**




A Sobre la *Crítica del juicio*.




B Sobre la filosofía de la historia y de la sociedad en Kant.



En 1790 KANT cierra toda la «empresa crítica» con la *Crítica del juicio*. De la investigación del **juicio** se deriva la tarea de mediar entre la *naturaleza* (v. pág. 137, CRPura) y la *libertad* (v. pág. 143, CRPráctica). El juicio se presenta como una facultad situada entre el entendimiento y la razón, a la que le corresponde el sentimiento de placer o displacer, el cual queda situado entre la facultad de conocer y la de desear.

El juicio es, en términos generales, la facultad de *subsumir* lo particular bajo lo universal.

El «juicio *reflexionante*» que se analiza aquí tiene que encontrar primero lo universal. Su principio es la **finalidad.**

Si la finalidad es subjetiva, la facultad es el juicio «estético»; si es objetiva, KANT habla del juicio «teleológico».

En la consideración crítica de la **estética** KANT investiga lo *bello* y lo *sublime*. A diferencia de lo bello, lo sublime se refiere a algo ilimitado, cuya imaginación es acompañada por la idea de la totalidad. La analítica de lo bello muestra que un *juicio estético* tiene validez universal, conforme a las categorías, porque exige de otros que lo sigan; y es necesario porque exige un sentido que es común en todos los hombres. En él se expresa una «satisfacción desinteresada» que se refiere, según la relación, a la forma de la finalidad.

«Belleza es aquella forma de la finalidad de un objeto, en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin.»

Bello es por tanto aquello que en una representación sin conceptos despierta placer por el hecho de que muestra una finalidad. De ese modo las flores son libres bellezas naturales por la armonía de sus partes, sin que su contemplación esté sometida a ningún fin. Los juicios de gusto albergan en sí la *antinomia* de que no pueden ser probados y, sin embargo, pretenden ser obligatorios. Se basan en una sensación subjetiva, pero al mismo tiempo se dirigen a un sentido común supraindividual.

Finalmente KANT relaciona lo estético con lo moral: la determinación categorial de lo bello sirve de analogía para lo moralmente bueno. Lo sublime remite a la poderosa totalidad de la naturaleza con la que se mide el hombre.

La crítica del pensar **teleológico** examina los límites de la finalidad en la (investigación de la) naturaleza. La finalidad es así el principio *heurístico* en los seres vivos; en ellos el efecto es de nuevo la causa debido a su estructura orgánica.

Un árbol se genera a sí mismo y a sus descendientes, representando tanto por ser individuo como por ser especie al mismo tiempo la causa *y* el efecto del proceso.

La causalidad que se exige para el conocimiento completo se suple en el plano *biológico* por la finalidad.

En la **antropología** de KANT se ve al hombre, en contraste con el animal, determinado no por los instintos sino por la razón. La *educación* tiene que impedir una posible recaída del individuo en la rudeza. La educación debe ilustrar, es decir no solamente «adiestrar», sino llevar a los niños al pensar. Tal cosa sucede a través de la

«domesticación de la barbarie» (disciplina), instrucción para la adquisición de la habilidad y la cultura.

Lo importante es la *moralización* que debe inculcar convicciones adecuadas.

Otra diferencia respecto del animal es la **historia** humana. En ella se produce el perfeccionamiento mediante la transmisión de lo conseguido a través de las generaciones. Con ello la naturaleza lleva a cabo su intención oculta de desarrollar todas sus disposiciones en la humanidad. El medio es el antagonismo de la naturaleza humana, su *insociable sociabilidad*:

El hombre aspira a la sociedad y, sin embargo, se rebela contra ella.

El establecimiento de una sociedad civil perfectamente justa constituye

«la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana, porque [sólo así] la naturaleza puede conseguir sus otras intenciones con respecto a nuestra especie».

Según la **filosofía del derecho** de KANT, un «contrato originario» es lo que conduce fuera de un estado natural sin derechos. Solamente el *Estado* resultante puede garantizar el derecho de cada ciudadano a la *libertad* e igualdad inviolables. El imperativo categórico del derecho dice lo siguiente:

«Actúa exteriormente de tal modo que el libre uso de tu albedrío pueda coexistir con la libertad de todo el mundo conforme a una ley universal.»

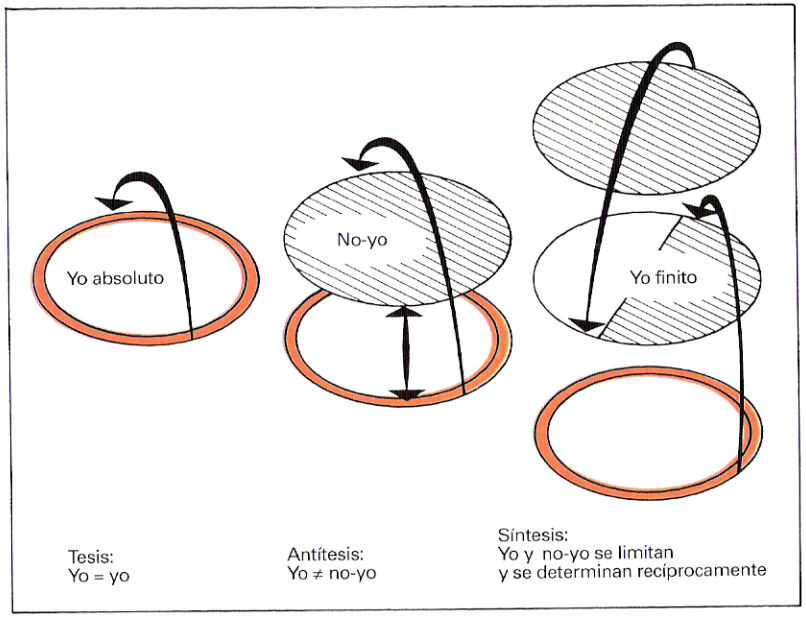
El *derecho privado* garantiza instituciones naturales como la libertad de contrato, el matrimonio y la propiedad.

El *derecho público* somete a todos los ciudadanos a la legislación común. Además, KANT toma de sus predecesores ilustrados la idea de la *constitución republicana* con la división de poderes, la soberanía del pueblo y los derechos humanos.

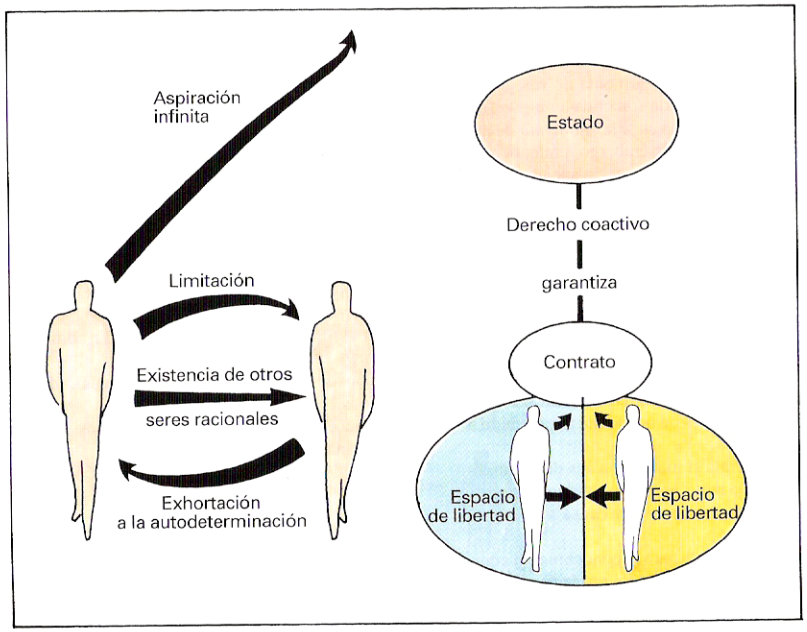
El derecho internacional, finalmente, debe asegurar la libertad y la *paz* entre los pueblos.

En *Para la paz eterna* (1795) KANT cita como sus condiciones las siguientes:

— La constitución republicana de cada uno de los Estados,
— una unión pacífica federal de los Estados,
— un (limitado) derecho civil mundial.




A *Fundamento de la doctrina de la ciencia* (1794).




B *Fundamento del derecho natural.*



Según **Johann Gottlieb Fichte** (1762-1814) la filosofía es la **doctrina de la ciencia,** lo cual significa que al contrario de otras ciencias no trata de objetos, sino que es la ciencia del conocimiento en sí.

Su tarea es por tanto establecer los principios desde los cuales se puede fundar todo conocimiento, pero que a su vez no pueden ser luego fundados.

En el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794) FICHTE cita los **tres principios** supremos que se corresponden con el esquema de *tesis, antítesis y síntesis.*

El *primer* principio dice lo siguiente:

«El Yo pone originariamente sin más su propio ser.»

«Debe expresar aquella acción [originaria] [*Tathandlung*] que no se presenta entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, ni puede aparecer, sino que más bien sirve de fundamento a toda conciencia y sólo ella la hace posible.»

Todo saber de algo presupone la posición del Yo que sabe. El Yo del que se habla en el primer principio ha de entenderse, no de manera empírica, sino de manera *transcendental,* lo cual significa que constituye la condición de todo saber. Este Yo absoluto es actividad infinita.

El *segundo* principio obedece al principio de no-contradicción:

El Yo no es el No-yo. O lo que es igual: «Al Yo se contrapone sin más un No-yo.»

Dado que el Yo y el No-yo puestos en el Yo se anularían mutuamente, la síntesis que una a ambas proposiciones tiene que consistir en que se nieguen sólo parcialmente en la realidad, esto es, que se limiten mutuamente.

Por ello el *tercer* principio dice lo siguiente:

«En el Yo contrapongo al Yo divisible un No-yo divisible.»

El Yo y el No-yo, ahora finitos, se limitan y se determinan recíprocamente. El principio a su vez contiene otras dos proposiciones:

«El Yo se pone en tanto que determinado por el No-yo.» Lo cual constituye el fundamento de la doctrina de la ciencia *teórica.*

Y también: «El Yo se pone en tanto que determinando el No-yo», que es el fundamento de la doctrina de la ciencia *práctica.*

En la parte *teórica* hay que explicar cómo accede el Yo a sus *representaciones.*

Si se considera el Yo en tanto que determinado por el No-yo, entonces se piensa el Yo como pasivamente receptivo, y el No-yo como activo.

Esta es la posición conocida como *realismo.* El *idealismo crítico* en cambio hace valer

que el Yo se pone a sí mismo en tanto que limitado por el No-yo; y que, por tanto, es en su autolimitación la parte activa.

FICHTE llama **imaginación** a la actividad por la que surgen en el Yo representaciones, mientras se limita a sí por el No-yo.

La parte *práctica* arranca de la contradicción que existe entre la actividad infinita del Yo absoluto y la finita del Yo limitado por el No-yo.

¿Por qué se limita el Yo?

La respuesta está en la determinación del Yo absoluto como una infinita **aspiración.** Ello implica la exigencia de que toda realidad deba ser puesta por el Yo sin más. Como no hay aspiración sin objetos, el Yo necesita de la resistencia del No-yo para poder tornarse práctico en su superación.

Al mismo tiempo el Yo finito debe reflexionar sobre si realmente abarca en sí toda la realidad. El choque de los objetos es la condición para que el esfuerzo quede reflejado y el Yo sepa de sí mismo y pueda así determinarse.

La resistencia del No-yo le es dada al Yo en el *sentimiento* como

«una acción del Yo a través de la cual él mismo relaciona consigo algo ajeno encontrado en sí [...]»

La doctrina de la ciencia establece la existencia de una fuerza (el No-yo) independiente de la conciencia del Yo finito. Sin embargo, dicha fuerza solamente se puede sentir, no se puede conocer. Todas las determinaciones posibles de este No-yo se derivan del poder determinante del Yo.

Por eso FICHTE mismo define la doctrina de la ciencia como un *real-idealismo.*

*El sistema de la* ***doctrina moral*** (1798) se basa en los resultados de la doctrina de la ciencia. Una acción es moral cuando, de acuerdo con la autonomía absoluta del Yo, tiene como fundamento la superación de todas las dependencias del Yo con respecto a la naturaleza.

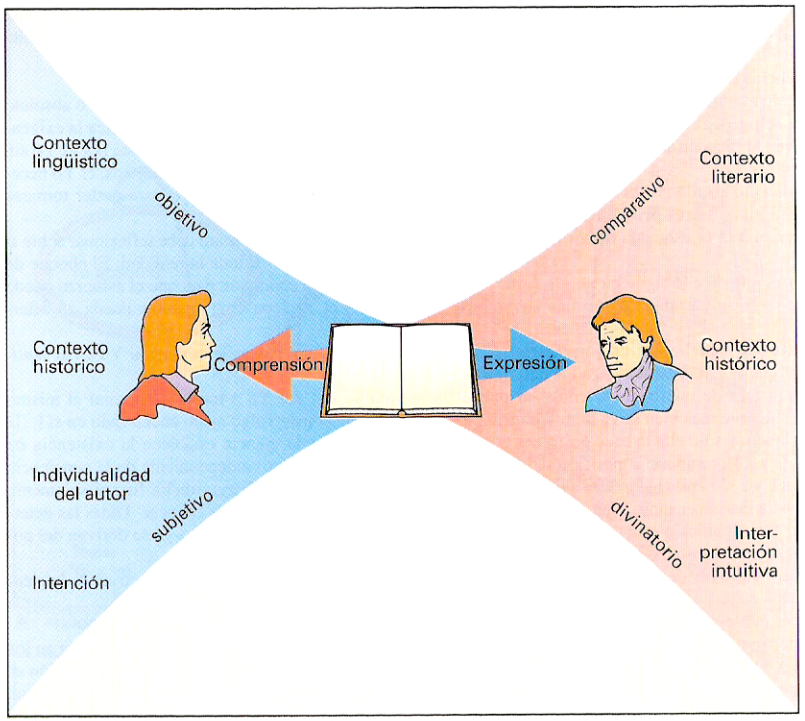
El principio de la moralidad reside por tanto en la idea de que el Yo «debe determinar su libertad de acuerdo con el concepto de autonomía sin ninguna excepción».

El fundamento del actuar es el *impulso moral.* Es una mezcla del impulso natural, propio de la materia hacia la que se dirige, y el impulso puro, que por su forma le determina a no poner otra finalidad que la de la autonomía del Yo.

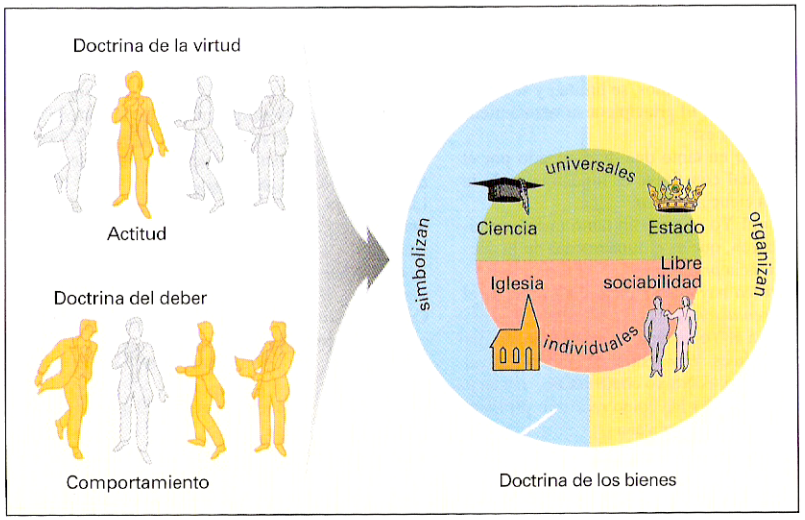
La acción es determinada según el concepto del **deber**, por lo cual resulta el imperativo categórico siguiente:

«Actúa siempre según la mejor convicción de tu deber.»

Cuya definición de contenidos es diseñada por FICHTE en una doctrina del deber específica.




A Schleiermacher: métodos hermenéuticos.




B Schleiermacher: ética.



El *Fundamento del* ***derecho natural*** (1796) de FICHTE sigue también los principios de la doctrina de la ciencia.

> Un ser racional no puede ponerse sin atribuirse una actividad libre.

La posibilidad de la autoconciencia exige que el Yo ponga un límite a su actividad, es decir, que ponga un mundo fuera de sí. Pero el impulso a la autodeterminación solamente se puede entender como una *exhortación* que otro ser racional le envía al Yo. Por eso el Yo solamente se puede concebir como algo que actúa independientemente

> si supone otros seres racionales libres fuera de sí que limitan su campo de acción en favor de su posibilidad de acción, y con ello lo reconocen como ser racional.

El Yo no puede ponerse a sí sin estar en relación alguna con otros seres racionales, y esa es la relación del derecho. El **principio universal del derecho** dice por tanto lo siguiente:

> «En todos los casos tengo que reconocer como tal al ser libre que hay fuera de mí, esto es, tengo que limitar mi libertad con el concepto de su libertad.»

La condición de posibilidad del actuar en el mundo de los sentidos es el *cuerpo*. Por tanto el *derecho originario* de la persona consiste en

> el derecho a la libertad e inviolabilidad del cuerpo y a la persistencia de la libertad de acción en el mundo. En la comunidad esta libertad tiene que quedar limitada con la libertad del otro.

El *derecho coactivo* sirve para imponer las normas legales. Se basa en un contrato voluntario y necesita de un *Estado* comunitario para el uso legal de la fuerza.

La **filosofía tardía** de FICHTE (a partir de 1800) muestra un *cambio* de su pensamiento en diferentes ámbitos. Sus anteriores opiniones sobre *filosofía de la religión* (*Sobre el fundamento de nuestra creencia en una Providencia divina del mundo*, 1798) le habían acarreado la acusación de ateísmo por parte de sus adversarios, puesto que identificaba a Dios con el ordenamiento moral del mundo. Ahora concibe a Dios como el ser uno y absoluto, hacia el cual el hombre está orientado en su saber y en sus aspiraciones.

En las versiones posteriores de la doctrina de la ciencia trata de llegar al principio de la unidad en lo **absoluto** (divino) e inmutable. El saber sólo está fundado y libre de dudas si existe un ser necesario, cuya presencia llega al saber humano. En el más profundo saber, filosóficamente obtenido, se muestra el ser interior de lo absoluto mismo.

**Friedrich D. E. Schleiermacher** (1768-1834) merece hoy en día la atención sobre todo por sus trabajos sobre la **hermenéutica,** que han sido retomados entre otros por DILTHEY.

Para él la hermenéutica es el arte o la técnica del *comprender* que reflexiona sobre las condiciones bajo las que es posible la comprensión de las manifestaciones de la vida.

Dado que todo texto es el logro individual del autor al mismo tiempo que pertenece a un sistema general de lenguaje, se deducen de entrada dos modos de interpretación.

> El método *objetivo* (gramático) comprende un texto desde la totalidad del lenguaje, y el *subjetivo* lo hace desde la individualidad del autor que éste introduce en el proceso de creación.

A esto le sigue una segunda diferenciación entre el proceder *comparativo,* que deduce la significación a partir de la comparación de las afirmaciones en su contexto lingüístico e histórico; y el *divinatorio,* que capta la significación de manera intuitiva por familiarización.

> Estas formas tienen que cooperar y complementarse progresivamente en el proceso de comprensión.

SCHLEIERMACHER entiende la tarea de la **ética** como la de armonizar los principios generales con la diversidad de la vida concreta, así como los derechos individuales con los universales. Divide la ética en tres ámbitos:

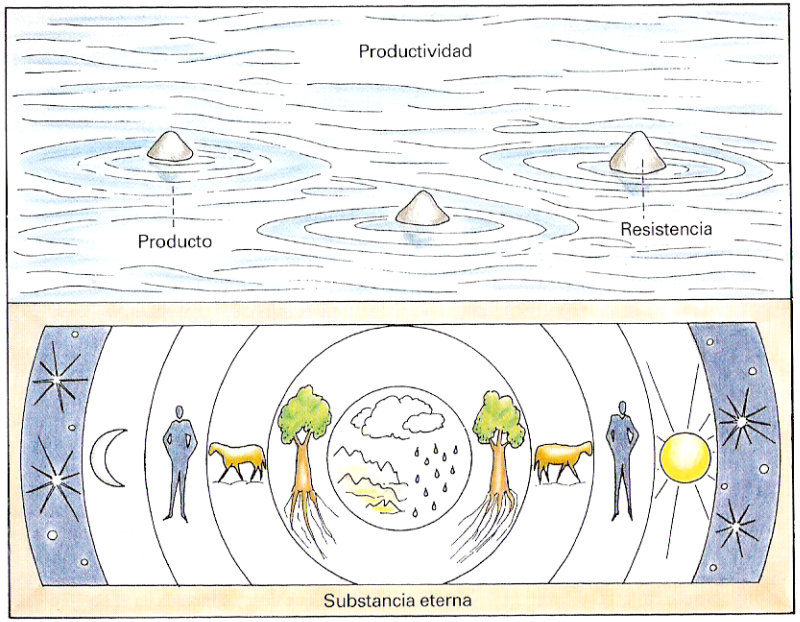
- La *doctrina de la virtud* considera a lo moral como una fuerza que tiene su morada en el hombre individual y que se ocupa de su conducta como *ethos*.
- La *doctrina del deber* tiene como objeto la conducta misma; su principio universal es el de que cada individuo tiene que hacer lo máximo posible para la consumación de la tarea moral global de la comunidad.
- La *doctrina de los bienes* muestra aquellos bienes que resultan por un lado de la tarea de facilitar fines *individuales* y *universales* (comunitarios), y por otro lado de la manera de actuar de la *razón* respecto a la naturaleza: la razón da forma a la naturaleza (*organizar*) y convierte a la naturaleza formada en su signo (*simbolizar*), en el que ella se hace cognoscible.

  El bien supremo se conseguiría cuando la naturaleza fuera totalmente órgano y símbolo de la razón, y lo individual y lo universal llegaran a un equilibrio.

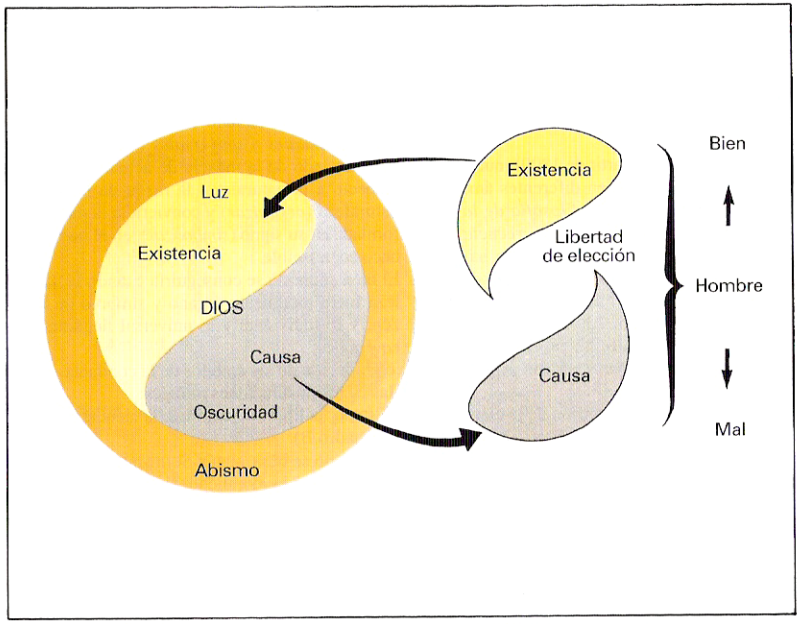
La combinación de los ámbitos de la conducta conduce a las cuatro instituciones morales:

> El Estado, la libre sociabilidad, la ciencia y la Iglesia (Cuadro B).

La **religión** no se basa, según SCHLEIERMACHER, en la racionalidad o en la moralidad, sino que tiene su propio fundamento en el más puro y simple *sentimiento* de dependencia.




A Sobre la filosofía de la naturaleza.




B *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana.*



El pensamiento de **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (1775-1854) experimentó grandes transformaciones. En sus comienzos sigue la guía de FICHTE, del que se distancia sin embargo en su filosofía de la naturaleza, mientras que su filosofía tardía deja entrever la influencia de las ideas místico-teosóficas de JAKOB BÖHME (1575-1624).

Un problema básico en SCHELLING es el de la *unidad* de las oposiciones de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza, de lo ideal y lo real.

> «La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible. Aquí entonces, en la identidad absoluta del espíritu dentro de nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza fuera de nosotros.»

En el *Sistema del idealismo transcendental* (1800) la **autoconciencia** es considerada como el principio supremo del saber. Se produce tanto a sí misma como también al mundo de los objetos, cuya producción es *inconsciente*. El yo como sujeto es idéntico al yo como objeto, convirtiéndose a través de su pensamiento en objeto.

En su **filosofía de la naturaleza,** la naturaleza como sujeto es *productividad* absoluta, la naturaleza como objeto es mero *producto*. Si hubiera sólo pura productividad no surgiría nada determinado. Por tanto tiene que existir una fuerza contraria como *resistencia* de la que resultan las formas.

> La razón de la resistencia está en la naturaleza misma que se convierte en objeto de sí misma.

Estas fuerzas contrarias provocan que la naturaleza esté en un continuo proceso de *devenir*. La aparente consistencia de los productos es en realidad un perpetuo reproducirse, un continuo destruir y crear de nuevo.

> SCHELLING lo ilustra con la imagen de un torrente que en sí forma determinados remolinos por la resistencia de los cuerpos. La contracorriente de los remolinos nace de la fuerza del torrente. Y también ellos se mantienen en una continua renovación de fuerzas contrarias.

Toda la naturaleza está animada de *vida* productiva. Incluso aquello a lo que se denomina inorgánico es únicamente vida adormecida, que todavía no ha despertado.

> «También la denominada materia muerta es un mundo de animales y plantas adormecido, por así decir borracho de finitud [...]»

En la naturaleza tiene lugar una evolución en la que las formas superiores absorben a las inferiores, mientras que todo es acunado en la eterna substancia (o lo absoluto).

El problema de SCHELLING de la unidad de los contrarios apunta la cuestión acerca del principio que subyace a la unidad. Por eso a partir de 1801 diseña su **filosofía de la identidad,** cuyo fundamento es el siguiente:

> «Todo lo que es, es en sí Uno.»

La identidad absoluta también se concibe como el *punto de indiferencia*, en el que todos los objetos se conducen de manera indiferenciada.

Ya que de este modo todo es esencialmente Uno, la dinámica de los procesos de desarrollo en el universo se tienen que explicar por el predominio cuantitativo de un determinado lado de los contrarios que se separa de lo Uno absoluto.

El escrito de SCHELLING *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809) marca la transición desde su sistema de la identidad hasta el período religioso-teosofista.

La **libertad** humana es la que faculta para el bien y para el mal. Según SCHELLING no se puede dar otra respuesta a la cuestión de la posibilidad del mal más que afirmando que la escisión entre la *causa* y la *existencia* reside en **Dios** mismo.

> «Dado que no existe nada antes o fuera de Dios, entonces tiene que incluir en sí mismo la causa de su existencia [...] Esta causa de su existencia que Dios lleva dentro de sí, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe; pues sólo es la causa de su existencia. Esta causa es la naturaleza-en Dios; un ser inseparable de Él, pero distinto.»

Como todo lo creado proviene de Dios, pero al mismo tiempo es distinto de Dios, tiene que tener su origen en lo que no es Dios mismo, esto es, en su causa.

La causa es concebida como fondo oscuro e inconsciente (la oscuridad), como algo desordenado, como la propia voluntad, que se tiene que convertir en la luz de la existencia (de lo ordenado, de la razón, de la voluntad universal).

Mientras en Dios ambas características del ser son inseparables, en el hombre están separadas la una de la otra, y en ello radica la posibilidad del bien y del mal.

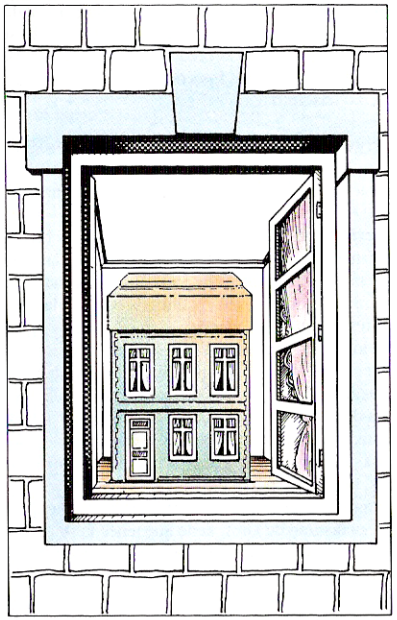
> Dado que el hombre, en tanto que surgido de ese fondo/causa [*Grund*], tiene en sí un principio que resulta independiente respecto de Dios, es por lo que dispone de la libertad para el bien y para el mal.

El mal no surge de la causa en sí, sino que lo hace cuando la voluntad del hombre renuncia a la luz.

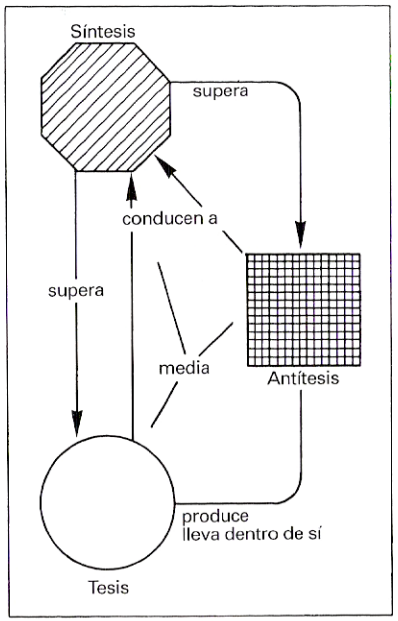
Sin embargo, para no permanecer en el dualismo entre la causa y la existencia, tiene que darse algo previo a lo que SCHELLING denomina «*abismo*» [*Ungrund*]*, que es indiferente respecto a todos los contrarios, por lo que no contiene nada que impida la aparición de los contrarios.

En su **filosofía tardía** SCHELLING discute intensamente con el *cristianismo*. Su tendencia a concebir a Dios como lo absoluto real, y no meramente como lo absoluto pensado, le conduce en sus lecciones sobre la *filosofía de la Revelación* a la distinción entre una filosofía negativa y una *filosofía positiva*. La filosofía negativa (se refiere sobre todo a HEGEL) trata de lo que se da meramente en el pensamiento, mientras que la filosofía positiva se refiere a la realidad. Por tanto, la razón se limita a sí misma, ya que presupone la realidad que se da en la experiencia.

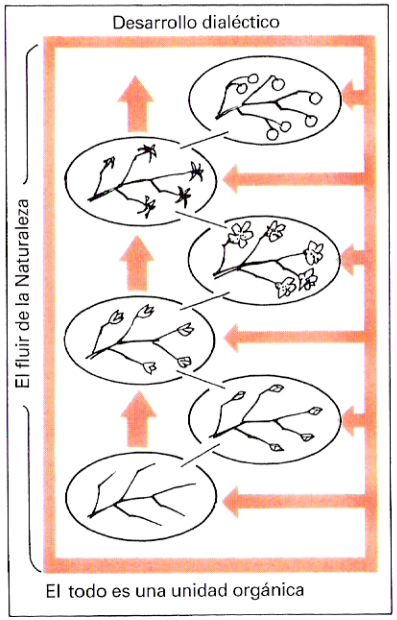
* [*Ungrund* significaría lo que no tiene fondo o causa (*Grund*): el abismo. *N. del T.*]



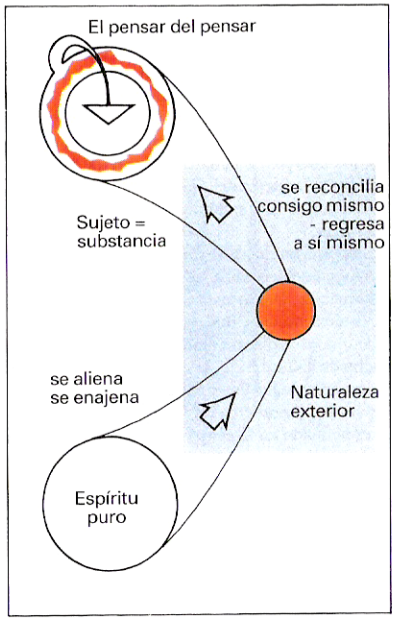
A *Elogio de la dialéctica* según R. Magritte.




B Sobre la dialéctica de Hegel.




C El todo como verdad.




D Alienación-reconciliación.



El pietismo suevo, una corriente fuertemente gnóstica dentro del protestantismo, constituye una de las fuentes del origen intelectual de **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831).

Desde ahí hay que comprender el «idealismo especulativo», la interpretación de la historia, las «tríadas» del «método dialéctico» y la determinación de la «verdad como un todo».

Otra influencia proviene de ROUSSEAU, a quien HEGEL debe el interés práctico en su sistema tardío.

Junto a ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO, se cita a Hegel como uno de los grandes creadores de sistemas filosóficos. ARISTÓTELES funda la metafísica como teología, es decir, como teoría de las causas primeras y divinas; TOMÁS DE AQUINO es un filósofo en tanto que teólogo. HEGEL no solamente elabora unos *Escritos teológicos de juventud*, sino que su filosofía sistemática se puede interpretar en el fondo como una especie de «teología», más concretamente como una **teología histórica.**

Para tratar de localizar un rudimento de esta teología hay que ir a JOAQUÍN DE FLORIS (aprox. 1135-1202). JOAQUÍN interpreta la historia como la secuencia de tres épocas que se corresponden con la Trinidad cristiana: el reino del Padre, que está representado en el Antiguo Testamento por la Ley; el del Hijo, que se manifiesta a través de la Iglesia; y un reino del Espíritu, que aún está por venir.

HEGEL concibe la **dialéctica** como la ley que subyace a la esencia del pensamiento y a la realidad misma:

Toda tesis ya encierra en sí su antítesis, y ambas son superadas en la síntesis.

El término alemán «*aufheben*» [superar] tiene el doble sentido de «conservar» y de «anular» (p. ej., anular una ley). Algo superado de esta manera es algo mediado que contiene en sí todavía la determinación de su origen. La dialéctica muestra las contradicciones (p. ej. entre lo finito y lo infinito) como momentos de transición o devenir de un todo, cuya última fase ha dejado atrás respectivamente a las dos anteriores, sin renunciar a su propia significación.

«Llamamos dialéctica a aquel movimiento racional superior en el que tales manifestaciones separadas simplemente por sí mismas, en virtud de lo que ellas son, se transforman las unas en las otras.»

«Pues la mediación no es otra cosa que la igualdad de sí mismo *moviéndose*, o la reflexión en sí mismo [...]»

Las posiciones y los fenómenos en la historia no son tampoco para HEGEL manifestaciones fortuitas, sino fases necesarias del despliegue de un organismo más rico. La historia pensada, es decir, la historia correctamente interpretada, constituye la re-memoración del espíritu.

El **espíritu** mismo se ha alienado o enajenado y se ha reconciliado consigo mismo de nuevo, o ha regresado a sí. El pensamiento de HEGEL describe el proceso por el que el espíritu se expresa en la, para él, extraña forma de la naturaleza, y cómo a lo largo de la historia llega a sí en el hombre.

Al final de este «ir hacia sí» está el espíritu que se sabe él mismo, lo *absoluto* en tanto que «la identidad de la identidad y de la no-identidad».

En la filosofía, el espíritu se conoce a sí mismo como *sujeto* y como *substancia*:

El sujeto que se piensa a sí y al mundo coincide con la substancia del mundo.

Aquí encuentra HEGEL la identidad entre el ser y el pensar, ya que la substancia es el espíritu que se despliega a sí mismo en tanto que *todo* autoconsciente.

«Él es en sí el movimiento, que es el conocer, la conversión de aquel en-sí en el para-sí, [...] [la conversión] del objeto de la conciencia en [el] de la autoconciencia, esto es, [...] en el concepto.»

El **sistema** no es tanto una forma impuesta desde fuera, sino una inspiración interna hacia el todo. HEGEL ve en él la única manera posible de representar lo verdadero en la ciencia:

«Que lo verdadero es real sólo en tanto que sistema [...] se expresa en la representación que exterioriza lo absoluto como espíritu [...] Únicamente lo espiritual es lo real, [...] es en sí y para sí.»

Con esta descripción orgánica de la totalidad HEGEL quiere también situarse por encima de los dualismos de KANT (p. ej. «cosa en sí» y «manifestación fenoménica»; «creer» y «saber»).

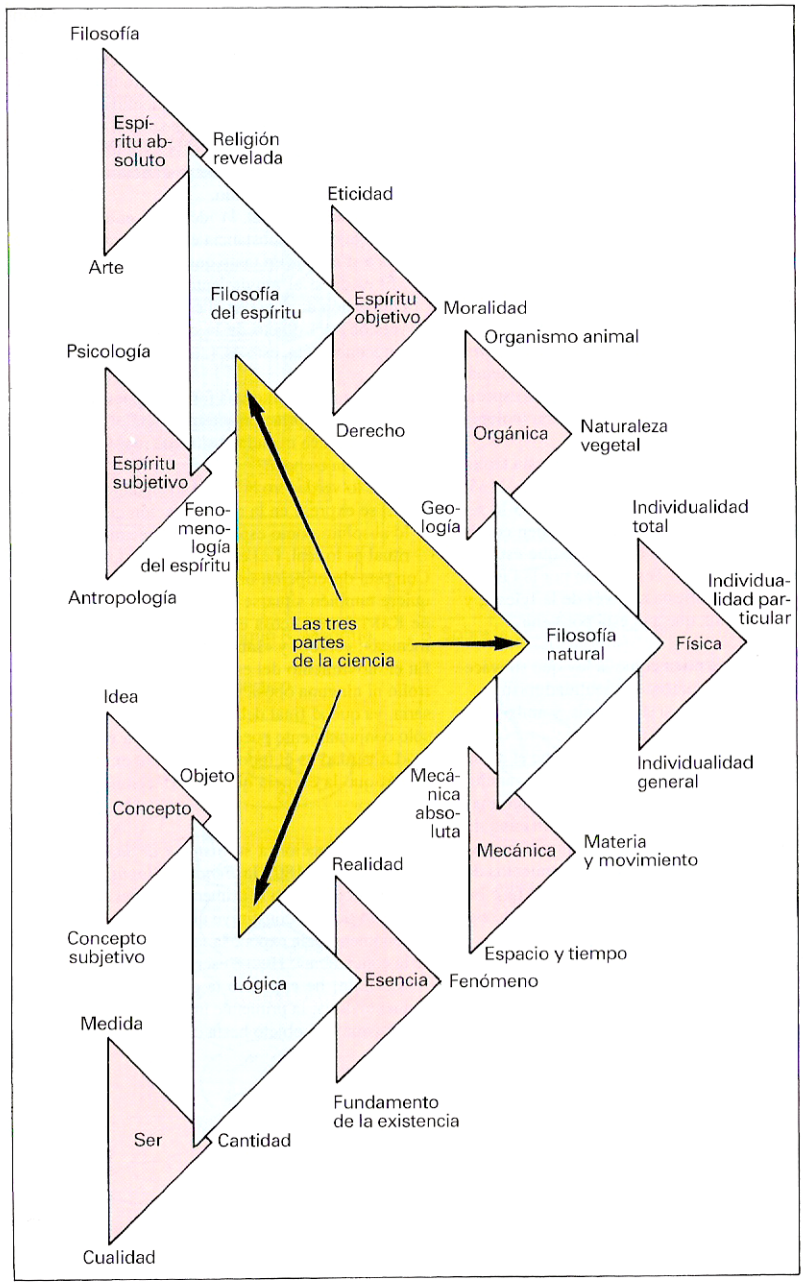
En el movimiento del espíritu ninguna fase del desarrollo ni ninguna oposición entre contrarios es innecesaria, ya que al final deben ser superadas en el todo y sólo conjuntamente pueden expresar la verdad:

«La verdad es el todo. El todo, sin embargo, no es más que la esencia que se perfecciona en el desarrollo.»

Como introducción a su *Sistema de la ciencia*, HEGEL publicó en 1807 la *Fenomenología del espíritu*. Fue concebida como la primera parte del sistema, pero al mismo tiempo constituye un hito.

La fenomenología expone la «ciencia de la experiencia de la conciencia». HEGEL escribió más tarde:

«En [ella] he expuesto la conciencia en su movimiento desde la primera e inmediata oposición entre sí misma y el objeto hasta el saber absoluto.»




Sistema de la filosofía según la *Enciclopedia* de Hegel.



La *Fenomenología del espíritu* analiza la sucesión de las figuras del saber en sus manifestaciones fenoménicas hasta el punto en el que la conciencia ya no puede ir más allá de sí misma, porque «el concepto corresponde al objeto, y el objeto al concepto». El auto-examen de la conciencia, que para ello puede seguir su propio criterio, se basa en la cuestión de la correspondencia entre el en sí del objeto y la forma en que dicho en sí es para la conciencia.

El camino desde la conciencia hasta el *concepto de la ciencia* pasa por la autoconciencia, la razón, el espíritu y la religión (v. pág. 156, cuadro A). El motor es la dialéctica, cuyo núcleo es la *negación determinada* de cada objeto y de cada posición de la conciencia.

> «La sistemática que se construye de esta manera es completa cuando se ha vencido la oposición de sujeto y objeto que [...] caracteriza a la conciencia natural, de manera que ahora ambos, sujeto y objeto, se saben inseparablemente como uno y se ha llegado a una fase en la que el contenido de la conciencia corresponde a su patrón de verdad.» (H. F. Fulda)

En este último nivel, la *Fenomenología*, en tanto que expresión de la transformación desde la autoconciencia hasta el saber absoluto, libera una forma de conocimiento que posee lo absoluto por sí mismo.

A este conocimiento lo denomina Hegel **lógica** (bajo el título *Ciencia de la lógica*, 1812-16). La lógica aquí no es una teoría formal de las leyes del pensamiento mediante conceptos, juicios y deducciones, sino que es

> «la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar». «La idea es lo verdadero en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad.»

La *lógica* reclama nada menos que ser el sistema de la razón pura, el universo del pensamiento puro, en que consiste la verdad. Esto significa

> «que su contenido es la expresión de Dios, tal y como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».

En particular, los dos primeros tomos tratan de lo *objetivo* (ser y esencia), y el tercero de la lógica *subjetiva* (teoría del concepto). La teoría del ser comienza con la tesis de que el *puro ser* y la *pura nada* son la misma cosa, porque ambos son la indeterminación perfecta. Su verdad reside en la transición del ser a la nada y de la nada al ser.

> «Su verdad es por tanto ese movimiento de la desaparición inmediata del uno en el otro: *el devenir*.»

En 1817 Hegel publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el **compendio del sistema** del conjunto de la filosofía. Su construcción se articula básicamente en «tríadas» (v. cuadro). Sus tres partes son:

— La *lógica*, la ciencia de la idea en y para sí,
— la *filosofía de la naturaleza*, como la ciencia de la idea en su ser-otro,
— la *filosofía del espíritu*, como la idea que retorna a sí desde su ser-otro.

Esta última considera las tres fases de la relación del espíritu consigo mismo:

Como *espíritu subjetivo*, que a su vez se diferencia de manera triple:
— En tanto que surgiendo de la naturaleza en su determinación inmediata (antropología),
— en tanto que conciencia en oposición a una naturaleza hallada (fenomenología),
— en tanto que relacionándose con sus propias determinaciones (psicología).

Como *espíritu objetivo* sale de su esfera subjetiva para dar forma según su voluntad al mundo exterior, y para engendrar substancias en él. Se manifiesta en el derecho, en la moralidad y en la eticidad.

Como *espíritu absoluto* se constituye en la identidad del autoconocimiento en el arte, en la religión y en la filosofía, y al mismo tiempo con ello obtiene la independencia de sus figuras fenoménicas finitas.

En Berlín se le ofrece a Hegel la posibilidad de ejercer una amplia influencia política. Todo ello se plasma en su **filosofía del derecho** de 1821 (*Principios de la filosofía del derecho*). El libro va más allá de los límites de su título pues contiene

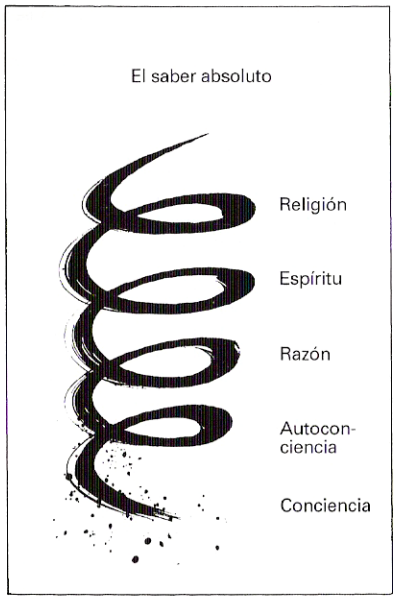
> «el sistema entero en el elemento determinado de la razón práctica».

El prólogo de esta obra alcanza una fama de gran trascendencia mediante la frase siguiente:

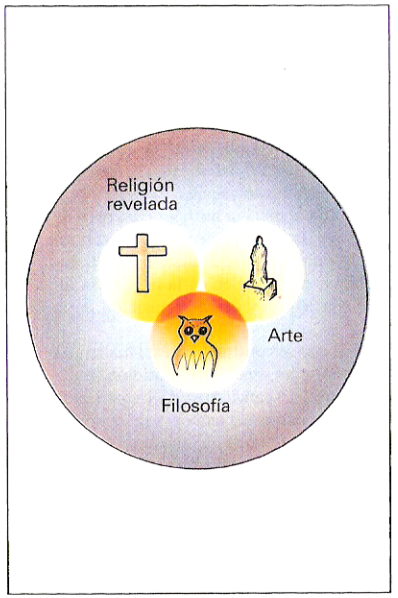
> «Lo que es racional es real; y lo que es real es racional.»

Que se convierte en la fórmula de la restauración y del conservadurismo político, en la justificación filosófica del poder por la gracia de Dios y en la sacralización de lo existente. Hegel avanza hacia la categoría de «filósofo oficial del Estado prusiano».

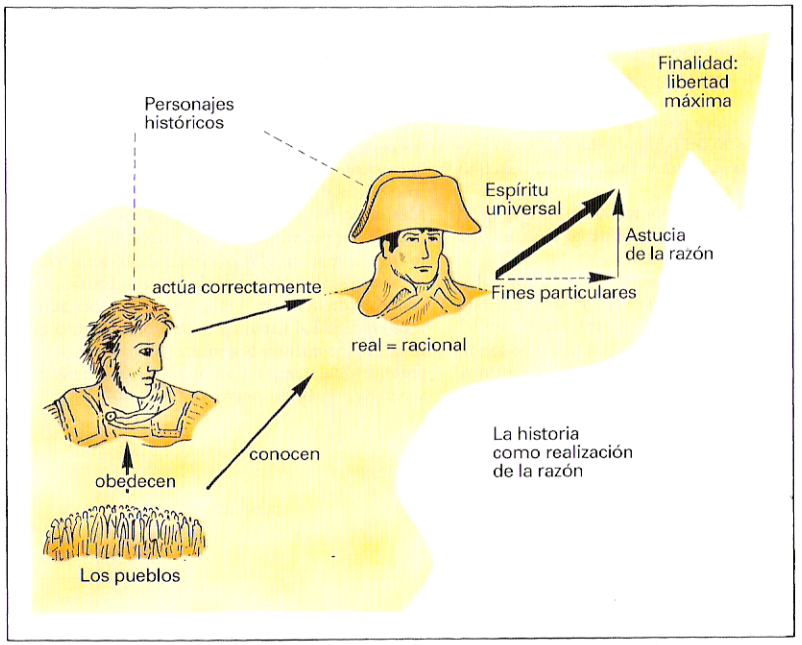
Más tarde Hegel intenta delimitar su posición afirmando que por realidad él no comprende meramente lo empírico, donde el azar mezcla de manera deficiente los seres, sino la existencia que se identifica con el concepto de la razón; y que tampoco había definido como racional al Estado prusiano, ni a ninguna manifestación fenoménica histórica, sino más bien al eterno presente que siempre está ahí y que contiene en sí, superado, el pasado entero.




A Sobre la *Fenomenología del espíritu.*




B Las manifestaciones del espíritu absoluto.




C Sobre la filosofía de la historia de Hegel.



La filosofía del derecho pertenece a la esfera del espíritu objetivo y trata de sus tres partes:

— El *derecho abstracto,* como forma de existencia externa, objetiva, que se da la voluntad libre;
— la *moralidad,* como convicción subjetiva, interior;
— la *eticidad,* como la unidad de las esferas objetiva y subjetiva, y que adquiere su figura en tres instituciones: la familia, la sociedad civil y el Estado.

El *Estado* es, para HEGEL, «la realidad de la libertad concreta». Es quien garantiza la unidad de lo individual con lo universal:

> «El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de permitir el cumplimiento del principio de la subjetividad hasta el extremo independiente de la particularidad personal, y al mismo tiempo de retrotraerlo a la unidad substancial y de esta manera conservarlo dentro de sí.»

HEGEL considera que la *tarea de la filosofía* es la de «aprehender su tiempo en pensamientos», prestarle una expresión al presente. El prólogo de la *Filosofía del derecho* termina con la conocida frase siguiente:

> «Cuando la filosofía pinta sus tonos grisáceos, ya ha envejecido una figura de la vida, y con tonos grisáceos no puede ser rejuvenecida, sino sólo reconocida; la lechuza de Minerva tan sólo alza su vuelo cuando comienza el crepúsculo.»

La filosofía es una sabia «comentarista» de los acontecimientos históricos consumados, para cuya interpretación tiene preparadas las categorías.

En la última década de su vida, HEGEL todavía imparte sus grandes lecciones sobre la filosofía de la historia, de la religión y sobre la estética, que acaban redondeando su sistema.

La **filosofía de la historia** tiene como base el principio de

> «que la razón domina el mundo, que por tanto también la historia universal ha sucedido racionalmente». «Por tanto la finalidad de la historia universal es que el espíritu llegue al saber de lo que él es verdaderamente y que haga de ese saber un objeto, que lo realice en un mundo existente, que se exprese como objetivo.»

El *espíritu universal* se sirve de las actuaciones de individuos humanos, de los «personajes históricos» para la realización de sus fines.

> Estas personalidades «son lo más impresionante en el mundo y saben perfectamente qué es lo que hay que hacer; y lo que ellos hacen es lo correcto. Los demás tienen la obligación de obedecerles porque así lo sienten. Sus discursos y sus acciones son lo mejor que se podía decir y que se podía hacer.»

Estos individuos se figuran que no tratan más que de conseguir sus fines, mientras que en realidad es la *astucia de la razón* la que se sirve de ellos para sus fines universales. No son más que los administradores del espíritu universal. No se trata de la felicidad del individuo; en la marcha del espíritu universal a través de la historia es pisoteada más de una flor inocente.

> «La historia universal no es el suelo de la felicidad. En ella los períodos de felicidad son páginas en blanco.»

La **estética** de HEGEL ve en el arte la aparición de lo absoluto en la forma de la intuición. La *belleza artística* se sitúa «en el medio entre lo sensorial como tal y el pensamiento puro».

Corresponde a la naturaleza del arte traducirse en existencia objetiva. La esencia interna de la religión puede oscurecerse en el culto y en el dogma; la esencia del arte, por el contrario, no puede revelarse de manera más pura y más perfecta que en la *objetividad.*

La **filosofía de la religión** de HEGEL culmina con la frase siguiente:

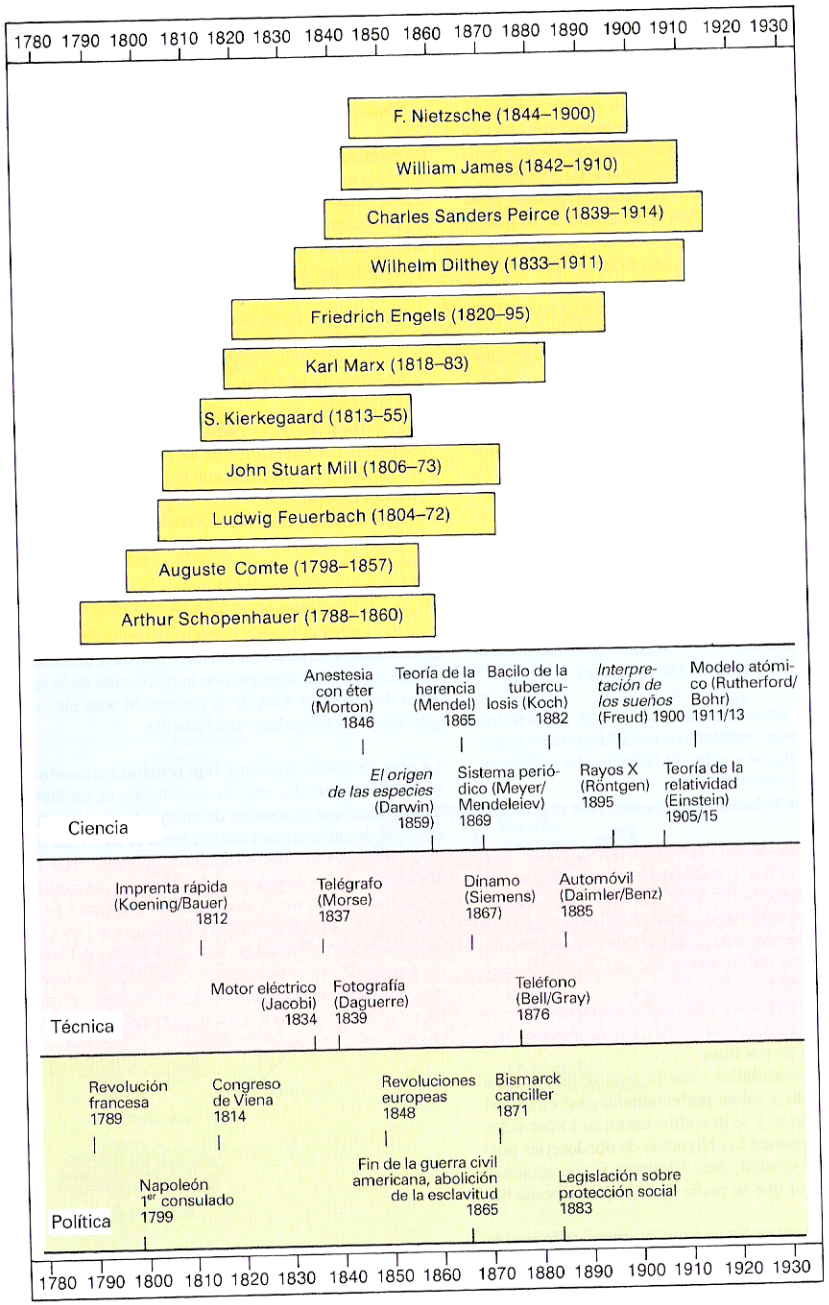
> «El contenido de la religión cristiana, como fase superior del desarrollo de la religión en general, coincide completamente con el contenido de la verdadera filosofía.»

La filosofía es la prueba de la verdad de que Dios es el amor, el espíritu, la substancia y el proceso eterno de retornar en sí.

> El hombre no sabe de Dios más que lo que Dios sabe de sí mismo en el hombre.

Este es el saber del saber, la autoconciencia de Dios en la conciencia infinita. La teosofía gnóstica de HEGEL identifica el saber humano con la perfección de la realidad de Dios. Se trata de la pretensión más elevada que jamás ha formulado una filosofía.

La obra de HEGEL tuvo una **repercusión** extraordinaria sobre todo en el s. XIX. Su constitución en múltiples niveles hizo que el abanico de interpretaciones pudiera llegar desde la teísta-idealista hasta la atea-materialista. De acuerdo con lo dicho, se constituyeron las posiciones de los *hegelianos de derecha* y *de izquierda.* En el *marxismo* la dialéctica se convirtió en el método más significativo para explicar los procesos sociales, económicos e históricos. La crítica del sistema hegeliano era para muchos de los filósofos que le siguieron, como por ejemplo KIERKEGAARD, el momento que daba inicio a la exhibición del pensamiento propio.




Visión general: siglo XIX.



El **siglo XIX** se considera generalmente como un período de transición desde la época moderna hasta el mundo contemporáneo. En lo que respecta a la historia de la filosofía ocurre también lo mismo, y así muchas líneas de pensamiento que se retoman en el s. XIX llevan directamente al mundo de hoy.

El clima **político** se encuentra bajo la influencia de las consecuencias de la *Revolución francesa*. Especialmente activa es la tendencia a configurar *Estados-nación* soberanos, de acuerdo con la idea del derecho a la autodeterminación de las naciones (pueblos).
El *liberalismo* pretende un predominio de la razón y la realización de las libertades individuales (derechos humanos), así como una economía libre.
El *socialismo* se vuelve contra el ordenamiento social capitalista. Pretende una ordenación social y de la propiedad que garantice el bienestar y la igualdad de derechos también para las clases socialmente débiles.

El enorme avance de la **ciencia natural** y de la **técnica** determina el clima intelectual de la época. En ese avance se basa la creencia optimista en la prácticamente ilimitada posibilidad de transformación del mundo por el hombre.

La profesión ejemplar para ello es la del ingeniero, que convierte el saber teórico en aplicación práctica.

De entrada las nuevas posibilidades de la técnica provocan en Inglaterra la así llamada *Revolución industrial*.

Y con ella surgen la clase de los patronos y la de los proletarios.

La elevación del nivel de vida nacional unida a la miseria creciente de los trabajadores industriales, a causa de las excesivas horas de trabajo y de los bajos salarios, conducen a fuertes tensiones sociales

Las obras de CHARLES DARWIN (*El origen de las especies*, 1859), que muestra la *evolución* de los seres vivos, y de SIGMUND FREUD (*La interpretación de los sueños*, 1900), que revela los impulsos *inconscientes* de la vida mental, cambian de manera irreversible la imagen del hombre.

En el ámbito de la filosofía y tras la muerte de HEGEL (1831), frente al poderoso edificio conceptual del idealismo alemán aparece un movimiento que, acompañado de una **crítica al idealismo,** quiere transitar por otros derroteros.
El *hegelianismo de izquierda* (con L. FEUERBACH, entre otros) se distancia de la filosofía del derecho y de la religión de HEGEL y defiende una posición crítica respecto de la religión y una postura política liberal, ambas con tendencia al *materialismo*. KARL MARX resume su crítica a la filosofía tradicional en la famosa frase siguiente:

«Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de cambiarlo.»

En Dinamarca SÖREN KIERKEGAARD dirige su ataque contra la inexistencialidad del pensamiento abstracto, refiriéndose con su crítica sobre todo a HEGEL:

«¿Qué es el pensamiento abstracto? Es un pensamiento en el que no hay ningún ser pensante [...] ¿Qué es el pensamiento concreto? Es el pensamiento en el que hay un ser pensante [...] en el que la existencia le da al pensador existente el pensamiento, el tiempo y el espacio.»

La defensa de KIERKEGAARD del sujeto concreto como fundamento de todo pensar, en contra de su disolución en un universal-abstracto, proporcionó estímulos decisivos a la *filosofía existencialista* del s. XX.

ARTHUR SCHOPENHAUER cree que no es un principio racional lo que subyace al mundo, sino la *voluntad* como un impulso irracional y ciego, de cuya permanente actividad emanan los fenómenos en tanto que objetivaciones.

El auge de las **ciencias naturales** en el s. XIX incita a muchos filósofos a intentar una refundación de la filosofía tomando como modelo el método de la ciencia natural.
FRANZ BRENTANO declara programáticamente:

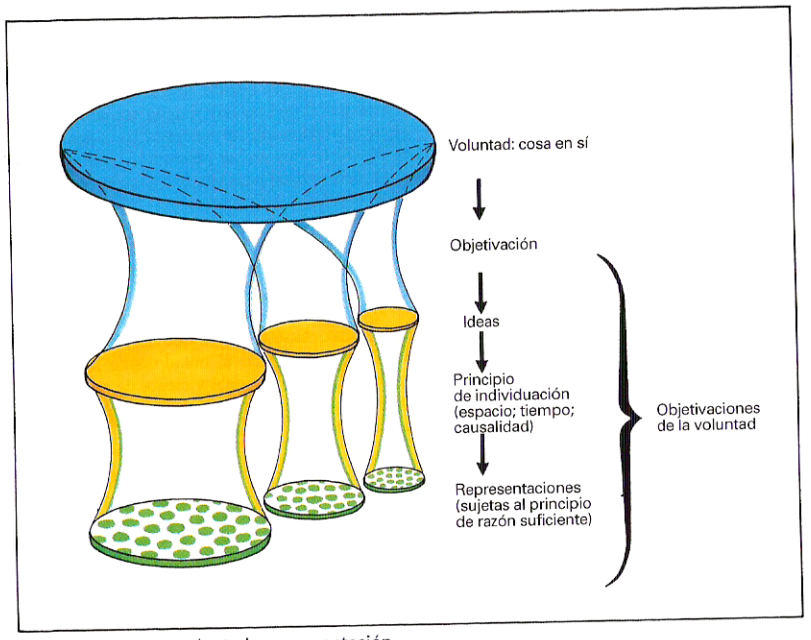
«El verdadero método de la filosofía no es otro que el de las ciencias naturales.»

Así pues, el *positivismo* (COMTE) considera que el progreso de la humanidad consiste en llevar el pensamiento a la fase positiva, es decir, científica.

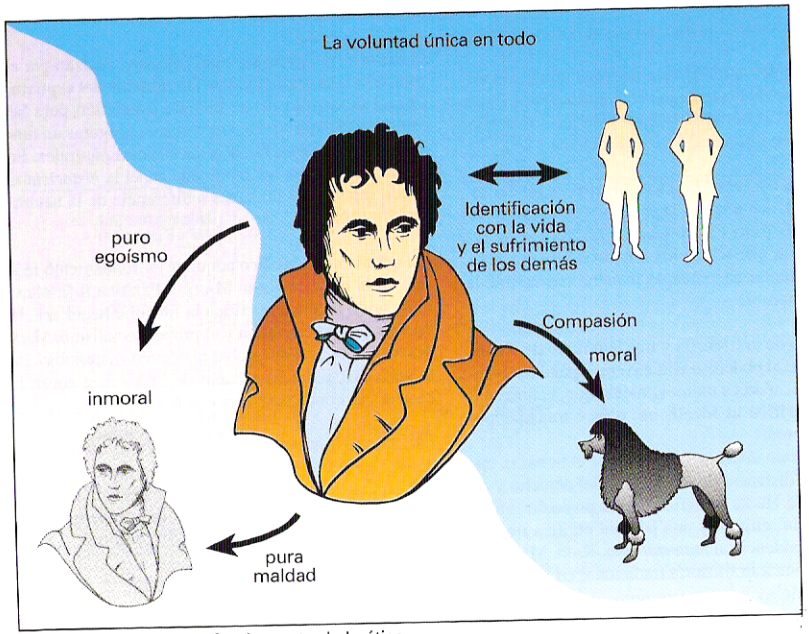
El *historicismo,* y sobre todo DILTHEY, realzan por el contrario la especificidad de las **ciencias del espíritu**: Con el desarrollo de un método específico para las ciencias del espíritu, DILTHEY intenta asegurar un fundamento autónomo frente a las ciencias naturales. En lo cual desempeña un importante papel la *historicidad* de todas las obras humanas a diferencia de la naturaleza.

El **socialismo científico** adquiere su fundamento teórico en la obra de KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS; retomando de manera crítica la filosofía hegeliana, la economía política clásica y el primer socialismo, Marx desarrolla un análisis global dialéctico-materialista de la sociedad y del transcurso de la historia sobre la base de las condiciones *económicas*.

FRIEDRICH NIETZSCHE somete los valores morales tradicionales a una aguda crítica desenmascarando sus motivaciones ocultas. Su obra tardía revela la visión de una nueva era y de la llegada del «superhombre» tras una transvaloración de todos los valores.




A El mundo como voluntad y representación.




B La compasión como fundamento de la ética.



**Arthur Schopenhauer** (1788-1860) formula en su principal obra, *El mundo como voluntad y representación*, una metafísica general de la voluntad. La inspiración intelectual se la proporcionan PLATÓN, KANT y los *Upanishad* hindúes.

SCHOPENHAUER toma como punto de partida, haciendo suyo a KANT, el principio a priori de que para el hombre, en cuanto sujeto cognoscente, el mundo que le rodea no le es dado más que como **representación**, esto es, como la relación con aquello capaz de representar que es él mismo.

«El mundo es mi representación.»

La escisión entre el sujeto y el objeto es la fórmula a la que está sometida todo conocimiento:

Los objetos no son dados de otra manera más que siendo condicionados por el sujeto.

Las representaciones aparecen en el *espacio* y en el *tiempo*, y están sometidas al **principio de razón suficiente,** que afirma que todas nuestras representaciones están relacionadas según leyes y que, por su forma, pueden ser determinadas a priori. La experiencia y la ciencia son, de este modo, posibles.

Pero las representaciones no constituyen por así decirlo más que el lado externo del mundo, cuya esencia interna se evidencia en la experiencia de sí mismo del sujeto. Experimentamos nuestro cuerpo de dos maneras:

Como objeto (representación) y como **voluntad.**

Las expresiones corporales no son sino actos de la voluntad objetivados. Podemos pues aceptar que dicha relación básica es la misma en todas las demás representaciones cuya esencia interior es por tanto la voluntad.

Los fenómenos no son nada más que **objetivaciones** de la voluntad única, que subyace al mundo como una incognoscible «cosa en sí».

Esta voluntad es un *impulso irracional y ciego*.

Nunca se entrega al descanso sino que se afana permanentemente en la creación de formas. Pero como todo lo que encuentra en su afán es a sí misma, está en una lucha consigo misma, a partir de lo cual surge la gradación de sus objetivaciones.

En el nivel más bajo la voluntad se manifiesta en las fuerzas físicas y químicas; en el nivel de lo orgánico como impulso de vida, instinto de conservación e instinto sexual. En el hombre finalmente aparece la razón, que la voluntad, en sí misma ciega, produce como su herramienta.

Las representaciones, que aparecen en el espacio y en el tiempo y que están sometidas al principio de razón suficiente, no constituyen más que las objetivaciones mediatas de la voluntad.

La voluntad se objetiva inmediatamente en las **ideas,** que subyacen a las cosas particulares como modelos.

Las ideas poseen la forma del ser del objeto para un sujeto, pero no están sometidas al principio de razón suficiente. Son las formas eternas e inmutables de todos los fenómenos, la pluralidad de los cuales surge a partir de ellas en virtud del principio de individuación del espacio y el tiempo.

La contemplación de las ideas sólo es posible con una entrega pura y desinteresada, en la que el sujeto se desembaraza de su individualidad y queda fundido en el objeto. Este modo de conocimiento es el origen del **arte.**

El genio es capaz de entregarse a las ideas y crear a partir de ellas sus obras. La *música* ocupa una posición destacada. No es una copia de la idea, sino de la voluntad misma.

El fundamento de la **ética** de SCHOPENHAUER es la distinción entre el *carácter empírico* y el *inteligible*.

El carácter inteligible de un hombre es una objetivación libre de la voluntad única y determina el género invariable de la esencia del individuo. Sobre la base de este carácter dado, las influencias externas nos conducen a cambiantes motivos, a partir de los cuales se producen de manera necesaria las acciones.

En éstas se muestra el carácter empírico, que no es libre, puesto que sólo es la apariencia sujeta a las leyes de la naturaleza de la voluntad subyacente.

El hombre no actúa de tal modo que conoce y después quiere, sino que conoce lo que quiere.

Para SCHOPENHAUER no tiene sentido establecer leyes éticas por cuanto que las acciones del ser humano se siguen con necesidad de su carácter. Se limita por tanto a una descripción de lo que tendría que considerarse como moral.

El fundamento de la moral es la **compasión.**

Ésta se basa en la intuición de que todos los seres surgen de una única voluntad y por eso en su interior son iguales.

En el otro me veo a mí mismo, en el sufrimiento del otro descubro mi propio sufrimiento.

Mediante esta identificación el bienestar del otro se convierte en algo tan esencial como el mío propio.

Esto no solamente concierne a los seres humanos, sino a todos los seres vivos.

Cuanto más consciencia de la vida toma el hombre, tanto más reconoce que toda vida es **sufrimiento.** La voluntad se afana por la satisfacción y la perfección, pero ambas están negadas en el mundo:

Ninguna satisfacción es permanente y el afán no encuentra un final en ninguna meta.

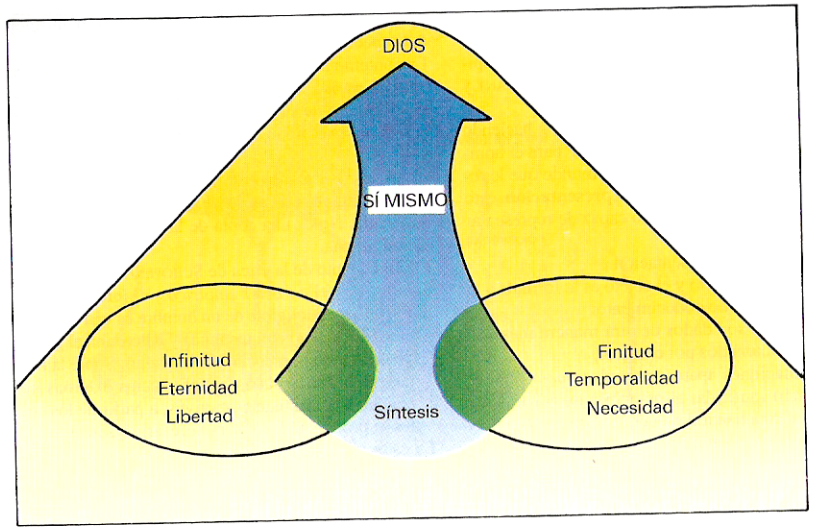
La dimensión del sufrimiento es inagotable y crece con la consciencia. Únicamente

en la contemplación de las ideas en el arte encuentra la voluntad un reposo momentáneo.

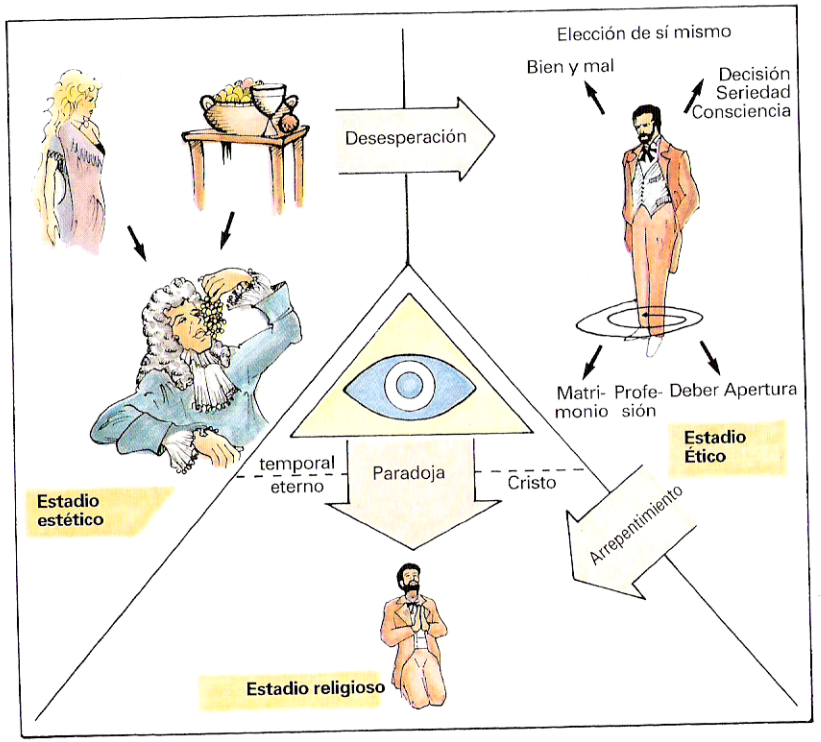
A partir de este conocimiento resultan dos posiciones ante la vida.

En la *afirmación* de la voluntad el hombre acepta con pleno conocimiento la vida tal como es y afirma el transcurso de su vida con todo lo que ha tenido lugar y con todo lo que está por venir.

En la *negación* de la voluntad se busca acabar con el sufrimiento mediante la extinción del impulso de vivir. SCHOPENHAUER considera que este es el camino recorrido por los ascetas hindúes y cristianos.




A El sí mismo.




B Estadios de la existencia.



**Sören Kierkegaard** (1813-55) forma parte de los grandes pensadores del s. XIX que tienen fuertes peculiaridades. Sus escritos (publicados en parte bajo seudónimos) contienen, en un tono literario muy personal, clarividentes análisis filosóficos y psicológicos, así como discusiones teológicas. Un aspecto determinante de su obra es el punto de vista religioso (cristiano) que además tiene que considerarse sobre el trasfondo biográfico de conflictos religiosos propios. Sus análisis de los modos de la existencia del hombre han tenido una repercusión decisiva en la *filosofía de la existencia* del s. XX.

La primera cuestión que se plantea KIERKEGAARD es la siguiente:

> ¿Cómo accedo, en tanto que sujeto existente, a una relación con Dios?

Para ofrecer una respuesta se requiere primero comprender las condiciones concretas de la existencia del individuo, es decir, «comprenderme a mí mismo en la **existencia**». Pero exactamente esto, según KIERKEGAARD, es lo que desterró la filosofía del idealismo alemán (sobre todo HEGEL), creando así la tipología del *pensador abstracto*, al que KIERKEGAARD critica corrosivamente:

> «Justo porque el pensamiento abstracto está *sub specie aeterni* [bajo el punto de vista de la eternidad], prescinde de lo concreto, de la temporalidad, del devenir de la existencia, de la miseria de lo existente [...]»

Pero como quiera que el mismo pensador abstracto es una existencia concreta, se convierte en una «figura cómica» si no quiere reconocer dicho fundamento de su existencia y de su pensamiento:

> Se convierten él mismo y su pensamiento en un fantasma. En contra de eso hay que tornarse *subjetivo*, es decir,
> «[...] que el conocer esté en relación con el que conoce, que es esencialmente un existente», pues «la única realidad de la que el existente no tiene un mero saber es la propia realidad de que está ahí, y dicha realidad es su interés absoluto».

Una vez que la existencia humana alcanza el núcleo de las certidumbres filosóficas, se plantea entonces la cuestión siguiente: ¿Qué es el hombre?

> «El hombre es una *síntesis* de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra, una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos.»

Pero con ello todavía no es un **sí mismo,** ya que:

> «El sí mismo es una relación que se refiere a sí misma; o es aquel elemento en una relación que hace que la relación se refiera a sí misma.»

El hombre logra su sí mismo tan sólo cuando procede con consciencia a la síntesis de su ser.

Por consiguiente, el ser sí mismo no le es dado al hombre fácilmente, sino que es una tarea cuya realización ha sido entregada a su libertad.

Dentro de lo cual se encierra la posibilidad de que el hombre se encuentre en una *desproporción* con su síntesis, y de que consciente o inconscientemente no encuentre su sí mismo. KIERKEGAARD denomina a este estado *desesperación* y describe en *La enfermedad mortal* las distintas formas de no querer ser uno mismo.

Pero como el hombre no se creó a sí mismo como síntesis, sino que surge de *Dios*, la mencionada desproporción se produce ante Dios; y así la definición del *pecado* es esta:

> No querer ser uno mismo ante Dios.

El camino del individuo hacia la **fe,** en la que el hombre «se fundamenta de manera transparente en el poder que lo constituye», lo describe KIERKEGAARD mediante varios **estadios de la existencia** (*o lo uno o lo otro*).

En el **estadio estético** el hombre vive en la inmediatez, puesto que todavía no se ha elegido como sí mismo. No sólo vive en lo externo y lo sensorial, sino que vive de ello, y según esta divisa: «Hay que disfrutar la vida.»

> Un ejemplo de ello es Don Juan.

Pero como para la realización de esta forma de vida depende de circunstancias exteriores, esto es, de aquello que no está en su poder, acaba revelándose que la actitud básica de la existencia estética es la desesperación de que puedan serle arrebatadas las condiciones de dicha existencia.

El salto al **estadio ético** tiene lugar cuando el individuo en su desesperación opta por sí mismo:

> «[...] pues sólo a mí mismo me puedo elegir de manera absoluta, y esta elección absoluta de mí mismo es mi libertad, y únicamente por el hecho de haberme elegido a mí mismo de manera absoluta he puesto una diferencia absoluta, a saber, la que hay entre el bien y el mal.»

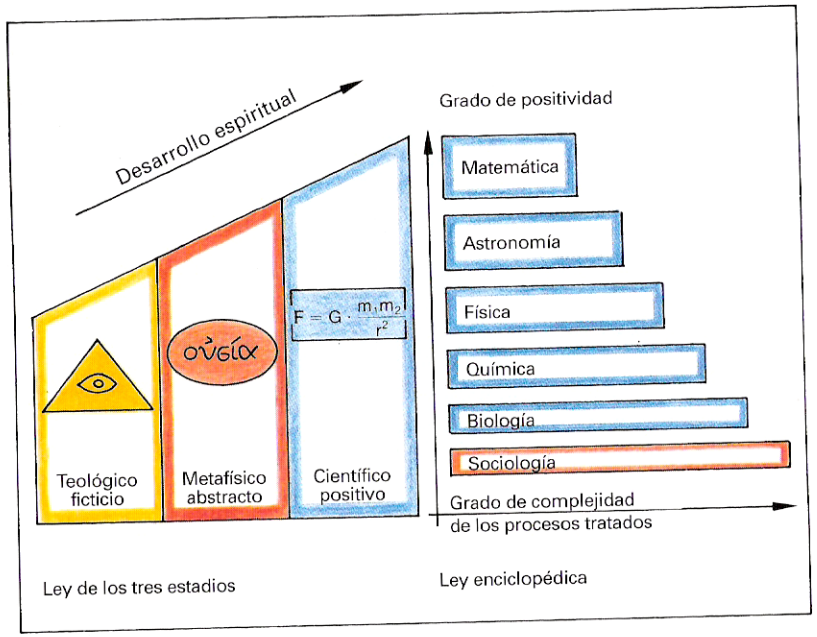
La existencia ética se ha elegido a sí misma como ser de sí mismo y ha ganado con ello la independencia respecto de las circunstancias externas; ella es el sujeto de las decisiones, y la vida cobra seriedad y continuidad. Sin embargo tampoco este estadio es capaz de llegar a la perfección. Pues

> en la posibilidad de la culpa reconoce el hombre ético que no posee las condiciones para llevar una vida éticamente ideal, porque está sometido al pecado.

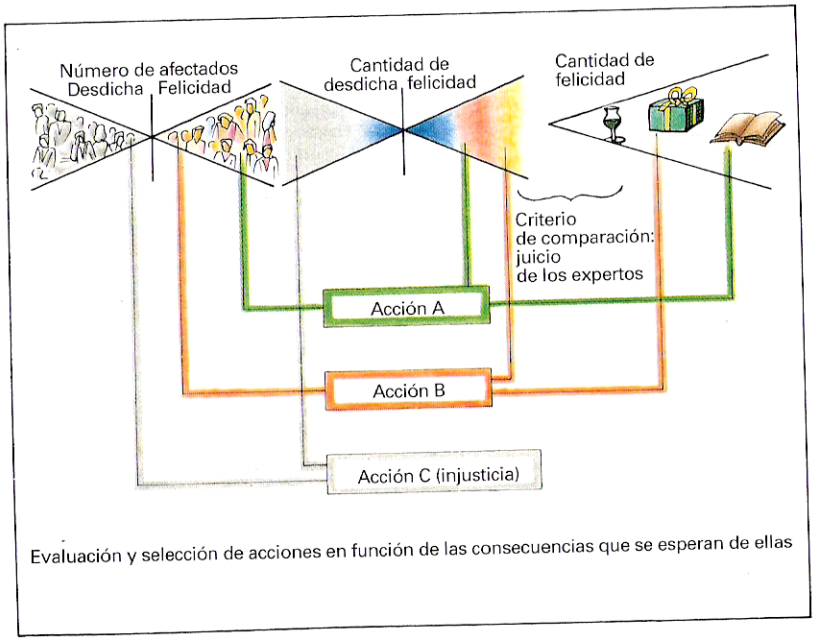
Lo cual conduce al **estadio religioso.** El hombre que se reconoce a sí mismo como pecador comprende que, bien entendido el cristianismo, no puede por sí solo liberarse del pecado, porque sólo Dios puede establecer límites a la verdad:

> El contenido de la *fe* es la *paradoja* de que la eternidad ha llegado al tiempo, es decir, que Dios se ha convertido en hombre.

Pero como Dios tuvo que venir hasta los hombres para darles la verdad, el hombre no es capaz de llegar a la verdad por sí mismo, sino tiene que recibir sus límites de Dios. En la fe el hombre se fundamenta sin reservas en Dios.




A Comte.




Evaluación y selección de acciones en función de las consecuencias que se esperan de ellas

B Mill: utilitarismo.



**Auguste Comte** (1798-1857) es el fundador, con su obra *Curso de filosofía positiva*, del sistema del **positivismo,** siendo el objetivo de sus investigaciones teórico-científicas la cuestión del desarrollo, la estructura y la función del saber en la sociedad.

La conocida **ley de los tres estadios** es el fundamento de sus teorías. Trata la evolución intelectual de la humanidad, de cada una de las ciencias, así como del individuo.

— En el estadio *teológico* o *ficticio* el hombre explica los fenómenos del mundo por la acción de seres sobrenaturales.

— El estadio *metafísico* o *abstracto* es en el fondo teología encubierta, sólo que aquí los seres sobrenaturales son sustituidos por entidades abstractas (vacías). No es un estadio productivo, pero sí disolvente y así conduce al estadio siguiente.

— En el estadio *científico* o *positivo* se abandona la búsqueda de las causas últimas y el interés del conocimiento se dirige hacia los *hechos* realmente existentes. Su fundamento es la observación, a partir de la cual se pueden reconocer las *leyes generales.*

El espíritu humano alcanza su más alto nivel con el último estadio, pero puede que en otros ámbitos permanezca aún en estadios anteriores.

Lo «positivo» tiene significados diversos:

El *hecho* y lo *útil*, con lo que se expresa también la supresión de la separación entre la teoría y la aplicación práctica; lo *cierto,* en contraste con la indecidibilidad de las cuestiones metafísicas; lo *exacto*; lo *constructivo*; así como lo *relativo,* en lugar de las preferencias por lo absoluto.

A cada estadio particular le corresponde una determinada *forma de sociedad*:

Al estadio teológico, una sociedad eclesiástica-feudal; al metafísico, una revolucionaria; y al estadio positivo, una sociedad científica-industrial.

Entre las ciencias se puede establecer una jerarquía encabezada por la matemática, seguida de la astronomía, la física, la química, la biología, hasta la sociología. Esta jerarquía refleja el grado de positividad alcanzado, además de la secuencia en la que las ciencias se construyen las unas sobre las otras.

Al mismo tiempo, la complejidad de los procesos con los que tienen que tratar estas ciencias aumenta cuanto más abajo estén en la jerarquía.

La **sociología,** que tiene la mayor importancia, puesto que es la ciencia de la totalidad de las relaciones humanas, todavía no ha penetrado en el estadio de una ciencia positiva. Por ello hay que construirla en este sentido,

para que mediante predicciones seguras acerca de la evolución de la sociedad puedan ser mejoradas las condiciones de vida sociales.

La *religión positiva*, proclamada más tarde, se basa en el amor hacia la humanidad considerada como el gran ser, y para designar este amor COMTE acuñó la expresión *altruismo*.

**John Stuart Mill** (1806-73) está influido por las ideas de COMTE, por las de su padre JAMES MILL y por la ética utilitarista de JEREMY BENTHAM (1748-1832), cuyas teorías continúa desarrollando de manera crítica.

En su *Sistema de la lógica deductiva e inductiva* MILL quiere fundar una metodología general y unificada para *todas* las ciencias. Con este objeto desarrolla la **lógica inductiva,** que infiere leyes generales a partir del análisis de la sucesión de acontecimientos que se dan en la experiencia de manera regular y repetitiva. La lógica inductiva es también el fundamento de las denominadas ciencias deductivas (matemática, lógica formal).

De acuerdo con la unidad del método, también en las ciencias morales se tienen que utilizar solamente descripciones conformes a la legalidad causal.

Respecto de sus distinciones del *análisis del lenguaje,* más tarde adquiere una relevancia especial la establecida entre

la *denotación* (los objetos a los que se refiere una expresión) y

la *connotación* (el sentido) de las expresiones (p. ej. rocín y jamelgo para caballo).

En el escrito *El utilitarismo*, MILL defiende dicha concepción ética frente a sus críticos. La pretensión del **utilitarismo** es

la «mayor felicidad posible para el mayor número de personas posible».

De la misma manera que cada cual aspira por naturaleza a la felicidad individual, así también el bienestar de todos es un bien para la totalidad de los seres humanos. La corrección moral de una acción tiene que ser medida por las consecuencias que de ella se esperan,

constituyendo el patrón de dicha medida el aumento de la *felicidad* (placer) y la disminución de la *desdicha* (sufrimiento) de los afectados por las consecuencias.

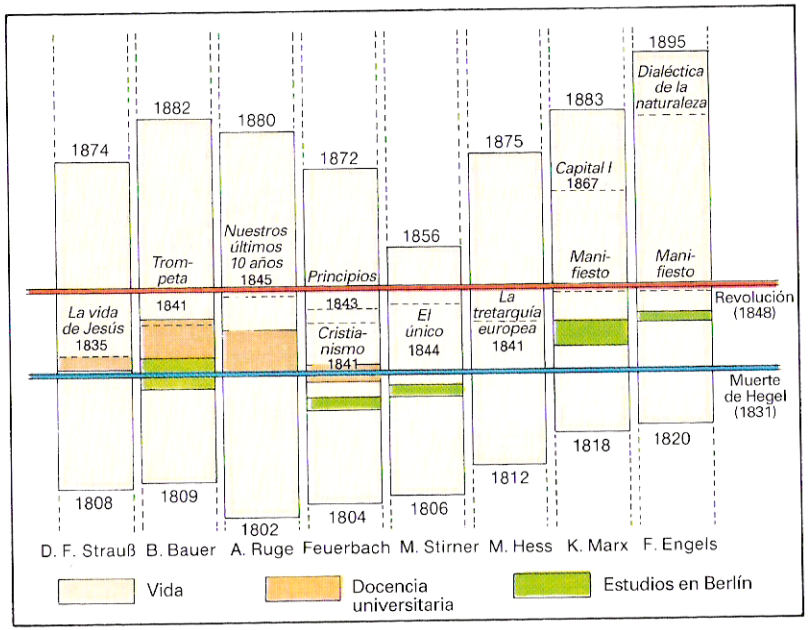
A diferencia de BENTHAM, mantiene MILL que no sólo hay que considerar la *cantidad* de felicidad (placer), sino sobre todo la *calidad*, pues el valor de cada uno de estos estados no es el mismo.

El criterio con el que se comparan la calidad y la cantidad es el juicio de aquellos que, en virtud de su experiencia, disponen de la mejor capacidad de comparación.

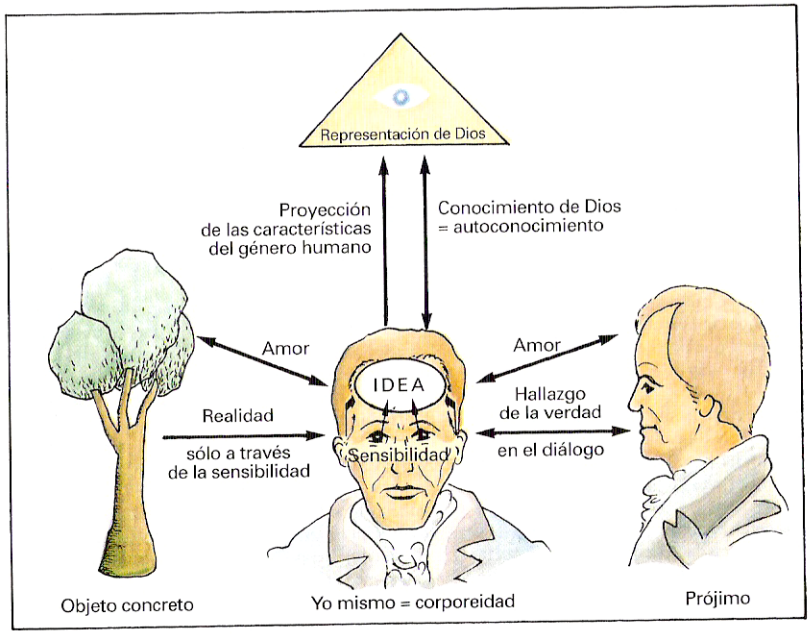
En *Sobre la libertad* MILL defiende decididamente la **libertad** individual y el pluralismo en la sociedad frente a la tiranía de las masas y de la opinión pública. A este respecto distingue las acciones que se refieren primariamente a uno mismo, de aquellas que primariamente se refieren a otros. Estas últimas

encuentran su límite en la libertad de los demás y solamente respecto de éstas se permiten las intromisiones del Estado.

La libertad de opinión y la libre discusión no deben estar sometidas a ninguna restricción.




A Vida y obras de los hegelianos de izquierda.




B Sobre la filosofía de L. Feuerbach.



Las divergencias entre los discípulos de HEGEL se ponen de manifiesto particularmente en las reacciones al libro de D. F. STRAUSS *La vida de Jesús*. Mediante la aplicación del método histórico y la exposición de contradicciones, STRAUSS da una respuesta negativa a la cuestión, fundamental para la religión cristiana, acerca de la verdad histórica de los Evangelios. Así pues, los pasajes esenciales del Nuevo Testamento son inverosímiles en tanto que hechos históricos. STRAUSS los interpreta como una colección de representaciones *míticas* del pueblo judío.

Las consecuencias de este análisis las trasladó también al *dogma*.

En sus reacciones ante las tesis de STRAUSS, los discípulos de HEGEL se dividen en dos grupos:

Los *hegelianos viejos* o *de derecha*, que siguen defendiendo principalmente el sistema de HEGEL con su síntesis entre la religión y filosofía.

Los *hegelianos jóvenes* o *de izquierda*, que buscan nuevos caminos para reinterpretar o invertir el sistema, junto con la pretensión de lograr una subversión revolucionaria de lo existente.

Como *adversarios políticos de la monarquía*, los hegelianos de izquierda están fuera de las universidades y viven en parte en el exilio. Sus *escritos* son mayoritariamente polémicos, hacen referencia a la historia contemporánea y se basan de diferentes formas en la *crítica a Hegel*.

MARX y ENGELS (pág. 168 y ss.), que en sus años berlineses forman parte del movimiento, se concentran en la realidad del mundo del trabajo.

MAX STIRNER rechaza en su obra *El único y su propiedad* (1844) todo lo que sea sistemático y supraindividual y proclama un individualismo casi anárquico.

**Los presupuestos** de este movimiento fueron:

— La propia *autoconciencia* de la filosofía de HEGEL, como acorde final de la historia del pensamiento occidental, lo cual reclama un nuevo comienzo desde la raíz.

— El bullicioso clima político durante el *Vormärz** en Alemania:

MOSES HESS, influido por las primeras teorías socialistas, estaba convencido de la necesidad histórica de una revolución comunista.

— La armonía entre la filosofía y la religión, entre la razón y la realidad, establecida por HEGEL:

B. BAUER sostiene en su obra principal, *La trompeta del juicio final sobre Hegel, el ateo y anticristo*, que el ateísmo ya está presente en la obra de HEGEL. Dado que el cristianismo representa una forma de enajenación, se abandonará en favor de la libertad después de Hegel y a lo largo del tiempo.

**Ludwig Feuerbach** (1804-72) es el más importante de los hegelianos de izquierda propiamente dichos:

En *La esencia del cristianismo* (1841) pretende retrotraer la religión a su fundamento antropológico.

FEUERBACH considera que en el fondo de la religión hay una hipóstasis de la *autoconciencia* del hombre como esencia universal, de modo que se proyectan sus cualidades esenciales como unos ideales infinitos a partir de los cuales se constituyen los dioses.

«La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre.»

Esta esencia que se proyecta se torna tanto más divina (más ideal), cuanto el hombre más transfiere sobre ella sus cualidades positivas:

«Para que Dios se enriquezca el hombre tiene que empobrecerse.»

Ahora bien, la religión revela «los tesoros ocultos del hombre», lo que hace que la posición de FEUERBACH hacia ella sea ambigua. Lo que persigue es

la «renovación del auténtico principio religioso (el antropológico)» y no la «negación total» de la religión.

Otros escritos intentan una inversión materialista de la filosofía de HEGEL, cosa que ejerce una gran influencia sobre MARX.

El fundamento de la nueva filosofía debe ser el de una orientación hacia lo *individual-concreto*. A lo cual no puede llegar el hombre más que renunciando al pensamiento puro, que es lo que FEUERBACH considera el rasgo esencial de la filosofía moderna.

Se quiere una concepción del hombre como un todo, con «cabeza» y «corazón». El amor y el sentimiento forman parte de la comprensión de la realidad, y son los que elevan lo individual hasta un «valor absoluto».

FEUERBACH presta una atención especial a la *sensibilidad*; la realidad se trasmite a través de los sentidos:

«Verdad, realidad y sensibilidad son idénticas.»

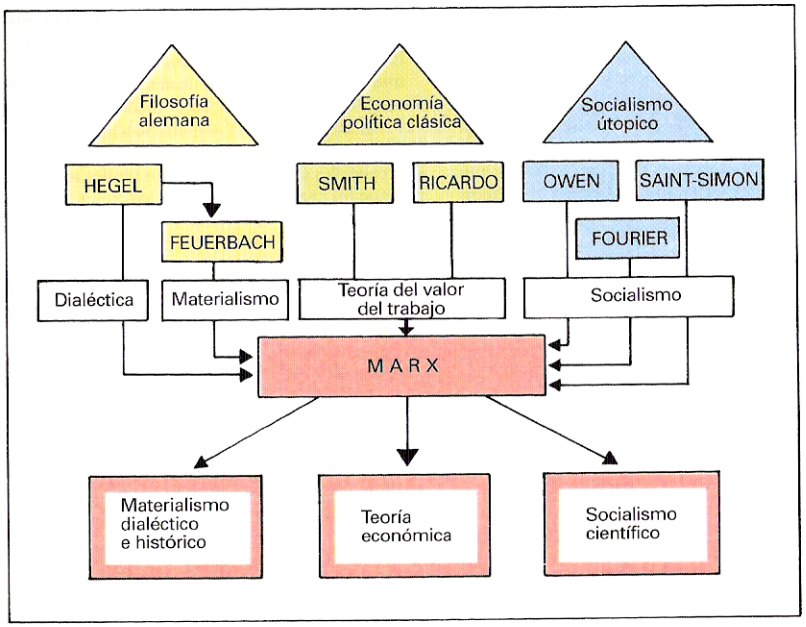
El objeto se da a conocer en la percepción sensorial, y FEUERBACH insiste en que

el ser de una cosa o del hombre se determina por su objeto, al igual que la luz es lo constitutivo del ojo.

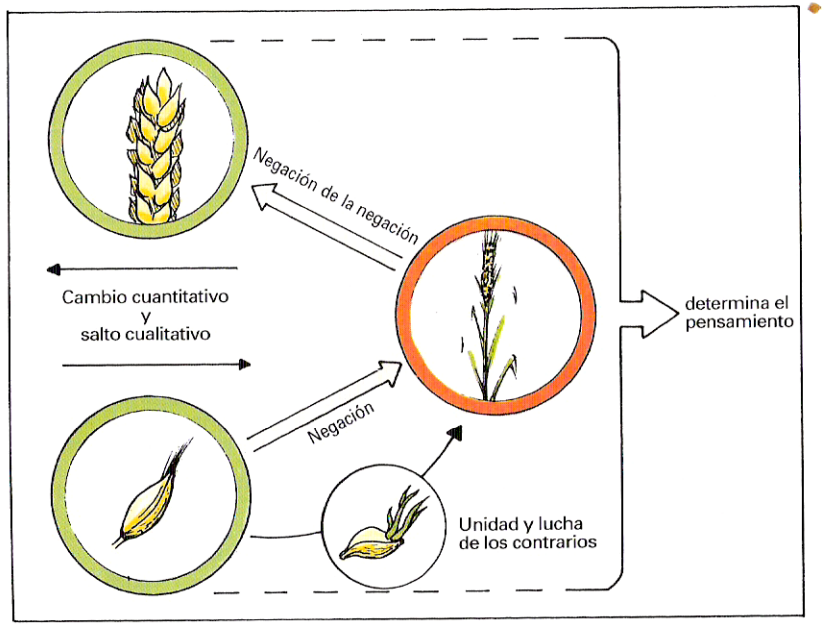
FEUERBACH se distancia de un sensualismo puro por el hecho de que convierte al hombre en el objeto sensorial más importante del hombre. Con lo que también se abre la posibilidad del hallazgo de la verdad en el **diálogo:**

Puesto que al hombre le es dado un objeto capaz de experiencia sensorial en el *tú*, es por lo que puede verificar en el diálogo su percepción y puede estar seguro de la realidad de lo sensorial.

* [Período de la historia alemana anterior a la revolución de marzo de 1848. *N. del T.*]




A Fuentes y elementos del marxismo (según Lenin, 1913).




B Sobre el materialismo dialéctico.



A partir de la asimilación de diversas fuentes, **Karl Marx** (1818-83) desarrolló una filosofía cuya realización práctica tiene mucho que ver en la configuración del panorama intelectual y político del mundo.

«Marx fue [...] el continuador de las principales corrientes intelectuales del s. XIX: de la filosofía clásica alemana, de la economía política clásica inglesa y del socialismo francés.» (W. I. LENIN)

El fundamento conceptual de la teoría marxiana es el *hegelianismo*. MARX adoptó de HEGEL los principios de la *dialéctica* y un pensamiento dinámico-evolutivo. Los elementos hegelianos en MARX, sin embargo, se entienden en otro sentido, «dándole la vuelta al guante hegeliano». Con ello MARX da cumplimiento al último paso del *idealismo* hacia el **materialismo,** tal y como había sido esbozado por L. FEUERBACH. MARX convierte la relación sujeto-objeto de la determinación del objeto por el sujeto en una determinación del sujeto por el objeto.

«Mas comprender no consiste, como mantiene HEGEL, en reconocer en todo las determinaciones del concepto lógico, sino en entender la lógica particular del objeto particular.»

La *materia* determina la conciencia; actúa sobre los sentidos y se refleja en la conciencia. El conocimiento es un proceso progresivo.

La verdad es en este sentido la correspondencia del pensamiento con el objeto.

Una formulación del materialismo es la del **materialismo dialéctico** (DIAMAT), que es expuesta sobre todo por el amigo de MARX, **Friedrich Engels** (1820-95), y que esencialmente consiste

en la descripción del *desarrollo objetivo de la materia*, con independencia del conocimiento humano.

Esta materia nunca se concibe de manera estática, sino siempre en un proceso de devenir que se realiza siguiendo tres leyes:

— La ley del salto de la cantidad a la cualidad,
— la ley de la compenetración de los contrarios,
— la ley de la negación de la negación.

La materia se desarrolla de forma *dialéctica* a través del enfrentamiento de tendencias y fuerzas contrarias, que después son superadas en un nivel más alto. El autodespliege de la materia se realiza a «saltos», de manera discontinua en una «ruptura de la gradualidad». Para ilustrar esto ENGELS elige el devenir de un grano de cebada:

El grano cae a la tierra, donde es destruido («negado»). De él brota la planta y, a partir de su negación, al marchitarse, surge otra vez el grano, aunque a un nivel más alto, porque se ha multiplicado muchas veces más.

También las otras dos leyes se pueden ilustrar con este ejemplo:

Los contrarios, el grano y la planta, están comprendidos el uno en el otro y se relevan mutuamente.

Lo mismo pasa con la modificación de la cantidad (aquí en células), que es el presupuesto para el salto a algo cualitativamente distinto: desde la semilla a la planta (cuadro B).

Toda la materia se desarrolla en este tipo de saltos entre contrarios; y de esta forma también se puede explicar la historia:

El **materialismo histórico** (HISTOMAT) sería un caso particular del dialéctico.

El materialismo histórico representa una transformación de la filosofía de la historia de HEGEL, pero adquiere un carácter distinto en virtud de sus fundamentos económicos.

La **praxis** es un aspecto importante. MARX participa en los acontecimientos políticos, lo que exige que se ocupe de las condiciones materiales:

La voluntad de actuar políticamente obliga a abandonar el «misticismo» de HEGEL en favor de la realidad objetiva.

La «crítica despiadada de todo lo existente» debe convertirse en el punto de partida para una significativa transformación. En ello MARX se distancia de FEUERBACH. En la undécima *Tesis sobre Feuerbach* dice:

«Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *cambiarlo*.»

De acuerdo con ello, la praxis se muestra como la piedra de toque esencial de la verdad.

Desde el punto de vista del materialismo, el cambio social tiene que producirse a partir de la dialéctica de la historia.

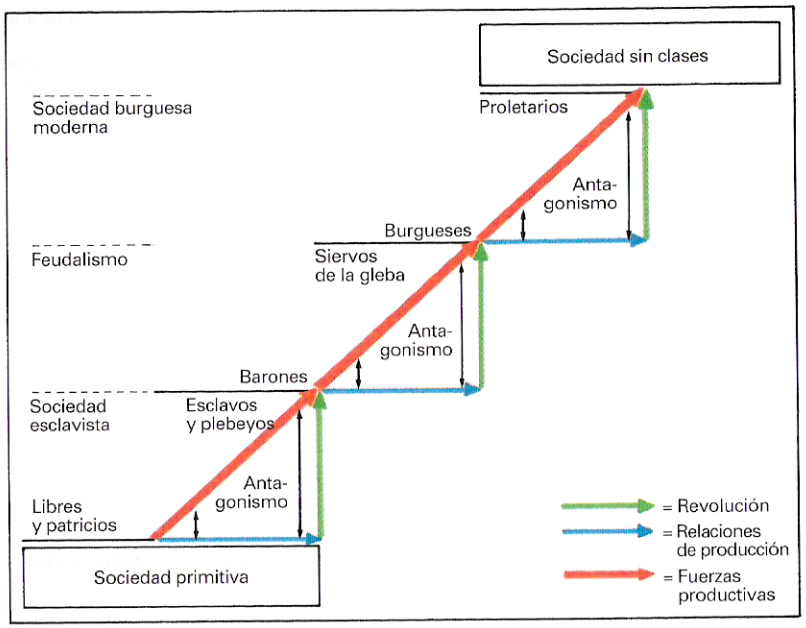
Que la materia determina la conciencia es algo que se ve, sobre todo, en la forma de las relaciones sociales. MARX busca el fundamento del desarrollo humano en los *procesos económicos*, que son los que caracterizan la historia; todos los demás elementos de la sociedad son la «superestructura ideológica», así p. ej. la filosofía, la religión, la cultura.

«No es la conciencia del hombre la que determina su ser; sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.»

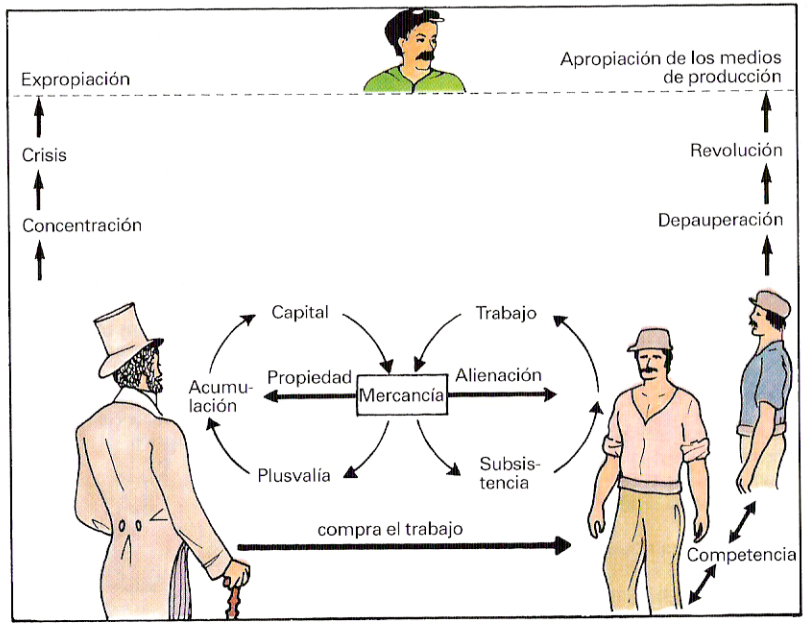
En su análisis de las relaciones económicas, MARX recurre a los trabajos de la economía política clásica, fundada por los ingleses **Adam Smith** (1723-90) y **David Ricardo** (1772-1823):

SMITH investiga sistemáticamente los factores económicos y ve en la división del trabajo la causa de la expansión de una economía.

RICARDO pone el acento en la *teoría del valor*, que relaciona el valor de una mercancía con el trabajo que es necesario para su producción.




A Sobre el materialismo histórico.




B Sobre la teoría capitalista.



En el **materialismo histórico** lo que hace MARX es interpretar la historia de la humanidad desde el punto de vista de la dialéctica y valiéndose de la ayuda de las teorías económicas. En el *Manifiesto comunista* afirma que:

> «La historia de todas las sociedades habidas hasta ahora es la historia de luchas de clases [...] Opresores y oprimidos se enfrentaban en una oposición continua, llevaban a cabo una [...] lucha, que terminaba cada vez en una transformación revolucionaria de la sociedad entera.»

Las *luchas de clases* son contradicciones entre grupos sociales que estallan en revoluciones y producen nuevas formaciones sociales.

En el curso de la historia, Marx encuentra progresivas formaciones sociales que se van reemplazando unas a otras:

> *La sociedad primitiva, la sociedad esclavista antigua, el feudalismo y el capitalismo burgués moderno.*

De acuerdo con la tesis según la cual podemos observar una infraestructura y una superestructura en la sociedad, la estratificación social, y por tanto el desarrollo histórico, están básicamente determinados por la economía.

Las estructuras económicas (base real), que son denominadas por MARX **relaciones de producción** (la totalidad de las relaciones materiales que los hombres establecen; p. ej. la propiedad), en una parte concuerdan y en otra parte están en contradicción con las **fuerzas productivas** (la capacidad, experiencia y medios de producción).

> Al principio de una época las relaciones de propiedad referentes a las herramientas, las máquinas, etc. están todavía libres de contradicciones con los modos de producir bienes. Pero a lo largo del proceso histórico van surgiendo *antagonismos*.

Estas contradicciones conducen a luchas de clases en las que la clase oprimida, perjudicada por las relaciones de producción, se subleva contra la clase dominante:

> «En un determinado estadio de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...] De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, se convierten en trabas para las mismas. Entonces se inicia una época de revolución social.»

Según este principio dialéctico cada forma de sociedad va produciendo contradicciones internas, que se resuelven mediante la revolución.

MARX analiza de manera especialmente escrupulosa el surgimiento y la esencia del **capitalismo,** esto es, las relaciones de producción de su época. En su principal obra económica, *El capital*, MARX parte de los fundamentos de los economistas ingleses: el valor de una mercancía se fija sobre todo en tanto que «tiempo de trabajo plasmado».

La economía monetaria no solamente encubre el carácter social del trabajo, sino que además permite una *acumulación* de valor, al contrario que la primitiva economía del trueque.

Esta acumulación es la finalidad de la economía capitalista. De la relación mercancía-dinero-mercancía se pasa a la fórmula dinero-mercancía-dinero, en donde la mercancía sólo representa el medio por el que una mayor cantidad de dinero puede ir a manos del capitalista, quien no produce para sus necesidades personales, sino para producir de nuevo. Según MARX la fuente de este crecimiento es la *plusvalía*:

> En la producción de mercancía, el capitalista no lo reparte todo entre los productores, los trabajadores, sino que se queda con una parte para sí mismo.

El capitalista «compra» trabajo en el mercado libre. El trabajador no solamente trabaja el tiempo necesario para su propio mantenimiento, sino que genera en el «tiempo restante» una plusvalía no pagada.

Esta relación es la fuente más importante de la **alienación.** En el proceso de la división del trabajo el trabajador pierde todo contacto con el producto de su trabajo.

Se ve a sí mismo en una situación de *explotación* por parte del capitalista y de *competencia* con sus iguales. El *poder anónimo* del dinero lo aliena de su esencia. Estas relaciones

> «no han dejado otro vínculo entre hombre y hombre que el mero interés y el insensible "pago al contado"».

También la **religión** tiene su importancia en la alienación. Sacando las consecuencias de la tesis de la proyección de FEUERBACH (pág. 167), MARX explica la religión en términos de un espejo de las indignas condiciones de vida. Es «el espíritu de unas condiciones de vida sin espíritu, [...] es el opio del pueblo».

MARX reafirma a los *utópicos* o *primeros socialistas* como C. H. D. SAINT-SIMON (1769-1825) y C. FOURIER (1772-1837). Al igual que ellos, postula la *abolición de la propiedad privada*. En contra de los primeros socialistas, MARX sostiene de acuerdo con el materialismo histórico el *necesario* desarrollo hacia el comunismo.

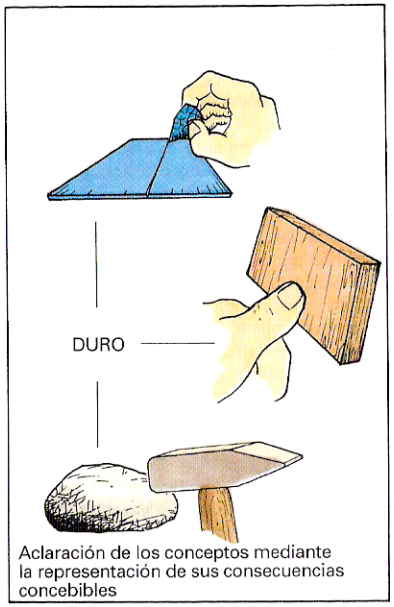
Gracias a la mecánica interna del capitalismo ese desarrollo se puede deducir de manera científica, por lo que MARX habla del **socialismo científico.** La concentración progresiva del capital

> conducirá a una acumulación que estará cada vez más en las manos de un menor número de capitalistas, y el *proletariado* se empobrecerá cada vez más (*teoría de la depauperación*).

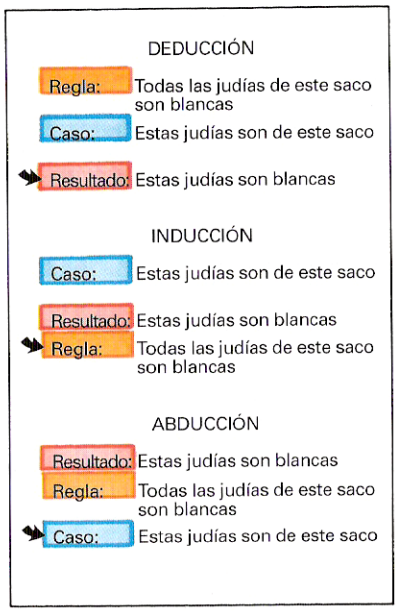
Las crisis cíclicas demuestran la contradictoriedad del sistema, que finalmente será dinamitado por completo en la revolución proletaria. De la misma manera que en el pasado la *bourgeosie*, la burguesía, se libró del dominio de los señores feudales,

> en esta última lucha de clases se impondrá la clase de los proletarios.

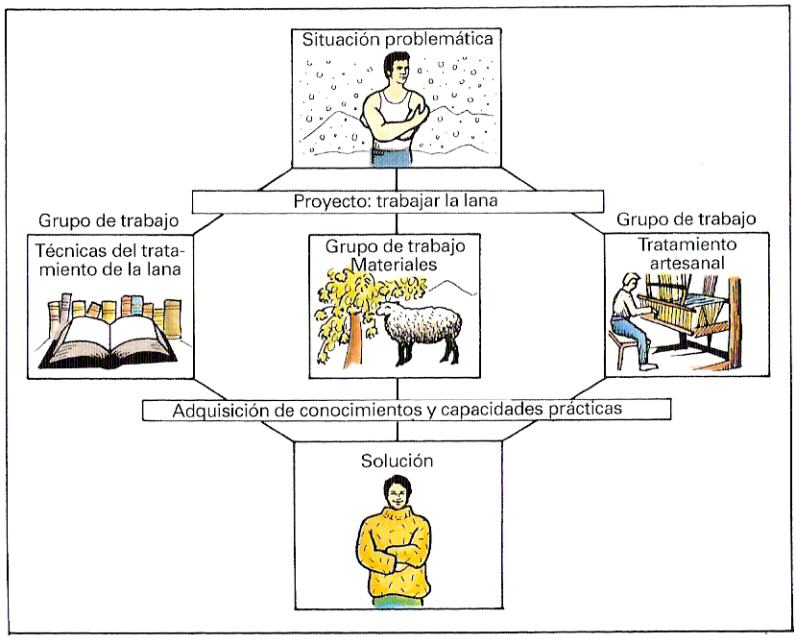
Con esta revolución se socializan los medios de producción y el trabajo se colectiviza y, finalmente, después de esto se superan las clases y, así, incluso el Estado.




A Peirce: máxima pragmática.




B Peirce: abducción (hipótesis).




C Dewey: aprendizaje orientado a problemas y a proyectos.



K.-O. APEL ve en el **pragmatismo** la tercera corriente filosófica, junto con el marxismo y la filosofía de la existencia, en la que la teoría y la praxis deben ser conciliadas fácticamente. El pragmatismo quiere ofrecer respuestas para la praxis concreta de la vida, sobre la base de un pensamiento y un lenguaje científicamente esclarecidos y experimentalmente fundados.

Su fundador, **Charles Sanders Peirce** (1839-1914), formula así el **principio conductor pragmático:**

«Piensa en qué efectos, que puedan tener una relevancia práctica de algún modo concebible, atribuimos al objeto del concepto en nuestra representación. Pues bien, nuestro concepto de esos efectos constituye nuestro concepto entero del objeto.»

Esta máxima sirve de método para la *aclaración de conceptos*, según la cual el contenido significativo de un concepto consiste en las *consecuencias concebibles de la acción*.

La aclaración y, en su caso, corrección de los conceptos se hace mediante su confrontación *experimental* con la realidad.

De este modo se puede aclarar el sentido de nuestras convicciones a partir de los hábitos de conducta a que dan lugar. Ahora bien, no se tiene que entender la máxima pragmática como si la aclaración del sentido resultara de las consecuencias fácticas que se producen, sino que esto acontece más bien a través de la representación de las consecuencias prácticas que conceptualmente se deducen de un *experimento mental*.

Los resultados obtenidos de esta manera deben probar su eficacia en un *proceso comunicativo* entre actores y observadores. De este modo la *verdad* se configurará como la conformidad de todos los miembros de una «comunidad ilimitada de observadores».

«Aquella convicción que está destinada a encontrar por fin el asentimiento de todos los observadores, constituye lo que entendemos por verdad, y el objeto real sería el que estaría representado en dicha convicción.»

El descubrimiento de PEIRCE de la **abducción** (hipótesis aclaratoria) es importante para la *lógica* de la ciencia en tanto que un tercer tipo de derivación lógica, junto con la deducción y la inducción.

La abducción formula su derivación desde el resultado y desde las reglas hasta el caso.

Este procedimiento se aplica de manera fáctica en toda *formulación de hipótesis* científica. A diferencia de la deducción, la conclusión sólo es probable (como en la inducción), pero amplía el conocimiento, ya que produce una nueva idea en el pensamiento y posibilita por tanto nuevas concepciones científicas.

La concepción de PEIRCE de la relación *triádica* (tres elementos) del **signo** es decisiva para el desarrollo de la *semiología*.

Un signo (representamen) está en relación con una idea que lo interpreta (interpretante) y es un signo de un objeto a través de una cualidad que lo relaciona con el objeto.

Esta relación triádica no es reducible a una relación diádica. Por consiguiente, un signo está determinado por la interpretación y por ello todo conocimiento de lo existente es una combinación de lo dado (el objeto) y de su explicación por una conciencia interpretativa.

A diferencia de PEIRCE, el pragmatismo de **William James** (1842-1910) es de corte subjetivista.

Las **creencias** que subyacen a todo conocimiento y a toda acción no están sometidas a un criterio universal de verdad, sino que son la expresión de los intereses prácticos del sujeto.

Su autenticidad se mide en función de si están vivas para el individuo, es decir, si son realmente determinantes para su vida, inevitables y significativas.

El criterio de *verdad* es la *verificación en la praxis* a través del provecho conseguido, esto es, en la medida que el individuo consigue un trato satisfactorio con la realidad.

Así, por ejemplo, también la «hipótesis de Dios» es verdadera si es satisfactoria para la realización de la vida del individuo.

En tanto que los intereses y las circunstancias vitales de los hombres son distintos, existen diversas «verdades» unas junto a otras. Y dado que las circunstancias vitales cambian, también hay que considerar a la verdad de manera dinámica.

**John Dewey** (1859-1952) emprende con gran decisión la tarea de aplicar el pragmatismo a la *pedagogía* y la *política*.

En la teoría del conocimiento defiende un **instrumentalismo,** el cual pone de relieve que el conocer no es algo puramente pasivo, sino que en sí mismo expresa ya una acción.

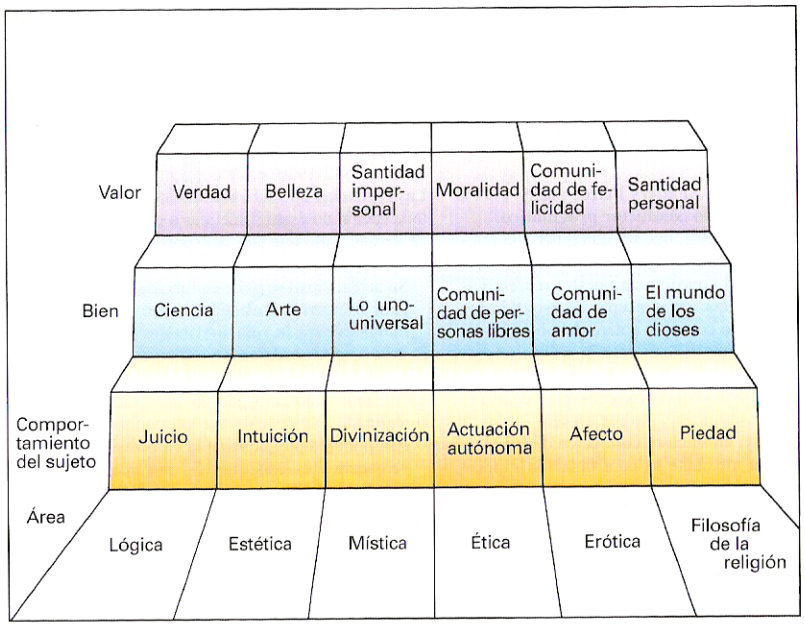
El conocimiento es el instrumento de una acción eficaz. Sirve para dominar situaciones y para resolver problemas prácticos.

El pensamiento y el conocimiento se pueden explicar por el modo como funcionan en determinadas circunstancias de la acción.

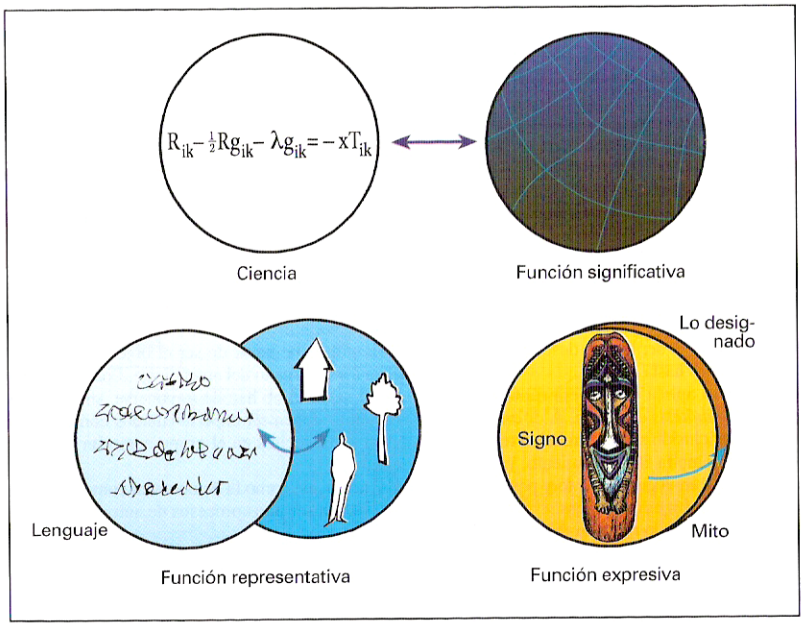
DEWEY desarrolla detalladas propuestas para la reforma de la *pedagogía* que él mismo pone a prueba en su «escuela-laboratorio».

El alumno debe pasar de ser el objeto de la enseñanza a ser el sujeto del aprendizaje. Los contenidos que se enseñan no han de imponerse, sino que los problemas deben ser experimentados como tales y deben ser resueltos en el grupo como un proyecto de trabajo.

La educación, así como la democracia como forma de Estado, deben ser unos procesos de autorrealización.




A Rickert: sistema de valores.




B Cassirer: las formas simbólicas.



A partir de la mitad del s. XIX, el pensamiento de KANT (págs. 136-143) experimenta una revitalización y un nuevo desarrollo. Las distintas corrientes que lo retoman se encuadran bajo la denominación de **neokantismo,** que es la filosofía alemana dominante alrededor del 1880-1930.

Sus primeros miembros son F.A. LANGE, cuya *Historia del materialismo* relaciona a KANT con las ciencias naturales; y O. LIEBMANN, que en su libro *Kant y los epígonos* cierra cada capítulo con la frase: «Por consiguiente hay que retornar a KANT.»

La *logicista* **Escuela de Marburgo,** con sus fundadores COHEN, NATORP y CASSIRER, trabaja sobre todo en el ámbito teórico.

HERMANN COHEN (1842-1918) supera en su *Lógica del conocimiento puro* la dicotomía de KANT entre el entendimiento y la sensibilidad a favor del primero:

> En general el conocimiento sólo es posible mediante el pensar *puro*.

Interpreta a KANT partiendo de su afirmación de que

> «lo que conocemos a priori de las cosas no es más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas».

Un conocimiento desde el «origen» no es posible más que si el objeto del conocimiento es producido por el pensamiento mismo, lo que sucede en una infinidad de pasos.

COHEN divide en cuatro clases los *juicios* constitutivos:

> Las leyes del pensar (p. ej. la de no contradicción), los de la matemática (p. ej. la pluralidad), los de las ciencias matemáticas de la naturaleza (p. ej. la ley) y los de la metodología (p. ej. la posibilidad y la necesidad).

**Ernst Cassirer** (1874-1945) ve en el *símbolo* la expresión universal de la actividad cultural, intelectual y creativa del ser humano, y busca en su *Filosofía de las formas simbólicas*

> «una especie de gramática de la función simbólica como tal, que comprendería y determinaría de forma general sus expresiones específicas [...], tal y como las vemos en el lenguaje, en el arte, en el mito y en la religión».

El símbolo designa algo sensorial, que por su manera de ser dado representa la encarnación de un sentido. Las tres funciones básicas de la representación simbólica son la *función expresiva*, en la que se identifica de manera inmediata el signo con lo designado (el mundo del pensamiento *mítico*); la *función representativa*, en la que se es consciente del carácter simbólico, pero que todavía se refiere a algo concreto (el *lenguaje* cotidiano); la *función significativa*, en la que los signos matemáticos o lógicos sólo se refieren a relaciones abstractas *(ciencia)*.

La **Escuela alemana del sudoeste** o **de Baden** (WINDELBAND, RICKERT, LASK) está fuertemente orientada hacia la *teoría de los valores*:

**Wilhelm Windelband** (1848-1915) considera a la filosofía como

> «la ciencia crítica de los valores universalmente válidos».

**Heinrich Rickert** (1863-1936) diseña un sistema de valores (cuadro A) que se basa en su división entre el mundo de los objetos y el mundo de los valores. Ambos están reunidos en el mundo de la realización sensorial que surge

> «en tanto que somos sujetos que valoran, es decir, sujetos que toman libremente una posición respecto a los valores».

Un aportación importante consiste además en la diferenciación, derivada de sus métodos, entre *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu:*

> La ciencia natural es para WINDELBAND *nomotética* y busca leyes universales; la ciencia del espíritu es *idiográfica* y busca cada uno de los hechos particulares, sobre todo los históricos.

Con RICKERT se llaman respectivamente generalizante e individualizante. En todo ello el valor tiene también un papel importante:

> «Según RICKERT el concepto de lo histórico-individual no se puede formar más que si se parte desde el punto de vista del valor, no siendo más que bajo su luz que viene a la vista lo individual en su significado único.» (H.-L. OLLIG)

En el s. XIX el auge de las ciencias naturales conduce al intento de construir la metafísica de manera **inductiva** sobre bases empíricas.

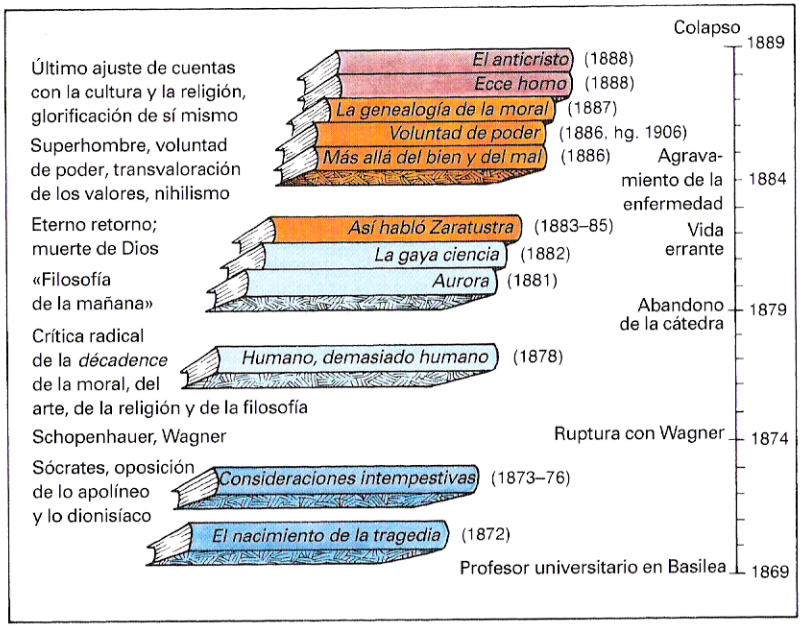
Dos de los autores importantes son:

— **Gustav Theodor Fechner** (1801-87): su *psicofísica*, que constituye un paso previo a la psicología experimental, analiza el efecto recíproco entre lo psicológico y lo físico. La suposición de un paralelismo constituye su fundamento. FECHNER postula la *animación* de los procesos físicos, pero no solamente en el hombre, sino en cualquier ser corpóreo. En este sentido entiende la *metafísica* como complemento de las ciencias particulares. Su función como ciencia de la totalidad es la de generalizar los resultados particulares encontrados. Su finalidad es la interpretación global de la realidad.

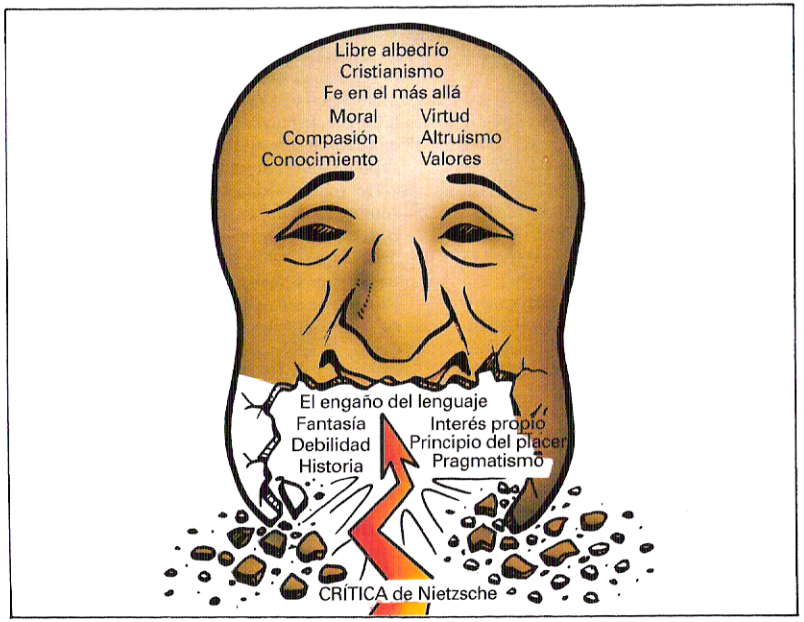
— **Rudolf Hermann Lotze** (1817-81) también busca en la filosofía una síntesis entre las ciencias modernas y las manifestaciones de ideales o religiosas. LOTZE analiza en *Microcosmos* la posición del hombre en el mundo, mundo al que quiere interpretar por analogía respecto del hombre. Para ello se sirve de la distinción entre causalidad, sentido y finalidad, con lo que obtiene un «mundo del mecanismo» (realidad), un mundo de la verdad y un mundo de los *valores*.

Al mismo tiempo no ve en las leyes de la mecánica más que las condiciones para la realización del bien.

Pero desde el punto de vista metodológico liga sus trabajos metafísicos a las investigaciones *analítico-descriptivas*.




A La vida y la obra de Nietzsche.




B De la crítica de Nietzsche a la cultura de la *décadence*.



**Friedrich Nietzsche** (1844-1900) ha entrado en la historia de las ideas como un genio de fuerte y peculiar personalidad: la dedicación apasionada, la voluntad de renovación radical, la perspicacia penetrante y la magia literaria caracterizan su obra, que se puede dividir en tres (articulados) períodos de creación.

●

**Primer período (1869-1876)**

NIETZSCHE, hijo de un pastor protestante sajón, disfruta de una educación clásica-filológica y llega a ser catedrático de filología clásica en Basilea.

En 1871 escribió *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. Las fuerzas originarias del mundo griego, lo apolíneo y lo dionisíaco, están fundidas en la tragedia antigua y han llegado a una síntesis armónica:

> Lo *apolíneo* representa la mesura y lo racional; lo *dionisíaco* la embriaguez y el frenesí.

La decadencia de la tragedia es el surgimiento de la filosofía racional griega, encarnada sobre todo en SÓCRATES. En EURÍPIDES la transición se ha consumado ya:

> «La divinidad que hablaba a través suyo no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demonio recién nacido, llamado Sócrates.»

NIETZSCHE espera un renacimiento de la cultura trágica con RICHARD WAGNER (1813-83), por cuya música y personalidad NIETZSCHE se sentía enteramente fascinado en aquella época.

En 1871-76 NIETZSCHE entra en discusión con la cultura de su tiempo: en las cuatro *Consideraciones intempestivas*

> sobre D. F. STRAUSS (pág. 167) como ejemplo de cultifilisteo; sobre la «enfermedad histórica» de la primacía del pensamiento histórico (HEGEL, E. v. HARTMANN); sobre SCHOPENHAUER como ejemplo del filósofo sereno; y sobre WAGNER.

**Segundo período (1876-1882)**

Esta parte de su evolución filosófica es caracterizada por el propio NIETZSCHE como **filosofía de la mañana.** Surgen cuatro obras: *Humano, demasiado humano* (parte I y II), *Aurora* y *La gaya ciencia*.

Desde el punto de vista estilístico, NIETZSCHE encuentra en el *aforismo* su forma ideal de expresión literaria. Por lo que al contenido se refiere, lo que une a las cuatro obras es sobre todo la lucha contra la ***décadence*, su moral y su religión,** el cristianismo.

> La posición que adopta NIETZSCHE es la de una racionalidad escéptica y lo que le mueve es una apasionada voluntad de *veracidad*.

NIETZSCHE arremete contra la moral y el planteamiento tradicional de los problemas filosóficos, siempre a través de nuevas y detalladas observaciones, fundamentalmente sobre:

— El significado del *lenguaje*:

El lenguaje encubre el hecho de que el hombre con su discurso sólo aparentemente capta la esencia de las cosas, cuando en realidad no hace más que inventar un segundo mundo al lado del primero.

De modo que NIETZSCHE escribe:

> «¿Qué es entonces la verdad? Un ejercito móvil de metáforas [...] que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que hemos olvidado que lo son.»

— La relación ilícita entre el ser y el *valor*:

La confianza en la validez de los juicios racionales es por sí misma también un fenómeno moral.

— La relatividad de la moral:

Los juicios morales no son atemporalmente absolutos, sino que se puede demostrar que son histórica y socialmente relativos.

NIETZSCHE reprocha a la filosofía moral que no tome en consideración la diversidad fáctica.

— Las contradicciones prácticas de la moral.

— La historicidad de la moral:

NIETZSCHE cree poder revelar cómo las virtudes son el resultado del ejercicio prolongado de convencionales prejuicios.

— La *argumentación genealógica*:

La revelación histórica y psicológica de los *motivos* conduce al rechazo de los modelos de valor tradicionales. NIETZSCHE atraviesa sin reservas las máscaras de los hombres virtuosos y/o religiosos y refuta así su pretensión de una fundamentación objetiva. Así, una «falsa psicología en la interpretación de los motivos y de las vivencias» conduce al cristianismo, del mismo modo que se pueden mostrar motivos en su mayoría impuros en aquellas conductas que se supone éticamente fundadas.

> «Las morales no son más que un lenguaje por señas de los afectos.»

NIETZSCHE no acepta como auténticas más que las consideraciones pragmáticas cuya finalidad es la de conseguir placer con el producto, aunque sea indirectamente. La compasión es desenmascarada como autoprotección, y el amor al prójimo como amor propio.

NIETZSCHE reprocha al cristianismo

— que haya participado decisivamente en la afeminación del hombre;

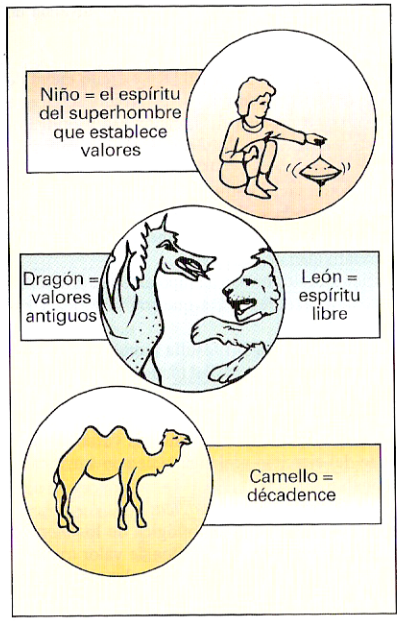
— que esté constituido dogmáticamente por increíbles reliquias de un mundo de representaciones antiguo y paradójico;

— que ofrezca esperanzas de un más allá que no existe y en el que sus contemporáneos ya no creen;

— la hipocresía de los cristianos, que no viven de acuerdo con lo que pretenden creer.

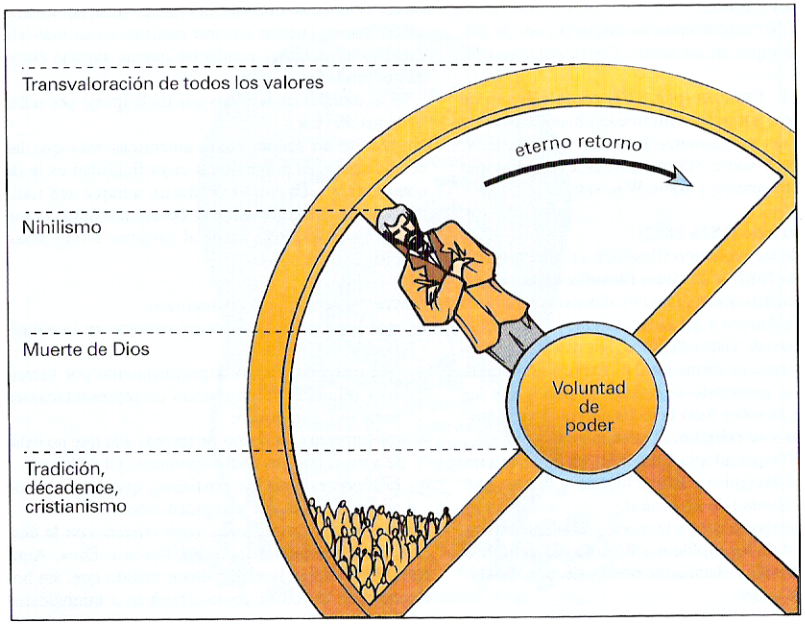
Todo esto culmina en la *La gaya ciencia* con la descripción del hombre loco que busca a Dios. Aquí NIETZSCHE dibuja la visión de un mundo que, sin horizonte, sin arriba ni abajo, empieza a tambalearse porque

> «¡Dios ha muerto! ¡Dios continúa muerto! ¡Y nosotros le hemos matado!»




A Las tres transformaciones del espíritu.

B Voluntad de poder y superhombre.




C El eterno retorno de lo mismo.



**Tercer período (1883-1888)**

Con las obras *Así habló Zaratustra* (1883/85), *Más allá del bien y del mal*, *La voluntad de poder* (editado en 1901 por primera vez a partir de los estudios de los años ochenta) la filosofía de NIETZSCHE alcanza su punto culminante con el **anuncio** de una nueva era:

> Se mantiene el momento crítico; ahora bien, al diagnóstico le sucede la terapia mediante un nuevo y emergente mundo de ideas en NIETZSCHE.

NIETZSCHE mismo lo expresa con la imagen de las tres transformaciones del espíritu:

> Primero, el espíritu se convierte en camello, que lleva pacientemente la carga de la vieja moral; luego, en león (el «yo quiero»), que lucha contra el dragón de los valores (el «tú debes»).
>
> «Crearse libertad y un sagrado no incluso ante el deber [...] para ello es preciso el león.»

Finalmente se convierte en niño, que juega al juego de crear (cuadro A).

NIETZSCHE resume el diagnóstico de la cultura occidental con la palabra **nihilismo:**

> «El rechazo radical del valor, el sentido y la deseabilidad.»

Los valores superiores están desvalorizados, el edificio de la mentira del débil pensamiento cristiano y de la filosofía según la tradición de SÓCRATES se desmorona por sí mismo. La tradición greco-cristiana llevaba en su seno desde siempre esta semilla de la *nada*, cuyos frutos se limita a constatar NIETZSCHE. Con esta visión se considera a sí mismo por delante de sus contemporáneos:

> Los *débiles* se desesperarán ante este hecho, los *fuertes* (los superhombres) verán en ello el fanal para un nuevo orden, para una *transvaloración de todos los valores*.

La terapia de NIETZSCHE reside en el **anuncio** que se concentra en torno a la voluntad de poder:

> «La filosofía de NIETZSCHE alcanza su cima en la doble visión del superhombre y del eterno retorno; su concepto clave es la voluntad de poder.» (W. KAUFMANN)

Sobre todo en Zaratustra es donde NIETZSCHE enaltece al **superhombre** (cuadro B):

> Se caracteriza por una completa libertad frente a los valores tradicionales. Sus actos se rigen por un modelo terrenal:
>
> Se siente atraído por la fuerza, la vitalidad y el poder. Frente a él están los hombres del rebaño quienes todavía se inclinan ante los dictados de un Dios (inventado) y rinden tributo a una moral de la debilidad y de la compasión.

Los *pocos* superhombres son lo suficientemente fuertes como para cargar con las amargas consecuencias de su libertad y de su inclinación hacia lo vital, lo rudo. Su última piedra de toque es la capacidad de soportar el pensamiento del eterno retorno.

En *La gaya ciencia* NIETZSCHE presenta al **eterno retorno de lo mismo** como el «peso más pesado» de la siguiente manera:

> «Esta vida [...] la tendrás que vivir otra e infinidad de veces más [...] Al eterno reloj de arena de la existencia se le da la vuelta una y otra vez - y a ti con él, polvito del polvo.»

El eterno retorno, una certeza intuitiva de NIETZSCHE, que le visitaba como un *daímon*, intenta NIETZSCHE situarlo más tarde sobre una base de ideas, mediante argumentos lógicos y científicos. Su sentido consiste en la *justificación* última del superhombre.

NIETZSCHE encuentra la fórmula más firme de su filosofía en la **voluntad de poder.** Inspirado en las filosofías de SCHOPENHAUER y de SPINOZA y en la biología de su tiempo, NIETZSCHE reconoce en el comportamiento de los seres humanos y en el principio de toda vida la voluntad de su propia conservación.

El *motivo* de todo pensamiento y comportamiento es la voluntad que, contrariamente a SCHOPENHAUER, no es ciega sino que tiene fines:

> *La propia conservación, el aumento del sentimiento y de la capacidad de vivir,* la obtención de *fuerza* y *poder*.

Y como este principio actúa en todas partes, resume NIETZSCHE:

> «Este mundo, un monstruo de fuerza, sin comienzo, sin fin, una fija y férrea cantidad de fuerza [...] Este mundo es la voluntad de poder - ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder y nada más!»

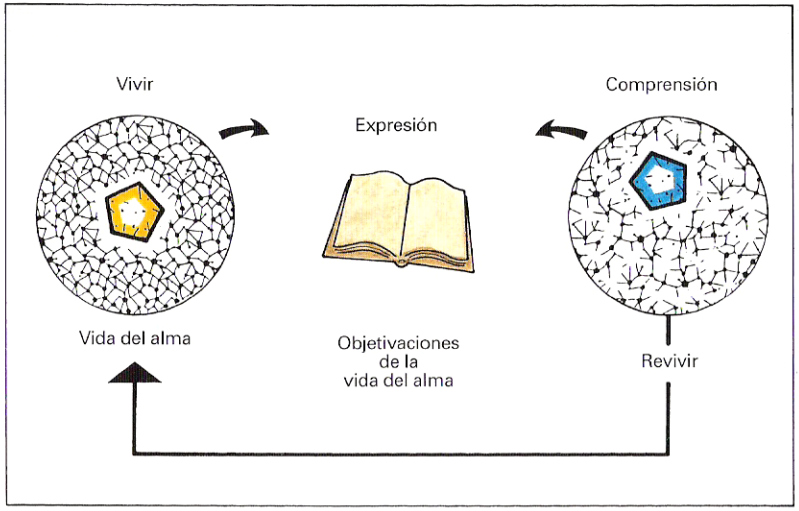
Ante este trasfondo NIETZSCHE se dispone a la **transvaloración de todos los valores:**

> Los viejos valores se desvanecen y los nuevos se inspiran en el principio de la voluntad de poder.

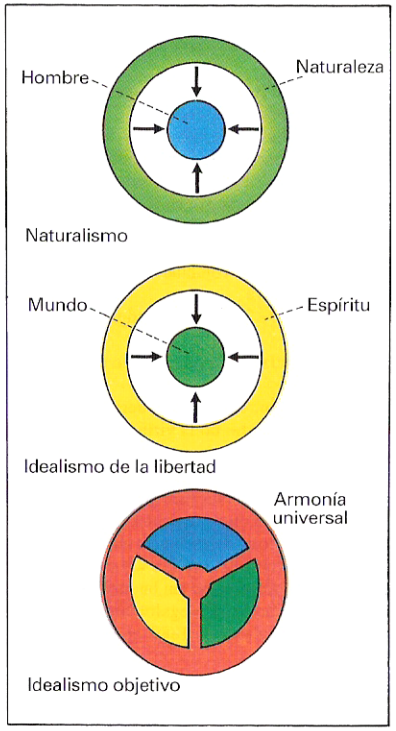
Bueno y malvado se determinarán en el futuro por el *provecho* de una acción para la *vitalidad* y la *ganancia de poder* que de ella resulte:

> «¿Qué es lo bueno? - Todo lo que acrecienta el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.
>
> ¿Qué es lo malo? - Todo lo que tenga su origen en lo débil.
>
> ¿Qué es la felicidad? - El sentimiento de que el poder crece [...]
>
> No la satisfacción, sino más poder; no la paz en general, sino la guerra; no la virtud, sino la destreza.»

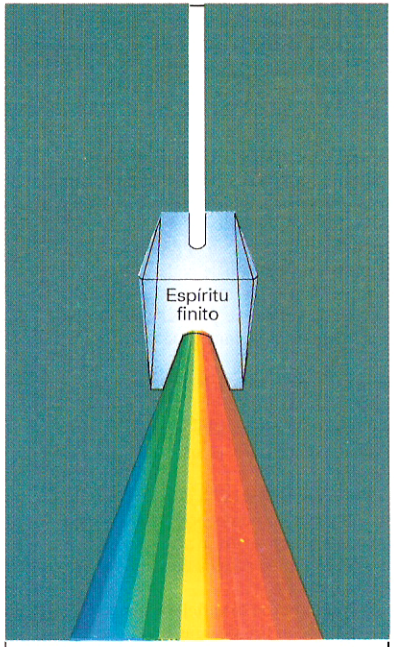
En 1888 NIETZSCHE aún redacta una serie de escritos patéticos, entre otros *El Anticristo* y *Ecce homo*. En el primero lanza su furia otra vez contra el cristianismo. En el último muestra abiertamente su **elevada autoestima.** Retrospectivamente explica «Por qué soy tan inteligente», «Por qué escribo tan buenos libros», etc. Esto va convirtiéndose en megalomanía, hasta que cae, después de un colapso en 1889, en la enajenación mental.




A Vivir - Expresión - Comprensión.




B Tipos de concepciones del mundo.




«Sólo podemos percibir la pura luz de la verdad en un rayo refractado»

C La verdad en las concepciones del mundo.



**Wilhelm Dilthey** (1833-1911) se esfuerza por conseguir una fundamentación autónoma, sistemática y metódica de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales. Con la acentuación de la historicidad de todos los fenómenos espirituales se sitúa cerca del *historicismo* contemporáneo.

En el transcurso de su pensamiento el concepto de la vida adquiere un papel cada vez más importante, por lo que DILTHEY da un impulso decisivo a la *filosofía de la vida.*

DILTHEY combina su proyecto de una **fundamentación de las ciencias del espíritu,** también llamado «crítica de la razón histórica», con

una crítica de la metafísica en cuanto que ésta pretende proporcionar resultados científicos definitivos.

El fundamento de la investigación en las ciencias del espíritu tiene que ser más bien la captación de la **historicidad** del hombre y de sus productos.

Aquello que el hombre es, lo sabe a partir de su historia.

Es tan sólo la consciencia histórica de la constitución histórica del hombre la que abre el paso, exento de la «telaraña del pensamiento dogmático», a las creaciones espirituales en su especificidad.

Las ciencias del espíritu se distinguen de las ciencias naturales en tanto que se refieren a las realidades creadas por el hombre mismo, es decir que

el espíritu se ocupa aquí de las creaciones del propio espíritu.

Por ello el proceso del conocimiento es diferente:

A la naturaleza la *explicamos*, al espíritu lo *comprendemos.*

Los logros sociales y creativos del hombre son la expresión de los procesos internos, de la *vida del alma.*

Solamente se pueden comprender si nos introducimos en la totalidad de la vida del alma.

El fundamento de la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu no es, por tanto, un sujeto abstracto del conocimiento, sino el hombre entero, es decir, «el ser que quiere, siente e imagina». Resulta decisiva

la *experiencia* de los hechos de la conciencia que nos son dados en las percepciones interiores y exteriores.

Por ello la *psicología* ocupa un papel importante. Tan sólo sobre la base de la experiencia se pueden extraer las regularidades, las estructuras, los tipos, etc.

El procedimiento por el que el hombre se convierte en objeto de las ciencias del espíritu se basa en la interdependencia del **vivir,** de la **expresión** y de la **comprensión.** De esta manera no solamente se comprenden las manifestaciones individuales de la vida, sino también los supra-individuales sistemas de la cultura (el arte, la ciencia, la religión, etc.) y formas de organización (el Estado, la Iglesia, etc.).

«Es el proceso de la comprensión, mediante la cual la vida es ilustrada sobre las profundidades de sí misma; y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y a los demás sólo si introducimos nuestra vida vivida en cualquier tipo de expresión de la propia vida o de la ajena. [...] Las ciencias del espíritu están fundadas de este modo en la interdependencia del vivir, la expresión y la comprensión.»

Las *vivencias* son las unidades estructurales de las que se constituye la vida del alma. En ellas está presente la interna interdependencia entre la conciencia y sus contenidos.

La *expresión* es el reflejo del vivir en sus formas externas (p. ej. los gestos, el habla, el arte, etc.). Todas estas formas de exteriorización son por consiguiente objetivaciones de la vida del alma.

La *comprensión* es la captación de un reflejo interno basándose en su reflejo externo. La comprensión de las objetivaciones de la vida del alma ajena es un revivir que se basa en la experiencia de la vida del alma propia.

Por ello la *autognosis* adquiere una función decisiva.

En los escritos posteriores de DILTHEY el concepto de la **vida** va ganando importancia.

«La vida es ahora el hecho básico que tiene que constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo que es conocido desde el interior; es aquello detrás de lo cual no se puede volver.»

El mundo histórico-espiritual es la objetivación de la vida. Para comprenderlo hay que traducir de nuevo los productos objetivos a la vitalidad espiritual de la que procedían.

La interpretación del sentido de la vida en su totalidad se realiza en aquellos **sistemas** que constituyen una **concepción del mundo:**

La filosofía, la religión y el arte.

DILTHEY distingue de entre ellos tres *tipos básicos*:

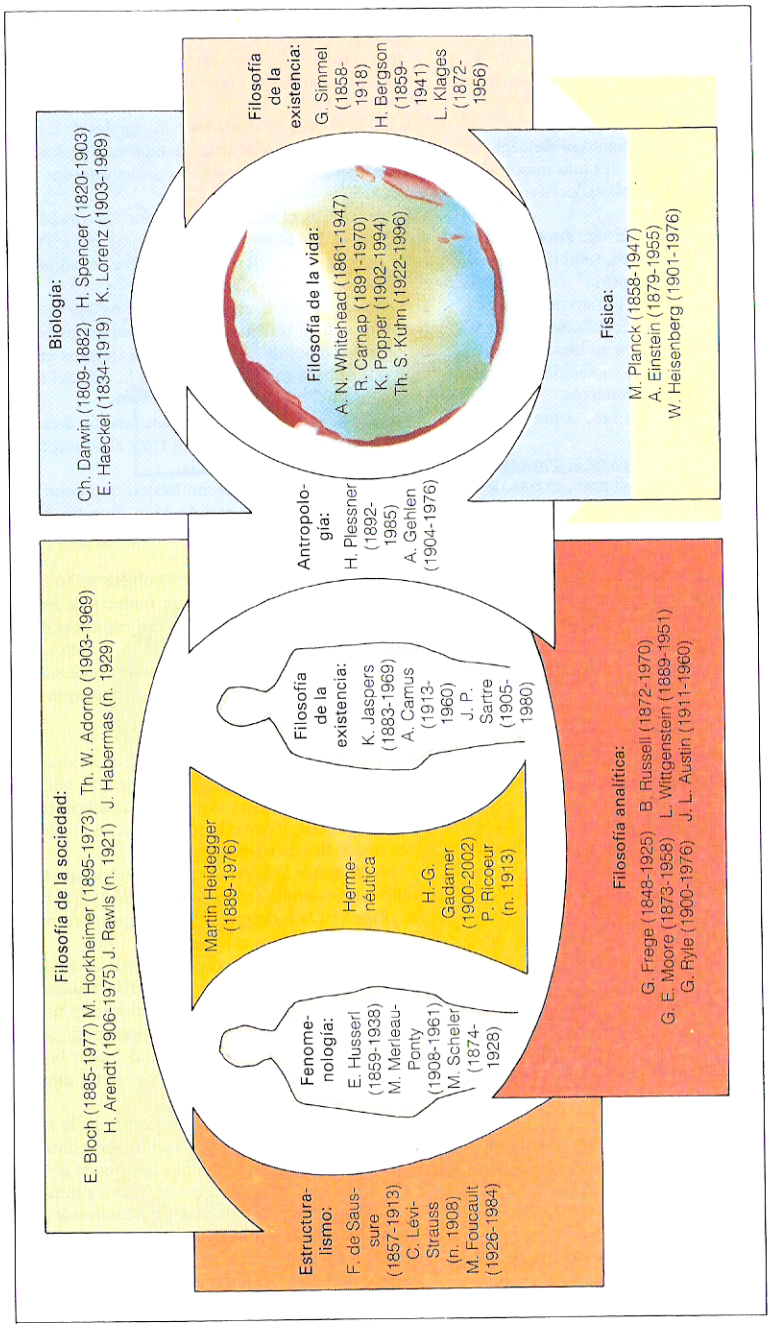
El *naturalismo,* en el que se considera al hombre como un ser biológico, dispuesto a la satisfacción de los instintos, y que está sometido a las condiciones materiales de su existencia.

El *idealismo de la libertad,* que pone el acento en el libre autodesarrollo creativo del hombre, y que tiene su origen en la independencia del espíritu respecto de las circunstancias externas.

El *idealismo objetivo,* en el que se pretende un equilibrio entre el individuo y la totalidad del mundo. Se busca la disolución de las contradicciones de la vida en una armonía universal de todos los seres.

Ninguna de las concepciones del mundo posee la verdad en exclusiva, sino que sólo muestran un aspecto de ésta.

«Las concepciones del mundo se basan en la naturaleza del universo y en la relación que establece con ellas mismas el espíritu, que aprehende de manera finita. Así que cada una de ellas expresa un lado del universo, dentro de nuestros límites de pensamiento. En ese sentido, cada una de ellas es verdadera. Pero también cada una es parcial. Nos está negado contemplar conjuntamente dichos lados. Sólo podemos percibir la pura luz de la verdad en un rayo refractado.




Visión general: siglo xx.



Una característica del **siglo xx** es la explosión del incremento del saber en el ámbito de la **técnica** y de la **ciencia natural.** La *física* moderna amplía la imagen del mundo de la actualidad mucho más lejos que la física clásica: la teoría de la relatividad y la física cuántica muestran una nueva visión del mundo en un área extraordinariamente más grande y extraordinariamente más pequeña de los objetos físicos. La *biología* dibuja nuevas imágenes del hombre en la teoría de la evolución; al mismo tiempo que la psicología aporta, sobre todo con el *psicoanálisis* de Freud, nuevas dimensiones en la cuestión del hombre.

La filosofía se ve afectada de diferentes formas:

Por un lado los métodos y conocimientos de la **lógica** moderna constituyen un fundamento del progreso de la ciencia y la técnica (p. ej. los ordenadores).

Filósofos como Frege y Russell participan de una manera determinante y por igual en el desarrollo de la matemática, la lógica y la filosofía del s. xx.

Por otra parte, la ciencia natural se convierte en el modelo y en el objeto de la filosofía.

La exactitud y comprobabilidad de los enunciados de la ciencia natural constituyen un ideal para el nuevo *positivismo*. La *filosofía de la ciencia*, es decir, el estudio filosófico del método, el desarrollo y los resultados de las ciencias particulares, es en ese sentido una característica del presente. La lógica como método y la exactitud como objetivo sustituyen a los planteamientos filosóficos tradicionales. Los viejos problemas de la metafísica son considerados como una opaca maraña de conceptos:

> «Los hombres se acostumbran al "desencantamiento del mundo", [...] la adaptación de la vida del sentimiento al conocimiento se ha consumado. De este modo los problemas cosmovisionarios se solucionan por sí mismos, no porque hayan encontrado una respuesta, sino porque se vuelven superfluos.» (E.Topitsch)

Con todo ello está estrechamente relacionado el *linguistic turn* de la filosofía del s. xx: el giro hacia el **lenguaje** como objeto de la filosofía.

Este giro se realiza, primero, a través de la introducción del **análisis,** tal y como lo desarrollan Moore y Russell. Se acercan a los problemas de tal manera que los transcriben en formas lingüísticas correctas y significativas. De este modo aquello que pueda ser malinterpretado en nuestros enunciados es detectado y eliminado.

A partir de ello se desarrolla el objetivo de la creación de un *lenguaje ideal*, esto es, perfectamente claro, que se convierte en el tema principal de la filosofía, y especialmente del *círculo de Viena.*

Más tarde la filosofía deriva hacia el lenguaje *normal* (***ordinary language philosophy***):

Su objeto es el lenguaje en la forma de su uso efectivo.

Wittgenstein es uno de los representantes más importantes de *las dos* corrientes.

Otras corrientes se preocupan del **hombre** y su mundo vital:

La realización concreta de la vida es la cuestión central de la **filosofía de la existencia.** Partiendo de Kierkegaard, sus principales representantes en el s. xx son Jaspers, Sartre y Camus.

El método de la **fenomenología**, fundado por Husserl, pretende aportar una nueva certeza sobre la esencia de las cosas y del hombre remitiendo a los procesos internos de la conciencia.

La fenomenología ha encontrado distintas aplicaciones:

Merleau-Ponty pretende explicar cómo la conciencia y el comportamiento humanos descubren y estructuran el mundo. Scheler la aplica a la ética y la antropología.

En N. Hartmann contribuye a la fundación de una nueva ontología.

Asimismo están influidos por la fenomenología el existencialismo de Sartre, la antropología de Plessner o la hermenéutica de Ricœur.

También le resulta útil a Heidegger en su ensayo de gran envergadura para pensar nuevamente el ser. Su **ontología fundamental** pretende exponer un nuevo comienzo que no caiga en el olvido del ser en el que incurrió la tradición.

Con frecuencia la **sociedad** y la **cultura** son sometidas a una crítica mordaz en la reflexión filosófica:

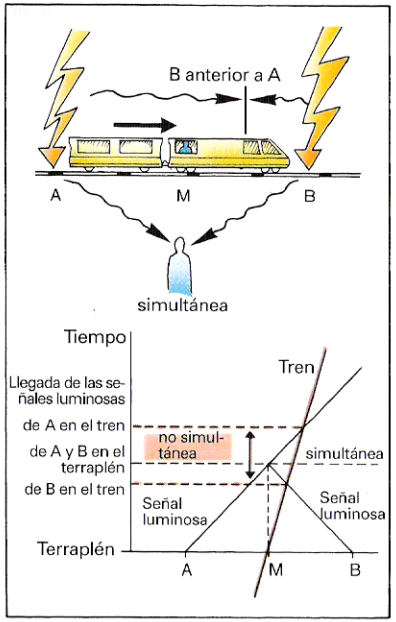
Por un lado, por parte de la *filosofía de la vida*, sobre todo en la primera mitad del siglo, Bergson, Simmel y Klages intentan recordar al hombre sus actividades vitales elementales, y ven en la cultura actual un peligro que más bien desfigura lo humano antes que favorecerlo.

Por otro lado, el *marxismo* se ha convertido en portador de la crítica y de los cambios sociales; Lenin y Mao construyen sobre su base nuevos sistemas de organización política y económicos que cambian el mapa político del mundo.

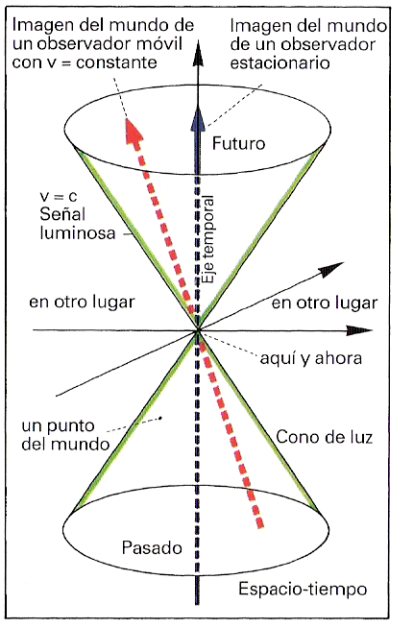
También la «teoría crítica» se sirve del pensamiento marxiano para sus análisis de la sociedad.

La **hermenéutica** (Gadamer, Ricœur) se ocupa de las condiciones de la *comprensión*. En su versión moderna no sólo se aplica a los testimonios escritos y las obras de arte, sino también a todas las formas de la actividad individual y social.

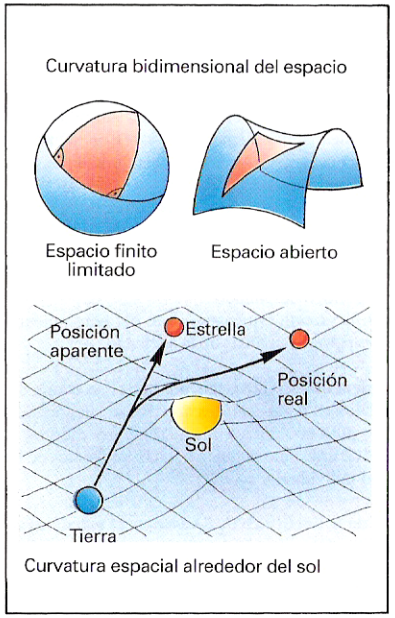
A partir de la lingüística de Saussure, el **estructuralismo** (Lévi-Strauss, Foucault) pretende descifrar las estructuras inconscientes que subyacen al pensamiento y los actos humanos, y su orden social.



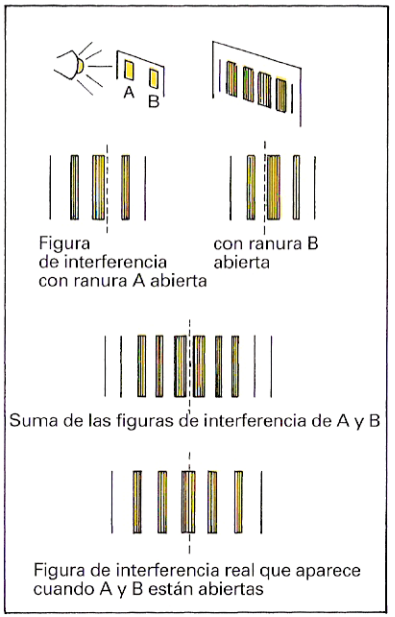

A Relatividad de la simultaneidad.




B Continuo espacio-tiempo.




C Esquemas para una teoría general de la relatividad.




D Física cuántica: experimento de las dos ranuras.



**Albert Einstein** (1879-1955) es quien inicia en el primer cuarto del siglo un cambio fundamental en la cosmovisión de la física.

La **teoría especial de la relatividad,** formulada en 1905, se basa en dos postulados:

— El *principio de la relatividad*:

«Es imposible determinar un sistema absoluto de relaciones basándose en cualesquiera fenómenos físicos.»

Dentro de todo sistema que se encuentre en un movimiento *uniforme (sistema inercial),* las leyes de la naturaleza tienen la misma validez y por tanto todos los sistemas tienen que ser considerados con el mismo valor.

— La *constancia de la velocidad de la luz.*

De lo cual resulta una relatividad de la *simultaneidad* como se demuestra en el ejemplo de un tren:

En un raíl del ferrocarril caen dos rayos en los puntos A y B. Un observador, situado en el punto medio entre ambos y en un terraplén, registra las dos señales de luz simultáneamente. A un observador, situado en un tren en marcha, también le llegan las señales con la misma velocidad de la luz, pero al moverse hacia una de ellas, la considerará anterior (v. cuadro A).

Dentro de un sistema inercial la simultaneidad es fácilmente constatable. En el caso de dos puntos en el espacio que se encuentran en dos sistemas inerciales que se mueven distintamente hay que calcular su correspondiente tiempo propio. La relación espacio-temporal de dos sistemas se establece mediante la denominada *transformación de Lorentz.*

De ello resulta que, vistas desde un sistema inercial dado, las medidas parecen acortarse en el sentido del movimiento desde el sistema hacia el que se mueven (*contracción de la longitud*) y los relojes funcionan más despacio (*contracción del tiempo*). Su contracción del tiempo puede mostrarse comparando dos relojes idénticos. Si uno de ellos se mueve con una velocidad muy alta, se evidencia un desfase temporal respecto al reloj que permanece en reposo.

El **espacio** y el **tiempo** no son por tanto independientes el uno del otro; forman el *continuo espacio-tiempo*:

para la determinación de un evento hay que indicar, además de las tres dimensiones espaciales, también la dimensión temporal.

Así pues, pertenece al pasado todo lo que en principio podemos saber en el aquí y ahora. El «futuro» son todos aquellos eventos en los que podríamos influir todavía.

Puesto que las señales sólo pueden ser transmitidas con la velocidad *límite* de la luz «c», el cono de la luz constituye la frontera de los eventos conectados «de manera temporal» (v. cuadro B).

Fuera de él está el «presente» en el que los eventos están conectados «de manera espacial». Nada podemos saber de éste, ni tampoco influir en él. El futuro y el pasado están separados por un período de tiempo finito, el cual depende de la distancia del observador.

Por ejemplo, debido a la velocidad de la luz cualquier evento en el Sol sólo sería relevante para nosotros transcurridos 8 minutos. Desde el aquí y el ahora, podríamos saber todo lo transcurrido hace más de 8 minutos; influir en todo lo que suceda posteriormente; pero ni saber nada ni influir en nada de lo que suceda en ese intervalo.

A velocidades elevadas, que llegan hasta «c», aumenta la resistencia de los cuerpos al incremento de la aceleración. Su energía cinética aumenta su inercia y se añade como masa a su masa en reposo. De esto se deduce la *equivalencia de energía y masa* ($E = mc^2$). La consecuencia es que ningún cuerpo con masa puede ser acelerado hasta alcanzar la velocidad de la luz.

La equivalencia de la inercia y la gravitación es el fundamento de la **teoría general de la relatividad** (1916), que pretende tener validez en sistemas *acelerados*. EINSTEIN interpreta la *gravitación* como una curvatura del espacio por la masa, tal como puede representarse en la geometría de RIEMANN.

Así, p. ej., los rayos de luz se desvían en la proximidad de grandes masas, es decir, siguen la curvatura del espacio como camino más corto.

La teoría general de la relatividad transforma nuestra representación del *cosmos*.

La totalidad de las masas produce una *curvatura del espacio* que conduce a una forma cerrada o abierta del universo (v. cuadro C).

Según la *teoría del Big Bang*, hasta ahora la más extendida, el universo se encontraba concentrado al principio en un punto extremadamente pequeño y caliente. Tras la explosión inicial o *Big Bang*, que constituye el espacio y el tiempo, el universo o se expandirá infinitamente o volverá a reducirse a su estado inicial (dependiendo de su masa total).

La **física cuántica** describe los sucesos en el nivel *atómico*. Se basa en el principio de que los efectos sólo se transmiten como múltiplos enteros de los cuantos de efectos que descubrió MAX PLANCK (1858-1947). Los estados físicos no se transforman de forma continuada, constante, sino *discreta*.

N. BOHR utiliza la teoría cuántica para explicar la estructura atómica y los espectros luminosos específicos de los elementos químicos. Como la luz se comporta en parte como ondas, en parte como «paquetes de energía», DE BROGLIE deduce que también las partículas con masa muestran fenómenos ondulatorios.

Según BOHR, hay que interpretar de forma complementaria la *dualidad* de ondas y partículas:

como descripciones que deben excluirse y complementarse mutuamente.

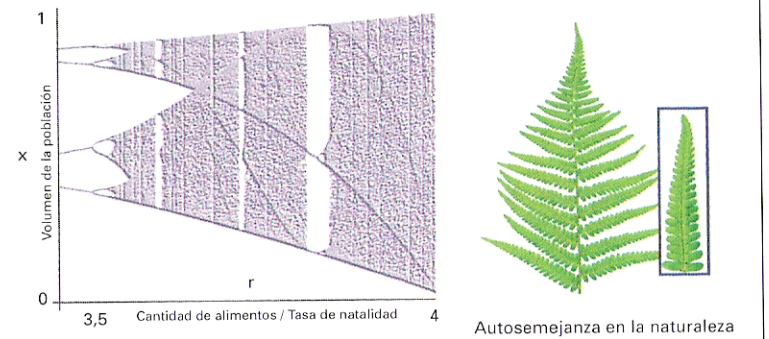
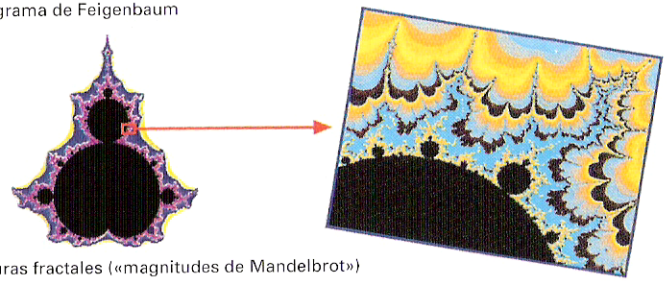



Diagrama de Feigenbaum

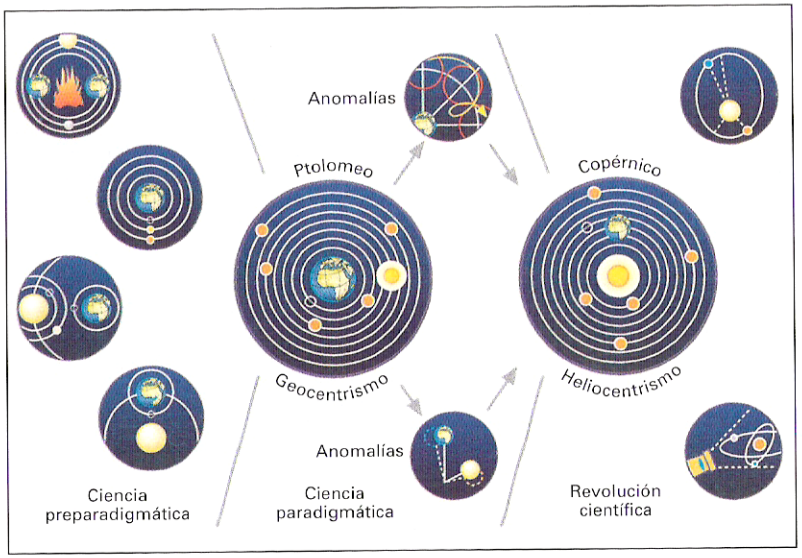


Autosemejanza en la naturaleza



Figuras fractales («magnitudes de Mandelbrot»)

A Teoría del caos.




B Kuhn: La revolución copernicana como cambio de paradigma.



El **principio de incertidumbre** de HEISENBERG es fundamental para la microfísica. Al describir determinadas magnitudes de objetos cuánticos no es posible medirlos simultáneamente con la precisión que se desee.

Cuanto mayor sea la precisión con la que se mida, p. ej., el impulso de un electrón, tanto más indeterminada será su posición, y viceversa.

Lo mismo vale para las magnitudes de momento y energía, sin que se pueda corregir mediante una observación más precisa.

La «interpretación de Copenhague» supone, con M. BORN, que una «función ondulatoria» que describe el estado de un objeto cuántico sólo indica la *probabilidad* de la posición de una partícula respecto a los resultados de las mediciones que pretenden efectuarse. Sólo las mediciones permiten determinar uno de los estados previamente posibles («reducción del paquete de ondas»). No se puede establecer lo que «en realidad» sucede entre distintas mediciones.

La teoría cuántica comporta un *indeterminismo*, dado que los objetos no poseen en sí mismos características determinables con exactitud.

P. ej., en el *experimento de la doble ranura* (v. cuadro D de la pág. 184) aparece una figura de interferencias que no concuerda con la de la suma de partículas de cada una de las dos ranuras. El estado total del sistema difiere de la suma de los sistemas parciales.

El *proceso de medición* en la física cuántica plantea problemas epistemológicos. La interacción entre el objeto cuántico observado y el aparato de medición genera un nuevo sistema total a partir de ambos, que a su vez tendría que ser descrito por otro aparato de medición, etc. Al final está el hombre que toma nota de un resultado y lo determina sirviéndose de un método de descripción no basado en la mecánica cuántica.

La **teoría del caos** se ocupa de los comportamientos *impredecibles* en sistemas sometidos a leyes deterministas. En determinadas condiciones, los sistemas dinámicos pueden desembocar en un estado «caótico» en el que su comportamiento, por principio y no por ignorancia, deja de ser predecible.

Ejemplos de esto son el clima, el crecimiento de las poblaciones de animales o el comportamiento de los fluidos en una corriente.

En los sistemas caóticos, la más mínima *modificación de las condiciones iniciales* induce un desarrollo completamente diferente.

Esto se evidencia, p. ej., en la predicción meteorológica: el simple aleteo de una mariposa en la selva brasileña podría desencadenar un tornado en Norteamérica.

Un modelo matemático de la *transición* del orden al caos es el denominado *«diagrama de Feigenbaum»* (v. cuadro A):

Al incrementarse el valor r el valor x oscila al principio entre dos puntos, posteriormente entre cuatro, etc., hasta que conforma un patrón de puntos irregular. También en el ámbito del caos se encuentran «islas de orden».

Un ejemplo de esta dinámica es el volumen de una población de animales en dependencia de su alimento. Si la cantidad de alimento aumenta por encima de un valor determinado, el volumen de la población oscilará al principio periódicamente entre valores determinados, haciéndose finalmente impredecible si se sigue incrementando la cantidad de alimento.

El comportamiento de los sistemas caóticos puede representarse geométricamente mediante los *fractales* (v. cuadro A). Los bordes afiligranados de estas figuras son el límite de la transición al caos. En este ámbito, el sistema oscila entre valores determinados. Consiste en figuras *autosemejantes* que al ampliarse se reproducen una y otra vez.

El principio de la autosemejanza también está presente en la estructura de los organismos.

El físico **Thomas S. Kuhn** (1922-1996) esboza en su libro *La estructura de las revoluciones científicas* una nueva interpretación del **desarrollo científico**.

Kuhn critica la teoría de la ciencia anterior (v. págs. 183 y 219) y por tanto la historia de la ciencia natural como una acumulación continuada de conocimientos que se desarrolla gracias a teorías cada vez más precisas y abarcantes.

Por el contrario, KUHN defiende la idea de que el desarrollo científico atraviesa *fases*:

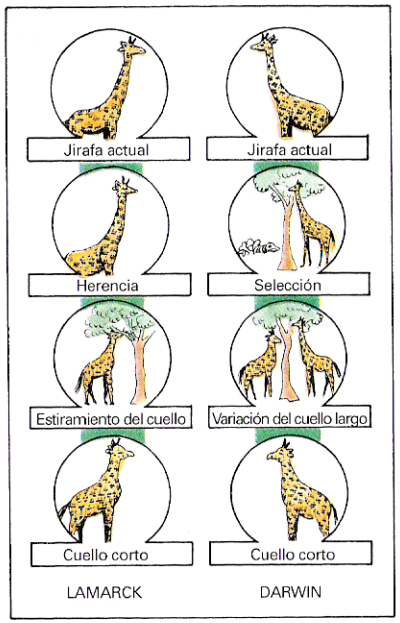
En el período *preparadigmático* no existe entre los investigadores consenso respecto a los fundamentos de la especialidad, por lo que la investigación no está claramente orientada a un fin.

En la fase *madura* («normal») una escuela logra un avance decisivo. Se establece un **paradigma** ejemplar al que todos los demás se vinculan. Los paradigmas son sistemas conceptuales-metodológicos de un colectivo de investigadores que establecen el marco de métodos aceptados y deciden sobre el reconocimiento de los problemas y sus soluciones.

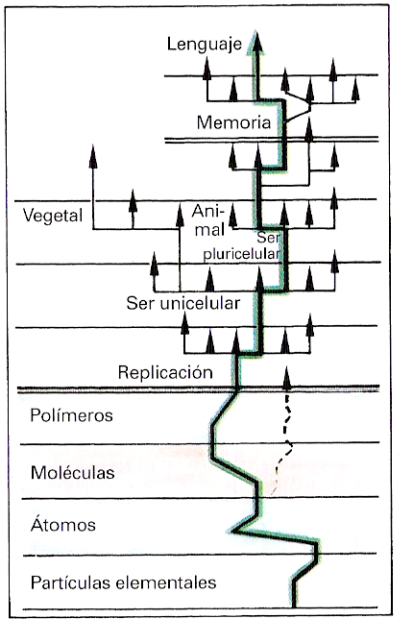
En esta fase acaban surgiendo *anomalías* que no pueden resolverse mediante el paradigma vigente y cuya acumulación desencadena una crisis. Se produce entonces una nueva *revolución científica* y un nuevo paradigma sustituye al antiguo.

Es característico de la concepción de KUHN que los antiguos y los nuevos paradigmas sean *inconmensurables* (no comparables); el nuevo paradigma no se desarrolla paulatinamente a partir del anterior, sino que entre ambos existe una ruptura.

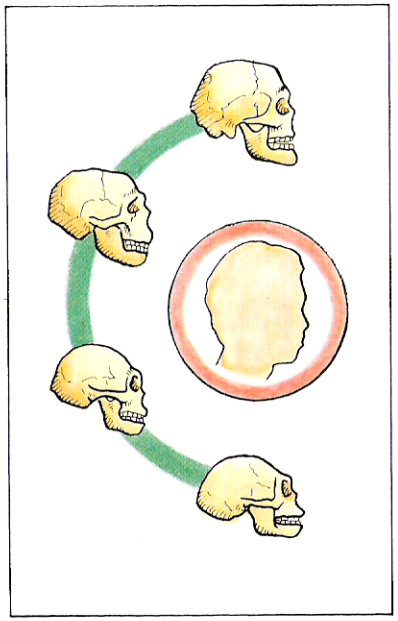
Se modifica la visión de lo que se percibe como problema, surgen nuevos conceptos y los científicos viven en «otro mundo» porque su perspectiva se modifica.



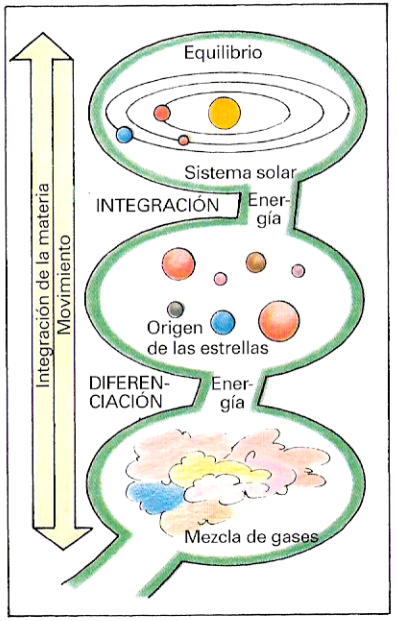

A La evolución según Darwin y Lamarck.




B La evolución en todos sus niveles.



C En la realidad no aparecen seres vivos ideales en la evolución.




D El desarrollo según H. Spencer (ejemplo: origen de un sistema solar).



Las teorías que aparecen sobre todo en el s. XIX y que vienen a señalar que también en el ámbito de la naturaleza se produce una evolución, son importantes no sólo para la biología, sino también para la filosofía de la naturaleza, la antropología y la teoría del conocimiento.

Las **primeras teorías** reconocen ya el cambio en las especies, abriendo con ello el paso a afirmaciones generales acerca de la **evolución:**

G. CUVIER (1744-1832) interpreta los testimonios paleontológicos como indicios de *catástrofes*, después de las cuales los seres vivos son creados de nuevo y además mejorados.

E. G. DE ST. HILAIRE (1772-1832) advierte el mismo origen en las estructuras *homólogas*.

J. W. v. GOETHE (1749-1832) postula una *forma originaria cambiable* en los vegetales y los animales.

El planteamiento de J. B. LAMARCK (1744-1829) es significativo:

> Atribuye a los organismos un *impulso de perfeccionamiento* que tiende hacia estructuras cada vez más complejas.

Lo que activa esta *evolución* es que ante las necesidades se produce una adaptación que después se transmite hereditariamente.

> P. ej., en el caso del cuello de la jirafa: en un principio las jirafas tenían el cuello corto, pero estaban obligadas a estirarlo continuamente para llegar a las hojas de los árboles altos. Esto condujo a una prolongación del cuello que después se transmitirá hereditariamente (cuadro A).

Según esto, el comportamiento determina la conformación del cuerpo, la función hace al órgano.

El modelo de **Ch. Darwin** (1809-82) resulta decisivo. En su obra *El origen de las especies por medio de la selección natural* (1859) abandona definitivamente la idea de la permanencia de las especies:

> Todos los seres vivos tienen más descendientes de los que serían necesarios para su conservación. Entre ellos hay formas anómalas con características modificadas (la *variación*, hoy denominada mutación), que triunfan en la lucha por la existencia (ingl.: *struggle for life*) y que se multiplican con más intensidad. La selección de los que mejor se adaptan a su entorno, conduce a una ulterior evolución de la especie. Todas las especies de vegetales y animales son el resultado de la variación/mutación y de la selección (cuadro B).

El planteamiento fundamental de DARWIN es confirmado y ampliado en el s. XX por una multitud de conocimientos establecidos (sobre todo en la *genética* y en la *biología molecular*).

Son especialmente relevantes para la **filosofía,** entre otros, los siguientes resultados de la biología moderna:

— Ninguna especie persiste eternamente sin sufrir variaciones.

La ciencia de la naturaleza tiende a rechazar el «esencialismo» (POPPER), el cual supone la **permanencia de la esencia.** En la biología se rechaza la noción *ideal* de las especies vegetales o animales en favor de una definición dinámica de las especies, p. ej.:

> «Como grupos de individuos que se reproducen entre sí, poblaciones naturales.» (E. MAYR)

— Desde el punto de vista biológico se pone en cuestión la preeminente posición del **hombre** como «culminación de la creación».

Desde la obra de DARWIN *El origen de las especies* (1871), la evolución del hombre es incluida dentro de la evolución natural de la vida en general. El hombre no es más que un eslabón en el flujo de la vida.

— Las investigaciones, en el ámbito de la genética y de la biología molecular, sobre los fundamentos físico-químicos de la evolución, conducen finalmente a la postura de que la evolución biótica es un caso particular de la evolución *cósmica*.

Con ello se relativiza el tradicional abismo entre la materia viva y la materia inerte. Los fenómenos de autoreplicación y selección pueden ser demostrados al nivel molecular antes de la vida (**evolución pre-** o **abiótica**).

— Las investigaciones sobre las leyes generales de todos los procesos evolutivos conducen a las **teorías de sistemas** y **de juegos.**

Estas teorías explican el recíproco juego de influencias entre el *azar* (p. ej., una mutación) y la *necesidad* (p. ej., la presión de la selección). El resultado general es la auto-organización de la materia, la *armonía postestablecida* (R. RIEDL):

> Los procesos evolutivos no siguen unas leyes dadas por anticipado, sino que sus leyes evolucionan con ellos mismos.

Con ello la biología moderna también rechaza el *determinismo* general. En la evolución nada está estrictamente planeado, ni por una *causalidad* ininterrumpida, ni por una *finalidad* absoluta.

En el s. XX tiene lugar una **ampliación** de los planteamientos evolucionistas a las cuestiones de la antropología, la cultura y el cosmos, pero tal fenómeno tiene sus precursores en el s. XIX:

— Antes de DARWIN, **H. Spencer** (1820-1903) había establecido el principio de la evolución.

En los ensayos sobre la población y la psicología (1855) defiende la idea de la evolución, que extiende a todas las áreas del conocimiento en el *Sistema de la filosofía sintética* (1862-96). Dicho título indica la interpretación de SPENCER

> «de los fenómenos de la vida, del espíritu y de la sociedad en categorías de materia, movimiento y fuerza».

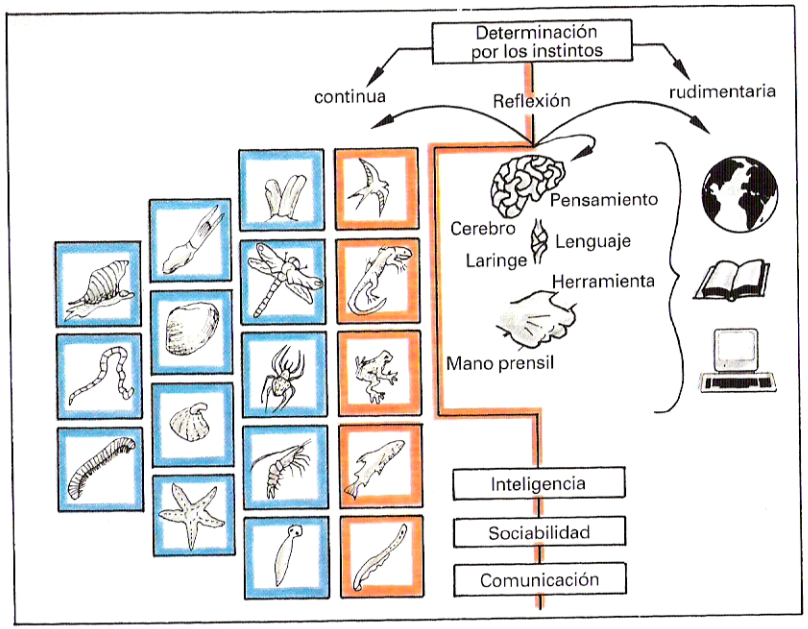
A modo de ley suprema establece la de la evolución por *integración* y *diferenciación*. Según ello, la evolución es en general

> «integración de materia y disminución de movimiento; mientras la desaparición es acumulación de movimiento y desintegración de materia» (cuadro D).

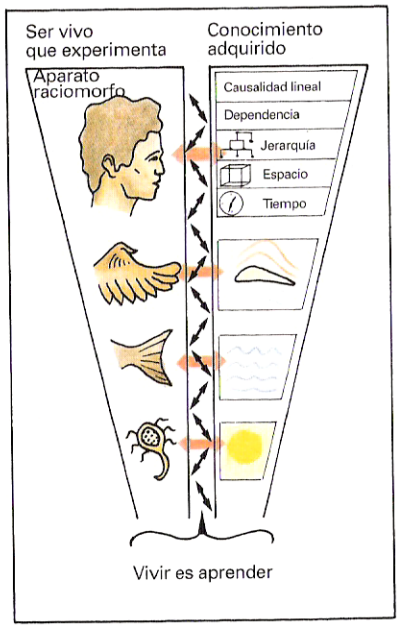
— Después de DARWIN, es sobre todo E. HAECKEL (1834-1919) quien difundió sus teorías y las extendió hasta un *monismo* naturalista.

Es de HAECKEL la *regla básica biogenética*:

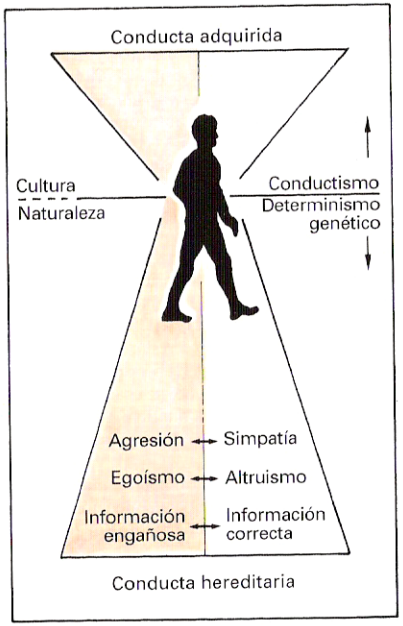
«La ontogenia [evolución del individuo] es la breve y rápida recapitulación de la filogenia [evolución de la especie].»




A La posición especial del hombre en el reino animal.




B Sobre la teoría evolucionista del conocimiento.




C Sobre el estudio de la conducta.



La biología presenta una serie de teorías de la descendencia que no podían dejar de causar efecto, en un sentido amplio, sobre la **antropología.**

La comparación con los animales establece unas **especificidades biológicas** del hombre:

— Un reducido *desarrollo embrionario.*

El hombre nace sumamente inacabado y por ello permanece expuesto durante mucho tiempo, no a un troquelado natural, sino cultural.

— Una multitud de *deficiencias.*

A causa de la carencia de armas biológicas (dientes, garras, desplazamiento rápido, etc.), el hombre depende del soporte cultural.

— La *reducción de instintos.*

Al contrario que el animal, el hombre no está determinado por los instintos. El animal, por medio de sus instintos, está adaptado a su entorno; sin embargo, el hombre no encaja en ese mundo. Desde un punto de vista positivo, es en esto en lo que se basa el hecho de que el hombre es un ser «abierto al mundo» (SCHELER) o «excéntrico» (PLESSNER).

En la biología también estas diferencias se plantean a partir de fundamentos genético-evolutivos:

«Solamente el cerebro, la laringe y las manos se encuentran [...] en una evolución progresiva.» (R. RIEDL)

Al hombre le caracterizan, entre otras cosas, su relativamente alta inteligencia, sus especiales habilidades manuales y su lenguaje diferenciado («la nuez de Adán»).

Aparte de la dotación orgánica, que corresponde al ámbito de la biología, y de los intentos hechos por la teoría de sistemas para demostrar que la *Estrategia de la génesis* (R. RIEDL) tiene sus efectos en todos los ámbitos, son sobre todo la **teoría evolutiva del conocimiento** y la **biología del comportamiento** las que investigan las bases biológicas de la existencia humana.

El escrito de K. LORENZ *La teoría kantiana de lo a priori a la luz de la biología contemporánea* (1941) es el iniciador de la **teoría evolutiva del conocimiento.**

La idea básica es que las condiciones dadas de nuestro pensamiento (el «a priori» de KANT) surgen de la evolución.

Las investigaciones de LORENZ sobre el «aparato de representación del mundo» del hombre se basan en este principio fundamental: *vivir es aprender.* La evolución es un proceso de adquisición de conocimiento:

«Nuestras [...] formas establecidas de la intuición y las categorías se ajustan al mundo exterior exactamente por los mismos motivos por los que el casco del caballo [...] se ajusta al suelo de la estepa, y la aleta del pez [...] se ajusta el agua.»

Bajo la presión de una selección durante millones de años, nuestro aparato de representación del mundo no se ha podido permitir errores que hicieran peligrar la existencia, y por ello sus determinaciones se corresponden esencialmente con el entorno que representan. Por otro lado, nuestras «interpretaciones del mundo» fallan en contextos complejos (p. ej. la mecánica de ondas y la física atómica). Al espacio, al tiempo y a la causalidad, como formas de la intuición que hemos heredado, sólo les corresponde por tanto una elevada *probabilidad*, pero no una certeza última. En este sentido señala LORENZ:

«Nuestra hipótesis de trabajo dice así: todo es una hipótesis de trabajo.»

Siguiendo a BRUNSWIK (1934), a esta forma hereditaria de evaluar el mundo se la denomina **aparato raciomorfo.** RIEDL considera que en él funcionan las siguientes hipótesis:

— *Hipótesis de la comparación*: en los objetos que son iguales suponemos cualidades que son iguales.

— *Hipótesis de la dependencia*: suponemos en el mundo modelos de ordenación.
Repetición de estructuras (hipótesis normativa); continuidad en la combinación de ciertas características (interdependencia); cada cosa en su sitio (jerarquía); constancia temporal: la tradición.

— *Hipótesis de la finalidad*: por analogía con los fines humanos suponemos fines objetivos y universales.

— *Hipótesis de la causalidad*: suponemos en todo una causa que, por cierto, ha de ser lineal.
La cual no tiene en cuenta, p. ej., la retroalimentación y las redes de causas. Por el contrario, de una causa conocida nosotros esperamos un determinado efecto (hipótesis ejecutiva).

La biología moderna presenta unos resultados que son importantes sobre todo en ese ámbito de tensión, éticamente relevante, que se da entre el comportamiento innato y el adquirido, entre el determinismo genético y el conductismo.

Mediante la comparación entre el hombre y el animal, el **estudio del comportamiento** establece las formas de conducta que son manifiestamente innatas.

Así, p. ej., el *esquema del niño pequeño:* ante unas determinadas características (frente alta, ojos grandes, cabeza grande) reaccionamos con una simpatía espontánea.

Han sido sobre todo I. EIBL-EIBESFELDT y K. LORENZ quienes en numerosos estudios han investigado respectivamente el *comportamiento análogo a la moral* en los animales y las características heredadas del ser humano.

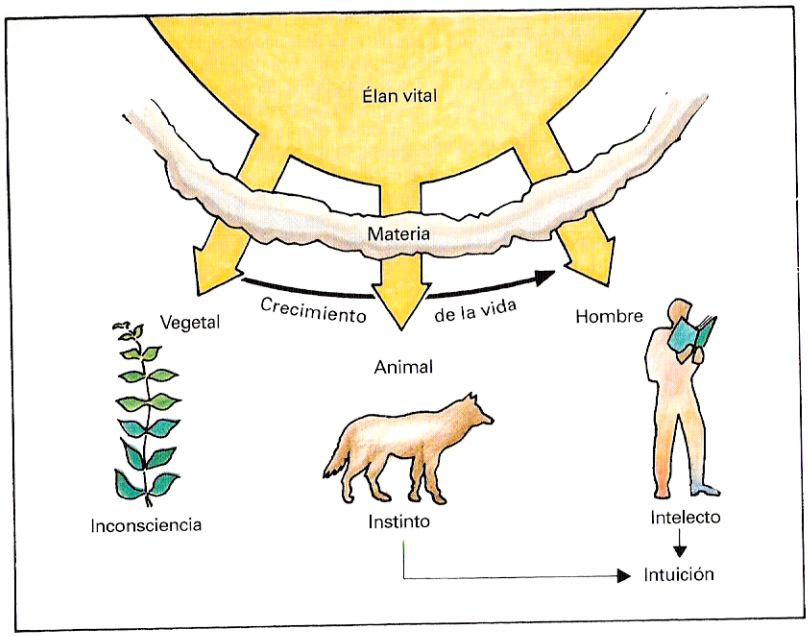
Fenómenos morales como los del egoísmo y el altruismo tienen lugar en el mundo animal, al igual que la agresión y sus mecanismos de control.

A causa de la *ambivalencia* de nuestra dotación natural (p. ej. para la agresión y para el comportamiento social), hay que obtener todo el conocimiento de esa determinación fáctica producida por las formas de comportamiento innato en tanto que *condición de hecho;* ahora bien, no puede servir de principio para el *deber.*

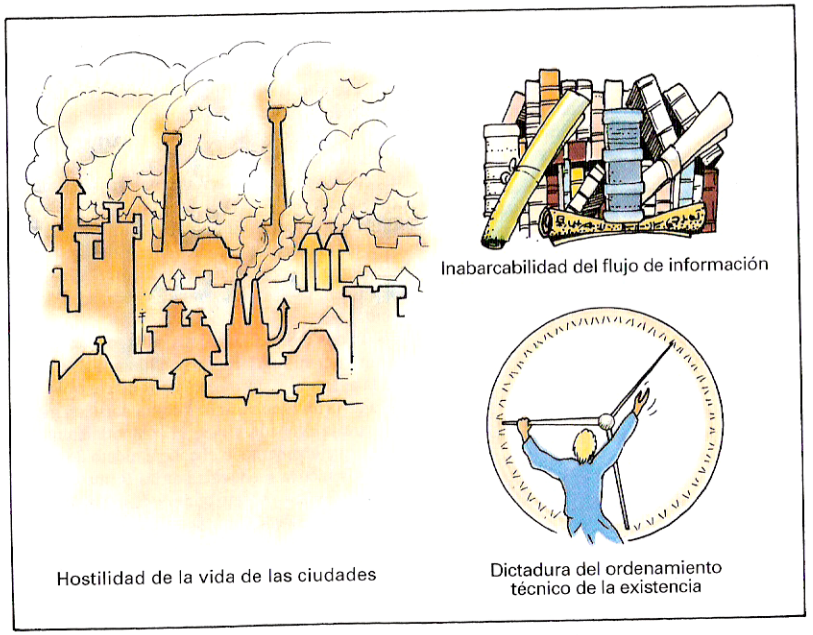
Sin embargo, eso es lo que hace el *darwinismo social,* que traslada el *survival of the fittest** a la sociedad humana. DARWIN mismo se había cuidado de

«buscar la causa de las piedras más preciosas de nuestra naturaleza en el vil principio del egoísmo».

* [En ing. en el original, «supervivencia de los más aptos». *N. del T.*]




A Bergson: «élan vital».




B Simmel: la tragedia de la cultura.



**Henri Bergson** (1859-1941) quiere fundar una nueva metafísica. Parte de los resultados de la investigación en cada una de las ciencias particulares, pero los sobrepasa para llegar a una visión intuitiva.

En su obra principal, *La evolución creadora*, y en el marco de la discusión con la teoría de la evolución, BERGSON diseña una filosofía general de la **vida.**

> La vida es un proceso creador permanente, llevado por el ***élan vital*** (impulso vital), que se despliega en formas cada vez nuevas y diferenciadas.

El entendimiento, que es la base de la investigación científica de la naturaleza, no es capaz de comprender lo vivo, puesto que su modo de ver estático, que abstrae y que aisla, no puede hacer justicia al dinamismo y a la unicidad de la vida. Esto se debe al espacializado y cuantitativo concepto de tiempo de la ciencia natural, que está en contradicción con

> la **duración** (*durée*) que subyace al torrente de la vida, en tanto que es el fluir indivisible y creador que conserva en sí lo pasado y lo lleva a lo venidero.

La duración es aprehensible en la vida interior que corresponde a la pura cualidad y a la intensidad de los estados de la conciencia.

El *élan vital* acaba diferenciándose en tres formas de vida:

> la vegetal, la animal y la humana,

que son el resultado de su penetración en la materia. El *instinto*, propio de los animales, y el *intelecto*, propio del hombre, son maneras instrumentales del actuar, encontrándose el instinto más cerca de la vida y expresando una incardinación originaria, pero sin que pueda concebirse a sí mismo de manera reflexiva. El intelecto se dirige hacia lo estático y lo material y no se encuentra a gusto, en el fondo, más que en el ámbito de la dominación técnica.

> La participación en el impulso vital creador sólo es posible mediante una profundización de la conciencia en la **intuición,** que une el instinto y el intelecto.

En su escrito *Las dos fuentes de la moral y de la religión* BERGSON distingue una forma abierta y una cerrada de moral y sociedad.

> La sociedad *cerrada* impone al individuo una totalidad de actitudes, y en su seno la moral funciona como un sistema de normas impersonales dictadas por las necesidades de la comunidad.
>
> La moral *abierta,* en cambio, se basa en la libertad, en el amor y en el ejemplo vivido.

De un modo similar, en la religión *estática* la cohesión que predomina está al servicio del mantenimiento de la sociedad correspondiente. Dicha religión opera como protección ante el miedo y la inseguridad, mientras que la esencia de la religión *dinámica* reside en la *mística*, cuyo fin es la unificación con el creador.

La fase final de la filosofía de **Georg Simmel** (1858-1918), cofundador de la sociología, se puede incluir dentro de la filosofía de la vida.

La **vida** tiende a ampliarse, a reproducirse, a incrementarse y, finalmente, a superar la propia mortalidad. En este proceso está en disputa continua con su entorno, que le da espacio y límite.

Como resultado de ello, la vida produce **formas** socioculturales, que tienen su origen en este proceso creativo de la vida, pero que ahora se separan de él («giro hacia la idea») y desarrollan una legalidad y dinámica propias, que ya no son reducibles a las cualidades de su origen.

> Únicamente a través de la participación en esta «cultura objetiva» (p. ej., la ciencia, el derecho, la religión) encuentra el individuo su «cultura subjetiva».

Al mismo tiempo, sin embargo, surge un conflicto permanente y destructivo, ya que las formas objetivas impiden el desarrollo creativo de la vida, imponiéndole su propia y ajena legalidad y solidificándose como tal.

La *tragedia de la cultura* consiste, según SIMMEL, en

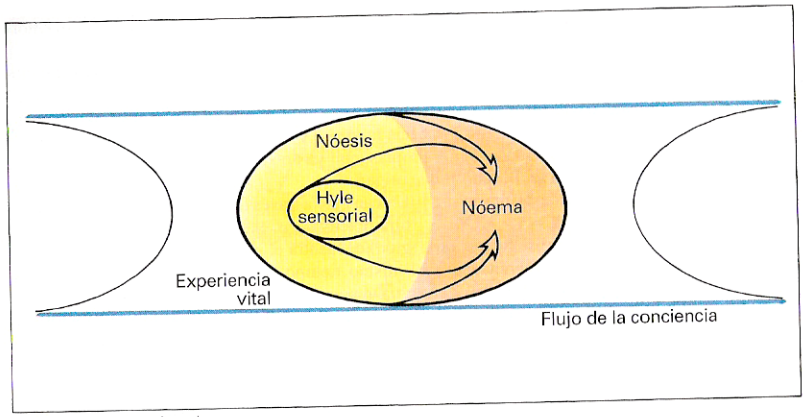
> «que las fuerzas negadoras dirigidas contra un ser, surgen justamente de las capas más profundas de ese mismo ser».

La tarea de la libertad humana es abrir nuevos horizontes a la vida, en disputa con las formas petrificadas. Tiene importancia para la **ética** la concepción de SIMMEL acerca de la *ley individual*, que no depende de una norma universal, sino que se basa en el deber individual, al que está sometido el transcurso de la vida de la persona. Mantiene la característica de una obligación incondicional, pero es capaz de integrar la unicidad e historicidad del individuo en el deber, lo que es imposible para una ley universal.

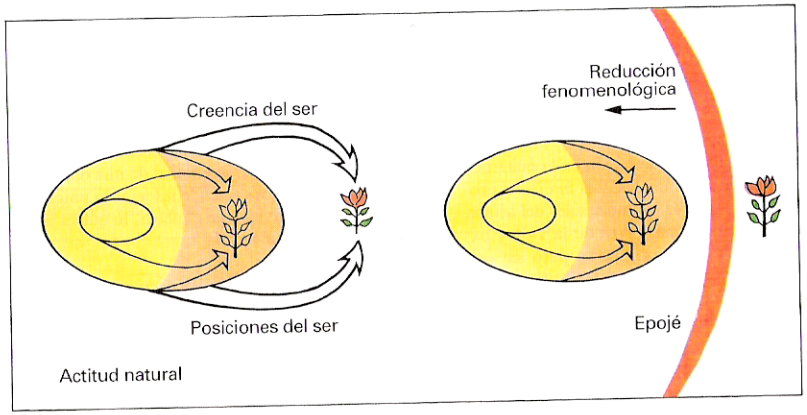
Para **Ludwig Klages** (1872-1956), cuya obra principal es *El espíritu como adversario del alma*, la vida se muestra en los polos del **alma** y el **cuerpo,** siendo el alma el sentido del cuerpo, y éste la expresión del alma. La experiencia vital originaria está dirigida hacia la realidad que encontramos en las *imágenes*. Las imágenes originarias de la vida omnicreativa son para el alma lo real y lo activo. En este mundo vital cósmico

> irrumpe el **espíritu** en el umbral de las primeras grandes culturas como una fuerza ajena e independiente.

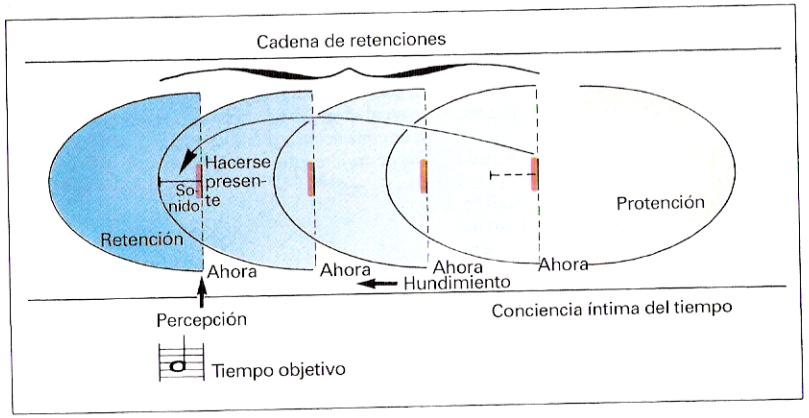
Al convertir, conceptualizar y desarticular todo lo vivo en mero objeto, este espíritu rompe la armonía original y, en conjunción con una voluntad despótica, amenaza con destruir nuestro mundo vital.




A Vivencia intencional.




B Epojé.




C Conciencia íntima del tiempo.



**Edmund Husserl** (1859-1938) es el fundador de la **fenomenología,** una corriente filosófica que se cuenta entre las más influyentes de este siglo. Detrás de dicha denominación está la pretensión de abstenerse en la filosofía de cualquier interpretación precipitada del mundo y de atenerse, sin prejuicios, al análisis de lo que se le presenta a la conciencia.

El objetivo de HUSSERL era el de fundar la filosofía como «ciencia estricta» mediante el método fenomenológico.

En sus *Investigaciones lógicas* (1900/01) HUSSERL rompe con el psicologismo, entonces muy difundido, el cual sostiene que las leyes de la lógica no son sino expresión de las leyes psicológicas que les subyacen y a las que se retrotraen.

> En contra de ello, HUSSERL demuestra la *idealidad* de la lógica pura, cuyas leyes valen independientemente de la presencia fáctica de los procesos del pensamiento.

Ya en la quinta y en la sexta de sus *Investigaciones lógicas* se ponen los fundamentos para un análisis fenomenológico de la conciencia, que más tarde se desarrollarían en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Todas sus averiguaciones pretenden

> fundarse en el intuitivo y evidente hecho mismo de los fenómenos de la conciencia.

El fundamento de esto es el concepto de la **intencionalidad** que HUSSERL hace suyo tomándolo de FRANZ BRENTANO (1838-1917). BRENTANO se refiere con él a

> la particularidad de los fenómenos psíquicos que, a diferencia de los físicos, están orientados hacia algo, es decir, que siempre son la conciencia *de algo*.

HUSSERL amplia este concepto. La intencionalidad de la conciencia remite a

> la permanente *correlación* entre los actos de la conciencia (p. ej., percibir, recordar, amar) que se refieren a un objeto (acto del intencionar: ***nóesis***) y el objeto, tal y como aparece en estos actos (lo intencional: ***nóema***; plural, *nóemata*).

El objeto intencional es por ello el resultado de una síntesis, en la que las múltiples *nóesis* son traídas a la unidad de una conciencia del objeto. El *nóema* no es el objeto en su ser real en sí, sino el objeto contenido de manera intencional en la función otorgadora de sentido de los actos de la conciencia. Los datos de la sensación (*hyle* sensorial) sirven como substrato de las *nóesis*.

Por ello el análisis de las *percepciones* juega un importante papel para HUSSERL.

> La *hyle* sensorial y las *nóesis* constituyen los contenidos reales de la experiencia vital, lo intencional (*noémata*) es el contenido irreal (el objeto intencional).

Una característica de la intencionalidad es su aspiración a la **evidencia.** Evidencia quiere decir

> el hecho mismo *indudable* de lo intencional para una conciencia originaria que aprehende.

Para obtener una visión de los fenómenos de esta manera se necesita un cambio fundamental en nuestra actitud natural frente al mundo, al que HUSSERL llama **reducción fenomenológica.** En la actitud natural juzgamos permanentemente el ser de los objetos en sí (creencia del ser). La actitud fenomenológica, en cambio,

> se abstiene de cualquier juicio sobre el ser o el no ser de los objetos y posibilita así la contemplación sin prejuicios de la pura conciencia,

esto es, de aquello que está dado como fenómeno en la correlación entre *nóesis* y *nóema*.

HUSSERL designa a este proceso con un concepto del escepticismo antiguo que es el de ***epojé*** (abstención).

Otra característica de la fenomenología es la **reducción eidética** (*eidos*: esencia). El objeto de la fenomenología no son los casos particulares de la experiencia intencional de determinados seres humanos, sino las leyes básicas esenciales de las vivencias. La fenomenología en este sentido es una *mirada a la esencia*.

Con la ayuda de la reducción se puede ahora explicar gracias a qué actos la conciencia se **constituye** a sí misma, y la manera como se constituye la objetividad, y con ello el mundo, en la conciencia. En el trasfondo de dicha constitución se muestra

> la identidad del *yo* puro, en cuya autoconciencia se basa el nexo de las vivencias.

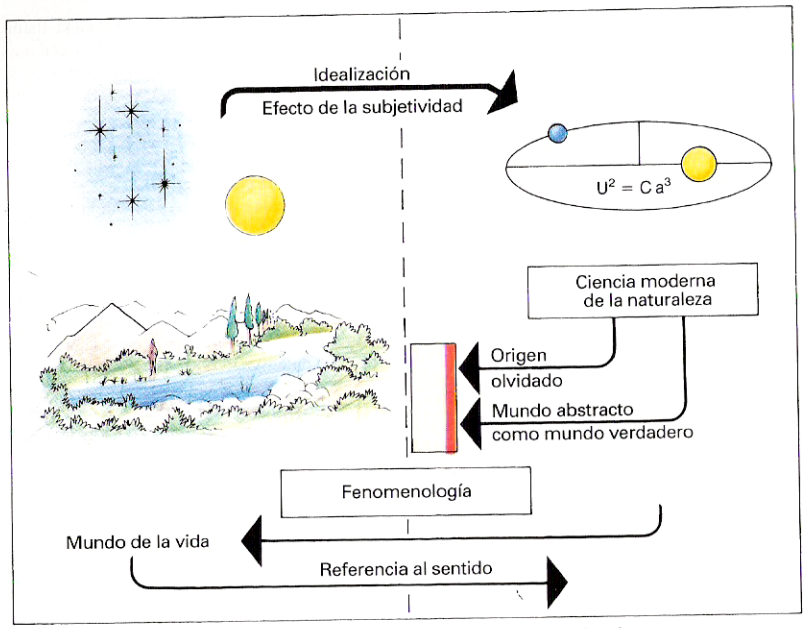
En la realización del método fenomenológico, HUSSERL desarrolla un gran número de análisis sutiles. Cabe destacar la fenomenología de la **conciencia íntima del tiempo.** Aquí muestra HUSSERL cómo la conciencia de un tiempo objetivo, dentro del cual los objetos y acontecimientos son localizados en un lugar inamovible, se basa en la conciencia íntima de la temporalidad de las vivencias.

> Lo primario es entonces la *conciencia del presente*, como el ahora actual de la sensación, porque es el lugar de todo el hacerse presente de las vivencias pasadas y futuras.

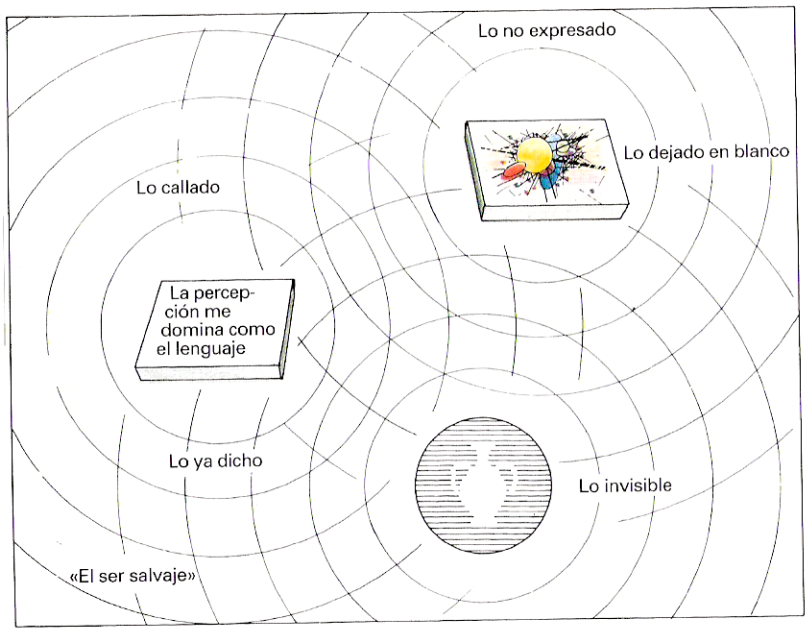
El presente no es puntual, sino que muestra una extensión, en virtud de la cual lo recién sucedido se guarda en el presente (*retención*) y el futuro inmediato ya es esperado (*protención*).

> El ahora presente es unido mediante una cadena de retenciones al pasado, que fue una vez su ahora presente.

Esta cadena de retenciones, que se mantiene como presente «hundido», permite encontrar lo pasado en su correspondiente lugar de la memoria y hacerlo presente.




A Husserl: el mundo de la vida como fundamento del sentido de la ciencia.




B Merleau-Ponty: *Lo visible y lo invisible.*



Otro efecto constitutivo importante de la conciencia, junto al espacio y la causalidad, es la **intersubjetividad.** Lo que aquí tiene importancia es el problema de cómo el yo, referido a sus vivencias, llega a la aceptación de un yo ajeno; porque para ello tiene que explicarse la cuestión acerca de

> cómo se constituye la objetividad, en el sentido de lo que tiene validez para una pluralidad de sujetos.

La conciencia de la existencia de otro yo resulta de la propia experiencia del *soma*, sobre cuya base percibo que el tipo de apariencia de determinados cuerpos no se puede explicar más que si en ellos se manifiesta el *soma* de otro yo.

> Así pues, yo vivo en un mundo que es co-experimentado por otros sujetos y lo tengo en común con ellos. Por consiguiente, el mundo está dispuesto para cada cual y por tanto está intersubjetivamente determinado.

En su obra tardía (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1936) HUSSERL efectúa una remodelación de su pensamiento que gira en torno al concepto de **mundo de la vida.** El mundo de la vida es

> la totalidad del horizonte de experiencias posible, dentro del cual un yo que percibe y que experimenta está orientado hacia la objetividad.

La historia de la cultura se muestra, según HUSSERL, como una serie de *fundaciones originarias*, en las que la conciencia de una comunidad cultural se traslada a una nueva objetividad. La fundación originaria de mayor envergadura para nosotros es,

> desde GALILEO, la ciencia natural moderna y matematizadora, y la actitud del objetivismo como resultado de la misma.

Con tal actitud el mundo de los objetos matemáticos abstractos es expuesto como el único mundo verdadero.

> Pero como este mundo no tiene relación alguna con el mundo de la vida subjetivo e intuitivo, las ciencias pierden su significación para la vida y conducen a la crisis de sentido propia de la modernidad.

Por lo cual se cae en el olvido de que las ciencias objetivas mismas son productos subjetivos de la praxis mundana de la vida; y que, por tanto, emanan de una actividad constitutiva del sujeto. Así, por ejemplo, la geometría se originó a partir de la idealización del mundo de la percepción dado de manera intuitiva.

Por tanto la ciencia objetiva tiene su origen y su referencia en el mundo de la vida al que pertenece. La solución de la crisis de sentido sólo la puede proporcionar la fenomenología, que muestra cómo es construido el mundo de la vida a partir de las actividades de la subjetividad trascendental.

La fenomenología encuentra un suelo particularmente fructífero en Francia. **Maurice Merleau-Ponty** (1908-61) trabaja en una redefinición de la relación que hay en el hombre entre la **naturaleza** y la **conciencia.** Se dirige tanto contra un punto de vista naturalista, que explica causalmente los fenómenos humanos desde fuera, como contra un punto de vista criticista, que quiere comprenderlo todo desde dentro mediante la conciencia pura. En su lugar, ofrece

> una *tercera dimensión* que revela la relación viva entre la naturaleza y la conciencia.

En *La estructura del comportamiento* MERLEAU-PONTY muestra que el comportamiento no se puede concebir ni como un mero complejo de mecanismos corpóreos ni como una pura actividad espiritual. El ámbito intermedio tiene que describirse más bien mediante los conceptos de *estructura* y *forma*, que organizan la realidad traspasando sus límites.

> «La estructura [es] la unión indiscernible de una idea y una existencia, la combinación contingente por la cual las materias adoptan delante de nuestros ojos un sentido [...]»

La *Fenomenología de la percepción* muestra la manera como nuestra relación con el mundo está referida al infinitamente abierto horizonte de la **percepción,** que es anterior a toda objetivación científica. De modo que la conciencia no adopta un punto de vista imparcial, sino que siempre es una conciencia *comprometida* porque sigue dependiendo del contacto con el mundo.

También aquí se pone de relieve la indisoluble conexión entre la conciencia y el cuerpo.

> La experiencia de nuestro *cuerpo* encierra una insuperable **ambigüedad,** porque el cuerpo no es ni una cosa pura ni tampoco una conciencia pura.

En su obra tardía (*Lo visible y lo invisible*) MERLEAU-PONTY se mueve en dirección hacia una **nueva ontología.** El ámbito intermedio entre sujeto y objeto se busca ahora en el ser mismo. Así pues, p. ej., MERLEAU-PONTY habla de una «carne del mundo».

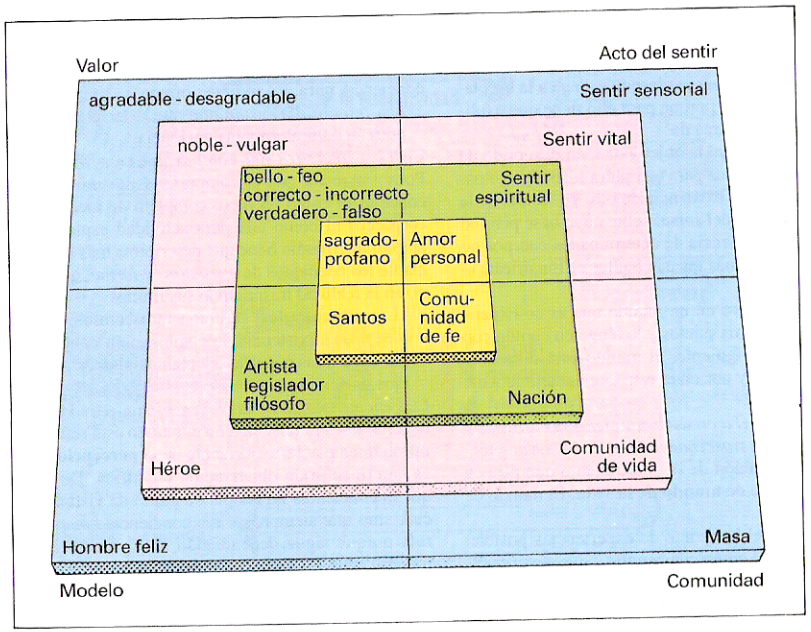
> El hombre no se encuentra frente al mundo, sino que forma parte de su carne, en la cual se fundan las estructuras, el sentido y el hacerse visible de todas las cosas.

Ahora bien, el ser no se muestra al hombre en su completud, se sustrae a una transparencia total. Este límite de la experiencia se hace evidente en la conexión entre lo visible y invisible.

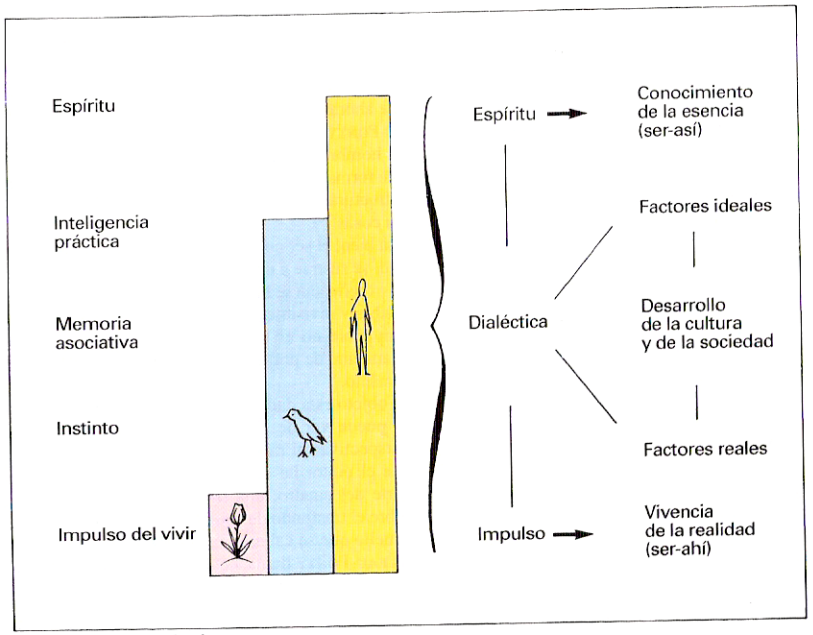
Lo invisible no es un no-ser-visto-todavía, sino un ocultamiento de principio que está fundamentado en el ver mismo.

> El objeto está dado sobre el trasfondo de lo que no se puede ver de él (un objeto visto en todas sus perspectivas al mismo tiempo es una quimera); lo que el pintor ha dejado en blanco también forma parte del cuadro; una frase se hace comprensible sobre el trasfondo de aquello que ya está dicho y de aquello que se calla.

MERLEAU-PONTY llama a ese ser infinito que está tras de nosotros el ser *bruto* o *salvaje* que se sustrae a toda intervención ordenadora.




A La jerarquía de los valores.




B Sobre la antropología.



**Max Scheler** (1874-1928) amplía el campo de la fenomenología aplicándola al ámbito de la ética, la filosofía de la cultura y la filosofía de la religión. La siguiente cita ilustra su forma de entender la fenomenología:

> «La fenomenología es en primer lugar [...] el nombre de una disposición para la contemplación espiritual en la que se consigue contemplar o vivir algo que sin ella permanecería oculto: concretamente un universo de "hechos" de una especie particular [...] Lo vivido y lo contemplado no se "da" más que en el acto de vivir y de contemplar mismo, en su cumplimiento: aparece en él y únicamente en él.»

En su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* SCHELER critica la ética formal de KANT y desarrolla en la dirección contraria los fundamentos de su **teoría de los valores.** Está convencido de

> «que este coloso de acero y bronce [la ley moral de KANT] obstruye el camino de la filosofía hacia una [...] teoría concreta y comprensible de los valores morales, de su jerarquía y de las normas que se basan en esta jerarquía; y con ello, al mismo tiempo, la incorporación fundada en el verdadero conocimiento de los valores morales a la vida humana».

Los valores le son dados al hombre a priori y de manera ideal en los actos del *sentir*. No existen en un «cielo de los valores» con una subsistencia en sí, sino que están ligados a las personas en tanto que el centro de los actos, aunque

> como un *a priori emocional* esencialmente necesario para la persona.

SCHELER evita el formalismo de KANT, puesto que los valores están determinados en sus contenidos y ligados a la persona, pero al mismo tiempo hace frente al relativismo sosteniendo un orden a priori de los valores. Los valores se sitúan en una *jerarquía* suprahistórica. A cada nivel de valor le corresponde

> un particular acto de sentimiento, un tipo de persona y una forma de sociedad, por lo cual hay que darles la primacía a los valores superiores (cuadro A).

Los valores se muestran en las cosas o en los bienes, pero son independientes de estos en su calidad de valores. En este aspecto son

> comparables con los colores, que también aparecen en ciertos objetos, pero que son independientes de éstos en su calidad de colores.

SCHELER considera que la esencia del hombre no está primariamente en su pensamiento o en su voluntad, sino en el **amor.**

El hombre es un *ens amans*, un ser amante. Todo conocer y toda adquisición de valor se basan en la capacidad de participación en el ser, que está basada en el amor. La jerarquía de los valores y los comportamientos que adquieren valor constituyen el *ordo amoris* de un hombre.

> «Quien tiene el *ordo amoris* de un hombre, tiene al hombre. Aquel tiene para éste, en tanto que sujeto moral, lo que es la fórmula del cristal para el cristal.»

Para el pensamiento de SCHELER es fundamental el concepto de **persona,** a la que concibe como una unidad de ser de distintos *actos (sentir, pensar, querer, amar).*

> «La persona es la unidad de ser concreta, por sí misma esencial, de los actos de esencias de diferentes géneros [...]»

Diferente de ella es el *yo*, que está determinado por sus funciones psico-físicas (p. ej. las funciones sensoriales).

La persona es única y se substrae a cualquier objetivación. Sabe de sí misma sólo en el cumplimiento de sus actos, y sabe de otras personas en el cumplimiento simultáneo, anterior y posterior de sus actos.

> SCHELER habla también de *personas colectivas* (nación e Iglesia) a las que les atribuye una conciencia propia basada en la interrelación de los actos comunitarios.

La persona *divina* ocupa un lugar relevante y hacia ella se dirige la persona humana.

> La idea de Dios es el mayor valor y el amor de Dios la más alta forma del amor.

Con el paso del tiempo SCHELER cambia su concepción de Dios, inicialmente cristiana, hacia una divinidad cambiante.

En su época tardía, SCHELER se dedica sobre todo al proyecto de una **antropología** filosófica. En el escrito *El puesto del hombre en el cosmos* desarrolla la idea de una estructura escalonada de lo psíquico.

El primer nivel es el *ímpetu del sentir*, propio de todo ser vivo desde lo vegetal hasta el hombre. Le siguen *el instinto, la memoria asociativa, la inteligencia práctica* (la posibilidad de elegir, la capacidad de anticipación); y finalmente

> el *espíritu,* sólo en el hombre.

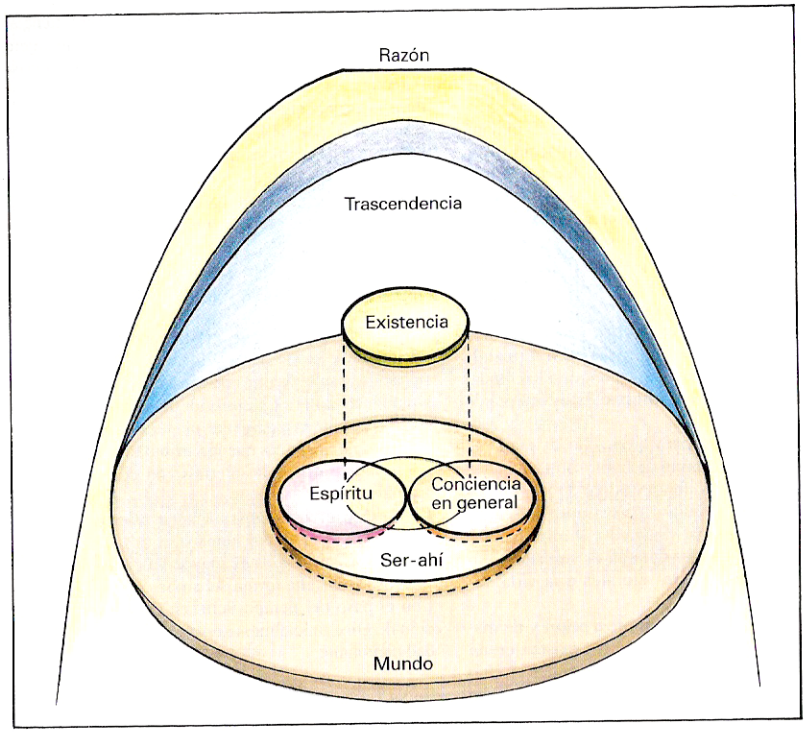
A través del espíritu el hombre queda desligado de las limitaciones de lo orgánico. Pero al mismo tiempo el espíritu entra en un antagonismo con el principio de todo lo vivo, a saber: el ímpetu. Toda vivencia de la realidad se funda en el ímpetu y sobre la base de la experiencia de la resistencia que lo real opone al ímpetu.

> SCHELER llama al ser experimentado en esta resistencia el *ser-ahí*. El espíritu, en cambio, posibilita la experiencia del *ser-así* (esencia).

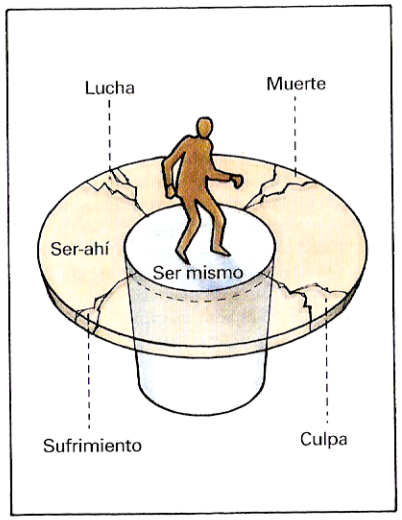
La dualidad de espíritu e ímpetu es decisiva para el desarrollo de la cultura y la sociedad en la forma de la interacción de *factores ideales* y *factores reales*.

> El espíritu en sí no tiene fuerza para transformar su conocimiento de la esencia en realidad.

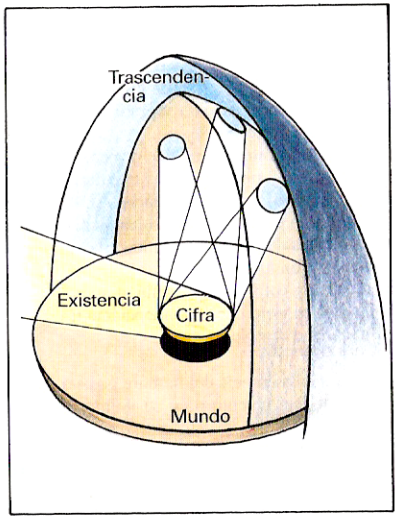
Tan sólo allí donde sus ideas se unen con los factores reales (los instintos, como el de la conservación; los intereses; las tendencias sociales) cobran éstas realidad.




A Los modos de lo comprensivo.




B Situaciones límite.




C Cifras de la trascendencia.



Entre los filósofos de la existencia del s. XX, **Karl Jaspers** (1883-1969) es el que más influencias recibe de KIERKEGAARD (pág. 163). Entiende su filosofía como una respuesta a los retos lanzados por KIERKEGAARD y NIETZSCHE. En sus últimos años JASPERS también destaca como escritor políticamente comprometido.

En la primera de sus grandes obras fundamentales, *Filosofía* (1932), JASPERS señala de antemano los límites del conocimiento científico y objetivo:

> En las ciencias todo ser es reducido a ser objeto, es decir, a algo que se pueda investigar desde fuera.

Pero con ello no puedo comprender el ser que soy yo mismo, ya que a mí mismo sólo me puedo conocer desde dentro, en el descubrimiento de mis posibilidades. Por ello la tarea de la *elucidación de la existencia* es

> la de señalar a cada individuo los orígenes de su **ser mismo;** unos orígenes de los cuales tiene que llegar a ser consciente y un ser que sólo cada cual puede realizar.

Aquello que el hombre puede ser con propiedad no está dado aún en su mero **ser-ahí** empírico, sino que es una tarea que tiene que llevar a cabo en su libertad.

> La **existencia** (= el *ser mismo*) es por tanto para JASPERS todo aquello que esencialmente integra mi mismidad,

a diferencia de todo aquello que sólo me pertenece exteriormente, todo lo que es intercambiable y que depende de condiciones que no he puesto yo mismo.

> «El ser que —en la apariencia del ser-ahí— no es, sino que puede ser y debe ser, y por eso decide temporalmente si es eterno. Ese ser soy yo mismo como existencia.»

El hombre se encuentra como ser-ahí en condiciones preestablecidas de carácter natural, cultural e histórico, que no ha puesto él mismo. Pero con todo ello, todavía decide sobre sí mismo aquello que esencialmente es. Dado que en un principio el hombre vive siempre en la seguridad indubitativa de sus condiciones externas, necesita de cierto impulso que vuelva a arrojarle en su propia existencia. Estos impulsos son las **situaciones límite:**

> *Muerte, lucha, sufrimiento, culpa.*

En la vivencia de las situaciones límite queda patente que el apoyo superficial en las condiciones de vida externas puede romperse, lo cual me arroja radicalmente sobre mí mismo. Esto ocurre de la manera más fuerte en la conciencia de la muerte, que sencillamente amenaza al mero ser-ahí y que se convierte en piedra de toque:

> Aquello que sigue siendo esencial ante la muerte es lo existente; lo que se convierte en caduco es mero ser-ahí.

El hombre, sin embargo, no puede realizar su existencia sin las condiciones del ser-ahí. La expresión de esto es

> la **historicidad** en tanto que unión de ser-ahí y existencia, de necesidad y libertad, de tiempo y eternidad.

La existencia tampoco alcanza por sí sola la autorrealización, sino que necesita del otro. Por ello la **comunicación** cobra gran importancia.

> Únicamente a través del otro llega el hombre a la claridad sobre sí mismo.

La comunicación existencial es la mutua producción del yo mismo en el otro. Si la existencia no puede fundarse en el mero ser-ahí, entonces necesita otro origen.

Éste tiene sus raíces, según JASPERS, en la **trascendencia.**

> La existencia encuentra en ella su orientación, y también es la fuente y la posibilidad de su libertad.

En la segunda de sus obras filosóficas fundamentales, *De la verdad* (1947), JASPERS recoge sus ideas en una sistemática más detallada mediante la teoría de **lo comprensivo.**

> Lo comprensivo es aquello que comprende a todo existente individual, sin que él mismo llegue a ser comprendido por otro; es el ser mismo.

Los **siete modos de lo comprensivo** son los que se citan:

El *ser-ahí* es mi vida en el mundo circundante. Es el espacio de experiencia en el cual todo tiene que entrar para que pueda ser algo para mí.

La *conciencia en general* es el medio del pensamiento objetivo y universalmente válido.

El *espíritu* en cambio vive en la participación de ideas que fundan el sentido y la totalidad.

Frente a estos modos, los cuales soy yo mismo, se sitúa como objeto el *mundo*, en tanto que el espacio en el que todo lo que es en general tiene que mostrar su apariencia.

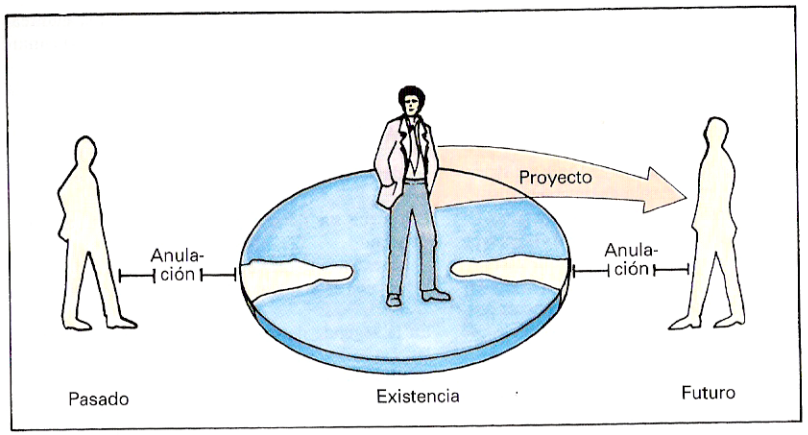
La *existencia* y la *transcendencia* saturan y van más allá de estos inmanentes modos de lo comprensivo.

> Además, JASPERS designa a la trascendencia como lo comprensivo de lo comprensivo, como la causa originaria de todo ser. Sólo la existencia puede experimentar la transcendencia mediante las *cifras* (símbolos), que son el lenguaje de la transcendencia en la inmanencia. Leyendo las cifras (todo puede convertirse en ellas, p. ej. la naturaleza, la historia, el fracaso) la inmanencia se vuelve transparente respecto de la transcendencia.

La *razón*, finalmente, es la fuerza eficiente en todos los otros modos que busca la unidad y que produce la verdad.

Según JASPERS es esencial que todos los modos de lo comprensivo correspondan al mismo origen y que se compenetren los unos con los otros. Cada uno obtiene su significado de la verdad en su dependencia de los otros.

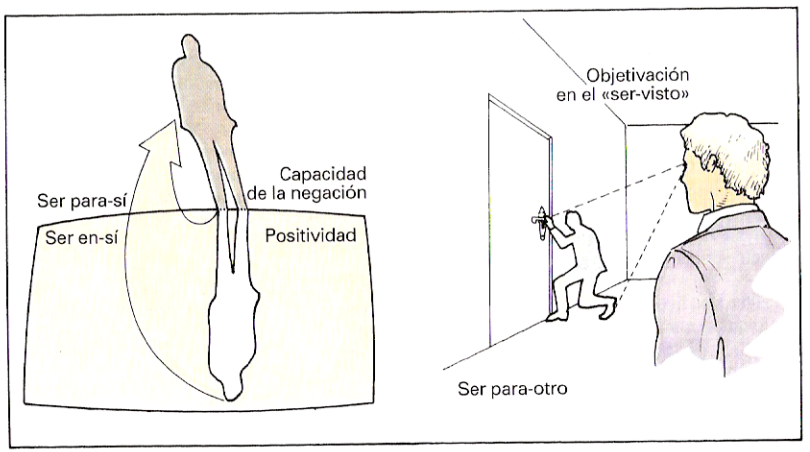
> La no-verdad surge cuando uno de los modos queda aislado y su validez es establecida de manera absoluta.




A Existencia.

«"Ser visto por el otro" es la verdad del "ver al otro"»

B La mirada.




C Determinaciones del ser.



El existencialismo de **Jean-Paul Sartre** (1905-80) está influido por la fenomenología de HUSSERL, por HEIDEGGER, HEGEL y más tarde por el marxismo. Al igual que CAMUS, también escribe obras de teatro y novelas, por lo cual

> sobre todo en Francia el **existencialismo** se convierte en una «corriente de moda».

La primera obra fundamental de SARTRE, *El ser y la nada*, es el ensayo de una *ontología fenomenológica*, de modo que comienza con la pregunta por el ser. SARTRE diferencia el

> **ser en-sí,** en tanto que el ser de las cosas independiente de la conciencia; del **ser para-sí,** en tanto que el ser del hombre determinado por la conciencia.

El ser en-sí no se refiere ni a sí mismo ni a otro; además es «opaco»; es decir, es una positividad no interrumpida por ningún no-ser; es lo que es. Solamente con la conciencia del hombre se da la *nada*. El para-sí tiene la capacidad de la anonadación.

> «El ser por el que la nada llega al mundo es un ser en el que en su ser se trata de la nada de su ser; el ser por el que la nada viene al mundo tiene que ser su propia nada.»

Esta es la determinación de la *existencia* humana. Lleva dentro de sí su negación; es decir, es contradictoria:

> Un ser «que es lo que no es, y que no es lo que es».

Con ello se quiere expresar que el hombre es un ser que se proyecta más allá del presente, hacia el futuro; está determinado de manera esencial por sus posibilidades. Con este **proyecto** el hombre siempre está más allá de sí mismo,

> es lo que *todavía* no es.

El hombre tampoco puede reducirse a lo dado fácticamente,

> no *sólo* es lo que es, sino que
> es lo que él mismo hace de sí.

La constitución del ser del hombre es por tanto la **libertad,** pues no puede hacer otra cosa más que realizarse a sí mismo; es decir, desde sí mismo ha de construir lo que él mismo es; está condenado a la libertad.

> La libertad es la anulación del en-sí mediante el proyecto.

La libertad no es anulada por lo fácticamente dado (p. ej. la resistencia de las cosas, los demás, la corporeidad), pues es sólo la libertad la que lo presenta como limitación; no es más que la limitación dentro de un proyecto concreto de vida.

Dado que para SARTRE no existe un Dios que preestablezca la esencia del hombre, se determina a sí mismo en su existencia:

> «¿Qué significa aquí que la existencia preceda a la esencia?. Significa que el hombre comienza por existir, se encuentra, surge en el mundo y se define *luego*.»

El hombre está arrojado a la plena responsabilidad para consigo mismo. Pero también tiene la posibilidad de la *no-veracidad* hacia sí mismo. La combinación de la facticidad y el libre proyecto es reinterpretada y manejada de tal manera

> que uno puede esquivar la responsabilidad para con su propio ser.

La investigación de la relación con el otro ocupa un lugar importante. SARTRE revela la estructura del *ser para-otro* en un análisis de la *mirada* (la cual no se limita al ojo en tanto que órgano de los sentidos). Ser-visto significa que el ser del individuo se constituye siempre a través de la presencia de los otros.

> El individuo está entregado únicamente para sí en su inmediato actuar, no se concibe a sí mismo como aquel que es en sí en su actuar.

Sin embargo en el llegar-a-ser-visto a través de los otros queda configurado como objeto; es remitido al juicio de los otros.

SARTRE aclara esto con el ejemplo de un «escuchador».

> Entregado a su curiosidad, queda absorbido por su actividad sin consciencia de sí mismo. Justo ahora lo sorprende (lo ve) otro y en este momento es establecido como lo que es: un celoso escuchador.

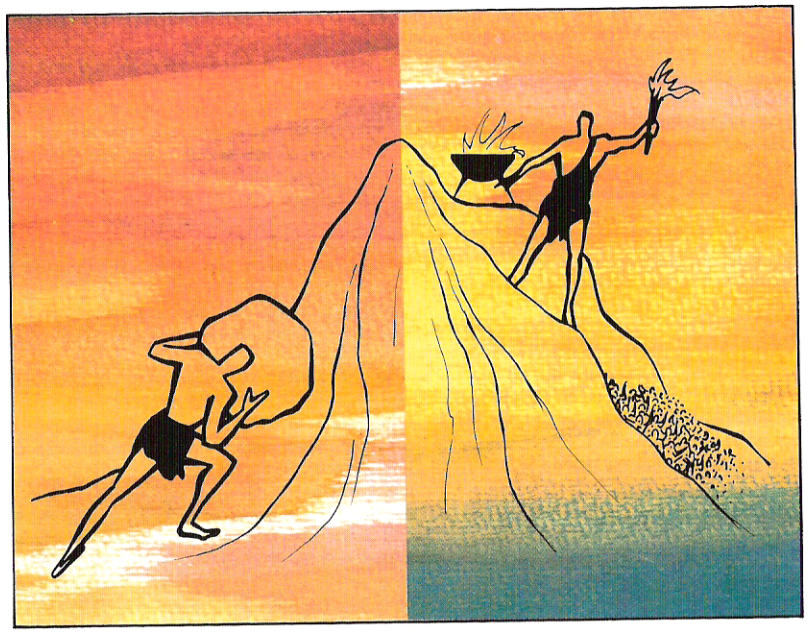
Para conocerse a sí mismo se necesita del otro. El hecho de ser remitido al otro es salvado cuando el individuo se proyecta conscientemente hacia sus posibilidades.

> Sabe de su ser-mismo en el sentido de no ser el otro.

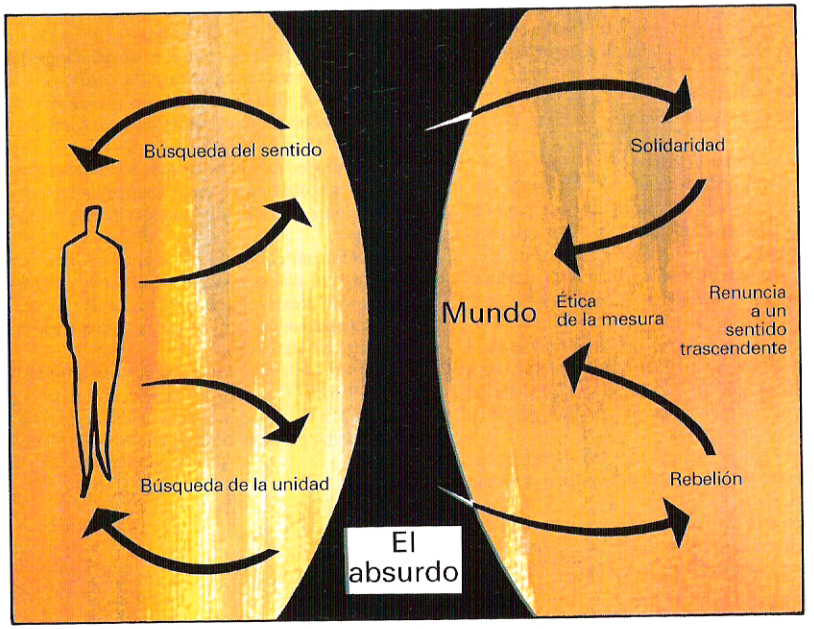
En su *Crítica de la razón dialéctica*, SARTRE amplía sus consideraciones al ámbito de la *sociedad*, tratando de establecer una relación entre el existencialismo y el *marxismo*. La interpretación marxista de la historia, bajo el punto de vista de la contradicción de las condiciones económicas y de la alienación del individuo, trata de la realidad histórica y social dentro de la cual culmina el proyecto de la existencia. SARTRE pretende una mediación dialéctica entre la libertad individual y las condiciones materiales económicas de la sociedad. La tarea es

> «engendrar un conocimiento comprehensivo que reencontrará al hombre en el mundo social y le seguirá en su praxis, o, si se prefiere, en el proyecto que lo lanza hacia los posibles sociales a partir de una situación definida».

SARTRE critica en el marxismo la sumisión del individuo a la finalidad total de una construcción a priori de la historia. Por eso hay que integrar el existencialismo en el marxismo para romper el dogmatismo de este último.



A Camus: el hombre absurdo y el hombre rebelde.




B Camus: el absurdo.



La expresión «pensar en imágenes» caracteriza adecuadamente la obra de **Albert Camus** (1913-60).

En ella no encontramos sistemáticos tratados de filosofía, sino ensayos filosóficos, literarios y políticos, narraciones, dramas y diarios, en los que el autor desarrolla sus pensamientos.

En *El mito de Sísifo*, CAMUS trata el tema de la experiencia del **absurdo** que se manifiesta en el abismo infranqueable entre el yo y el mundo. La conciencia del absurdo puede apoderarse del hombre de improviso, cuando el escenario de la cotidianidad se derrumba y el hombre se ve enfrentado de manera inmediata a la extrañeza y hostilidad del mundo.

«Nos encontramos con lo extraño: advertimos que el mundo es "denso", entrevemos hasta qué punto una piedra nos es extraña e irreductible, con qué intensidad puede negarnos la naturaleza, un paisaje. [...] El mundo se nos escapa porque vuelve a ser él mismo.»

Pero el hombre encuentra dentro de sí la inextinguible nostalgia de una unidad perdida y de la plenitud de sentido. Lo absurdo consiste en ese abismo entre la aspiración humana a la unidad, la claridad y el sentido, y el mundo que lo niega permanentemente.

«Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo.»

Hay que atenerse a lo absurdo como primera certeza y presupuesto. La consecuencia de ello es la renuncia a toda metafísica atribución de sentido a la existencia y la exigencia de que el hombre

se instale dentro de un mundo cuyas medidas sean humanas, y que no espere nada del más allá, sino que agote lo dado.

El destino del hombre es cargar con los sufrimientos en un mundo sin sentido y sin Dios.

El héroe del absurdo es por tanto *Sísifo*.

Los dioses le han impuesto una tarea interminable y sin sentido como castigo por su desprecio y su voluntad de vivir. Pero a la hora de la conciencia, cuando Sísifo vuelve a la roca para retomar su tormento, es superior a su destino.

«No hay destino que no se venza con el desprecio. [...] Hace del destino un asunto humano, que debe ser arreglado entre los hombres.»

Dado que no puede darse nada absurdo fuera del hombre y del mundo es por lo que persiste un valor que lo absurdo no puede negar sin disolverse a sí mismo, a saber, la *vida* misma.

La actitud fundamental del hombre es por tanto la *rebelión* contra lo absurdo. Para mantener su propia identidad

el hombre tiene que aferrarse a su pretensión incondicional de unidad y plenitud de sentido, aun sabiendo que no es realizable.

La rebelión del hombre contra las condiciones de su existencia es el tema del ensayo *El hombre **rebelde***. El individuo comprende que no está solo en su destino, y se identifica con los demás semejantes que sufren. Por eso la base de toda revuelta es la *solidaridad*. Cuando el hombre se sacrifica en el transcurso de una revuelta, lo hace en beneficio de un bien (la libertad, la justicia) que llega más allá de su propio destino.

La figura simbólica aquí es *Prometeo,* que roba el saber a los dioses para dárselo a los hombres que padecen necesidades.

En la historia surgieron formas equivocadas de revuelta allí donde ésta ha negado su origen en lo absurdo y en la solidaridad, y ha sacrificado a los hombres en beneficio de una pretendida meta final absoluta que desemboca en el nihilismo y en el desprecio del hombre.

Si no es posible encontrar un sentido preestablecido y absoluto que dirija la vida, significa

que el hombre tiene que encontrar la *mesura* correcta dentro de sus posibilidades.

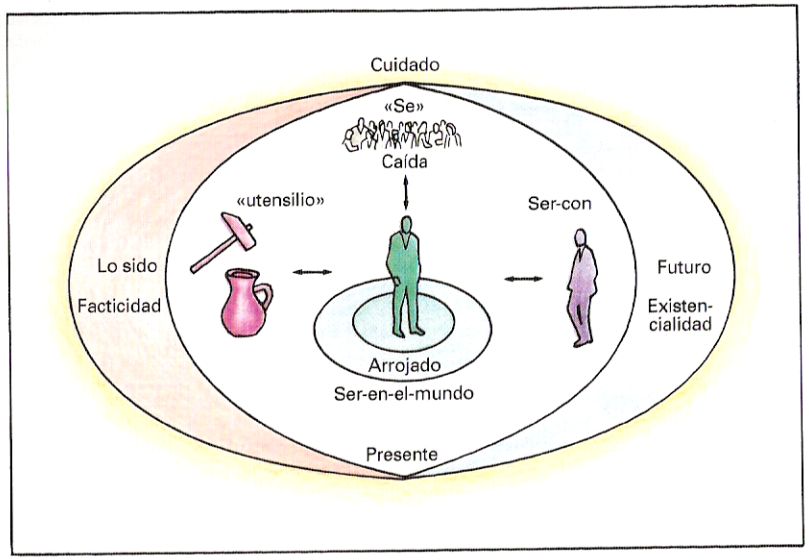
Un camino adecuado lo encuentra en el *pensamiento mediterráneo*, que CAMUS ve encarnado en el paisaje del Mediterráneo y en el pensamiento griego que allí surge. En ese paisaje se manifiesta el equilibrio entre los contrastes de la luz y la sombra, del sol y del mar. También aquí recurre CAMUS de nuevo a la mitología griega:

«*Némesis* vigila, la diosa de la mesura, no de la venganza. Todos los que atraviesan los límites son castigados por ella de manera inexorable.»

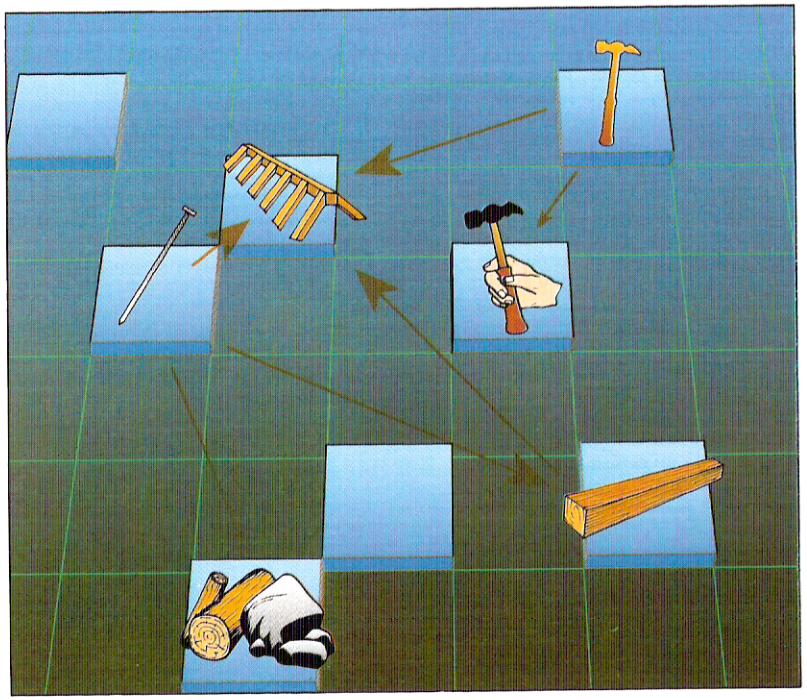
**Gabriel Marcel** (1889-1973) representa una posición cristiana dentro del existencialismo. En *Ser y tener*, MARCEL compara estas dos disposiciones fundamentales. En el modo del *tener* se exterioriza la actitud objetivadora y posesiva hacia el mundo, hacia el prójimo y hacia mí mismo, a la cual le corresponde el pensamiento abstracto y objetivador. Ahora bien, de esta manera el hombre no hace justicia a su determinación ontológica.

Porque el hombre no existe originariamente en la limitación sino en la *participación* del prójimo y del ser divino.

De esto se hace cargo en un «recogimiento» interior que se entrega al ser. La *participación* en el ser se realiza en el *amor* que se abre sin reservas al otro, y que además señala a *Dios* como el Tú absoluto.




A Ser-ahí.



B Contexto referencial del «utensilio».



**Martin Heidegger** (1889-1976) es uno de los pensadores más influyentes del s. XX. Su obra se extiende más allá de la filosofía alcanzando incluso hasta la teología, la psicología y la crítica literaria.

Resulta llamativo su uso particular del lenguaje utilizando nuevas interpretaciones de las palabras.

Su obra principal, *El ser y el tiempo* (1927), quiere plantear de nuevo la cuestión del «sentido del ser», con lo cual pretende ser una *ontología fundamental*. El punto de partida es el **hombre,** aprehendido abstractamente como **ser-ahí,** porque tal ser, en tanto que se refiere al ser, es caracterizado él mismo a través de la comprensión del ser.

> «En tanto que comprensivo, el ser-ahí es poder-ser, al cual le va un ser semejante a ese como el propio [...] Llamamos existencia a aquel ser mismo, respecto al que el ser-ahí, en tanto que suyo propio, se puede comportar de esta o de aquella manera y respecto al que siempre de algún modo se comporta.»

Cada ser-ahí decide él mismo su *existencia* (el ser del ser-ahí) mediante la elección de sus posibilidades más propias. En tal situación el ser-ahí puede ganar o perder, es decir,

> puede situarse en el modo de ser de la *propiedad* cuando se realiza a sí mismo, o en el de la *impropiedad* cuando deja que se finja su elección.

Dado que el ser-ahí se determina a partir de cada posibilidad que él es, la comprensión del ser-ahí tiene que comenzar por su existencia. No puede ser deducido a partir de una esencia universal precedente. Los caracteres de ser del ser-ahí no se pueden captar mediante categorías (como en el ser que no es ser-ahí), sino mediante los **existenciales.**

La constitución básica del ser-ahí es la de *ser-en-el-mundo,* en el sentido de «estar confiado con, estar acostumbrado, tener trato con», lo cual se resume bajo el existencial del *preocuparse*. El modo de estar confiado con el mundo está marcado sobre todo por el trato con el ente, al que HEIDEGGER llama *utensilio*.

> El utensilio se determina por su cualidad de *estar-a-mano;* es decir, que se encuentra disponible para un uso (p. ej. una herramienta).

En relación con ello, cada utensilio se sitúa en una estructura de referencias que coparticipan en la constitución del mundo, la cual queda al descubierto en el trato con el utensilio y revela el «cómo» del mundo (Cuadro B).

El ser-ahí es además *ser-con*, en tanto que la condición de posibilidad de que pueda encontrar otro ser-ahí-con. El trato con los otros se concibe como que se *preocupa* por ellos (lo cual no tiene que entenderse en un sentido ético-social).

En general el ser-ahí no se encuentra en el modo de propiedad del ser propio, sino en una *caída en el se*. En esa situación el ser-ahí se deja quitar su ser por parte de los otros,

> comprendiéndose a sí mismo desde lo que «se» hace; es decir, viviendo en la mediocridad y en la cotidianidad.

La manera en que al ser-ahí se le revelan originariamente el mundo, el ser-ahí-con y la existencia es la *disposición.*

> Ésta se manifiesta en el estado de ánimo que anuncia cómo se siente uno (alegría, tristeza, aburrimiento, temor).

En ella también se le hace patente al ser-ahí su condición de *arrojado* al mundo, como facticidad suya que le indica que ha de asumir su ser-ahí sin conocer la causa más profunda acerca del «de dónde».

Un segundo modo existencial básico del ser-ahí es el *comprender*, que se refiere a las posibilidades, dado que aquel tiene en sí el carácter de un proyecto.

> En el comprender se le revela al ser-ahí su propio poder-ser, así como la interconexión de la estructura del mundo.

Finalmente, el *habla* es la «significativa articulación de la dispuesta comprensibilidad del ser-en-el-mundo».

La estructura básica del ser-ahí es el **cuidado** en tanto que unidad de:

> la existencialidad (el poder-ser), la facticidad (el ser-arrojado), y la caída (el se).

El ser-ahí existe proyectándose a sí mismo según sus propias posibilidades. De tal modo que se encuentra desde siempre arrojado en su mundo, el cual limita de manera fáctica el marco de sus posibilidades.

> Aquí lo que prevalece es el modo de la caída en la mediocridad del se, del cual el ser-ahí tiene que salir para llegar a su propiedad.

HEIDEGGER encuentra en la *angustia* una disposición básica en la que el ser-ahí es llevado ante sí mismo y ante sus posibilidades más propias.

> El «de qué» de la angustia no es algo determinado intramundanamente (como ocurre con el miedo), sino el ser-en-el-mundo como tal.

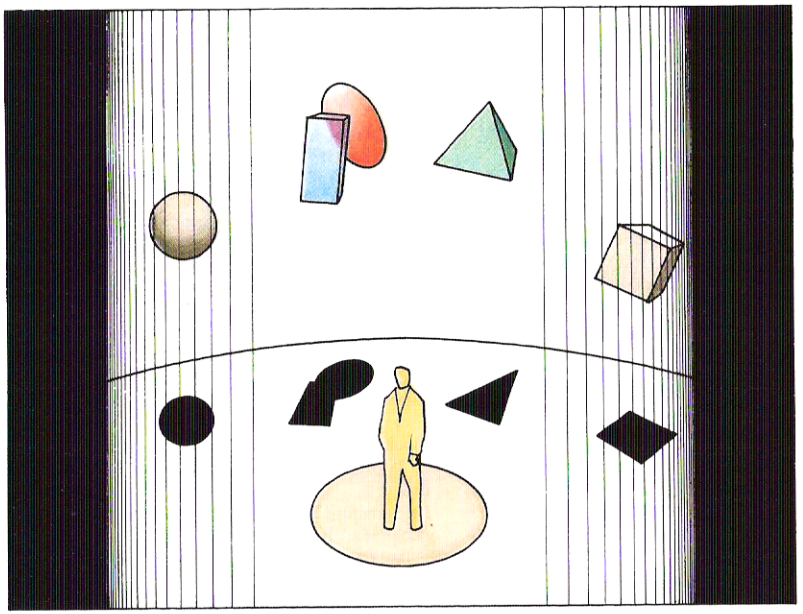
En ella el ser-ahí es arrojado sobre sí mismo, liberado del dominio del se, y por tanto libre para su poder-ser-él mismo.

En la angustia también se le revela al ser-ahí su finitud y su futilidad, ya que se sabe a sí mismo como el *ser-para-la-muerte*. El «avanzar» hasta ésta, la más extrema de sus posibilidades,

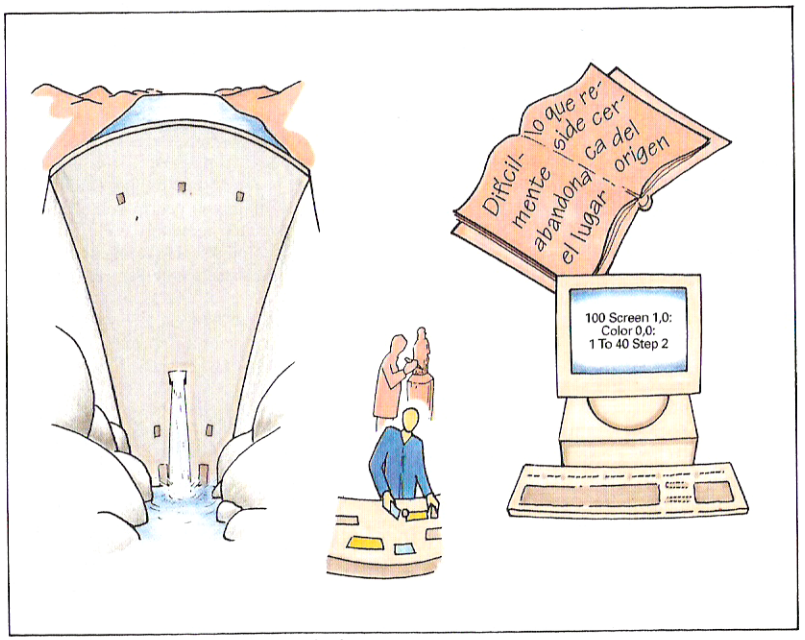
> descubre al ser-ahí su perdición en el se (porque en la muerte ya no hay ningún apoyo por parte de los demás)

y lo lleva hasta el punto de ser él mismo y de concebirse en su totalidad (a la que pertenece el ser en la muerte). El ser-ahí sabe de la posibilidad de su propiedad por medio de la llamada de la *conciencia*.

> La conciencia no llama a nada determinado, sino que en ella el ser-ahí se lleva a sí mismo ante su poder-ser.



A Claridad del ser.




B Lo retador y obstaculizante de la técnica.



La comprensión de la totalidad de la estructura del ser-ahí se completa con la respuesta a la pregunta por aquello que posibilita la unidad del ser-ahí en el cuidado. Para HEIDEGGER se trata de la **temporalidad.** La anticipadora resolución con la que el ser-ahí se proyecta a sí mismo en sus posibilidades sólo es posible por medio del fenómeno del *futuro*, mediante el cual el ser-ahí puede acercarse a sí mismo. Pero sólo

> cuando el ser-ahí se acepta a sí mismo «tal y como ya era», y por consiguiente en su *ser-sido*, puede en el futuro acercarse hacia sí de tal manera que retorne a sí mismo.

Y sólo en su *ser-presente* puede encontrar su mundo circundante y a través de la acción llegar a comprenderlo. La temporalidad en tanto que «futuro siendo sido-presente» posibilita el poder-ser-todo y es el sentido del cuidado. La temporalización del ser-ahí en el modo de la propiedad es

> la *anticipación* (el futuro), el *instante* (el presente) y la *repetición* (lo sido).

A partir de 1930 aprox. se produce un cambio en el pensamiento de HEIDEGGER, al que él mismo llama **conversión.** Mientras que en *El ser y el tiempo* se intentaba aclarar la pregunta por el sentido del ser desde la concepción del ser por parte del ser-ahí, ahora es el ser mismo el que posibilita la concepción del ser de un modo en el cual se descubra él mismo.

> «Quien es "arrojado" por el ser mismo a la verdad del ser es más bien el hombre, que ex-sistiendo de esta forma guarda la verdad del ser para que, a la luz del ser, el ente aparezca como el ente que es. Si aparece y cómo aparece, si Dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran en la claridad del ser, se presentan o se ausentan, y cómo lo hacen, es algo que no lo decide el hombre. La llegada del ente depende del destino del ser. Sin embargo al hombre le queda la cuestión de si encontrará lo que corresponde a ese destino en la oportunidad de su esencia.»

La *ex-sistencia* del hombre significa ahora el estar en la **claridad** del ser.

> Claridad se refiere aquí, en el sentido de aclarar, a «hacer algo más ligero, más abierto».

La relación entre el ser y el hombre está fundada por el ser mismo, de tal manera que reúne al ser-ahí como «lugar y sitio» de la claridad.

> El *ser* mismo es la claridad, mientras que lo que en ella al ser-ahí se le aparece (lo aclarado) es el *ente*.

La manera cmo aparece el ente resulta cambiante a lo largo de la historia del ser.

HEIDEGGER concibe ahora la verdad del ente como el **desocultamiento.**

> «Solamente esta claridad nos otorga y nos garantiza a los hombres un tránsito al ente [...] Gracias a esa claridad el ente es desocultado en determinadas y cambiantes proporciones.»

Pero al desocultamiento corresponde también la ocultación, en la que la totalidad del ente se sustrae. El ente permanece oculto allí donde no penetra la claridad (los límites de nuestro entendimiento),

> queda disimulado mientras un ente encubre a otro (el error y la equivocación).

El hombre siente la inclinación de atenerse a aquello que en apariencia tiene más cerca, el ente, pero con ello olvida a lo máximamente cercano, el ser, que se oculta. El hombre en tanto que ex-sistencia tiene la determinación de dejarse absorber por el ser, de estar abierto para el desocultamiento de la claridad misma.

> La verdad del ser es el acontecimiento de la claridad que conlleva todo ente aclarado.

El acceso al ser se abre por la vía del **lenguaje,** pues el ser, aclarándose, está «de camino hacia el lenguaje». El lenguaje se consideraría aquí como algo que en apariencia el hombre no produce por sí mismo de manera arbitraria, sino aquello en donde cada hombre ya está y desde lo cual habla.

> «El lenguaje es la casa del ser, viviendo en la cual el hombre ex-siste, mientras pertenece a la verdad del ser a la que guarda.»

Por tanto el hombre tiene que escuchar al lenguaje para oír lo que le dice. Éste es el sentido de decir* (*sagan*) con el significado de «mostrar, hacer aparecer».

> La presencia del ser en el lenguaje se revela sobre todo en la dicción originaria de la *poesía*.

HEIDEGGER trata de aclarar el «destino del ser» en nuestra época en la cuestión de la esencia de la **técnica.**

> La técnica es una manera históricamente determinada en la que se descubre el ser.

Pero el hombre no tiene poder sobre ella, y por tanto no puede enfrentarse a la pretensión de la técnica. En la técnica moderna el ente aparece en el modo de

> lo «emplazado» [*Gestell*] en el sentido de retar («interpelar a alguien» [*jemanden stellen*]) y obstaculizar [*verstellen*] (otros modos de acceso al ente), referido tanto a la naturaleza como al hombre (fabricar [*herstellen*], empleado [*Angestellter*]).

El ente «emplazado» se muestra como *consistencia*, lo cual significa que está disponible para el uso del obrar y planificar imprevisibles de la técnica.

El peligro consiste en que el hombre concibe a todo ente (incluido él mismo) exclusivamente como material para la fabricación y la utilización en busca del éxito. Así, considera

> al ente aclarado *exclusivamente* como «emplazado», olvidando de esta manera otros modos de descubrimiento y la cercanía del ser.

El fin de esta época del ser llegará cuando el hombre se dé cuenta del peligro y despierte del olvido del ser.

---

* [*sagen* (decir) proviene del alemán antiguo *sagan*. *N. del T.*]

| Símbolo: | Juntor para: | Ejemplo: | Leído: |
|---|---|---|---|
| &<br>∧<br>· | Conjunción | P & Q<br>P ∧ Q<br>P . Q | P y Q |
| ∨ | Disyunción | P ∨ Q | P o Q |
| ⊃<br>→ | Condicional | P ⊃ Q<br>P → Q | P implica Q,<br>si P entonces Q |
| ↔<br>≡ | Bicondicional | P ↔ Q<br>P ≡ Q | P cuando y sólo cuando Q<br>P si, y sólo si Q |
| ¬<br>–<br>~ | Negación | ¬ P<br>– P<br>~ P | no P |

$A_1$ Lógica de enunciados (o lógica de juntores)

| Símbolo: | Denominación: | Simbolizan: |
|---|---|---|
| F, G, H | Constante predicativa | Expresión predicativa («...es grande») |
| a, b, c | Constante individual | Nombres propios |
| x, y, z | Variables individuales | Reserva de lugar para nombres propios |
| ∀<br>Λ | Cuantor universal | «Para todo...» / «Para cada...»<br>«(∀x)Fx» = para todo x, F es verdadero de x |
| ∃<br>V | Cuantor existencial | «Para algún...» o «Existe un...»<br>«(∃x)Gx = para algún x, G es verdadero de x |
| λ | Operador de clase | La clase de, el conjunto de |
| ϵ | Cópula | Es elemento de, tiene la cualidad |

$A_2$ Lógica de predicados (o lógica de cuantores)

A Símbolos y conceptos importantes de la lógica moderna.

Modus ponens:

| P → Q<br>P |
|---|
| ∴ Q |

Silogismo hipotético:

| P → Q<br>Q → R |
|---|
| ∴ P → R |

Modus tollens:

| P → Q<br>~ Q |
|---|
| ∴ ~ P |

Silogismo disyuntivo:

| P ∨ Q<br>~ P |
|---|
| ∴ Q |

$B_1$ Silogismos importantes

| P | Q | [(P → Q) | & | P] | → | Q |
|---|---|---|---|---|---|---|
| V | V | V | V | V | V | V |
| F | V | V | F | F | V | V |
| V | F | F | F | V | V | F |
| F | F | V | F | F | V | F |
| | | (1) | (2) | (1) | (3) | (2) |

$B_2$ Tabla de verdad del *modus ponens*

| P | Q | R | [(P → Q) | & | (Q → R)] | → | (P → R) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| V | V | V | V | V | V | V | V |
| V | V | F | V | F | F | V | F |
| V | F | V | F | F | V | V | V |
| F | V | V | V | V | V | V | V |
| F | F | V | V | V | V | V | V |
| F | V | F | V | F | F | V | V |
| V | F | F | F | F | V | V | F |
| F | F | F | V | V | V | V | V |
| | | | (1) | (2) | (1) | (3) | (2) |

$B_3$ Tabla de verdad del silogismo hipotético

B Silogismos y tablas de verdad.



La lógica moderna del s. XX es denominada algunas veces *logística*, pero sobre todo es conocida como lógica *matemática* o *simbólica*, ya que trabaja ampliamente con **símbolos.** Uno de los fundadores de la lógica moderna es G. FREGE (pág. 219), cuyos *Conceptografía* y *Los fundamentos de la aritmética* cambiaron profundamente la lógica. Este autor alcanza una adecuada simbolización por medio de la introducción de la cuantificación y del cálculo de predicados.

Otros *representantes* importantes son:

GIUSEPPE PEANO (1852-1932), quien muestra que los enunciados matemáticos no son admitidos por intuición, sino que son deducidos a partir de premisas. (Sobre B. RUSSELL v. pág. 221.)

JAN BROUWER (1881-1966) representa una concepción *intuicionista* de la matemática.

L. WITTGENSTEIN desarrolla las tablas de verdad. Le siguen, p. ej., F. P. RAMSEY, R. CARNAP, K. GÖDEL, L. LÖWENHEIM, TH. SKOLEM, J. HERBRAND y W. VAN O. QUINE.

La lógica moderna tiene la característica de estar muy *formalizada*:

En ella están dados los símbolos, las reglas para la combinación de símbolos y las reglas para la obtención de conclusiones válidas.

Se quiere conseguir una teoría consistente de las conclusiones e interpretaciones formales. La aplicación de sus resultados tiene lugar en la matemática y en la tecnología, sobre todo con la electrónica y los ordenadores.

La lógica moderna trabaja con dos tipos de cálculo:

El cálculo de enunciados (**lógica de juntores**), un sistema de variables y de combinaciones de enunciados o proposiciones; y

el cálculo de predicados (**lógica de cuantores**), que consiste en un sistema de variables individuales y/o constantes, además de cuantores que actúan como operadores en algunas de las variables y constantes.

Los componentes del **cálculo** son:

— *Funciones*, que son semejantes a las matemáticas: +, –, =.

Una determinada expresión se llama *función* de una o más variables dadas si el valor de la expresión sólo está determinado cuando la variable toma un determinado valor.

— *Constantes*, que aparecen en el cálculo: «p», «q», «F», «G», «H» ...

Una constante es un símbolo que expresa el nombre de algo determinado, como un objeto individual, una propiedad, una relación o un enunciado.

— *Variables* («x», «y», «z»), que no son nombres de una cosa determinada, sino el nombre indeterminado para algo que procede de una clase de cosas.

— *Juntores*, que se utilizan en conexión con una o varias constantes para constituir una nueva constante o fórmula, p. ej. «→« (si, entonces), «↔» (si y sólo si, entonces), «v» (o), «~» (no).

La **sintaxis** regula las relaciones de los signos lingüísticos entre sí. Dentro de un sistema lógico se tiene que poder decidir con posterioridad si una determinada expresión está correctamente formada.

P. ej., si «x» e «y» cumplen una condición, entonces también la cumplen «x.y»; etc.

Una expresión se considera interpretada cuando a sus símbolos se les atribuye un significado.

La **lógica de enunciados** sólo trata de proposiciones o enunciados, a diferencia de la lógica tradicional de clases.

Los enunciados complejos (p. ej. (p.q): «Brilla el sol y llueve») están constituidos por partes que son enunciados simples (p: «Brilla el sol»).

En la **semántica** se les atribuye un valor de verdad a los enunciados y sus combinaciones:

«V» para «verdadero», o «F» para «falso».

Una *función veritativa* es aquella función que atribuye a un enunciado los valores V o F. WITTGENSTEIN desarrolla las tablas de verdad para las combinaciones de las funciones veritativas (cuadro B y pág. 214).

Un concepto básico de la lógica de enunciados es el de **tautología.** Consiste en un enunciado complejo que siempre es verdadero.

P. ej., «a ó ~a» es una tautología, porque si «a» es verdadero, entonces lo es todo el enunciado; y si «a» es falso, entonces «~a» es verdadero y todo el enunciado sigue siendo verdadero.

Algunas tautologías importantes, es decir *enunciados lógicamente verdaderos*, son:

— La regla de separación (el clásico *modus ponens*): (p&(p→q))→q
— El *modus tollendo tollens*: (~q&(p→q))→ ~p
— El silogismo hipotético: ((p→q)&(q→r))→(p→r)
— La *reductio ad absurdum*: (p→(q&~q))→ ~p
— La regla de la doble negación: p↔ ~~p

En el lenguaje natural aparecen además del sujeto, que p. ej. nombra a un individuo, predicados que le atribuyen una propiedad, p. ej.:

«Aristóteles es sabio.»

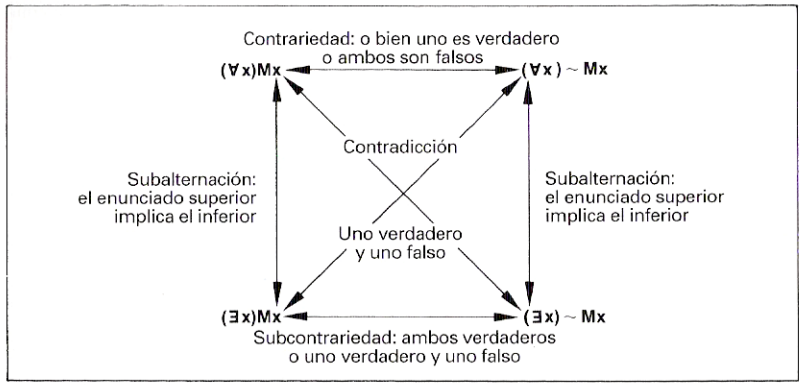
La **lógica de predicados** analiza estas proposiciones de manera precisa mediante la utilización de símbolos. El cálculo de predicados sirve para evitar indeterminaciones lógicas. El cálculo de predicados se sirve del cálculo de enunciados y, como instrumento importante, también de los functores que son denominados «cuantores» o «cuantificadores».

La estructura del **cálculo de predicados** requiere:

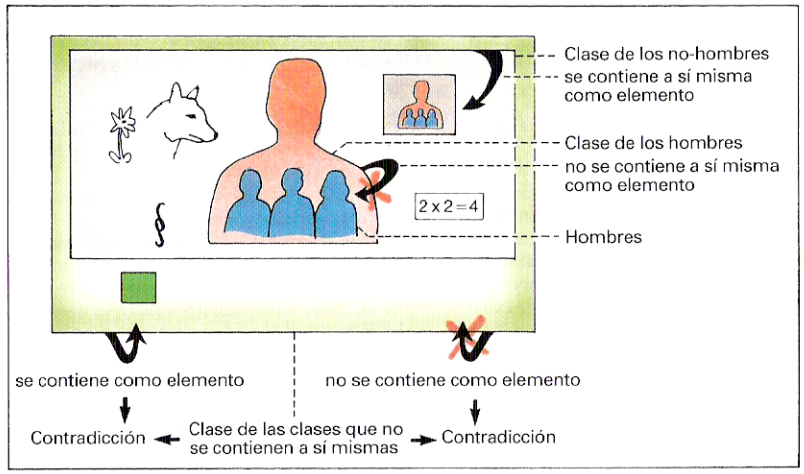
— *Nombres propios*: «a», «b», «c», etc.
— *Constantes predicativas*: p. ej. «F», «G», «H»
— *Variables individuales*: «x», «y», etc.

Estas últimas no representan ningún objeto concreto, sino que actúan como reserva de plaza. Si «F», p. ej., representa «ser sabio», entonces se escribe «Fx» = «x es sabio». «Aristóteles es sabio» sería «Fa».

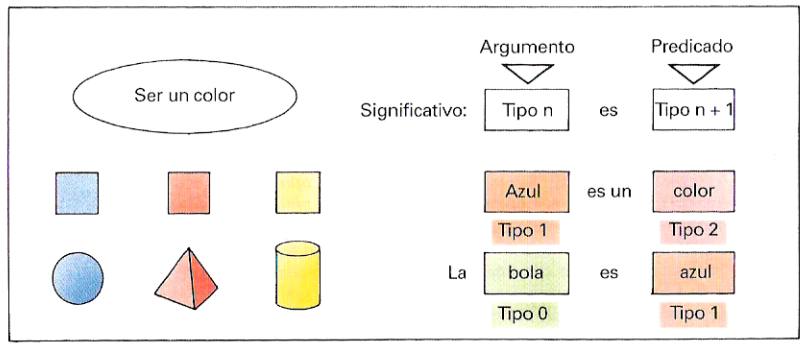
— *Proposiciones*: «p», «q», «r», como en el cálculo de enunciados.




A «Cuadro de oposición lógica».




B Paradoja de las clases.




B Ejemplo de la teoría de los tipos.



A lo anterior se le suman los **cuantores**. El *cuantor universal* (∀) expresa lo siguiente: «Para todo x ...» o «Para cada x ...». La expresión (∀x) (Hx → Mx) significa:

«Para cada x, si x es humano, entonces x es mortal.»

El *cuantor existencial* (∃) se refiere a una unidad, y significa por tanto «Existe (al menos) un x ...». P. ej., «Aristóteles es sabio» sería (∃x) (x = a.Fx):

«Existe un x, tal que es Aristóteles y es sabio.»

Las relaciones entre los cuantores existencial y universal se pueden expresar en el cuadrado de oposición lógico (cuadro A).

En donde se presupone la existencia de por lo menos *un* individuo.

Una ventaja de la lógica de predicados moderna es su capacidad de tratar adecuadamente las **relaciones.**

Una relación diádica (de dos elementos) entre «a» y «b» se escribe «aRb».

En donde «a» se llama anterior, «b» posterior, y la extensión de «a» y «b» dominio anterior y dominio posterior. Juntos forman el *campo* de «R».

R puede ser *reflexiva* («aRa») cuando en ella un objeto puede referirse a sí mismo. Se denominan *simétricas* a las relaciones para las que es válido «aRb» y «bRa».

Así p. ej., la relación «esposa de» es asimétrica (ya que puesta del revés no es válida), mientras que es *simétrica* la relación «cónyuge de».

Las relaciones *transitivas* tienen lugar cuando es válido «aRb», «bRc» y «aRc», es decir cuando a, b y c pertenecen al mismo campo.

Tomando el ejemplo «es mayor que»:

dados a > b y b > c, es válido también a > c.

La *inversa*, p. ej., de «padre de» es «hijo de».

La **identidad** representa una relación especial:

«aIb» o «a = b».

FREGE interpreta la identidad como la relación entre nombres o signos de objetos. Esta identidad cognitiva se da p. ej. en el enunciado

«El lucero de la mañana y el lucero del alba son lo mismo» (a = b), lo cual va más allá de la trivial identidad de «a» consigo mismo (a = a).

La «identidad de los indiscernibles» plantea un difícil problema. Esta expresión de LEIBNIZ afirma que dos cosas son idénticas cuando coinciden en todas sus propiedades:

(∀F) (Fa ↔ Fb)→a = b.

QUINE prefiere la «indiscernibilidad de lo idéntico» y por ello también el principio siguiente:

«Si dos objetos son idénticos, pertenecen a la misma clase.»

La lógica de *segundo orden* considera los predicados de segundo orden y sus *tipos*, además de las *clases* y las *clases de clases*.

La **teoría de los tipos** de RUSSELL y WHITEHEAD intenta resolver los problemas que surgen a partir de los distintos planos en que se sitúan los predicados y las clases, como en el caso de la paradoja de las clases (Cuadro B).

Para ello se le atribuye a cada variable un número que representa su tipo. Expresiones de la forma «a es un elemento de b» sólo son correctas si el número de tipo de «a» es inferior al de «b».

Así, p. ej., se constituye el tipo inferior a partir de individuos, el superior siguiente a partir de propiedades de individuos, y todos los siguientes a partir de propiedades de las propiedades.

En la *ramified* [ramificada] *theory of types* también se atribuye a cada variable un plano determinado y se introducen reglas especiales para los planos de las variables.

Otra rama de la lógica moderna es la **lógica combinatoria:**

Analiza ciertos procesos relacionados con las variables, como p. ej. la sustitución.

Su objetivo es la simplificación de los fundamentos últimos de la lógica matemática y la supresión de las paradojas. Su aritmética contiene las funciones numéricas que son parcialmente recursivas y reemplazables. Su uso aplicado es posible en la investigación de cálculos lógicos de orden superior, en la informática y en la lingüística.

La **lógica modal** investiga las conexiones entre enunciados teniendo en cuenta su modalidad,

es decir, las relaciones lógicas de la necesidad (N), la posibilidad (P) y la imposibilidad (~P).

La lógica modal es utilizada principalmente de manera extensional. Intensionalmente se basa en la implicación estricta:

Np = ~P~p.

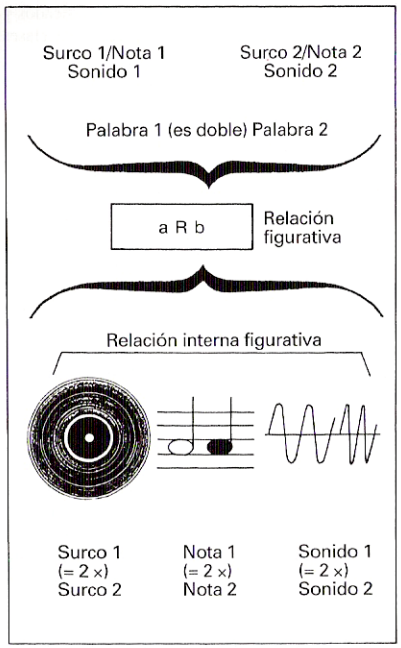
En general, la lógica considera intensionalmente las características (contenido) de un concepto, y extensionalmente las cosas (extensión) que aquel incluye.

La **lógica polivalente** realiza los cálculos contemplando más de dos valores (verdadero y falso) para un enunciado, como p. ej. el de «indeterminado», que ha sido introducido por LUKASIEWICZ. También se utilizan «cálculos de enunciados de n-valores» con un número cualquiera de valores.

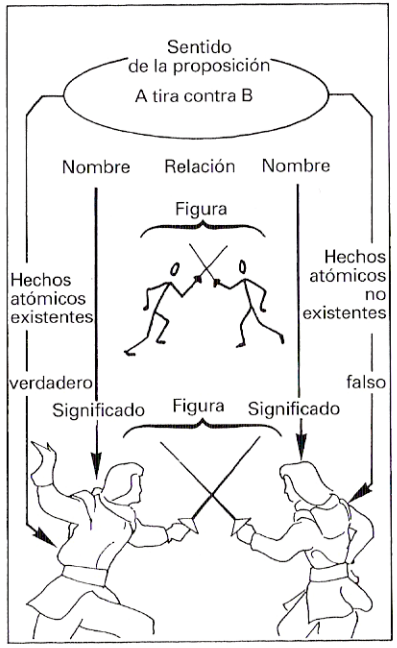
La **lógica deóntica** (o la deóntica) analiza los enunciados normativas desde los puntos vista lógicos, y trabaja, en analogía a la lógica modal, con elementos como «obligación», «prohibición», «estar permitido». De este modo son formalizados principios como:

Nada puede ser a la vez prohibido y obligatorio.

Esta lógica se diferencia de la ética por el hecho de que no se manifiesta ningún **contenido** de las obligaciones, etc.




$A_1$ Teoría de la figuración: relación figurativa.




$A_2$ Teoría de la figuración: ejemplo del jeroglífico.

Una proposición: (p)

es
- v erdadera
- o
- f alsa

p

dos proposiciones; p y q
(posibilidades de combinación)

| p | q | |
|---|---|---|
| v | v | (ambas verdaderas) |
| f | v | (p falsa, q verdadera) |
| v | f | (p verdadera, q falsa) |
| f | f | (ambas falsas) |

Columna de valores de verdad

| p | v | f | v | f | Conexiones posibles: |
|---|---|---|---|---|---|
| q | v | v | f | f | |
| | f | v | v | v | a) No a la vez p y q |
| | v | v | v | f | b) p o q |
| | f | v | v | f | c) p o q, pero no a la vez |
| | v | v | v | v | d) Tautología |
| | f | f | f | f | e) Contradicción |

B Tablas de valores de verdad.



**Ludwig Wittgenstein** (1889-1951) ocupa una posición especial en la filosofía actual, porque

«ha desarrollado dos filosofías distintas, de las cuales la segunda no puede considerarse una continuación de la primera». (W. Stegmüller)

La primera está expuesta en una única obra mayor editada por el propio Wittgenstein, el *Tractatus logico-philosophicus* (1919); la segunda se expone en las póstumas *Investigaciones filosóficas* (1953). De hecho en la vida del filósofo existe una «ruptura» (alrededor de 1919-26) que permite dividirla en dos etapas y en la que se basan dos influyentes corrientes filosóficas:

La filosofía *analítica* de cuño anglosajón y la filosofía del lenguaje (*ordinary language philosophy*).

El lenguaje de Wittgenstein es simple y prescinde de la terminología usual, pero utiliza algunos términos como imagen, mundo, substancia, ética y otros, de una forma muy peculiar.

En el ***Tractatus*** el joven Wittgenstein se acerca a la filosofía como si fuera un constructor externo (y no tanto como un matemático). La descompone en *lógica* y *mística* para volver a juntar las piezas de nuevo en proposiciones *numeradas*. Las proposiciones principales constituyen el esqueleto lógico del libro. Las proposiciones situadas tras el punto decimal interpretan en su mayoría las siete proposiciones centrales, pero son a menudo más importantes.

La proposición 1, p. ej., dice: «El mundo es todo aquello que es el caso.» A lo cual le siguen las proposiciones (explicativas):

«1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.» y

«1.11 El mundo está determinado por los hechos y por que son *todos* los hechos.» Etcétera.

El *Tractatus* se basa parcialmente en el análisis del lenguaje de Russell (pág. 221). Wittgenstein lo amplía a su **teoría de la figuración:**

El mundo consta de las *cosas* y de sus «configuraciones», los *hechos atómicos.*

Las cosas configuran la «substancia» del mundo y, en tanto que tales, son simples, invariables e independientes de los hechos atómicos. En los hechos atómicos las cosas están conectadas por medio de una relación. Estas *relaciones* configuran el esqueleto *lógico* del mundo y con ello lo que es común al lenguaje y al mundo.

«El disco del gramófono, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, todos ellos entre sí están en aquella interna relación figurativa que subsiste entre el lenguaje y el mundo. A todo esto le es común la estructura lógica.»

La forma general de un hecho atómico es «aRb», esto es,

«"a" está en una relación con "b"».

Esto vale también para la forma de las *proposiciones elementales*, en cada una de las cuales es *figurado* un único hecho atómico. Una proposición elemental consta de nombres, cuyo significado son los objetos y sus conexiones.

«Para comprender la esencia de la proposición pensemos en la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe» (Cuadro $A_2$).

Una proposición tiene sentido cuando expresa la existencia o inexistencia de hechos atómicos.

Si se combinan proposiciones elementales, entonces el **valor de verdad** de la nueva proposición es el resultado de los valores de verdad de las proposiciones elementales de las que consta (teoría del valor de verdad).

Un enunciado es entonces verdadero cuando existe el estado de cosas «construido en la proposición a modo de prueba».

Wittgenstein representa las posibles combinaciones mediante tablas (cuadro B). En ellas aparecen como extremos la *tautología*, que es verdadera en cualquier caso; y la *contradicción*, que no es verdadera en ninguno.

«Yo no sé, p. ej., nada sobre el tiempo cuando yo sé que llueve o no llueve»

es el ejemplo de Wittgenstein de una tautología. La contradicción correspondiente sería

«llueve *y* no llueve»,

y sería falsa en ambos casos. Entre dichos extremos se sitúa el ámbito de las expresiones con sentido:

Los enunciados de la ciencia natural sobre hechos atómicos.

(La lógica misma, en cambio, consiste en tautologías.)

Con lo cual «lo impensable está limitado desde dentro por lo pensable».

Fuera de este límite se halla lo **místico:**

El yo, Dios, el sentido del mundo y otros.

Es lo que se *muestra*, p. ej.:

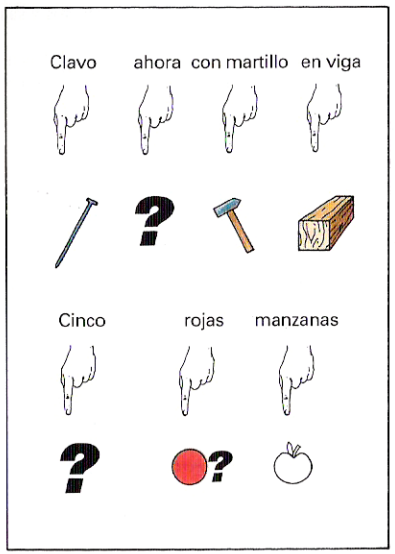
«La solución del problema de la vida se advierte en la desaparición de este problema.»

Las proposiciones que cierran el *Tractatus* se refieren a los ámbitos (más propiamente importantes) de la ética, la religión y el arte:

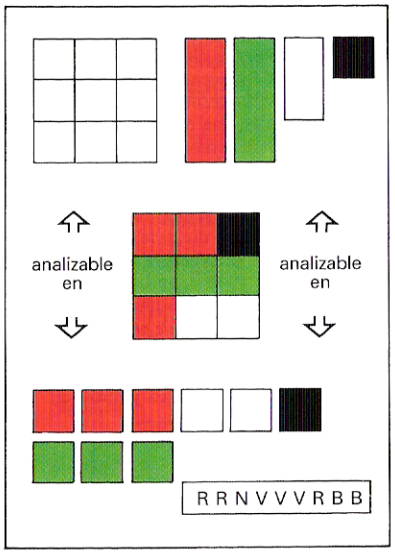
«Si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida apenas habría sido tocado [...] Sobre lo que no se puede hablar, hay que callar.»

Contrariamente a la opinión del «círculo de Viena» y de los empiristas lógicos reunidos en él, no se trata de una crítica a la metafísica, sino en torno a la **ética.** En 1919 Wittgenstein escribe en una carta:

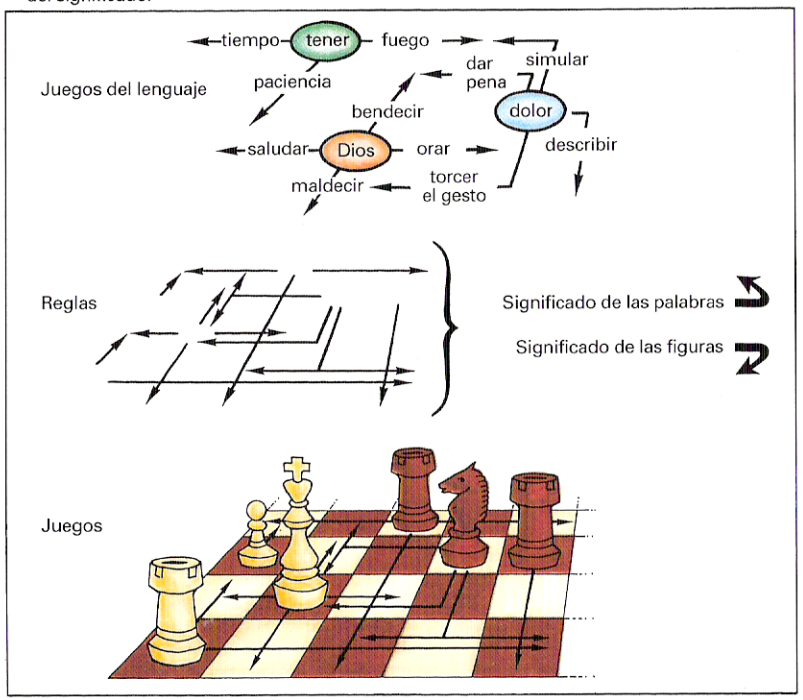
«[...] el sentido del libro es de índole ética [...] Lo que yo quise escribir es que mi obra consta de dos partes: una sobre lo que aquí se tiene a la vista, y otra sobre todo lo que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante. Lo ético mismo está limitado por mi libro, por así decirlo, desde dentro.»




A Crítica de la teoría tradicional del significado.




B Crítica del análisis.




C El significado de las palabras es su uso en el juego de lenguaje.



En 1945, WITTGENSTEIN veía «graves errores» en su *Tractatus*, lo que le indujo a desechar «con una mortal falta de consideración» sus tesis tempranas. Las *Investigaciones filosóficas* son más fáciles de leer que el *Tractatus*, sin embargo desconciertan por su manera aparentemente ingenua de preguntar, p. ej.:

«¿Pero un concepto impreciso es un *concepto*? ¿Una fotografía desenfocada es una imagen de un ser humano?»

Las *Investigaciones filosóficas* ofrecen una teoría *flexible* del lenguaje, que culmina con la proposición siguiente:

«Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de teoría del lenguaje.»

La **crítica** de WITTGENSTEIN alcanza entre otras cosas a la *teoría de la figuración* del lenguaje. No siempre entendemos las palabras como la representación de un objeto.

Piensa en un juego de lenguaje en el que uno le da a otro la orden de entregarle una tabla o una viga. La conexión entre la palabra «tabla» y la tabla misma aún se puede alcanzar mediante una indicación directa. En el caso de otras palabras («ahora», «cinco») ya no es posible tal cosa.

En vez de eso, WITTGENSTEIN dice que el significado de una palabra es su **uso** en el lenguaje.

Asimismo tampoco se sostiene el atomismo lógico. El *análisis* no penetra hasta las últimas proposiciones elementales:

El análisis último de una escoba sería el palo y el cepillo; el de un palo, p. ej., sus átomos y moléculas; etc.

Pero tampoco está claro bajo qué puntos de vista se realiza el análisis:

Un tablero de ajedrez, por ejemplo, se puede descomponer en treinta y dos cuadros blancos y negros respectivamente, *o también* en el blanco y el negro al que se añade una matriz de rejilla.

El *ideal de la exactitud* y el correspondiente postulado de un lenguaje ideal queda relativizado:

«Si le digo a uno: "¡Quédate más o menos por aquí!" — ¿es imposible que esta explicación funcione? ¿Y no puede fallar igualmente cualquier otra?»

WITTGENSTEIN interpreta ahora el lenguaje con la ayuda del **juego de lenguaje:**

La expresión «*juego* de lenguaje» debe poner de relieve aquí que el hablar forma parte de una actividad, o de una forma de vida. «Imagínate la diversidad de juegos de lenguaje: describir un objeto por su aspecto, o por sus medidas; fabricar un objeto siguiendo una descripción (dibujo); relatar un acontecimiento; [...] traducir de una lengua a otra; pedir, agradecer, maldecir, saludar, rezar.»

Al igual que las figuras del ajedrez, en el lenguaje las palabras se establecen según unas *reglas*.

La pregunta ¿Qué es propiamente una palabra? es por tanto análoga a la pregunta referente a una figura de ajedrez. Ambas presuponen para su respuesta un sistema convencional de reglas.

Estas reglas de la *gramática* tampoco pueden ser **privadas:**

El seguimiento de una regla una única vez es imposible.

Además, las expresiones de los sucesos individuales internos (p. ej., el dolor) no son nombres de «objetos» internos. Solamente tienen su significado en el contexto de manifestaciones no lingüísticas y del comportamiento del hablante y su ambiente.

WITTGENSTEIN lo explica mediante la imagen de unas cajas cerradas.

El contenido es irrelevante dado que no es accesible.

Y dado que una sensación privada no puede formar parte de un juego de lenguaje, su denominación carece de significado.

De la misma manera, p. ej., resulta paradójico asignarle a un actor el papel de alguien que reprime por completo sus sentimientos, o algo parecido.

El lenguaje trabaja ampliamente con analogías, similitudes o **aires de familia.**

P. ej., los distintos aires de familia de todo aquello posible que resumimos con la misma palabra «juego».

También los juegos de lenguaje no presentan más que similitudes entre ellos mismos. La pregunta por la *esencia* del lenguaje se disuelve en la descripción de los aires de familia de los juegos de lenguaje.

También en otros escritos de su legado, el *Cuaderno marrón* y el *Cuaderno azul*, además de *Sobre la certidumbre*, WITTGENSTEIN modifica su afirmación de que el filósofo trata a «una pregunta como una enfermedad». La **filosofía** es

«una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento valiéndonos de los medios de nuestro lenguaje» y su objetivo es «mostrarle a la mosca la salida de la botella».

WITTGENSTEIN describe el resultado como el «descubrimiento de cualquier simple absurdo», mientras

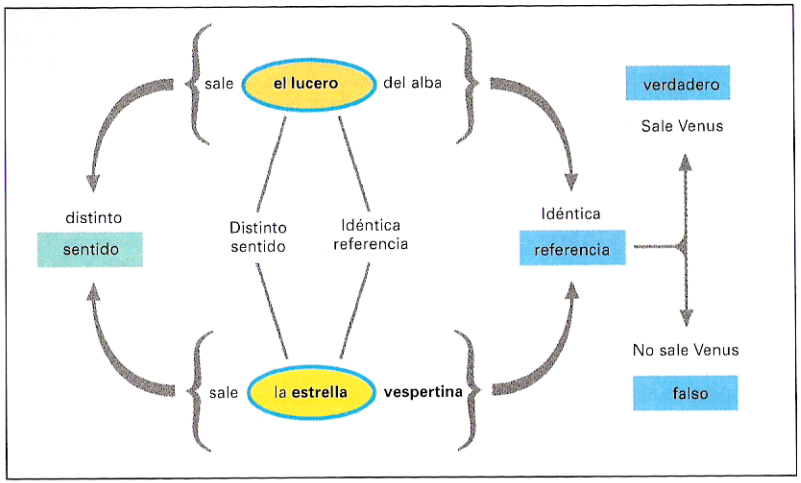
«el entendimiento se produce hematomas tropezando con los límites del lenguaje».

El mundo se mide a través del lenguaje, sus fronteras se pueden decir lógicamente; lo indecible, el «secreto», sólo se puede mostrar. También en eso la filosofía se asemeja a una *actividad* más que a una teoría:

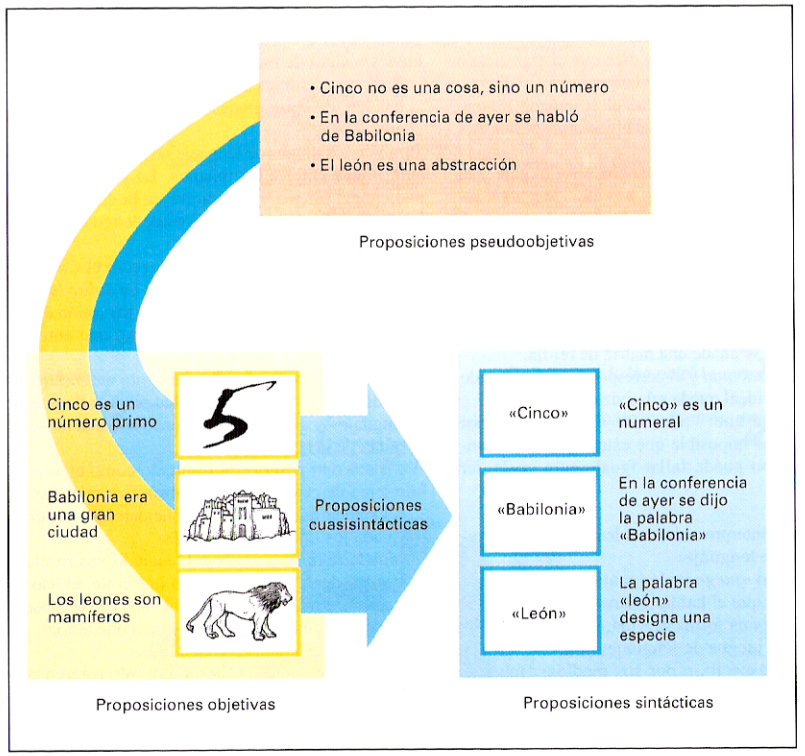
El mostrarse acontece viviéndose.

Una particularidad de la filosofía de WITTGENSTEIN es su completa *instrumentalización*. Sólo contribuye a aclarar su propia posición, pero nunca pretende ser un fin en sí misma. Hay una imagen que ilustra su función:

Una escalera se utiliza para subir; quien ha llegado arriba ya no la necesita.




A Sobre «Sentido y referencia» de Frege.




B Carnap: tipos de proposiciones.



La **filosofía analítica** se caracteriza por responder (o rechazar) las preguntas aclarando el *lenguaje* en el que son formuladas. Para ello las expresiones complejas se reducen (analizan) a otras más sencillas y fundamentales y se investiga el significado de *conceptos* y *proposiciones* y el contexto de su uso. El análisis pretende revelar el fundamento de un argumento y decidir sobre su validez.

Su dominio es la filosofía del lenguaje; su relevancia para otras disciplinas (ética, filosofía de la religión, ontología) consiste en que elucida las expresiones y categorías utilizadas y disipa los errores de comprensión debidos al lenguaje.

P. ej., al aplicarse a la ética (la denominada *metaética*) no formula nuevos contenidos, sino que cuestiona la función y el alcance de los preceptos éticos.

El análisis no tiene como interés fundamental constituir un sistema o formular una teoría completa, sino que es un instrumento para liberar a una doctrina filosófica de sus oscuridades lingüísticas. En palabras de GILBERT RYLE:

«Las reflexiones filosóficas [...] no tienen como objeto aumentar nuestro conocimiento [...] sino corregir la geografía lógica de ese saber.»

**Gottlob Frege** (1848-1925) es considerado uno de los padres de la lógica y del análisis del lenguaje modernos. Desarrolló una teoría que atribuye a una expresión, una fórmula o una proposición **sentido** y **referencia**.

«Scott» y «el autor de *Waverley*» tienen la misma referencia: la persona «Walter Scott». Pero tienen un sentido diferente. «El actual rey de Francia», a pesar de que tiene sentido en tanto que proposición, no tiene ninguna referencia. El sentido y la referencia de las proposiciones se derivan de sus componentes.

FREGE tomó de LEIBNIZ el principio de «sustitución»:

«Son idénticas aquellas cosas que pueden sustituirse mutuamente sin que cambie su valor veritativo (*salva veritate*).»

Por tanto, si se sustituye un componente esencial de una expresión por otro distinto que tiene la misma referencia, cambia el sentido, pero no la referencia.

La referencia de una proposición es su *valor de verdad* (es decir, su verdad o falsedad). El sentido de una proposición es la idea que expresa. Las ideas son diferentes cuando alguien puede considerar una verdadera y otra falsa.

Siguiendo el ejemplo de FREGE: el lucero del alba y la estrella vespertina tienen un sentido distinto, pero idéntica referencia (el planeta Venus). La proposición «Sale el lucero del alba» y «Sale la estrella vespertina» expresan ideas distintas (p. ej., para alguien que no sabe que se refieren a Venus); su referencia es idéntica: si una es verdadera, también lo es la otra; si una es falsa, también lo es la otra.

El **neopositivismo**, también llamado «empirismo lógico», es propagado por el denominado «Círculo de Viena». Son representantes suyos M. SCHLICK, R. CARNAP, G. BERGMANN, H. FEIGL, K. GÖDEL, H. HAHN, O. NEURATH, F. WAISMANN y otros.

A. J. AYER (1910-89) comparte con el Círculo la interpretación de la filosofía como análisis lingüístico y el rechazo de la metafísica.

La filosofía no rivaliza con la *ciencia*, sino que depende de ella. Muchos miembros del círculo son, en primer lugar, matemáticos y físicos. Tiene especial interés para ellos la *fundamentación* del método y el lenguaje de la ciencia natural. Aquello de lo que se puede hablar con sentido es la lógica, la matemática y la ciencia natural.

Cuando una proposición no es verificable o no representa una tautología no tiene sentido desde el punto de vista del conocimiento.

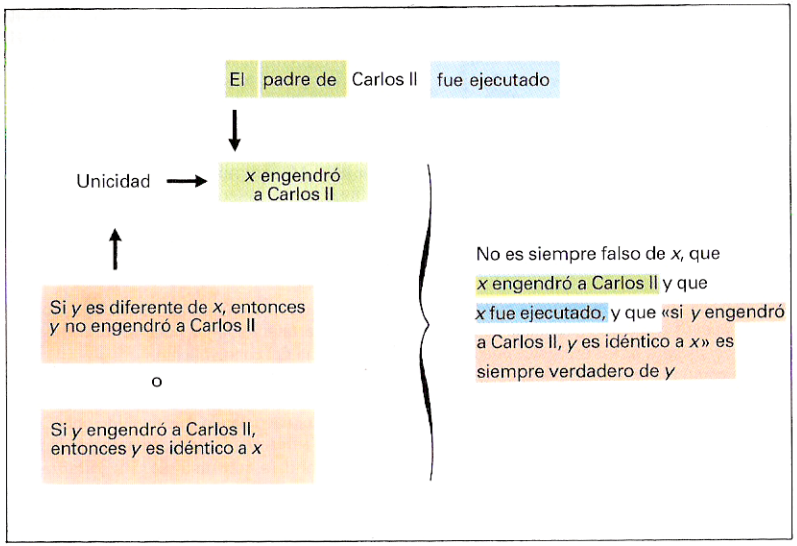
Un tema importante es la introducción novedosa del principio de «**verificación**». Según éste, las proposiciones tienen sentido cuando su contenido puede contrastarse *empíricamente*, es decir, cuando puede mostrarse cómo podría contrastarse. En palabras de CARNAP:

«El significado de una proposición es [...] idéntico al modo de contrastar su verdad o falsedad; y una proposición sólo tiene significado cuando es posible semejante contrastación.»

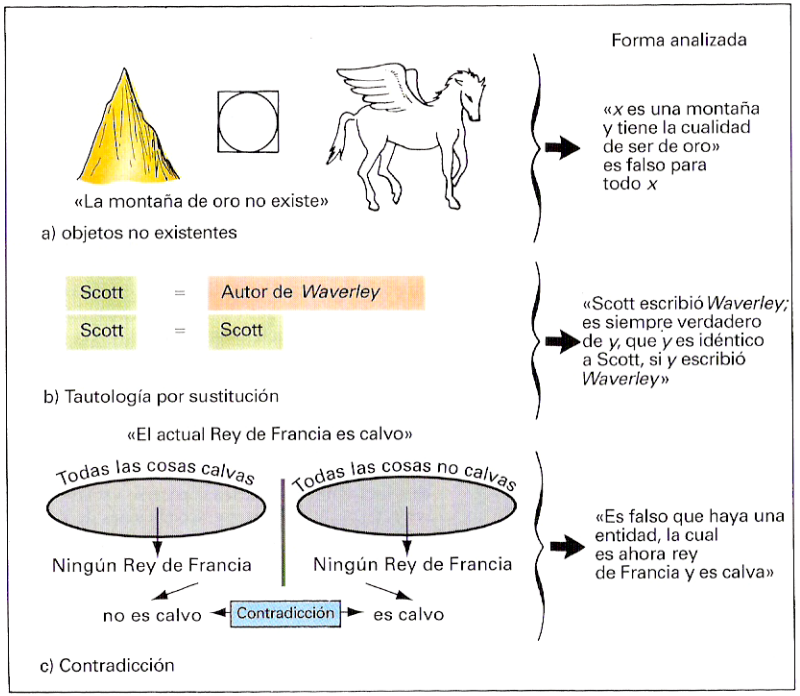
La pretensión de cientificidad y la concepción del lenguaje como cálculo conducen al *rechazo de la metafísica*.

**Rudolf Carnap** (1891-1970) intenta sustituir la filosofía mediante la *lógica científica*, en primer lugar mediante una *sintaxis* del lenguaje que debe servir para crear lenguajes **ideales**, es decir, formales y exactos. Para reconocer las pseudoproposiciones CARNAP distingue entre modos de lenguaje materiales y formales, siendo ambos legítimos. Las proposiciones «filosóficas» se incluyen en un ámbito intermedio. Estas proposiciones «cuasisintácticas» simulan una referencia al objeto de la que carecen: aparentan referirse a objetos, pero de hecho se refieren a palabras (v. cuadro B).

P. ej., «cinco no es una cosa» parece expresar algo sobre un objeto, pero se refiere a la palabra «cinco». El uso de muchas expresiones filosóficas tiene tan poco sentido como el uso de la palabra «babig». Si la palabra «a» y la proposición elemental «S (a)» han de tener significado, deben conocerse «notas *empíricas*» de «a» y establecerse «condiciones de verdad» para «S (a)» (una sentencia en la que está presente «a»).




A Análisis de una proposición.




B Problemas solucionados mediante el análisis.



**Bertrand Russell** (1872-1970), cuyos trabajos tratan casi todas las ramas de la filosofía, realizó importantes contribuciones a la lógica y el análisis, al que denomina «análisis formal»: la investigación del mundo exclusivamente desde el punto de vista lógico. Russell piensa en una cosmología abstracta que se ocupa de las *estructuras* últimas del lenguaje y del mundo. Sus *Principia Mathematica*, escritos entre 1910 y 1913 en colaboración con A. N. Whitehead (pág. 227), intentan fundamentar la *matemática* sobre la base de los conceptos y proposiciones lógicos.

La «filosofía del **atomismo lógico**» de Russell afirma:

Una proposición *se corresponde* con el mundo.

Una función proposicional indica la formación de las partes de la proposición. Esta función proposicional (que puede escribirse, p. ej., «C(x)») resulta cuando se introducen variables como argumentos de la proposición (p. ej., «x es el autor de "Waverley"»):

«Una función proposicional es simplemente cualquier expresión que [...] contiene varios argumentos indeterminados y que se convierte en proposición tan pronto como se definen los argumentos indeterminados.»

Russell defiende la **correspondencia** del universo de las proposiciones con el universo de los hechos.

El significado de un nombre propio es el objeto al que designa.

Una proposición atómica (*atomic proposition*) es isomórfica (tiene la misma forma) que un hecho atómico (*atomic fact*). Estas proposiciones, las más simples de todas, indican si una cosa determinada contiene una determinada característica o está en una relación determinada, p. ej.: «Esto es blanco» o «esto está debajo de aquello».

Una proposición se refiere a un hecho como «verdadero» o como «falso».

Una proposición *molecular* se caracteriza porque contiene como componentes otras proposiciones. Su verdad o falsedad resulta de la verdad o falsedad de las proposiciones parciales que la componen.

El fin del análisis es hacer las proposiciones tan diáfanas lógicamente que únicamente contengan elementos de los que tengamos **conocimiento** inmediato (p. ej., impresiones sensoriales o vínculos lógicos). Nadie puede denotar algo que desconoce.

La teoría de las **descripciones** de Russell (sobre todo en *On denoting*) intenta dotar de un sólido fundamento lógico y lingüístico el uso de proposiciones parciales que no son nombres propios.

Las «expresiones descriptivas» no tienen ningún significado en sí mismas, son *símbolos incompletos* y por tanto sólo se encuentran como *partes* de proposiciones.

Esas descripciones son importantes porque hay muchas cosas que no conocemos de forma inmediata, sino sólo por *descripciones*, como «el centro de masa del sol». Al mismo tiempo, su utilización muchas veces es engañosa y conduce a *paradojas*, como p. ej. la proposición «el actual rey de Francia es calvo»:

«Si repasáramos todas las cosas que son calvas y después las cosas que no son calvas, no encontraríamos al actual rey de Francia entre ellas.» Por lo tanto, es calvo y no es calvo, lo que viola el principio de contradicción.

Russell distingue **tres casos de descripciones:**

1) Una expresión en tanto que descripción que no describe nada, p. ej., «El actual rey de Francia».
2) Una expresión en tanto que describe un objeto determinado: «La actual reina de Inglaterra».
3) Una proposición en tanto que describe algo indeterminado: «un hombre» describe un hombre indeterminado.

El primer caso se analiza como la conexión de dos proposiciones que afirman «Al menos *una* entidad tiene una determinada característica» y «Como mucho *una* entidad tiene una determinada característica». Dicho de otro modo, una y *sólo* una entidad tiene esa característica. De este modo, «el actual rey de Francia» se analiza como «una y sólo una entidad es rey de Francia», lo que es una expresión falsa, por lo que también lo es el nexo con «y esa entidad es calva», dado que lo es la primera parte de la proposición.

A. Meinong (1853-1920) había denominado «**objetos** inexistentes» a cosas como cuadrados redondos y montañas de oro. Pero, para negar su «subsistencia» se los tiene que considerar objetos. Tras el análisis ya no son necesarios como sujetos de la proposición.

«La montaña de oro no existe» presupone la montaña como sujeto de la proposición. En la forma analizada desaparece:

«No hay una entidad que sea al mismo tiempo montaña y de oro.»

Por el **principio de sustitución** de Frege (pág. 219) tiene lugar una *tautología* si es posible sustituir mutuamente expresiones con la misma referencia. La forma analizada evidencia la identidad sin que resulte una tautología.

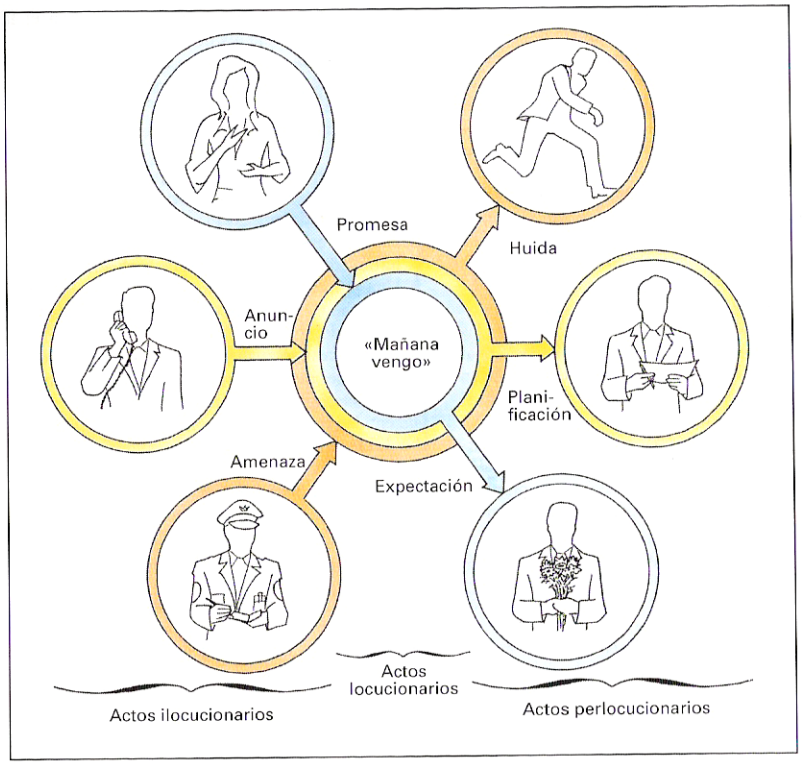
P. ej., del análisis de «Scott es el autor de *Waverley*» resulta «Scott escribió *Waverley*; y siempre es verdadero de y, que y es idéntico a Scott cuando y escribió *Waverley*».

Esto tiene validez **general** para la forma del enunciado C(x), que contiene una descripción en la posición de «x»:

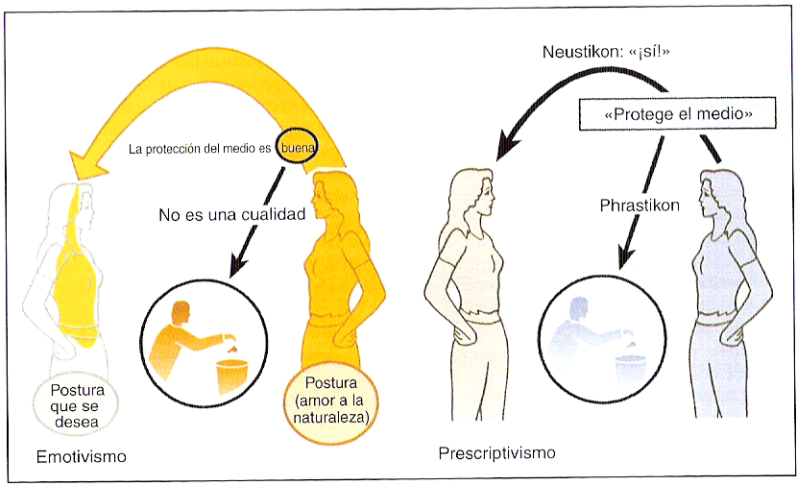
C(todo) significa: C(x) es siempre verdadero.

C(nada) significa: «C(x) es falso» es siempre verdadero.

C(algo) significa: Es falso que «C(x) es falso» sea siempre verdadero.




A Sobre la teoría de los actos de habla de Austin.




B Metaética.



La filosofía del **lenguaje ordinario** (en inglés *ordinary language*) procede del segundo WITTGENSTEIN (pág. 217):

«No preguntes por el significado, mira el uso.»

La búsqueda de un significado definido, criterios últimos y precisión sintáctica se pone en cuestión a favor de la observación del *contexto*, de los aires de familia de las palabras y enunciados y del *uso* fáctico y práctico del lenguaje.

La filosofía deja de ser un corpus de proposiciones para convertirse en investigación de las múltiples manifestaciones lingüísticas.

SUSAN STEBBING, PETER STRAWSON, JOHN L. AUSTIN y otros abandonan el positivismo. La investigación del lenguaje efectivamente utilizado y de su relación con el mundo se convierte en la tarea principal. El interés se desplaza de la reducción a la explicación del uso legítimo del lenguaje. De este modo, la filosofía renuncia al punto de vista de que el lenguaje constituía una copia o reproducía la estructura isomórfica del mundo. Las unidades lingüísticas fundamentales dejan de representar objetos y el uso del lenguaje ya no es únicamente la constatación de hechos. El lenguaje es más bien un espejo que refleja el mundo.

La filosofía del *lenguaje ordinario* considera el lenguaje flexible en su interacción con el contexto y creativo en su uso.

El significado, el punto central del análisis, ya no es la relación entre las palabras y el mundo, sino que se interpreta como las *reglas, convenciones, usos*, en resumen, como la *utilización* de palabras. Con esto desaparece la creación de lenguajes ideales como meta de la filosofía.

**J. L. Austin** (1911-60), en su teoría de los **actos de habla**, investiga las diversas funciones del lenguaje. Éste no sólo puede tener funciones descriptivas o constatativas, sino que también puede ser «performativo».

Con ciertas palabras también se realiza un acto, p. ej., al dar el «sí» al contraer matrimonio.

AUSTIN distingue entre el acto *locucionario*, que consiste en el simple hecho de pronunciar, y el acto *ilocucionario*, que consiste en la actividad ligada a él, como amenazar, dar las gracias, etc. A éstos se añade el acto *perlocucionario*, la consecución de lo dicho. Para que estos actos de habla tengan éxito, debe cumplirse una serie de condiciones. La manifestación debe ser inteligible en el marco de determinadas *convenciones*. P. ej., las órdenes de un subordinado carecen de efecto. Además, se requiere una ejecución *correcta y completa*:

Una apuesta sólo es correcta cuando un segundo apuesta en contra, y además sólo en tanto que el caballo no haya llegado todavía a la meta.

El análisis del lenguaje se extiende con esto a ámbitos en los que se expresan valoraciones, preceptos, posturas. Tales expresiones normativas se encuentran en la **ética** y en la **religión**.

**George Edward Moore** (1873-1958) desarrolla el análisis a través de la discusión con la filosofía idealista, representada en Inglaterra sobre todo por BRADLEY, a la cual contrapone las estimaciones incuestionables (*truisms*) del sentido común (*common sense*). Como fundamentación del sentido común, el análisis sirve para el esclarecimiento de presuposiciones encubiertas e incoherencias lógicas de las teorías filosóficas.

En sus *Principia Ethica* MOORE intenta clarificar el uso del concepto **bueno**. D. HUME había señalado como falacia inadmisible la transición desde los enunciados sobre el ser a los enunciados sobre el deber ser. Desde la perspectiva analítica, MOORE llega a la conclusión de que lo «bueno» no se puede seguir analizando, sino que representa una cualidad simple que no se puede reducir más. Por tanto, esta cualidad es captada de forma intuitiva a través de los actos de conciencia propios. Todos los intentos de definir lo «bueno» a través de otras propiedades conducen a una *falacia naturalista*.

**A. J. Ayer** (1910-89) extrae de la circunstancia de que los enunciados éticos y otros no son empíricamente verificables la conclusión de que los conceptos fundamentales de la ética no son analizables porque

«son únicamente pseudoconceptos. Su existencia no añade nada a su contenido material».

Lo mismo puede decirse de los principios de la religión o de la teología.

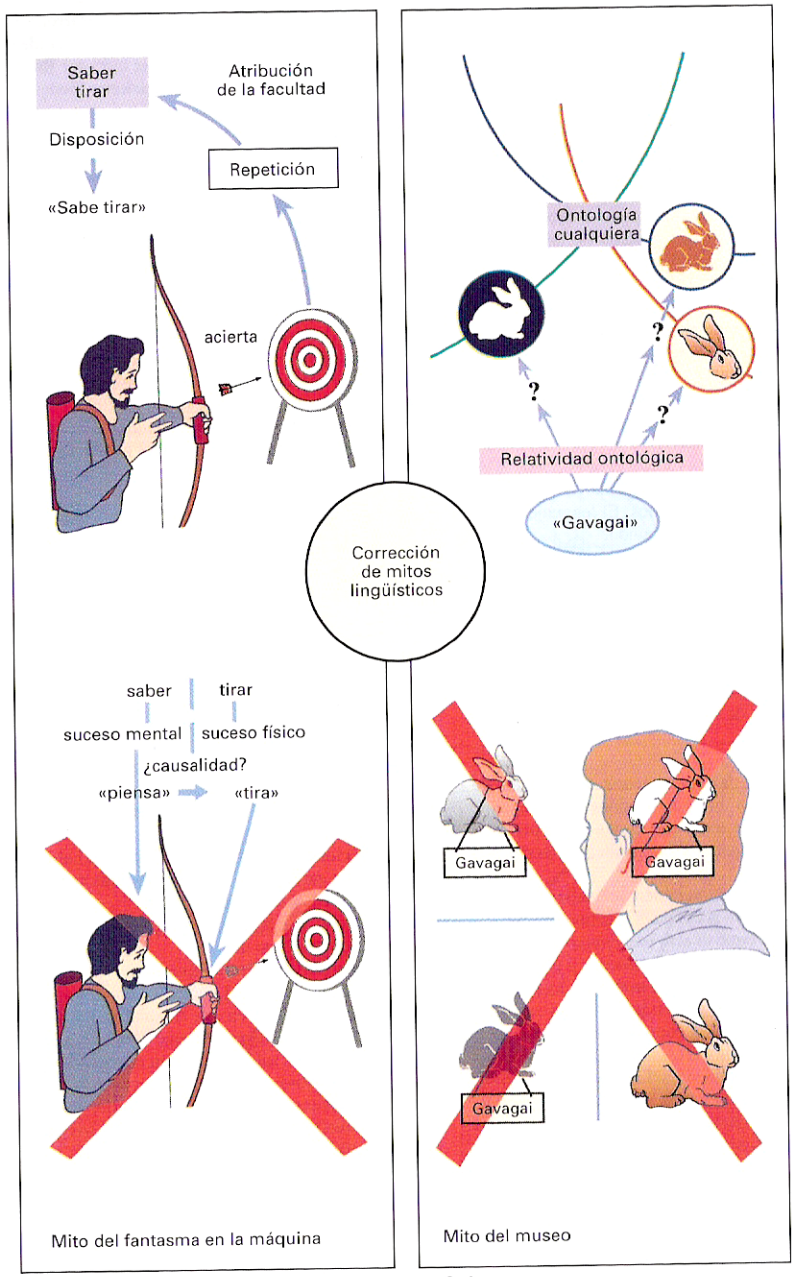
La teoría del **emotivismo** (representada, entre otros, por C. L. STEVENSON) considera que palabras como «bueno» no designan característica alguna. Los enunciados morales y religiosos se interpretan como meras manifestaciones de sentimientos y posturas. Semejantes

«proposiciones expresan una posición del hablante y tienden a suscitar en el oyente posturas semejantes» (M. J. CHARLESWORTH).

El enunciado, p. ej., de que Dios creó el mundo se interpreta entonces como una

«postura positiva hacia el universo».

R. M. HARE intenta, por el contrario, una especie de lógica del imperativo. Con este fin analiza las exhortaciones en un *phrastikon* («lo que remite a algo»), es decir, la situación subyacente, y un *neustikon* («gesto de asentimiento»). Esto permite describir los enunciados morales como *prescriptivos*, basados en razones que tendríamos que aducir en todos los casos semejantes (principio de la *universalización*).




A Ryle. B Quine.



**Gilbert Ryle** (1900-1976) (*Expresiones sistemáticamente engañosas*, 1931-32) repara en la permanente confusión entre enunciados gramaticales y formas lógicas.

P. ej.: en la proposición «Las vacas carnívoras no existen», «vacas carnívoras» no designa ningún objeto, y «no existen» no es ningún predicado.

Por tanto, esta expresión debería formularse así: «Nada es simultáneamente vaca y carnívoro».

Todas las proposiciones de este tipo son engañosas cuando su forma gramatical no se adecua al hecho que describen.

El interés de RYLE se centra en estos **errores categoriales**. En ellos los conceptos se atribuyen a un tipo lógico al que no pertenecen (p. ej., «ella vino por amor y por ahí»). Se trata de que

«las expresiones con las que se puede responder a la misma pregunta pertenecen a la misma categoría»,

y solamente estas expresiones pueden tener la misma categoría dentro de enunciados.

RYLE aplica este tipo de análisis también a las doctrinas tradicionales de la mente y el cuerpo. Su *Concepto de la mente* (1949) es un ejemplo para la **«philosophy of mind»** (filosofía de la mente). Sus reflexiones

«no tienen como objeto aumentar nuestro conocimiento de la mente o del alma, sino corregir la geografía lógica de ese saber».

RYLE combate el dualismo de mente y cuerpo, que denomina el «mito de Descartes» o «el dogma del fantasma en la máquina».

El uso irreflexivo del lenguaje induce erróneamente a suponer que tras la acción empírica manifiesta existe una entidad oculta, privada, como la mente. Según el «mito», ésta sigue una causalidad propia que de forma (inexplicada) influye sobre el mundo externo. Aparentemente, una acción planificada conecta un acontecimiento mental y un acontecimiento físico.

RYLE, por el contrario, rechaza que alguien que «conduce reflexivamente» reflexione primero y luego conduzca.

Para él, los atributos «mentales» designan *disposiciones* que sólo pueden reproducirse en enunciados del tipo «si... entonces».

Tomamos nuestros criterios para utilizar palabras como «saber», «poder», «querer» de acciones visibles que se presentan con una cierta constancia.

Sólo cuando un tirador acierta con frecuencia excluimos la casualidad y hablamos de «saber».

**Peter Frederick Strawson** (n. 1919) trata el problema en el marco de una «metafísica descriptiva» que expone en *Individuals* (1959). Ésta, a diferencia de la «revisionista»,

«se limita a describir la estructura real de nuestro pensamiento sobre el mundo».

A las cosas individuales que identificamos al hablar corresponden **personas**. A éstas les atribuimos predicados materiales (p. ej., 1,80 m) y predicados que únicamente se refieren a personas (p. ej., reír, padecer). El error de las teorías dualistas consiste en suponer un uso doble del «yo». STRAWSON, por el contrario, considera la de «persona» una categoría anterior,

«un tipo de entidades tales que a un individuo de este [...] tipo pueden atribuirse tanto estados de conciencia como características físicas».

Su tesis es que podemos utilizar los predicados correspondientes sólo cuando éstos son de aplicación a nosotros y a otros, es decir, cuando designamos con ellos de igual modo a *observaciones y sensaciones*.

**Willard van Orman Quine** (1908-2000) critica las teorías tradicionales del «significado», que comparten el «mito del museo».

Estas teorías presentan el significado como el rótulo que describe a los objetos de una galería, independientemente de si figuran en la conciencia como «piezas de exposición» las ideas platónicas, los objetos mismos o ideas (imágenes) de éstos.

El programa naturalista de QUINE les opone la adquisición real del lenguaje:

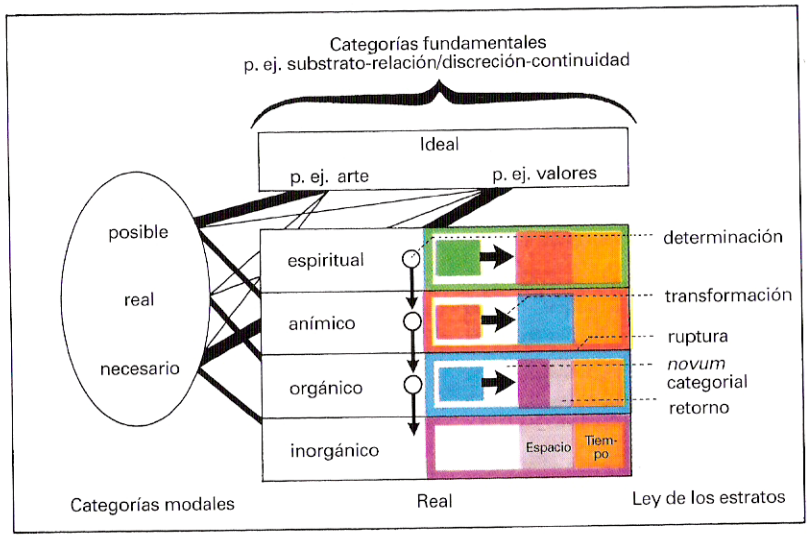
«El proceso de aprendizaje es una inducción implícita del sujeto relacionada con el uso lingüístico de la sociedad.»

Adquirimos el lenguaje relacionando expresiones con determinados estímulos empíricos (*significado estimulativo*) que son confirmados (y por tanto reforzados) o no confirmados (anulados).

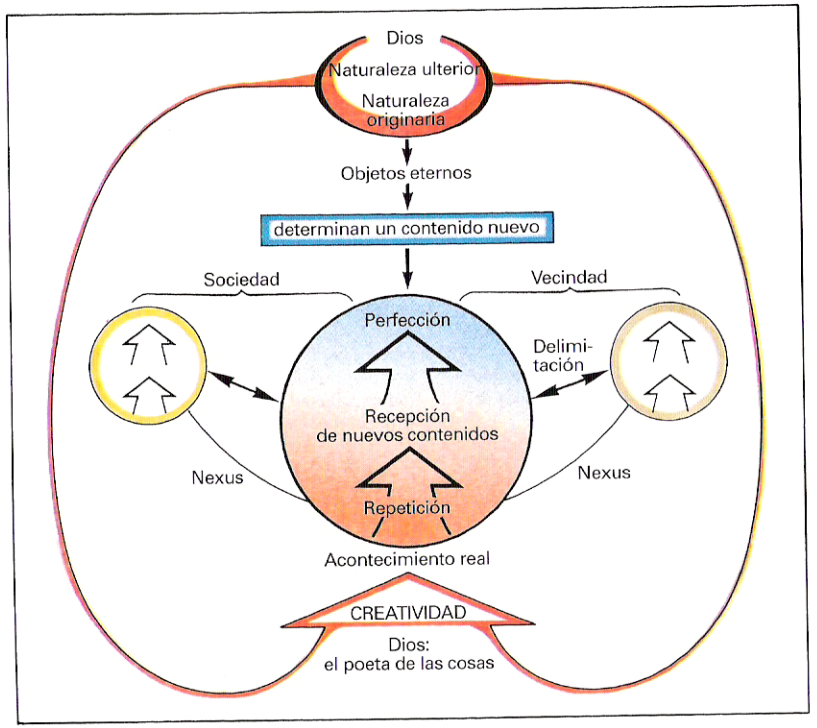
«El significado estimulativo de una proposición para una persona determinada comprende su disposición a aprobar o rechazar la proposición reaccionando a un estímulo presente.»

Si al ver un conejo alguien exclamara en un idioma que nos es desconocido «gavagai», no sabríamos si estaba designando al conejo, a partes del conejo o a «todo excepto el conejo». Otro idioma podría trabajar con un sistema de clasificación enteramente distinto (el principio de *indeterminación de la traducción* de QUINE). De forma más general: hablar sobre objetos y sus propiedades sólo tiene sentido en el marco de una

«ontología propia, adquirida previamente y, en último término, no investigable» (principio de la *relatividad ontológica* de QUINE).




A Sobre las categorías de Hartmann.




B La filosofía organicista de Whitehead.



**Nicolai Hartmann** (1882-1950) se propone fundar una «nueva **ontología»,** para lo cual resulta fundamental el abandono de la tradición subjetivista, que considera que en el conocimiento lo que se da es una *producción* del objeto. Más bien ocurre que

> los actos del conocimiento son *transcendentes*, es decir, remiten a un *objeto* más allá de sí mismos.

La ética y la teoría del conocimiento también se agregan a la ontología, que HARTMANN emprende como *análisis categorial*. Así pues,

> el conocimiento es concebido como la identidad de las categorías del ser y del conocer;

la cual, en cualquier caso, no está dada más que parcialmente. En lo que respecta al conocimiento siempre queda un «excedente» en lo no cognoscible.

Las **categorías** de HARTMANN constituyen distintos grupos:

— *Categorías modales*: los modos de realidad, posibilidad y necesidad permiten la división de varias *esferas* del ser, p. ej., ser real (temporal) y ser ideal (eterno) (p. ej., la esencia y los valores).

HARTMANN sostiene, para la esfera de lo real, la coincidencia de lo posible, lo real y lo necesario.

— *Categorías fundamentales*: que también son válidas para todo ser. HARTMANN enumera entre otras: «1. Principio y concreto; 2. estructura y modo; 3. forma y materia [...]»

— *Categorías especiales*: p. ej., la de la física, la de la biología, la de la matemática.

De acuerdo cada vez con cada una de las categorías vigentes en el interior de las esferas, hay que dividir el ser en sendos *grados* o **estratos** más próximos.

> El ser real, p. ej., se constituye sobre lo inorgánico, lo orgánico, lo anímico y lo espiritual. Cada estrato superior se superpone al inferior.

Junto a ello HARTMANN encuentra unas *leyes de los estratos*; p. ej., que las categorías del estrato inferior están presentes de nuevo en el superior, pero no a la inversa. Está cerrado el paso a la *determinación* desde abajo, dado que las categorías son transformadas en el estrato superior, y que sus propias categorías determinan el carácter del estrato. Más bien es el estrato superior el que determina al inferior.

**Alfred North Whitehead** (1861-1947) intenta una explicación especulativa del mundo en su obra fundamental *Proceso y realidad* (1929). En este «ensayo de una cosmología» corrige algunos malentendidos del pensamiento occidental:

> Critica la «bifurcación» entre el espíritu y la materia, al igual que la clásica división entre sustancia y accidente, o la representación tradicional del tiempo.

WHITEHEAD intenta hacer frente a la falacia que surge de la confusión entre lo *abstracto* y lo *concreto* (*fallacy of misplaced concreteness*). Su filosofía pretende distinguirse por su **adecuación:** y por eso quiere

> «formar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario, según el cual puedan interpretarse todos los elementos de nuestra experiencia».

Para ello WHITEHEAD crea un complejo sistema de categorías que busca comprender *todo* lo real.

> Aquí lo real en el sentido de «principio ontológico» no es más que lo *concreto individual*.

Todo lo real es *acontecimiento* en un **proceso** en el que consigue «inmortalidad objetiva». Este proceso se caracteriza por una *comprensión* (prehensión). En él se encuentran las determinaciones de cada objeto que provienen del pasado con las posibilidades que apuntan hacia un futuro. Las cosas reales que los acontecimientos representan

> eligen cada vez *libremente* una de estas posibilidades y alcanzan su estado de *plenitud* cuando aquella es concretada.

Estos sucesos son bipolares, es decir, tienen además del polo físico también un polo espiritual en el sentir subjetivo. En el proceso la cosa se determina por la recepción de nuevos contenidos, pero también por la delimitación de otros. Éstos están por tanto incluidos como *datos* en todo lo real.

A las relaciones entre los acontecimientos WHITEHEAD las denomina *nexus* (p. ej., la simultaneidad). Según el grado de complejidad y acción recíproca, también se pueden concebir como sociedades que únicamente garantizan la *permanencia*.

> Por ejemplo, una molécula dentro de una célula es parte de una sociedad «estructurada», dado que allí posee propiedades que no tendría fuera de ella.

Las posibilidades que se dan en el proceso también están determinadas por los *objetos eternos*. Estas «ideas» tienen una relevancia diversa en el surgimiento de una cosa individual, pero en cualquier caso sólo son reales cuando son realizadas en un acontecimiento cuya *finalidad* representan.

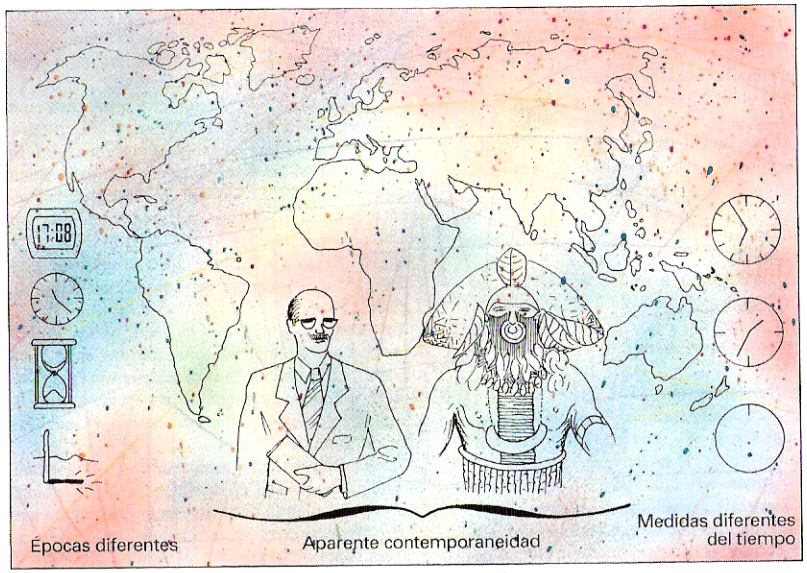
Sus relaciones dependen de la actividad ordenante de **Dios.**

> «En este sentido, Dios es el principio de la concreción [...] del que toda concreción temporal recibe su finalidad inicial [...] Esta finalidad determina el grado de relevancia de los objetos eternos.»

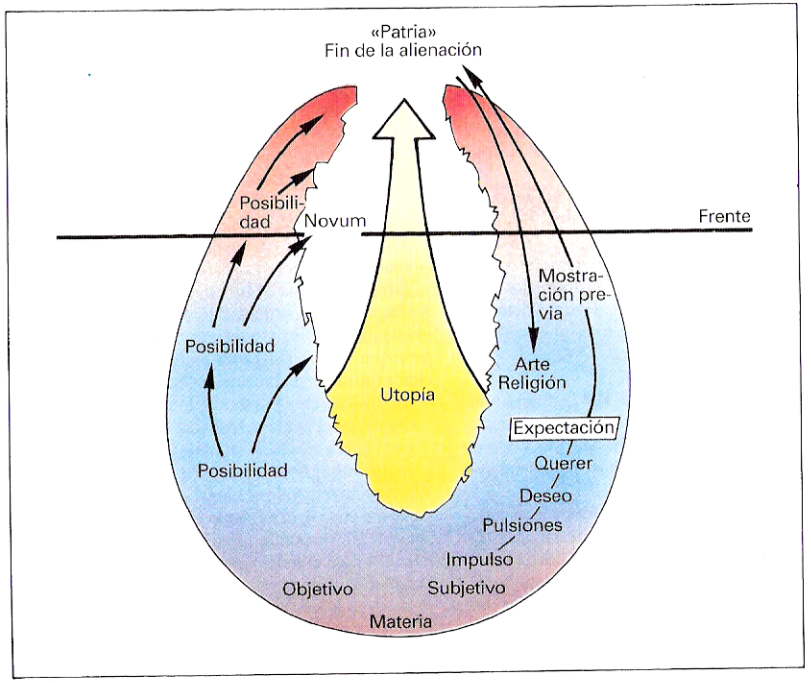
A este aspecto WHITEHEAD lo denomina la *naturaleza originaria* de Dios y pone a su lado la *naturaleza ulterior* en la que Dios está unido a cada criatura, lo cual expresa mediante algunas imágenes:

> «[Dios] no crea el mundo, lo salva; o más exactamente: es el poeta del mundo, lo guía con su tierna paciencia a través de su intuición hasta lo verdadero, lo bello y lo bueno.»

WHITEHEAD entiende el mundo y cada uno de sus elementos como un **organismo** en el que a cada componente le corresponde un significado propio para sí mismo y para el todo, y que está determinado por una *creatividad* general.




A Sobre la representación «flexible» del tiempo según Bloch.




B Sobre *El principio esperanza.*



El desarrollo y la aplicación de las teorías de MARX y ENGELS en la realidad política fue llevada a cabo sobre todo por V. I. ULIANOV (1870-1924), también llamado **Lenin.** Condena el «revisionismo», es decir, la tendencia que trata de alcanzar el socialismo mediante reformas constantes.

Según LENIN, el *capitalismo monopolista* conduce a que el Estado sea cada vez más el instrumento de la represión. Por añadidura, parte de la clase de los trabajadores puede ser corrompida a raíz de la elevada cuota de beneficios.

LENIN presenta frente a esto su teoría de la **revolución,** que hace realidad en la Rusia de 1917. Un aspecto central de su *bolchevismo* es la (temporal) «dictadura del proletariado» que tiene que ser guiada por un *partido*. Esta elite debe ser dirigida de manera estrictamente centralista y es la portadora de la «ideología», esto es, de la teoría correcta:

«La conciencia de clase en el sentido político sólo se le puede aportar al trabajador desde fuera.»

En el análisis de la política exterior, LENIN pone un especial interés en el *imperialismo*. El reparto del mundo entre los grupos en los que se concentra el capital es la consecuencia de la permanente crisis comercial. Los bancos y otros dirigen la política exterior con el objetivo de abrir nuevos mercados en las colonias.

En el *materialismo* de LENIN el conocimiento es concebido como el acercamiento a la verdad a través de la praxis. Y aunque se presupone una verdad objetiva, su conocimiento está limitado por el condicionamiento histórico.

**Mao Tse-Tung** (1885-1976) elaboró una ideología revolucionaria para China, cuya característica es la revolución *permanente* y *por etapas*.

**Ernst Bloch** (1885-1977) interpretó la filosofía de MARX con gran profusión y fuerza literaria en el núcleo de su producción vital: la comprensión de la **utopía.** Su obra principal, *El principio esperanza* (1954-59), constituye una enciclopedia de la esperanza humana. BLOCH indica que la *anticipación* es la cualidad más sobresaliente de la conciencia. La privación y su posible remedio se expresa en todos los grados del ser del hombre:

Como apremio, luego como aspiración y anhelo, que cuando va unido a una meta indeterminada se convierte en búsqueda, y con una meta determinada en pulsión. Si permanece insatisfecho pero consciente de su objetivo, entonces surge el deseo y finalmente el querer.

El hombre está dispuesto hacia un *futuro* que todavía no es firme:

«Somos sujetos sin nombre, naturalezas tipo Kaspar Hauser, que navegan con rumbo desconocido [...] Con todo su mundo todavía de viaje, [el rumbo] quizá pueda revelarse —e incluso ser imaginable por vez primera— en este viaje de descubrimiento de sí mismo».

En el *arte*, p. ej., y en la *religión* se ha traspasado la frontera de lo todavía-no-consciente, son manifestaciones de lo logrado.

Según BLOCH, en el **derecho natural** se expone otro tesoro de contenidos todavía inalcanzados. Como el «primo estricto de la utopía», dibuja el marco de las relaciones sociales en las cuales es posible la libertad del hombre. Pero en cualquier caso, el derecho natural también defiende quizás situaciones penosas en contra del verdadero progreso.

Las fantasías e imágenes subjetivas de la esperanza tienen su réplica en la realidad objetiva:

«La espera, la esperanza, la intención que se dirige hacia la posibilidad que aún no ha llegado a ser: esto no es sólo el rasgo esencial de la conciencia humana, sino que, concebido y corregido de una manera concreta, es una determinación fundamental en el seno de la realidad objetiva en su totalidad.»

De la misma manera que la realidad subjetiva está impregnada del **todavía-no,** así le ocurre también a la realidad objetiva. El principio básico lógicamente formulado

no es que «A = A o A es no no-A», sino que «A *todavía no* es A».

El mundo se encuentra en un *proceso dialéctico* en el que BLOCH nombra tres categorías:

1) Frente, es decir, aquel sector más avanzado del tiempo, donde cada vez se decide el futuro;
2) *novum*, el contenido siempre renovado del futuro a partir de la posibilidad real;
3) materia.

BLOCH no concibe la **materia** como algo estático-cuantitativo, sino como algo dinámico-creativo (a partir de la raíz *mater* = madre). No es el «bloque mecánico», sino más bien el único substrato de la **posibilidad real** y por tanto garante del *novum*:

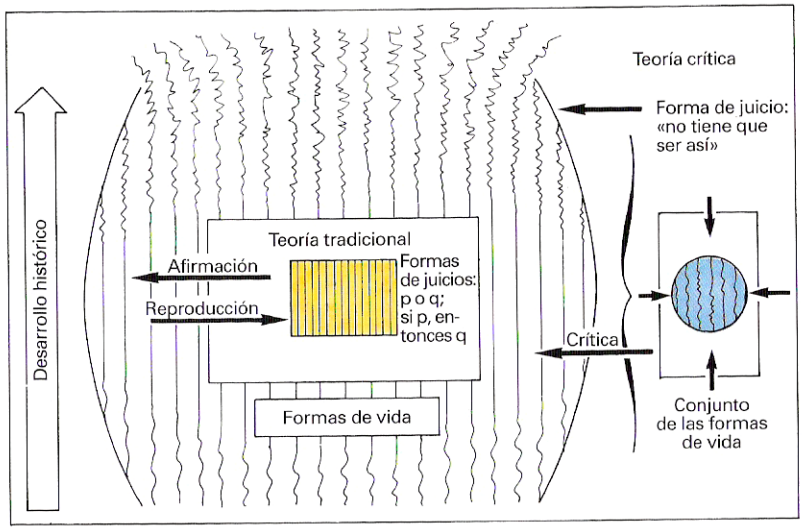
«La posibilidad real es el ante-sí categorial del movimiento material como proceso.»

Esta posibilidad «real-objetiva» es distinta de la formal, es decir, de la puramente *posible en el pensamiento*, o de la «objetivo-fáctica», que se basa en un escaso conocimiento de las condiciones. La auténtica posibilidad no es el mero desplegar algo ya establecido.

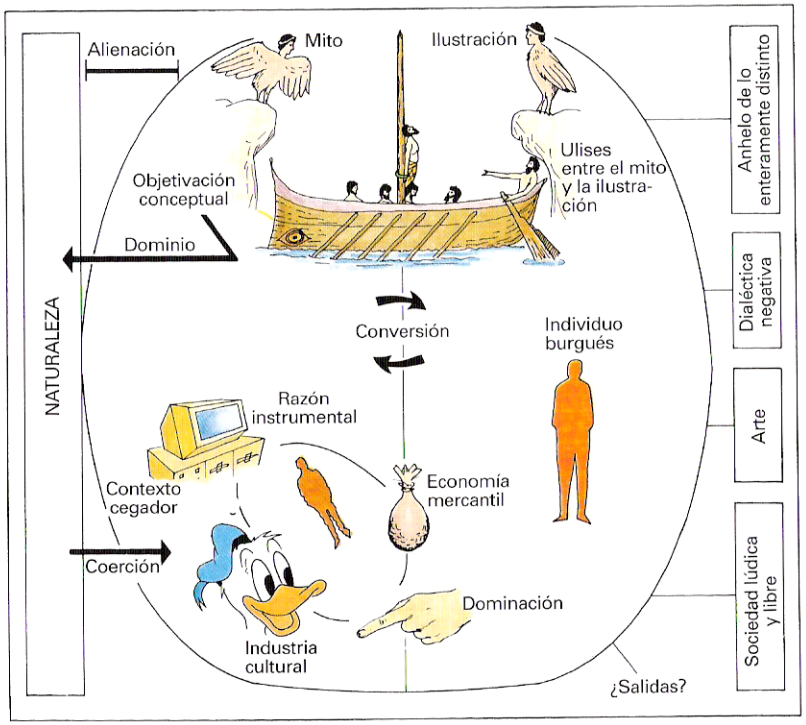
El *tiempo* debe considerarse como una magnitud flexible. Algo aparentemente contemporáneo (según la hora del reloj) corresponde en diferentes espacios a diferentes épocas, y en la sociedad se encuentra «al mismo tiempo» lo actual y lo atávico.

Al final de *El principio esperanza*, BLOCH determina que su **objetivo** es, de acuerdo con MARX, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana:

«Cuando [el hombre] se haya comprendido a sí mismo y cuando haya fundado lo suyo sin enajenación ni alienación en una democracia real, entonces surgirá en el mundo algo que asoma su luz en la infancia de todos y donde nadie ha estado jamás: la patria.»




A Teoría crítica y tradicional.




B Sobre la *Dialéctica de la Ilustración*.



Los representantes más importantes de la **teoría crítica,** también llamada **Escuela de Frankfurt** a causa de la ubicación en esa ciudad de su Instituto para la Investigación Social, son MAX HORKHEIMER (1895-1973), THEODOR W. ADORNO (1903-1969) y HERBERT MARCUSE (1898-1979). Perseguidos por el nacionalsocialismo, tuvieron que exiliarse en América. Cada uno con un acento diferente, llevan a cabo un análisis crítico de la sociedad, el cual se apoya fuertemente en MARX.

Entre sus características comunes se cuenta el claro rechazo de la situación existente, el *escepticismo* frente a las alternativas y la *abstención ante lo sistemático*. Por ello sus escritos son a menudo ensayos, artículos y aforismos.

HORKHEIMER caracteriza la teoría crítica de la siguiente manera:

> En la teoría *tradicional* la producción del conocimiento está limitada a los aspectos parciales. Solamente reproduce la situación que encuentra *y afirma* por eso las condiciones sociales en las que surge.

Frente a ello, HORKHEIMER plantea lo siguiente:

«La teoría crítica de la sociedad tiene [...] como objeto a los seres humanos como productores del conjunto de sus formas de vida históricas.» El Instituto de Fráncfort utiliza como *método* los estudios interdisciplinares sobre todo. Es necesario un análisis de la **sociedad,** puesto que todos los hechos están socialmente «prefigurados», y respecto de esto los criterios se han de buscar de nuevo. Por ello

> no se trata de correcciones dentro del sistema, sino de su crítica fundamental.

Ésta es posible porque el *hombre* mismo es considerado como el *sujeto* de su historia. Formulado al modo de un «juicio existencial», significa que:

> «Esto no tiene necesariamente que ser así, los hombres pueden cambiar el ser.»

El objetivo de esta transformación es una configuración *racional* de la sociedad que debe hacer prevalecer la *verdad*

> «y la racionalidad de aspirar a la paz, la libertad y la felicidad».

Se aspira a la emancipación mediante la abolición de la dominación y la opresión.

En América (años cuarenta), HORKHEIMER y ADORNO analizan la *Dialéctica de la Ilustración*:

> «Con la expansión de la economía mercantil burguesa el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie [sobre todo el fascismo].»

Aquí se le llama Ilustración al dominio de la **razón** en general. Su instrumento es el *concepto*, que comparte con el *mito*, por lo que éste contiene ya la Ilustración. Antes del mito el hombre se aproxima de manera mágica a la naturaleza, imitándola (mímesis).

Con el pensamiento conceptual el hombre logra en tanto que sujeto la *objetivación* de la naturaleza. Esto posibilita su supervivencia a través del *dominio de la naturaleza*, pero sólo a cambio de pagar el precio de la alienación. A la inversa, esta «cosificación» penetra también en las relaciones entre los hombres y en la relación del individuo consigo mismo. Con lo que es una réplica por abstracción del valor de cambio de las mercancías en la economía capitalista. La Ilustración cae de nuevo en la mitología, con lo que al final el sujeto se entrega sin ofrecer resistencia a la dominación total:

> «El animismo había infundido alma a las cosas; la industrialización ha cosificado las almas.»

La moral, la actividad cultural y la ciencia están determinadas en la misma medida por el formalismo puro de la razón instrumental. Están al servicio del «contexto cegador» como soporte de la dominación total del hombre y de la naturaleza. Es HORKHEIMER sobre todo quien hace hincapié en que con ello se ve amenazado el *individuo* mismo. El sujeto individual se desvanece en el mundo administrado.

La teoría crítica **tardía** renuncia cada vez más a una esperanza definida. La última filosofía de HORKHEIMER es caracterizada como un «anhelo de lo enteramente otro». ADORNO busca en la *Dialéctica negativa* el camino para conservar lo *no-idéntico*, es decir, para salvar al individuo. La negación y la contradicción no son superadas por la síntesis o el sistema:

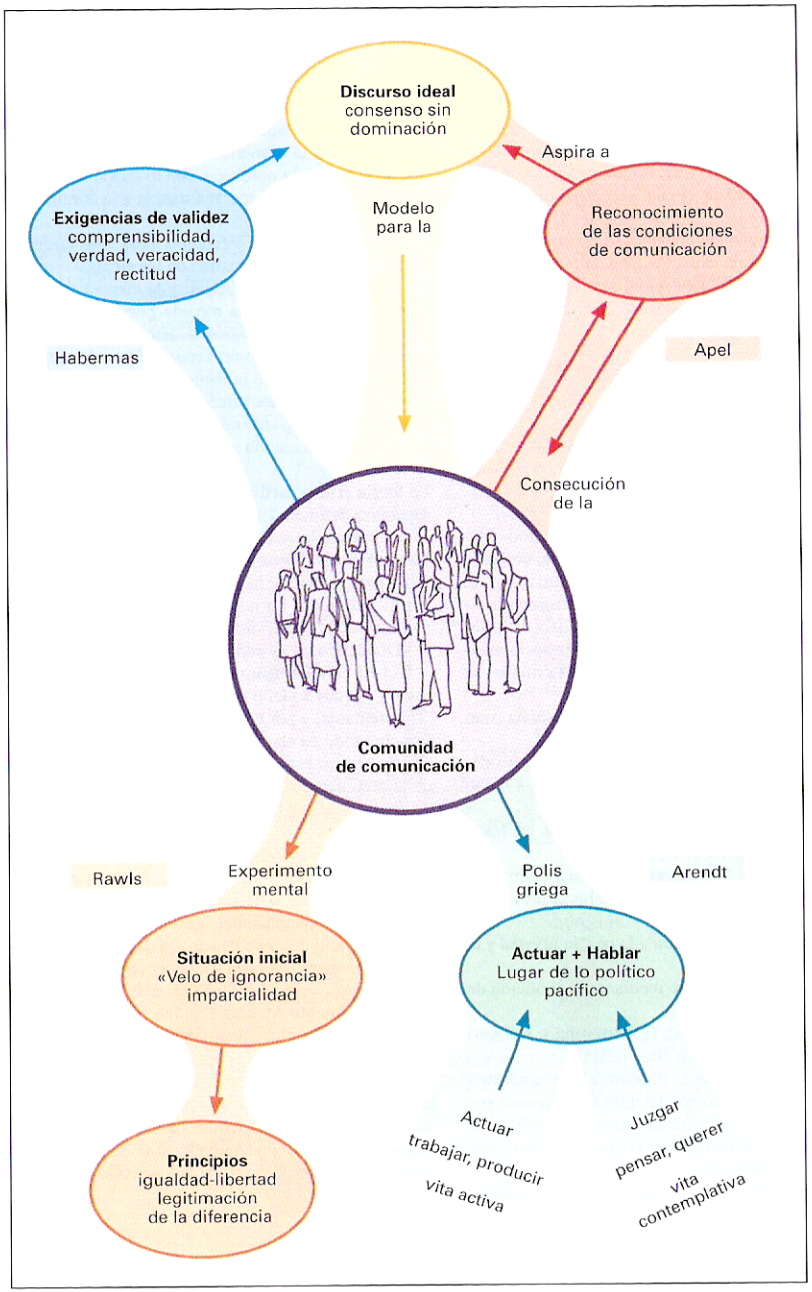
> «Dialéctico es el conocimiento de lo no-idéntico [...] El conocimiento quiere expresar lo que algo es, [...] [no] aquello de lo que es un ejemplar o representante, y por tanto lo que ello mismo no es.»

Es sobre todo en el *arte* donde ADORNO ve la posibilidad de realizar esta «igualdad consigo mismo, liberada de la dominación de la identidad». La *estética* ocupa un amplio espacio en su obra.

MARCUSE pone de relieve en su obra fundamental, *El hombre unidimensional*, la discrepancia entre lo racional, en el sentido de su función en la sociedad industrial, y su irracionalidad, que consiste en que ya no está al servicio del libre desarrollo del hombre.

> El pensamiento eterniza de manera **unidimensional** lo existente y encubre su irracionalidad.

Es especialmente MARCUSE quien retoma a FREUD. Considera que la situación psico-social es represiva. El principio del placer de los impulsos originarios, sobre todo el de eros, se sustituye por el principio de realidad, que ha degenerado en un principio de resultados. La transformación tiene como objetivo crear una sociedad en la que las posibilidades *lúdicas* y *libres* sean sobre todo las que garanticen el desarrollo natural del hombre.




Filosofía social.



**Jürgen Habermas** (n. 1929) investiga los fundamentos de una teoría crítica de la sociedad. En *Conocimiento e interés* (1968) sostiene que toda ciencia aparentemente objetiva está motivada por **intereses que dirigen el conocimiento**. A las ciencias *empírico-analíticas* subyace un interés *técnico*, que tiene como objeto garantizar una acción controlada por el éxito. Las ciencias *histórico-hermenéuticas* tienen un interés *práctico*, que tiene como objeto la ampliación de las posibilidades de entendimiento. Ambas están sometidas a las presiones de las condiciones sociales de vida.

La ciencia **crítica** a fundamentar está motivada por un interés *emancipador*.

Para HABERMAS, la idea de la mayoría de edad, como desvelamiento de las constricciones ideológicas, está incorporada a la propia estructura del *lenguaje*. Quien habla presupone, por ese solo hecho, que es posible un consenso libre.

Por tanto, una teoría crítica de la sociedad tiene que abordar las condiciones universales del entendimiento posible. El punto de partida de semejante **pragmática universal** se encuentra en que

> «Todo actor comunicativo, al llevar a cabo un acto de habla cualquiera, tiene que formular exigencias de validez universales y suponer que son aceptables».

HABERMAS menciona cuatro **exigencias de validez**: la *comprensibilidad* de la expresión, la *verdad* del enunciado, la *veracidad* de la intención y la *rectitud* de las normas.

La acción comunicativa debe justificar sus exigencias de validez en forma de un **discurso**. Éste representa una situación lingüística ideal en la que todos los que participan tienen la misma posibilidad de manifestarse, libres de constricciones internas y externas. En el caso ideal, la propia acción comunicativa real representa un discurso con éxito cuando no hay ninguna acción que no esté basada en un consenso.

**Karl-Otto Apel** (n. 1922) concuerda con HABERMAS en la interpretación de la validez desde la perspectiva de la teoría del consenso, pero difiere de él en que considera posible una *fundamentación última*. Su **pragmática trascendental** pretende mostrar que no sólo hay condiciones universales de validez de las normas, sino también condiciones necesarias.

El punto de partida es la **comunidad de comunicación** humana, a la que no se puede engañar.

Cualquiera que formule un enunciado y plantee una exigencia de validez ya tiene que haber reconocido implícitamente las condiciones de posibilidad de la comunicación y no puede negarlas sin caer en una autocontradicción. Los principios argumentativos contienen al mismo tiempo los fundamentos de una *ética normativa*, puesto que quienes argumentan tienen que haber reconocido las normas de interacción y cooperación de los hombres.

De esto se derivan las **normas fundamentales**:

— Mantener la humanidad como comunidad *real* de comunicación.

— Aspirar a una comunidad *ideal* de comunicación en una situación social libre de coerción que haya alcanzado un consenso universal sobre todas las exigencias racionalmente justificables de todos sus miembros.

En el centro de la *Teoría de la justicia* de **John Rawls** (n. 1921) está la pregunta por cuáles deben ser los principios que deben regular los derechos y libertades de los ciudadanos y la distribución de los bienes en una sociedad.

Para elucidarlo, RAWLS plantea un *experimento mental basado en la teoría del contrato*:

> Imaginémonos una **situación inicial** en la que los hombres se reúnen para esbozar las normas fundamentales de su sociedad futura.

Para garantizar el principio moral de la *imparcialidad*, las personas se encuentran en el estado inicial tras un «*velo de ignorancia*», es decir, no conocen sus propias capacidades, posición social, etc. Por este motivo, decidirían a favor de una estructura social que considerara los posibles intereses de todos ellos.

Se establecerían así dos **principios**:

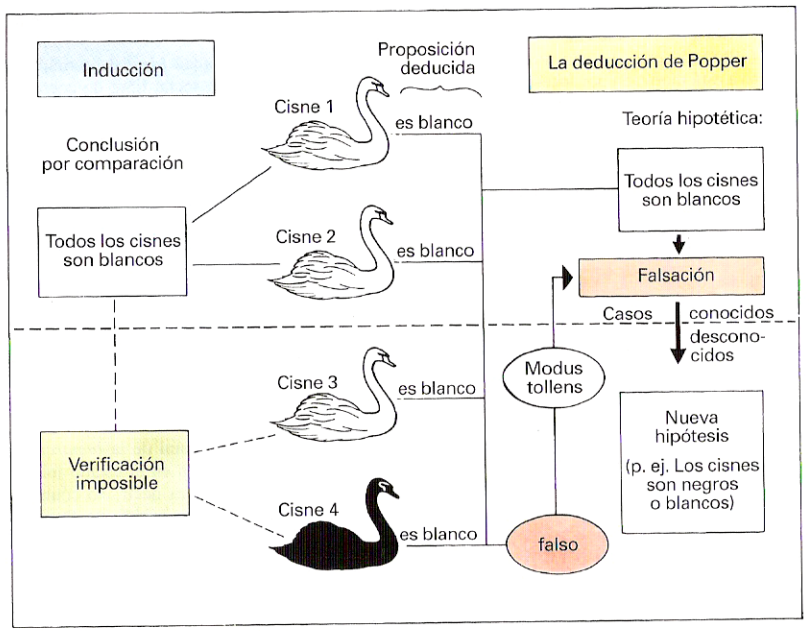
> «1. Todos deben tener el mismo derecho al más amplio sistema de idénticas libertades fundamentales, compatible con idéntico sistema para todos los demás. 2. Las desigualdades sociales y económicas deben establecerse de modo tal que (a) quepa esperar racionalmente que sirvan al beneficio de todos y (b) estén ligadas a puestos y cargos abiertos a todos.»

El denominado segundo *principio de diferencia* establece que las desigualdades sociales sólo son legítimas cuando actúan en beneficio de los más débiles (principio maximin).

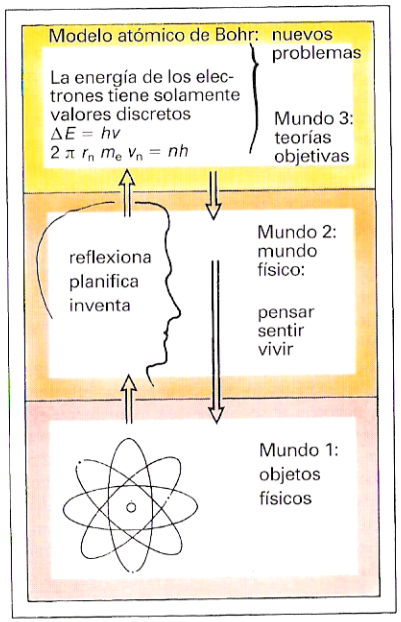
La filosofía política de **Hannah Arendt** (1906-1970) se basa en una teoría de la acción inspirada en ARISTÓTELES.

De las tres *actividades fundamentales* del trabajo, la producción y el actuar, la última es el auténtico lugar de lo político.

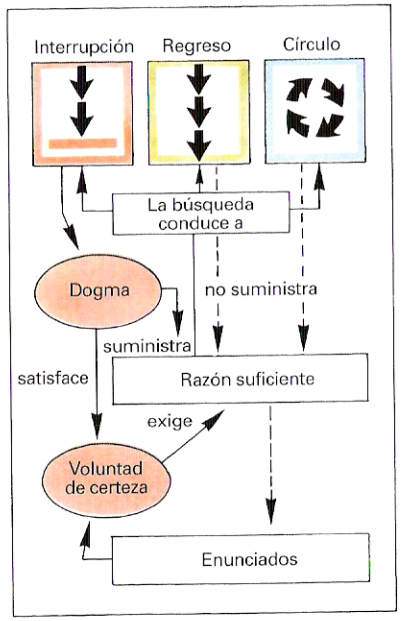
El **actuar** y el hablar constituyen un ámbito *libre de dominación* en el que los seres humanos se relacionan entre sí, negocian y se convencen mutuamente. Por consiguiente, el *poder* político se concibe como facultad de la acción comunicativa que es destruida por la violencia. Con la sobrevaloración moderna del *trabajo* desaparece el ámbito del actuar. La burocratización, la técnica y la existencia de masas refuerzan la despolitización que allana el camino a los sistemas totalitarios de dominación.




A Inducción y deducción según Popper.




B Sobre los tres mundos de Popper.




C El Trilema de Münchhausen de Albert.



**Karl Raimund Popper** (1902-1994) es conocido sobre todo por sus trabajos sobre **filosofía de la ciencia.** Se denomina a sí mismo un realista que observa con el sentido común (*common sense*) el mundo exterior y las leyes que están dadas en él de manera real. Por otra parte, rechaza la concepción de que con la ciencia se pueda captar esencia alguna de las cosas. Hace responsable a ese llamado *esencialismo* del retraso de las ciencias sociales frente a las ciencias naturales, donde reina un *nominalismo* metodológico.

La manera característica de formular una cuestión en el esencialismo sería:
¿Qué es el movimiento?
La del nominalismo:
¿Cómo se mueve un planeta?

Esto concuerda con la tendencia del esencialismo a tratar con los *conceptos* cuyo sentido se establece por definición. En el nominalismo la verdad de los *enunciados* o las *teorías* es comprobada deductivamente.

Para *La lógica de la investigación científica* es importante el tratamiento que hace POPPER de la **inducción.** De acuerdo con HUME, rechaza la posibilidad de inferir una ley incluso a partir de muchos casos. La conclusión inductiva no es lógicamente irrefutable. Por el contrario, el procedimiento deductivo mediante el *modus tollens* es válido:

Si p es deducible de t [sea p una proposición deducida de un sistema de proposiciones t], y p es falsa, entonces t es también falsa.

Por tanto, la demarcación entre las ciencias naturales y la metafísica no depende del procedimiento inductivo, sino de si es posible por principio la **falsación** (refutación) empírica de las proposiciones. (Cuadro A)
El *contenido* de una teoría tiene que ser definido de manera doble:

El contenido «lógico», que es el conjunto de todas las proposiciones que se pueden deducir de una teoría; y su contenido informativo, que es el conjunto de proposiciones que son incompatibles con la teoría.

De acuerdo con ello, una teoría es tanto más rica cuanto más posibilidades ofrece para la crítica y la falsación.

Para POPPER el **crecimiento del conocimiento** se produce según el esquema P1-TP-EE-P2.

El problema P1 se explica mediante una teoría provisional TP. La cual se somete, mediante discusión o comprobación experimental, a una eliminación de errores EE; a partir de lo cual surge el siguiente problema P2.

Por ello, todo saber es un saber de supuestos, todas las teorías son *hipótesis*. Al conocimiento siempre le precede un supuesto; toda experiencia está «impregnada de teoría». Nunca se llega a la verdadera teoría, sino que las teorías se vuelven cada vez más «verosímiles». Para POPPER la **evolución** entera sigue este esquema. Mantiene que el darwinismo (pág. 187) no es una teoría científicamente comprobable, sino un «programa metafísico de investigación».

Todos los seres vivos producen por sí mismos soluciones a los problemas, las cuales están expuestas a la presión de la selección.

Los humanos, sin embargo, no desaparecen con sus errores, sino que pueden dejar «morir» a las hipótesis que se habían formulado lingüísticamente.

POPPER distingue tres **mundos.** El primero está formado por la realidad física; el segundo, por el mundo de nuestra conciencia. Los problemas y teorías son los componentes principales del tercer mundo, que es supratemporal y objetivamente estable frente a nuestro pensamiento, aunque es creado por él (cuadro B).
Así, p. ej., el número es una invención por la que se crean con carácter *independiente* problemas matemáticos nuevos y objetivos.
Para POPPER, el espacio en el que se puede realizar la comprobación crítica de todas las hipótesis se da únicamente en la **sociedad abierta.** Esta democracia garantiza al mismo tiempo la seguridad y la libertad. Pero peligra por la tendencia totalitaria que POPPER ve en los «falsos profetas» HEGEL y MARX y, sobre todo, en PLATÓN. En relación con la sociedad abierta, POPPER cita al griego PERICLES:

«Aunque sólo unos pocos son capaces de diseñar y realizar una concepción política, todos somos capaces de juzgarla.»

**Hans Albert** (n. 1921) ve en el racionalismo crítico un posible equilibrio entre la neutralidad del positivismo y el compromiso total del existencialismo. Entiende la filosofía como

la tarea de realizar el **examen crítico** de la religión, la ética y la política.

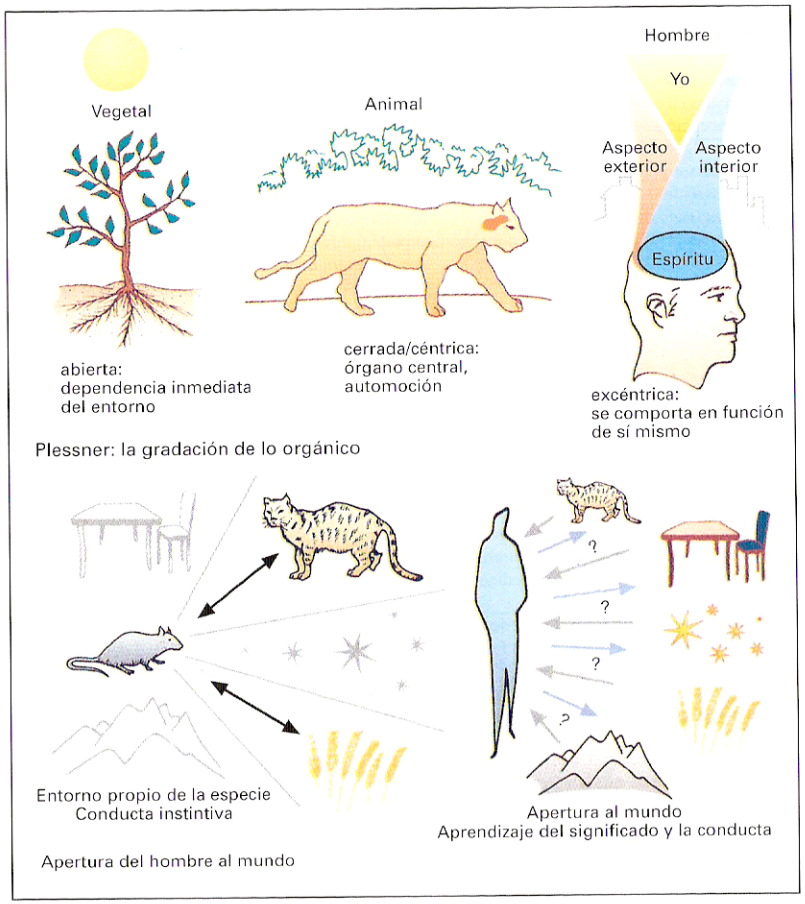
Las cuales están considerablemente inmunizadas por el *dogma* contra las propuestas de mejora, el cual se pretende suprimir mediante una profunda crítica de la ideología.
El dogma surge, según ALBERT, por la voluntad de alcanzar la *certeza*. Dicha voluntad está formulada en el principio de razón suficiente, que exige para todo enunciado una explicación última. A partir de esto surge el «trilema de Münchhausen» (cuadro C):

La búsqueda de un punto arquimédico del conocimiento conduce a tres posibilidades:
— El regreso infinito, que va cada vez más atrás en la búsqueda de causas;
— el círculo lógico;
— la interrupción del proceso.

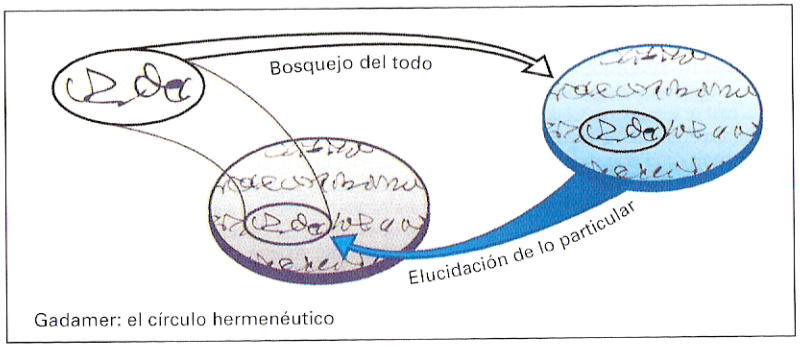
Con la interrupción quien suministra el fundamento es la intuición, la experiencia, etc.; lo cual representa, para ALBERT, el recurso a un dogma que está al servicio de la conservación del estado de cosas existente. Frente a esto, ALBERT sitúa la voluntad de *Ilustración*:

Hay que desarrollar teorías comprobables y criticarlas permanentemente en tanto que provisionales para que puedan acercarse a la verdad.

La finalidad es un comportamiento racional de los hombres en el ámbito de los valores y de la acción.




A Antropología.




B Hermenéutica.



La **antropología** filosófica del s. XX se basa en los resultados de la *biología*.

**Helmuth Plessner** (1892-1985) clasifica al hombre dentro de la gradación de los seres vivos.

Todo lo vivo se caracteriza por su **posicionalidad**: se sitúa frente al medio externo a él, con el que se relaciona y del que recibe reacciones.

La **forma de organización** de los *vegetales* es abierta, es decir, se articula en dependencia directa de su entorno. La forma cerrada de los *animales*, por el contrario, hace que el organismo se centre más intensamente en sí mismo por la formación de órganos (con el cerebro como órgano central), posibilitando así una mayor independencia.

El **hombre** es el primer organismo que se caracteriza por su *posicionalidad excéntrica*, puesto que en virtud de su autoconciencia puede relacionarse reflexivamente consigo mismo. Se capta a sí mismo, pues, bajo un triple aspecto:

Como *cuerpo* material, como *alma* dentro del cuerpo y como *yo* desde el que puede ocupar una posición excéntrica respecto a sí.

Por razón de la distancia que de esta manera el hombre tiene respecto a sí mismo, su vida es una tarea que tiene que realizar él mismo.

Primero tiene que constituirse, partiendo de sí mismo, en lo que es él mismo, por lo que, por naturaleza, está orientado a y necesitado de la *culturización*.

La naturaleza y la cultura, la sensibilidad y la espiritualidad son en el hombre siempre una unidad mediada.

También **Arnold Gehlen** (1904-76) se apoya en los resultados de la biología y parte de la comparación entre hombre y animal.

A diferencia del animal, que está adaptado a su entorno con precisión y se guía permanentemente por las instrucciones del instinto, el hombre es un **ser deficiente** desde el punto de vista biológico.

Dada su inadaptación y su *reducción de los instintos*, su existencia está constantemente amenazada. Pero esto se corresponde también a su **apertura al mundo** y por tanto capacidad de aprendizaje, puesto que el hombre no tiene determinado ningún horizonte de experiencia ni ninguna pauta de actuación.

Por consiguiente, gracias a su *conciencia reflexiva* puede reconfigurar las condiciones de su propia (super)vivencia creando un entorno artificial, la *cultura*.

Dada su apertura al mundo, el hombre está expuesto a una superabundancia de impresiones y por tanto de posibilidades de actuación e interpretación del mundo que no es capaz de asimilar sin ayuda. Muchas de las cualidades e instituciones pueden por tanto explicarse por su **función de descarga**, posibilitando el orden y la identidad:

Entre éstas se cuentan las *instituciones* sociales o las *«producciones internas»* como el lenguaje, el pensamiento o la fantasía.

**Hans-Georg Gadamer** (1900-2002) con *Verdad y método* impulsa de forma decisiva la **hermenéutica** del s. XX.

La **comprensión** no es para Gadamer un mero método científico, sino un modo de ser de la propia existencia humana en la que éste explora el mundo.

El proceso de comprensión se mueve en un *círculo hermenéutico* dentro del cual lo particular debe explicarse a partir del todo y el todo a partir de lo particular. Por tanto, son necesarios *«pre-juicios»* que apunten a la totalidad del sentido, pero que deben ser conscientes y corregibles.

El horizonte histórico del intérprete se constituye dentro de un *«devenir de la tradición»* en el que se transmiten de forma incesante el pasado y el presente. La comprensión de la tradición se asimila a una *conversación*, pues sus productos plantean una exigencia de verdad que el intérprete debe reactualizar como posible respuesta a *su* pregunta. De este modo, en el encuentro resulta transformado su propio horizonte, al igual que una obra adquiere un nuevo sentido en el transcurso de su recepción por el intervalo de tiempo transcurrido.

**Paul Ricoeur** (n. 1913) se ocupa en primer término del significado de los **símbolos**. Estos signos con *doble sentido* que en su existencia manifiesta remiten a un sentido latente que abre al hombre un ámbito más amplio del ser. La máxima de RICOEUR:

«El símbolo da que pensar»

evidencia que el símbolo remite al pensar a una nueva realidad que éste no encuentra por sí mismo de forma inmediata.

RICOEUR distingue tres *dimensiones del símbolo*:

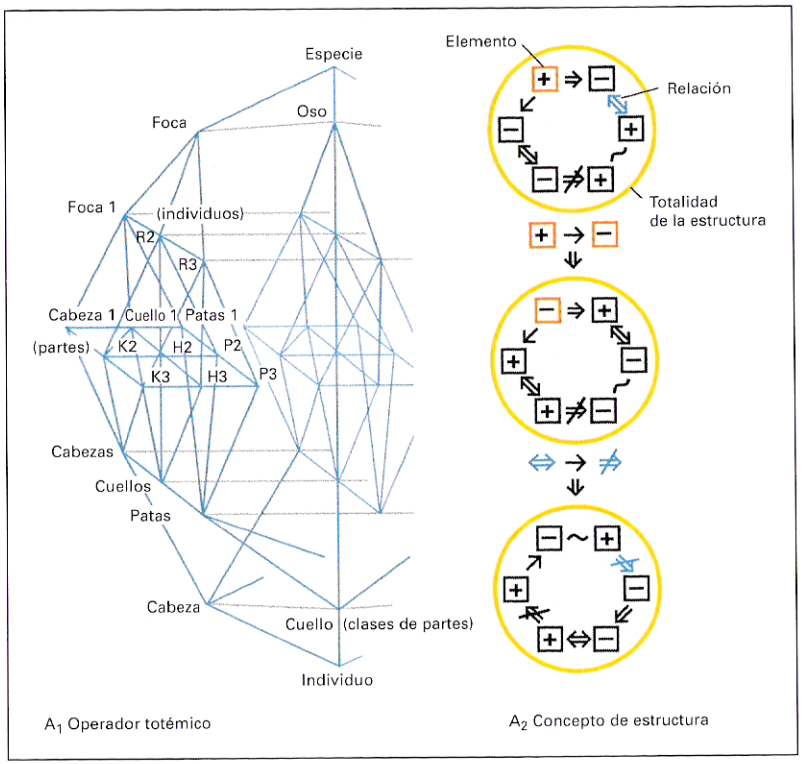
una cósmica, onírica (producida en sueños) y poética.

Entre los posibles modos de interpretación hay dos polos extremos: la *hermenéutica de la confianza* (la fenomenología religiosa) tiene como finalidad reconquistar el sentido olvidado, mientras que la *hermenéutica de la sospecha* (el psicoanálisis de FREUD) pretende desenmascarar el símbolo como máscara encubridora de pulsiones reprimidas.

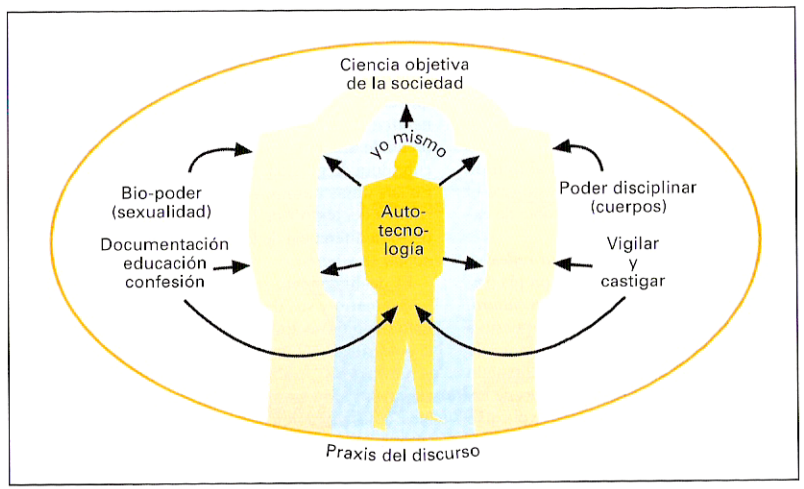
En sus obras tardías, RICOEUR se ocupa de la hermenéutica del texto y de la acción. Un rasgo esencial del **texto** (a diferencia de lo hablado) consiste en su *autonomía semántica*:

El desligamiento respecto a su autor, su contexto originario y sus destinatarios.

Esto también se aplica a **acciones** (que repercuten en la posteridad), y que por tanto son interpretables como *«cuasitextos»*. Ambas dejan en el mundo una huella eficaz por sí misma. Este texto contiene modos posibles de exploración del mundo; el intérprete puede apropiarse de su alteridad para profundizar en su propia autocomprensión.




A Lévi-Strauss.




B Foucault: «El nacimiento del individuo moderno».



La *lingüística estructural* que parte de **Ferdinand de Saussure** (1857-1913) ha tenido gran influencia en el surgimiento del **estructuralismo**.

La **lengua** es, según él, un sistema de *signos* interrelacionados. Éstos se componen de *significante* (fr. *le signifiant*) y *significado* (fr. *le signifié*).

La relación entre estas dos magnitudes es arbitraria. El significado de un signo no existe pues por sí mismo, sino por el sistema de referencias internas de la lengua.

A la lengua en tanto que sistema (fr. *la langue*) subyace el uso lingüístico fáctico de los individuos (*la parole*) como estructura inconsciente. La lengua sólo existe completa en la totalidad de los hablantes.

Con Saussure la lengua se muestra como un *orden* autónomo de relaciones internas de elementos (signos) que sólo pueden ser interpretados mediante sus manifestaciones concretas. Como otras producciones culturales (arte, rituales, formas de tratamiento) son también sistemas de signos, puede también preguntarse por su estructura subyacente.

**Claude Lévi-Strauss** (n. 1908) traslada el método estructural a la *etnología* para investigar los *sistemas de signos y de clasificación* de las culturas tribales. Parte de que a cada institución, a cada costumbre o a cada mito subyace una estructura inconsciente que hay que descubrir, puesto que en ella se manifiesta la forma de actividad de la mente humana en general.

La **estructura** es una totalidad de *elementos* entre los que se dan *relaciones* de tal modo que una modificación de un elemento de una relación tiene como consecuencia la modificación del resto de los elementos o relaciones.

Así, los **sistemas de parentesco** pueden interpretarse como una estructura cuyos elementos son las personas y cuyas relaciones son determinadas por las reglas matrimoniales. La totalidad del sistema determina la situación social, puesto que el sistema establece la posición social y los derechos de los individuos.

En su libro *El pensamiento salvaje* (1968) Lévi-Strauss interpreta el denominado **totemismo** como *sistema de clasificación* que diferencia y ordena (clanes totémicos) las relaciones sociales en analogía a la diversidad de especies vegetales y animales.

El «*operador totémico*» (v. cuadro A) muestra la complejidad del aparato conceptual del que dispone este sistema de clasificación.

El «pensamiento salvaje» de los pueblos primitivos es capaz de abstracción y aspira a un orden de los sucesos naturales y sociales que se atiene estrictamente a las condiciones concretas de vida.

Lévi-Strauss considera un problema fundamental del pensamiento la oposición entre **naturaleza y cultura**. Ésta se codifica en diversos sistemas de signos:

— en el plano de la praxis social, p. ej. en las normas matrimoniales o en los ritos;
— en el plano de la interpretación en los **mitos**.

Así, en las *Mythologica* (1971-75) investiga los mitos americanos como un sistema coherente que tiene como contenido el proceso de culturización.

Los trabajos de orientación histórica de **Michel Foucault** (1926-84) tienen como objeto la reconstrucción de las *formas de ordenación del saber* y de los objetos constituidos por éste. A pesar de que está influido por el estructuralismo, Foucault critica sobre todo su tesis de la universalidad y supratemporalidad de las estructuras y subraya la discontinuidad de la historia. Por tanto, Foucault es considerado **postestructuralista**.

En sus primeros escritos sobre la **arqueología del saber** Foucault investiga

El orden de la *episteme* determinado para una época como totalidad de la *praxis del discurso*, es decir, como suma coherente de enunciados.

Según Foucault, es a finales del s. xviii cuando el hombre alcanza en este discurso la posición epistemológicamente decisiva como «doblete empírico-trascendental», dado que actúa como sujeto y objeto del conocimiento. Después de haberse convertido de este modo en objeto de las ciencias humanísticas, el hombre empieza otra vez a «desaparecer» en las ciencias que se dedican a investigar estructuras no conscientes. Un tema central es el modo en el que el hombre se constituye como sujeto y vuelve a quedar oculto por su posición en la trama de los discursos.

Aquí se manifiesta el discurso como instrumento para la imposición del **poder**, que configura el saber, el orden social y la autocomprensión del individuo.

Este discurso no tiene un centro en un sujeto cualquiera, sino que se encuentra disperso en la manifestación de lo dicho. La *genealogía* de las estrategias del poder no pregunta por el origen, sino por los «orígenes».

Foucault considera el «surgimiento» del individuo moderno una consecuencia de la aparición de la praxis de la vigilancia y de la «confesión» en la que participan médicos, jueces y pedagogos. En la «manifestación» exigida se constituye el individuo como «yo mismo», susceptible entonces de convertirse en objeto de control. Por el contrario, Foucault ve en el antiguo cuidado de sí una «estética de la existencia» ética opuesta a la manipulación estratégica del sujeto.

## Bibliografía en español

La bibliografía en español pretender solamente ofrecer una pequeña selección de algunas de las obras de los filósofos considerados en este libro, así como indicar en ocasiones algún trabajo sobre ellas. Esta selección se presenta organizada histórica y temáticamente de acuerdo con la división realizada por los autores del libro.

En una buena parte de las grandes editoriales que editan en español existen series, colecciones o secciones dedicadas a la filosofía o al pensamiento en general. Además hay diversas colecciones de filosofía con vocación escolar (p. ej.: *Clásicos del pensamiento*. Ed. Alhambra, Madrid; *Biblioteca Didáctica de Filosofía,* Ed. Vicens Vives, Barcelona; *Educación. Materiales de Filosofía.* Universidad de Valencia). La serie *Historia de la Filosofía* de la editorial Cincel presenta una amplia lista de monografías sobre autores y corrientes que han sido elaboradas por especialistas, casi siempre de las universidades españolas, con el objetivo de facilitar el acceso al saber filosófico. En ellas se pueden encontrar selectas bibliografías.

### Filosofía oriental

| | | | |
|---|---|---|---|
| — | *Atma y Brahma. Upanisad del gran Aranyaka y Bhagavadgita* | Madrid | Editora Nacional |
| — | *Himnos védicos* | Madrid | Editora Nacional |
| Confucio | *Los cuatro libros* | Madrid | Alfaguara |
| Lao Zi | *El libro del Tao* | Madrid | Alfaguara |
| Mo Ti | *Política del amor universal* | Madrid | Tecnos |
| Glasenapp, H. v. | *La filosofía de los hindúes* | Barcelona | Barral |
| Riviere, J. R. | *El pensamiento filosófico de Asia* | Madrid | Gredos |
| Zimmer, H. | *Filosofías de la India* | Buenos Aires | Eudeba |

### Antigüedad

| | | | |
|---|---|---|---|
| Aristóteles | *Acerca del alma* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *Argumentos sofísticos* | Madrid | Aguilar |
| Aristóteles | *Categorías* | Valencia | Teorema |
| Aristóteles | *De interpretatione. Peri ermeneias* | Valencia | Teorema |
| Aristóteles | *De la generación y la corrupción* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *De los animales* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *Del cielo* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *Ética a Eudemo* | México | UNAM |
| Aristóteles | *Ética a Nicómaco* | Madrid | Centro de Estudios Constitucionales |
| Aristóteles | *Física* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *La Constitución de Atenas* | Madrid | Instituto de Estudios Políticos |
| Aristóteles | *Metafísica* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *Organon* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *Parva naturalia* | Madrid | Alianza |
| Aristóteles | *Poética* | Madrid | Gredos |
| Aristóteles | *Política* | Madrid | Alianza |
| Aristóteles | *Retórica* | Madrid | Gredos |
| Boecio | *La consolación de la Filosofía* | Buenos Aires | Aguilar |
| Epícteto | *Disertaciones por Arriano* | Madrid | Gredos |
| Epícteto | *Manual* | Buenos Aires | Porrúa |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Marco Aurelio | *Meditaciones* | Madrid | Alianza |
| Platón | *Diálogos* | Madrid | Gredos |
| Platón | *El banquete* | Madrid | Alianza |
| Platón | *El sofista* | Madrid | Instituto de Estudios Políticos |
| Platón | *La República* | Madrid | Alianza |
| Platón | *Parménides* | Madrid | Alianza |
| Platón | *Protágoras* | Oviedo | Pentalfa |
| Platón | *República* | Madrid | Instituto de Estudios Políticos |
| Plotino | *Enéadas* | Buenos Aires | Aguilar |
| Séneca | *De la cólera* | Madrid | Alianza |
| Séneca | *Diálogos* | Madrid | Tecnos |
| Séneca | *Obras completas* | Madrid | Aguilar |
| Séneca | *Sobre la felicidad* | Madrid | Alianza |
| Sexto Empírico | *Esbozos pirrónicos* | Madrid | Gredos |
| Sócrates | (Ver *Platón*) | | |
| Adrados, F. R. | *La democracia ateniense* | Madrid | Alianza |
| Aubenque, P. | *El problema del ser en Aristóteles* | Madrid | Taurus |
| Bröcker, W. | *Aristóteles* | Santiago de Chile | Uni. Santiago de Chile |
| Calvo Martínez, T. | *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* | Madrid | Cincel |
| Crombie, I. M. | *Análisis de las doctrinas de Platón* | Madrid | Alianza |
| Friedländer, P. | *Platón* | Madrid | Tecnos |
| Guthrie, W. K. C. | *Historia de la filosofía griega, VI Introducción a Aristóteles* | Madrid | Gredos |
| Jaeger, W. | *Aristóteles* | México | FCE |
| Kirk, G. S.; Raven, J. E. | *Los filósofos presocráticos* | Madrid | Gredos |
| Lear, J. | *Aristóteles* | Madrid | Alianza |
| Long, A. A. | *La filosofía helenística* | Madrid | Alianza |
| Moreau, J. | *Aristóteles y su escuela* | Buenos Aires | EUDEBA |
| Ross, D. | *Teoría de las Ideas en Platón* | Madrid | Cátedra |


**Edad Media**


| | | | |
|---|---|---|---|
| Agustín, San | *Confesiones* | Madrid | Alianza |
| Agustín, San | *Obras completas* | Madrid | Ed. Católica |
| Alfarabí | *La Ciudad Ideal* | Madrid | Tecnos |
| Alfarabí | *Obras filosófico-políticas* | Madrid | CSIC-Debate |
| Anselmo de Canterbury, San | *Obras completas* | Madrid | Ed. Católica |
| Anselmo de Canterbury, San | *Proslogion* | Buenos Aires | Aguilar |
| Anselmo de Canterbury, San | *Sobre la verdad* | Buenos Aires | Aguilar |
| Averroes | *Epítome del libro sobre la generación y la corrupción* | Madrid | CSIC |
| Buenaventura, San | *Obras completas* | Madrid | Ed. Católica |
| Duns Escoto, J. | *Tratado acerca del primer principio* | Madrid | Ed. Católica |
| Eckhart, Meister | *Tratados y sermones: obras alemanas* | Barcelona | Edhasa |
| Llull, Ramón | *Obres* | P. de Mallorca | C.Ed. Lulliana |
| Maimónides | *Guía de perplejos* | Madrid | Trotta |
| Nicolás de Cusa | *La docta ignorancia* | Madrid | Aguilar |
| Occam, Guillermo de | *Obra política* | Madrid | Centro de Estudios Constitucionales |
| Occam, Guillermo de | *Suma de lógica* | Santafé de Bogotá | Norma |
| Abelardo y Eloísa | *Cartas* | Madrid | Alianza |
| Tomás de Aquino, Santo | *El ente y la esencia* | Buenos Aires | Aguilar |
| Tomás de Aquino, Santo | *Suma contra los gentiles* | Madrid | Ed. Católica |
| Tomás de Aquino, Santo | *Suma teológica* | Madrid | Ed. Católica |
| Cruz Hernández, M. | *Historia del pensamiento en el mundo islámico* | Madrid | Alianza |
| Gilson, E. | *La filosofía en la Edad Media* | Madrid | Gredos |


**Renacimiento**


| | | | |
|---|---|---|---|
| Bacon, Francis | *Ensayos* | Buenos Aires | Aguilar |
| Bacon, Francis | *Novum Organum* | Barcelona | Fontanella |
| Bruno, Giordano | *Expulsión de la bestia triunfante* | Madrid | Alianza |
| Bruno, Giordano | *La cena de las cenizas* | Madrid | Alianza |
| Bruno, Giordano | *Los heroicos furores* | Madrid | Tecnos |
| Bruno, Giordano | *Sobre el infinito universo y los mundos* | Buenos Aires | Aguilar |
| Erasmo de Rotterdam | *Coloquios* | Buenos Aires | Espasa-Calpe |
| Erasmo de Rotterdam | *De amore: comentario a «El Banquete» de Platón* | Madrid | Tecnos |
| Ficino, Marsilio | *Elogio de la locura* | Madrid | Alianza |
| Maquiavelo, Nicolás | *Sobre el furor divino y otros textos* | Barcelona | Antrophos |
| Montaigne, Michel de | *El Príncipe* | Madrid | Alianza |
| Moro, Tomás | *Ensayos* | Madrid | Cátedra |
| Pico della Mirandola | *Utopía* | Madrid | Alianza |
| | *De la dignidad del hombre* | Madrid | Editora Nacional |
| Augustijn, C. | *Erasmo de Rotterdam: vida y obra* | Barcelona | Crítica |
| Cassirer, E. | *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* | Buenos Aires | Emecé |
| Crombie, A. C. | *Historia de la ciencia* | Madrid | Alianza |
| Heller, A. | *El hombre en el Renacimiento* | Barcelona | Península |
| Koyré, A. | *Del mundo cerrado al universo infinito* | Madrid | Siglo XXI |


**Ilustración**


| | | | |
|---|---|---|---|
| Berkeley, George | *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* | Madrid | Alianza |
| Berkeley, George | *Tres diálogos entre Hilas y Filonus* | Madrid | Alianza |
| Descartes, René | *Discurso del método* | Madrid | Alianza |
| Descartes, René | *Meditaciones metafísicas* | Madrid | Alfaguara |
| Descartes, René | *Reglas para la dirección del espíritu* | Madrid | Alianza |
| Hegel, G. W. F. | *Ciencia de la lógica* | Buenos Aires | Solar |
| Hegel, G. W. F. | *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* | Madrid | Alianza |
| Hegel, G. W. F. | *Escritos de juventud* | México | FCE |
| Hegel, G. W. F. | *Fenomenología del espíritu* | México | FCE |
| Hegel, G. W. F. | *Principios de la filosofía del derecho* | Barcelona | Edhasa |
| Hobbes, Thomas | *Leviatán* | Madrid | Alianza |
| Hume, David | *Diálogos sobre la religión natural* | México | FCE |
| Hume, David | *Ensayos políticos* | Madrid | Tecnos |
| Hume, David | *Investigación sobre el conocimiento humano* | Madrid | Alianza |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Hume, David | *Tratado de la naturaleza humana* | Madrid | Tecnos |
| Leibniz, G. W. | *Discurso de metafísica* | Madrid | Alianza |
| Leibniz, G. W. | *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* | Madrid | Tecnos |
| Leibniz, G. W. | *Monadología* | Oviedo | Pentalfa |
| Leibniz, G. W. | *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* | Madrid | Alianza |
| Locke, John | *Carta sobre la tolerancia* | Madrid | Tecnos |
| Locke, John | *Ensayo sobre el entendimiento humano* | México | FCE |
| Locke, John | *Segundo tratado sobre el gobierno civil* | Madrid | Alianza |
| Montesquieu | *Del espíritu de las leyes* | Madrid | Tecnos |
| Pascal, Blaise | *Pensamientos* | Madrid | Alianza |
| Rousseau, J-J. | *Emilio, o de la educación* | Madrid | Alianza |
| Rousseau, J-J. | *Escritos de combate* | Madrid | Alfaguara |
| Rousseau, J-J. | *Las confesiones* | Madrid | Alianza |
| Spinoza, Baruch | *Ética demostrada según el orden geométrico* | Madrid | Alianza |
| Spinoza, Baruch | *Tratado breve* | Madrid | Alianza |
| Spinoza, Baruch de | *Tratado teológico-político* | Madrid | Alianza |
| Vico, G. Battista | *Ciencia Nueva* | Madrid | Tecnos |
| Béguin, A. | *Pascal* | México | FCE |
| Casini, P. | *El universo máquina* | Barcelona | Martínez-Roca |
| Cassirer, E. | *La filosofía de la Ilustración* | México | FCE |
| García Roca, J. | *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume* | Valencia | Uni. Valencia |
| Gómez Pin, V. | *Descartes* | Madrid | Akal |
| Holz, H. H. | *Leibniz* | Madrid | Tecnos |
| Noxon, J. | *La evolución de la filosofía de Hume* | Madrid | Rev. de Occidente |
| Urmson, J.O. | *Berkeley* | Madrid | Alianza |
| Vidal Peña | *El materialismo de Spinoza* | Madrid | Rev. de Occidente |


**Idealismo alemán**


| | | | |
|---|---|---|---|
| Fichte, J. G. | *Discursos a la nación alemana* | Madrid | Tecnos |
| Fichte, J. G. | *Doctrina de la ciencia* | Buenos Aires | Aguilar |
| Fichte, J. G. | *Introducción a la doctrina de la ciencia* | Madrid | Tecnos |
| Fichte, J. G. | *Los caracteres de la edad contemporánea* | Madrid | Rev. de Occidente |
| Fichte, J. G. | *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* | Madrid | Tecnos |
| Hegel, G. W. F. | *Ciencia de la Lógica* | Buenos Aires | Solar |
| Hegel, G. W. F. | *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* | Madrid | Alianza |
| Hegel, G. W. F. | *Escritos de juventud* | México | FCE |
| Hegel, G. W. F. | *Fenomenología del espíritu* | México | FCE |
| Hegel, G. W. F. | *Principios de filosofía del derecho* | Barcelona | Edhasa |
| Kant, Immanuel | *Crítica de la razón práctica* | Salamanca | Sígueme |
| Kant, Immanuel | *Crítica de la razón pura* | Madrid | Alfaguara |
| Kant, Immanuel | *Crítica del juicio* | Madrid | Espasa-Calpe |
| Kant, Immanuel | *Filosofía de la historia* | Madrid | FCE |
| Kant, Immanuel | *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* | México | Porrúa |
| Kant, Immanuel | *La religión dentro de los límites de la mera razón* | Madrid | Alianza |
| Kant, Immanuel | *Prolegómenos* | Buenos Aires | Aguilar |
| Schelling, F. W. J. | *Antología* | Barcelona | Península |
| Schelling, F. W. J. | *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* | Madrid | Alianza |





| | | | |
|---|---|---|---|
| Schelling, F. W. J. | *Experiencia e historia* | Madrid | Tecnos |
| Schleiermacher, F. D. E. | *Monólogos* | Barcelona | Antrophos |
| Schleiermacher, F. D. E. | *Sobre la Religión* | Madrid | Tecnos |
| Cassirer, E. | *Kant, vida y doctrina* | México | FCE |
| Gómez Pin, V. | *Hegel* | Barcelona | Barcanova |
| Höffe, O. | *Immanuel Kant* | Barcelona | Herder |
| Kauffmann, W. | *Hegel* | Madrid | Alianza |
| Körner, S. | *Kant* | Madrid | Alianza |
| Mure, G. R. G. | *La filosofía de Hegel* | Madrid | Cátedra |
| Torreti, R. | *Kant* | Buenos Aires | Charcas |
| Villacañas, J. L. | *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant* | Madrid | Tecnos |


**Siglo XIX**


| | | | |
|---|---|---|---|
| Comte, Augusto | *Curso de filosofía positiva* | Buenos Aires | Aguilar |
| Comte, Augusto | *Discurso sobre el espíritu positivo* | Madrid | Alianza |
| Comte, Augusto | *Ensayo de un sistema de política positiva* | México | UNAM |
| Dewey, John | *Cómo pensamos: nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo* | Barcelona | Paidós |
| Dewey, John | *Democracia y educación* | Madrid | Morata |
| Dilthey, Wilhelm | *Crítica de la razón histórica* | Barcelona | Península |
| Dilthey, Wilhelm | *Obras completas* | México | FCE |
| Feuerbach, Ludwig | *Teoría de las concepciones del mundo* | Madrid | Alianza |
| James, William | *La esencia del cristianismo* | Madrid | Trotta |
| James, William | *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana* | Barcelona | Península |
| Kierkegaard, Sören | *Pragmatismo* | Buenos Aires | Aguilar |
| Kierkegaard, Sören | *Diario de un seductor* | Barcelona | Destino |
| Kierkegaard, Sören | *El concepto de la angustia* | Madrid | Espasa-Calpe |
| Kierkegaard, Sören | *Mi punto de vista* | Madrid | Aguilar |
| Marx, Karl | *Temor y temblor* | Madrid | Tecnos |
| Marx, Karl | *Contribución a la crítica de la economía política* | México | Siglo XXI |
| Marx, Karl | *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* | Barcelona | Crítica |
| Marx, Karl | *El capital* | México | FCE |
| Marx, Karl | *Elementos fundamentales para una crítica de la economía política* | México | FCE |
| Marx, Karl | *Escritos de juventud* | México | FCE |
| Marx, Karl | *La ideología alemana* | Barcelona | Grijalbo |
| Marx, Karl | *Manifiesto comunista* | Madrid | Ayuso |
| Marx, Karl | *Manuscritos: economía-filosofía* | Madrid | Alianza |
| Mill, John Stuart | *Obras escogidas* | Madrid | Akal |
| Mill, John Stuart | *Sobre la libertad* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *El utilitarismo* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *Aforismos* | Barcelona | Edhasa |
| Nietzsche, Friedrich | *Antología* | Barcelona | Península |
| Nietzsche, Friedrich | *Así habló Zaratustra* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *Consideraciones intempestivas I* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *Crepúsculo de los ídolos* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *Ecce homo* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *El Anticristo* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *El nacimiento de la tragedia* | Madrid | Alianza |
| Nietzsche, Friedrich | *La genealogía de la moral* | Madrid | Alianza |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Nietzsche, Friedrich | *Más allá del bien y del mal* | Madrid | Alianza |
| Peirce, Charles S. | *Mi alegato en favor del pragmatismo* | Buenos Aires | Aguilar |
| Peirce, Charles S. | *Obra lógico-semiótica* | Madrid | Taurus |
| Schopenhauer, Arthur | *Antología* | Barcelona | Península |
| Schopenhauer, Arthur | *El mundo como voluntad y representación* | México | Porrúa |
| Schopenhauer, Arthur | *Los designios del destino* | Madrid | Tecnos |
| Arvon, H. | *Las etapas del pensamiento sociológico* | Buenos Aires | Losada |
| Collins, J. | *El pensamiento de Kierkegaard* | México | FCE |
| Deleuze, G. | *Nietzsche y la filosofía* | Barcelona | Anagrama |
| Elster, J. | *Una introducción a Karl Marx* | Madrid | Siglo XXI |
| Fink, E. | *La filosofía de Nietzsche* | Madrid | Alianza |


**Siglo XX**


| | | | |
|---|---|---|---|
| Adorno, Theodor W. | *Dialéctica de la Ilustración* | Madrid | Trotta |
| Adorno, Theodor W. | *Dialéctica negativa* | Madrid | Taurus |
| Austin, John L. | *Cómo hacer cosas con palabras* | Barcelona | Paidós |
| Austin, John L. | *Ensayos filosóficos* | Madrid | Alianza |
| Bergson, Henri | *El pensamiento y lo moviente* | Madrid | Espasa-Calpe |
| Bergson, Henri | *Las dos fuentes de la moral y de la religión* | Madrid | Tecnos |
| Bloch, Ernst | *El principio esperanza* | Madrid | Aguilar |
| Camus, Albert | *El hombre rebelde* | Madrid | Alianza |
| Camus, Albert | *El mito de Sísifo* | Madrid | Alianza |
| Cassirer, Ernst | *Antropología filosófica* | México | FCE |
| Cassirer, Ernst | *El problema del conocimiento* | México | FCE |
| Cassirer, Ernst | *Filosofía de las formas simbólicas* | México | FCE |
| Foucault, Michel | *Historia de la sexualidad* | México | Siglo XXI |
| Foucault, Michel | *La arqueología del saber* | México | Siglo XXI |
| Foucault, Michel | *La verdad y las formas jurídicas* | Barcelona | Gedisa |
| Foucault, Michel | *Las palabras y las cosas* | México | Siglo XXI |
| Foucault, Michel | *Vigilar y castigar* | Madrid | Siglo XXI |
| Frege, Gottlob | *Conceptografía* | México | UNAM |
| Frege, Gottlob | *Escritos lógico-semánticos* | Madrid | Tecnos |
| Gehlen, Arnold | *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* | Salamanca | Sígueme |
| Hartmann, Nicolai | *Ontología* | México | FCE |
| Hartmann, Nicolai | *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* | Buenos Aires | Losada |
| Heidegger, Martin | *Caminos de bosque* | Madrid | Alianza |
| Heidegger, Martin | *Conceptos fundamentales* | Madrid | Alianza |
| Heidegger, Martin | *Conferencias y artículos* | Barcelona | Eds. del Serbal |
| Heidegger, Martin | *De camino al habla* | Barcelona | Eds. del Serbal |
| Heidegger, Martin | *El ser y el tiempo* | México | FCE |
| Heidegger, Martin | *Hitos* | Madrid | Alianza |
| Horkheimer, Max | *Crítica de la razón instrumental* | Buenos Aires | Sur |
| Horkheimer, Max | *Dialéctica de la Ilustración* | Madrid | Trotta |
| Horkheimer, Max | *Sociológica* | Madrid | Taurus |
| Horkheimer, Max | *Teoría crítica* | Buenos Aires | Amorrurtu |
| Husserl, Edmund | *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* | Madrid | FCE |
| Husserl, Edmund | *Investigaciones lógicas* | Madrid | Alianza |
| Husserl, Edmund | *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* | Barcelona | Crítica |
| Husserl, Edmund | *La filosofía como ciencia estricta* | Buenos Aires | Almagesto |
| Husserl, Edmund | *Meditaciones cartesianas* | Madrid | Tecnos |
| Jaspers, Karl | *Cifras de la trascendencia* | Madrid | Alianza |
| Jaspers, Karl | *Filosofía* | San Juan | Uni. Puerto Rico |
| Lévi-Strauss, Claude | *Antropología estructural* | Barcelona | Paidós |





| | | | |
|---|---|---|---|
| Lévi-Strauss, Claude | *El pensamiento salvaje* | México | FCE |
| Lévi-Strauss, Claude | *Las estructuras elementales del parentesco* | México | Paidós |
| Lévi-Strauss, Claude | *Mitológicas* | México | FCE |
| Marcel, Gabriel | *Ser y tener* | Madrid | Caparrós |
| Merleau-Ponty, Maurice | *Fenomenología de la percepción* | Barcelona | Península |
| Merleau-Ponty, Maurice | *La estructura del comportamiento* | Buenos Aires | Hachette |
| Merleau-Ponty, Maurice | *Lo visible y lo invisible* | Barcelona | Seix Barral |
| Moore, George E. | *Ética* | Barcelona | Labor |
| Moore, George E. | *Principia ethica* | México | UNAM |
| Mounier, E. | *Obras completas* | Salamanca | Sígueme |
| Peirce, Ch. | *Escritos lógicos* | Madrid | Alianza |
| Plessner, Helmuth | *Más acá de la utopía* | Buenos Aires | Alfa |
| Popper, K. R. | *Conjeturas y refutaciones* | Barcelona | Paidós |
| Popper, K. R. | *Conocimiento objetivo* | Madrid | Tecnos |
| Popper, Karl | *Búsqueda sin término* | Madrid | Tecnos |
| Popper, Karl | *La lógica de la investigación científica* | Madrid | Tecnos |
| Popper, Karl | *La miseria del historicismo* | Madrid | Alianza |
| Popper, Karl | *La sociedad abierta y sus enemigos* | Barcelona | Paidós |
| Quine, W. v. O. | *Desde un punto de vista lógico* | Barcelona | Ariel |
| Quine, W. v. O. | *La relatividad ontológica y otros ensayos* | Madrid | Tecnos |
| Quine, W. v. O. | *Las raíces de la referencia* | Madrid | Alianza |
| Quine, W. v. O. | *Palabra y objeto* | Barcelona | Labor |
| Russell, Bertand | *Los problemas de la filosofía* | Barcelona | Labor |
| Russell, Bertrand | *El conocimiento humano* | Madrid | Taurus |
| Russell, Bertrand | *Lógica y conocimiento* | Madrid | Taurus |
| Russell, Bertrand | *Por qué no soy cristiano* | Barcelona | Edhasa |
| Ryle, Gilbert | *El concepto de lo mental* | Buenos Aires | Paidós |
| Sartre, Jean-Paul | *Crítica de la razón dialéctica* | Buenos Aires | Losada |
| Sartre, Jean-Paul | *El existencialismo es un humanismo* | Barcelona | Edhasa |
| Sartre, Jean-Paul | *El ser y la nada* | Madrid | Alianza |
| Scheler, Max | *El puesto del hombre en el cosmos* | Buenos Aires | Losada |
| Whitehead, Alfred N. | *Proceso y realidad* | Buenos Aires | Losada |
| Wittgenstein, Ludwig | *Investigaciones filosóficas* | Barcelona | Crítica |
| Wittgenstein, Ludwig | *Sobre la certeza* | Madrid | Gedisa |
| Wittgenstein, Ludwig | *Tractatus logico-philosophicus* | Madrid | Alianza |
| Ayer, A. J. | *Russell* | Barcelona | Grijalbo |
| Fann, K. T. | *La Filosofía de L. Wittgenstein* | Madrid | Tecnos |
| Kenny, Anthony | *Wittgenstein* | Madrid | Alianza |
| Landgrebe, L. | *El camino de la fenomenología* | Buenos Aires | Sudamericana |
| Ott, Hugo | *Martin Heidegger* | Madrid | Alianza |
| Pöggeler, Otto | *El camino del pensar de Martin Heidegger* | Madrid | Alianza |
| Salamun, K. | *Karl Jaspers* | Barcelona | Herder |


**Ciencias de la naturaleza**


| | | | |
|---|---|---|---|
| Bohr, Niels | *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza* | Madrid | Alianza |
| Darwin, Charles | *El origen de las especies* | Madrid | Akal |
| Einstein, Albert | *Mi visión del mundo* | Barcelona | Tusquets |
| Einstein, Albert | *Sobre la teoría de la relatividad especial y general* | Madrid | Alianza |
| Kuhn, Thomas S. | *La estructura de la revoluciones científicas* | México | FCE |
| Mittelstaedt, P. | *Problemas filosóficos de la física moderna* | Madrid | Alhambra |
| Monod, Jean | *El azar y la necesidad* | Barcelona | Tusquets |
| Popper, Karl | *Teoría cuántica y cisma en Física* | Madrid | Tecnos |
| Ruse, Michael | *La filosofía de la biología* | Madrid | Alianza |
| Ruse, Michael | *Sociobiología* | Madrid | Cátedra |
| Schrödinger, Erwin | *La estructura del espacio tiempo* | Madrid | Alianza |

### Filosofía analítica

| | | | |
|---|---|---|---|
| Acero, J. J. et al. | *Introducción a la filosofía del lenguaje* | Madrid | Cátedra |
| Muguerza, Javier (Ed.) | *La concepción analítica de la filosofía* | Madrid | Alianza |

### Lógica

| | | | |
|---|---|---|---|
| Deaño, Alfredo | *Introducción a la lógica formal* | Madrid | Alianza |
| Garrido, Manuel | *Lógica simbólica* | Madrid | Tecnos |
| Mosterín Heras, Jesús | *Lógica de primer orden* | Barcelona | Ariel |
| Quine, W. v. O. | *Los métodos de la lógica* | Barcelona | Ariel |
| Sacristán, Manuel | *Introducción a la lógica y al análisis formal* | Barcelona | Ariel |

### Diccionarios

| | | | |
|---|---|---|---|
| Abbagnano, N. | *Diccionario de filosofía* | México | FCE |
| Ferrater Mora, José | *Diccionario de Filosofía* | Barcelona | Ariel |
| Ferrater Mora, José | *Diccionario de Filosofía abreviado* | Madrid | Alianza |
| Foulquié, O. | *Diccionario del léxico filosófico* | Barcelona | Labor |
| Mosterín, J., y Torretti, R. | *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia* | Madrid | Alianza |
| Quintanilla, Miguel Ángel | *Diccionario de Filosofía contemporánea* | Salamanca | Sígueme |

### Historias de la filosofía

| | | | |
|---|---|---|---|
| Abbagnano, N. | *Historia de la filosofía* | Barcelona | Montaner y Simón |
| Aster, E. v. | *Historia de la filosofía* | Barcelona | Labor |
| Bréhier, E. | *Historia del pensamiento filosófico y científico* | Madrid | Tecnos |
| Bréhier, E. | *Historia de la filosofía* | Madrid | Tecnos |
| Camps, Victoria (ed.) | *Historia de la Ética* | Barcelona | Crítica |
| Capelle, W. | *Historia de la filosofía griega* | Madrid | Gredos |
| Copleston, F | *Historia de la filosofía* | Barcelona | Ariel |
| Crombie, A. C. | *Historia de la Ciencia: de San Agustín a Galileo* | Madrid | Alianza |
| Chatelet, F. | *Historia de la filosofía* | Madrid | Espasa-Calpe |
| Fung Yu-Lan | *Breve historia de la filosofía china* | México | FCE |
| Glasenapp, H. v. | *La filosofía de los hindúes* | Barcelona | Seix Barral |
| Guthrie, W. K. | *Historia de la filosofía griega* | Madrid | Gredos |
| Hirschberger, J. | *Historia de la filosofía* | Barcelona | Herder |
| Kristeller, P. O. | *Ocho filósofos del renacimiento italiano* | México | FCE |
| Lehmann, G. | *La filosofía del siglo XIX* | México | UTEHA |
| Lehmann, G. | *La filosofía en el primer tercio del siglo XX* | México | UTEHA |
| Martínez Marzoa, Felipe | *Historia de la Filosofía* | Madrid | Itsmo |
| Mosterín, Jesús | *Historia de la filosofía* | Madrid | Alianza |
| Noack, H. | *La filosofía europea occidental* | Madrid | Gredos |
| O'Connor, D. J. | *Historia de la filosofía occidental* | Barcelona | Paidós |
| Russell, Bertrand | *Historia de la filosofía occidental* | Madrid | Espasa-Calpe |
| Stegmüller, W. | *Corrientes fundamentales de la filosofía actual* | Buenos Aires | Nova |
| Störig, H. J. | *Historia universal de la Filosofía* | Madrid | Tecnos |




### Literatura secundaria en alemán

A continuación se incluye una relación de obras de referencia en alemán que pueden ser de interés, indicando cuando hay traducción española.


Totok, W.: *Handbuch der Geschichte der Philosophie.* 6 vols. Fráncfort, 1964 ss.

*Diccionarios*

*Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen.* Ed. B. Jahn. Múnich, 2001.

*Chines.-dt. Lexikon der chines. Philosophie.* Trad. L. Geldsetzer y Hong Han-Ding. Aalen, 1986.

*Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie.* 4 vols. Ed. J. Mittelstraß. Mannheim et al., 1980 ss.; a partir del tomo 3: Stuttgart/Weimar.

*Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften.* 4 vols. Ed. H. J. Sandkühler. Hamburgo, 1990.

*Großes Werklexikon der Philosophie.* 2 vols. Ed. F. Volpi. Stuttgart, 1999.

*Handbuch philosoph. Grundbegriffe.* 6 vols. Ed. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild. Múnich, 1973/74.

*Histor. Wörterbuch der Philosophie.* 12 vols. Ed. J. Ritter y K. Gründer. Basilea, 1971 ss.

*Lexikon der Ästhetik.* Ed. W. Henckmann, K. Lotter. Múnich, 1992.

*Lexikon der Ethik.* Ed. O Höffe et al. Múnich, 1986[3].

*Lexikon der philosoph. Werke.* F. Volpi y J. Nida-Rümelin. Stuttgart, 1988.

*Metzler Philosophenlexikon.* Ed. B. Lutz. Stuttgart, 1989.

*Metzler Philosophie Lexikon.* Ed. P. Prechtl, F.-P. Burkard. Stuttgart/Weimar, 1996.

*Philosophenlexikon.* Ed. W. Ziegenfuß. 2 vols. Berlín, 1949/50.

*Philosophielexikon.* Ed. A. Hügli y P. Lübcke. Reinbek, 1991.

*Philosoph. Wörterbuch.* Ed. M. Müller y A Halder. Friburgo, 1988.

*Philosoph. Wörterbuch.* Ed. G. Schischkoff. Stuttgart, 1991[22].

*Wörterbuch der Philosophie.* Ed. R. Hegenbart. Múnich, 1984.

*Wörterbuch der philosoph. Begriffe.* Ed. A. Regenbogen, U. Meyer. Hamburgo, 1998.

*Historias de la filosofía, introducciones*

Anzenbacher, A: *Einf. in die Philosophie.* Viena/Friburgo/Basilea, 1981.

Aster, E. v.: *Geschichte der Philosophie.* Stuttgart, 1980[17]. [Trad. española: *Historia de la Filosofía.* Barcelona, 1945.]

Böhme, G. (Ed.): *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule.* Múnich, 1989.

Burkard, F. P.: *Grundwissen Philosophie.* Stuttgart, 1999.

Bubner, R. (Ed.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung.* 8 vols. Stuttgart, 1982.

Capelle, W.: *Die griech. Philosophie.* 2 vols. Berlín, 1971[3]. [Trad. española: *Historia de la Filosofía griega.* Madrid, 1992.]

Châtelet, F. (Ed.): *Geschichte der Philosophie.* 8 vols. Fráncfort/Berlín/Viena, 1973. [Trad. española: *Historia de la Filosofía.* Madrid, 1984.]

Copleston, F. C.: *Geschichte der Philosophie im Mittelalter.* Múnich, 1976.

Coreth, E.; Ehlen, P.; Heinzmann, R.; Rikken, F. et al.: *Grundkurs Philosophie.* Vols. 6-10. Stuttgart et al., 1983 ss.

Deussen, P.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit Berücksichtigung der Religionen.* Leipzig, 1922[5].

Erler, M.; Graeser, A. (Eds.): *Philosophen des Altertums.*2 vols. Darmstadt, 2000.

Flasch, K.: *Das philosoph. Denken im Mittelalter.* Stuttgart, 1987.

Fleischer, M.; Hennigfeld, J. (Eds.): *Philosophen des 19. Jhd.* Darmstadt, 1998.

— (Ed.): *Philosophen des 20. Jhd. Darmstadt,* 1995[4].

Forke, A.: *Geschichte der alten chines. Philosophie.* Hamburgo, 1927, 1964.

—: *Geschichte der mittelalterl. chines. Philosophie.* Hamburgo, 1934, 1964.

—: *Geschichte der neueren chines. Philosophie.* Hamburgo, 1938, 1964.

Frauwallner, E.: *Geschichte der ind. Philosophie.* 2 vols. Salzburgo, 1953, 1956.

Gilson, E. y Böhner, Ph.: *Die Geschichte der christl. Philosophie.* Paderborn, 1937.

Glasenapp, H. v.: *Die Philosophie der Inder.* Stuttgart, 1974. [Trad. española: *La filosofía de los hindúes.* Barcelona, 1977.]

Helferich, Ch.: *Geschichte der Philosophie.* Stuttgart, 1985.

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie.* 2 vols. Friburgo/Basilea/Viena, 1984, 1988[12]. [Trad. española: *Historia de la Filosofía.* Barcelona.]

Hoerster, N. (Ed.): *Klassiker des philosoph. Denkens.* 2 vols. Múnich, 1982.

Höffe, O. (Ed.): *Klassiker der Philosophie.* 2 vols. Múnich, 1985[2].

Höllhuber, I.: *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich.* Múnich/Basilea, 1967.

Höllhuber, I.: *Geschichte der ital. Philosophie.* Múnich/Basilea, 1969.

Hügli, A. y Lübcke, P (Ed.): *Philosophie im 20. Jh.* 2 vols. Reinbek, 1992.

Keil, G.: *Philosophiegeschichte.* 2 vols. Stuttgart et al., 1985/1987.

Kobusch, Th. (Ed.): *Philosophen des Mittelalters.* Darmstadt, 2000.

Krause, F. E. A.: *Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosoph. Systeme Ostasiens.* Múnich, 1924.

Kreimendahl, L. (Ed.): *Philosophen des 17. Jhd.* Darmstadt, 1999.

Kreimendahl, L. (Ed.): *Philosophen des 18. Jhd.* Darmstadt, 2000.
Kristeller, P. O.: *Acht Philosophen der ital. Renaissance*. Weinheim, 1986. [Trad. española: *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. México, 1974.]
Lorenz, K.: *Indische Denker*. Múnich, 1998.
Nida-Rümelin, J. (Ed.): *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*. Stuttgart, 1991.
Noack, H.: *Die Philosophie Westeuropas (Die philosoph. Bemühungen des 20. Jh.)*. Darmstadt, 1976[4]. [Trad. española: *La Filosofía europea occidental*. Madrid, 1966.]
Pieper, A.: *Selber denken. Anstiftung zum Philosophieren*. Leipzig, 1997.
—: *Philosophische Disziplinen*. Leipzig, 1998.
Radhakrishnan, S.: *Ind. Philosophie*. Darmstadt/Baden-Baden/Genfo. J.
Röd, W.: *Dialekt. Philosophie der Neuzeit*. Múnich, 1986[2]. [Trad. española: *La filosofía dialéctica moderna*. Pamplona, 1977.]
— (Ed.): *Geschichte der Philosophie*. 12 vols. Múnich, 1976 ss.
—: *Der Weg der Philosophie*. 2 vols. Múnich, 1994.
Russell, B.: *Denker des Abendlandes*. Stuttgart, 1962. [Trad. española: *Historia de la Filosofía occidental*. Madrid, 1995.]
Sandvoss, E. R.: *Geschichte der Philosophie*. 2 vols. Múnich, 1989.
Scherer, G.: *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart/Weimar, 1993.
Schleichert, H.: *Klass. chines. Philosophie*. Fráncfort, 1980.
Speck, J. (Ed.): *Grundprobleme der großen Philosophen*. 12 vols. Gotinga, 1972 ss.
Stegmüller, W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. 4 vols. Stuttgart, 1987/1989. [Trad. española: *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*. Buenos Aires, 1967.
Störig, H. J.: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Fráncfort (varias ediciones). [Trad. española: *Historia universal de la Filosofía*. Madrid, 1995.]
Ueberweg, F.: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 5 vols. 1953[13].
Nueva edición: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Hasta ahora publicados:
Flashar, H. (Ed.): *Die Philosophie der Antike*. Tomo 3 (1983); tomo 4 (1994).
Schobinger, J.-P. (Ed.): *Die Philosophie des 17. Jh.*. Tomo 2 (1993); tomo 3 (1988).
Vorländer, K. y Erdmann, E.: *Geschichte der Philosophie*. 7 vols. (Refundido por E. Metzke y H. Knittermeyer). Hamburgo, 1963 ss.
Waldenfels, B.: *Phänomenologie in Frankreich*. Fráncfort, 1983.
Wuchterl, K: *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jh.*. Stuttgart/Viena, 1995.

## Soporte electrónico

*Textos en CD-Rom*
Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ed. F.-P. Hansen. Berlín. 1998 (Digitale Bibliothek Bd.2).
Platon, Kant u.a. im Kontext. Karsten Worm InfoSoftWare. Berlín.
Past Masters bei InteLex. Charlottesville/USA (http://www.nlx.com/pstm/index.htm).

*Enlaces en Internet*
http://www.philo.de
http://www.pyrrhon.de
http://www.sosig.ac.uk/philosophy/1

*Archivos de texto*
http://www.classics.mit.edu (Classics Archive)
http://www.eserver.org/philosophy (Philosophy)
http://www.perseus.tufts.edu/Texts.html (Perseus)
http://www.geocities.com/Athens/Forum/6946/literature.html (Latin Literature)
http://www.georgetown.edu/labyrinth-home.html (The Labyrinth)

## Referencias de las ilustraciones

Todos las ilustraciones han sido creadas originalmente para este *Atlas* siguiendo los borradores de los autores; para las siguientes ilustraciones los autores se sirvieron de modelos:
10 A: según A. Rodin: *El Pensador* (1880); 22 D: según Fung Yu-Lan: *A History of Chinese Philosophy*, Tomo 2. Princeton, 1953. Pág. 436; 30 C y D: según B. Russell: *Denker des Abendlandes*. Stuttgart, 1962. Pág. 22 y 30; 32 B: según B. Russell: ibid., pág. 24 y 26; 34: reproducción de Atlas según C. Helferich: *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart, 1985; 46 B: según B. Russell: ibid., pág. 86; 48 B: según B. Russell: ibid., pág. 82; 64: Universidades en la Edad Media, según H. Kinder y W. Hilgemann: *dtv-Atlas zur Weltgeschichte*. Tomo 1. Múnich, 1964. Pág. 180; 88 A: según B. Russell: ibid.; 98 A: según Carolus Bovillus, Liber de Intellectu (1509), y



Jacob de Gheyn, Melancholie. Ambos en Sem. Dresden: *Humanismus und Renaissance*. Pág 67 y 235; 132: abajo izquierda: según Moreau le Jeune. En: *Émile ou de l'éducation*. Ed. E.-P. Duharcourt. Paris, s.a.; 152 A: según R. Magritte: *Elogio de la Dialéctica*; 184 B: según H. Breuer: *dtv-Atlas zur Physik*. Tomo 2. Múnich, 1988. Pág. 348; 184 C, abajo: según H. R. Pagels: *Cosmic Code*. Fráncfort, 1983. Pág. 50; 188 A y C: según J. Knoll: *Evolution*. Braunschweig, 1980. Pág. 7 s. y 119; 188 B: según C. Bresch. En: *Lust am Denken*. Ed. K. Piper. Múnich, 1984[6]. Pág. 30; 184 D: según M. Drieschner: *Einf. in die Naturphilosophie*. Darmstadt, 1981. Pág. 107 y s.; 188 A: según D. Attenborough: *Das Leben auf unserer Erde*. Berlín, 1979. Pág. 311; 202 B: según un retrato de Antonello da Messina (Londres, National Gallery). En: W. Biemel: *Sartre*. Rowohlts Bildmonographien, Reinbek, 1964. Pág. 48; 230 B: detalle (abajo izquierda) según una figura de Walt Disney; 238 A: C. Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*. Fráncfort, 1979[3]. Pág. 178.

## Índice de nombres


Abelardo, Pedro **75**
Adorno, Theodor **227**
Agustín, San 65, **69-71,** 79
Albert, Hans **229**
Alberti, Leon Battista 93
Alberto Magno, San **81,** 89
Alejando Magno 47
Alfarabí 77
Algazali 77
Althusius, Juan 93, 101
Amenope 27
Ammonio Saccas 63
Anaxágoras **31**
Anaximandro **31**
Anaxímenes **31**
Ani 27
Anselmo de Canterbury, San **73,** 105
Apel, Kal-Otto **233**
Arendt, Hannah **233**
Arcesilao 61
Aristipo 37
Aristóteles 11, 13, 29, 37, **47-53,** 63, 65, 77, 79, 81, 95, 153
Austin, John Langshaw 221
Averroes (Ibn Rusd) **77**
Avicebrón (Ibn Gabirol) **77**
Avicena (Ibn Sina) **77**
Ayer, Alfred Jules 219, **223**

Bacon, Francis 93, **95**
Bacon, Roger **79**
Bauer, Bruno 167
Bayle, Pierre 129
Bentham, Jeremy 165
Bergmann, Gustav 219
Bergson, Henri 183, **191**
Berkeley, George 103, **123**
Bloch, Ernst **225**
Boccaccio, Giovanni 93
Bodin, Jean 93, **101**
Boecio 29, 47, **63,** 65, 85
Böhme, Jakob 151
Bohr, Niels 185
Borgia, César 101
Born, Max 185
Bradley, Francis Herbert 223
Brentano, Franz 159, 193
Brouwer, Jan 209
Bruno, Giordano 79, 93, **99**
Brunswik, Egon 189
Buda **21**
Buenaventura, San (Juan Fidanza) **79**
Buridán, Juan 65

Calicles **35**
Calvino, Juan 93, 101
Campanella, Tommaso 93
Camus, Albert 183, 203, **205**
Carnap, Rudolf **219**
Carnéades 61
Cartesius → Descartes
Cassirer, Ernst **175**
Champeaux, Guillermo de **75**
Chuang Tse **25**
Cicerón, Marco Tulio 29, **61**
Cleantes 55
Clemente de Alejandría **67**
Cohen, Hermann 175
Colón, Cristóbal 93
Comte, Augusto 159, **165**
Confucio 15, **23**
Copérnico, Nicolás 93, **95,** 99
Crisipo 29, 55
Critias **35**
Cusa → Nicolás de Cusa
Cuvier, Georges 107

d'Alembert, Jean le Rond 129
d'Holbach, Paul (Barón) 129
Darwin, Charles 159, **187,** 189, 191
Demócrito **33,** 59, 107
Descartes, René (Renatus Cartesius) 69, 103, **105-107,** 123
Dewey, John **173**
Diágoras **35**
Diderot, Denis 129
Dilthey, Wilhelm 159, **181**
Diógenes de Sínope 37
Dionisio Areopagita 65, **67**
Duns Escoto, Juan **87,** 89

Eckhart (Meister) 65, **87**
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 191
Einstein, Albert **185**
Empédocles **31**
Engels, Friedrich 159, 167, **169,** 229
Epícteto 29, 55
Epicuro **29**
Erasmo de Rotterdam 93, **97**
Eurípides 177

Fechner, Gustav Theodor **175**
Feigl, Herbert 219
Feuerbach, Ludwig **167,** 169, 171
Ficino, Marsilio 93, **99**
Fichte, Gottlieb 135, **147-149,** 151
Fidanza, Juan → Buenaventura, San
Filón de Alejandría 67
Floris, Joaquín de 153
Foucault, Michel 231
Fourier, Charles 171
Frege, Gottlob 183, 209, 211, **217,** 219
Freud, Sigmund 159, 183, 227

Gadamer, Hans-Georg 183, **237**
Galilei, Galileo 93, **95**
Gehlen, Arnold **239**
Gerson, Juan 65
Geulincx, Arnold 107
Gödel, Kurt 219
Gorgias **35**
Gregorio de Nisa 67
Grocio, Hugo 93, **101**
Grosseteste, Roberto 79
Gutenberg, Johannes 93

Habermas, Jürgen **233**
Haeckel, Ernst 187
Hahn, Hans 219
Hamann, Johann Georg 135
Hardenberg, Karl August 135
Hare, Richard Mervyn **223**
Hartmann, Nicolai 183, **227**
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 135, **153-157,** 159, 167, 169, 177, 203, 235
Heidegger, Martin 183, 203, **207-209**
Heisenberg, Werner 187
Heráclito **33**
Herder, Johann Gottfried 135
Hess, Moses 167
Hipias **35**
Hobbes, Thomas 103, **117,** 121
Hölderlin, Friedrich 135
Horacio 29, 59
Horkheimer, Max **231**
Hsun Tse 23
Hugo de San Víctor 76
Humboldt, Wilhelm von 135
Hume, David 103, **125 ss.,** 135
Husserl, Edmund 69, 183, **195-197,** 203

Jacobi, Friedrich Heinrich 135
James, William **173**
Jaspers, Karl 183, **201**
Jenófanes **33**
Juan Escoto Eriúgena **73**
Justino 67

Kant, Immanuel 11, 103, 125, 135, **137-145,** 153, 161, 175, 191, 199

Kepler, Johannes 93, **95**
Kierkegaard, Sören 157, 159, **163,** 183, 201
Klages, Ludwig 183, **193**
Kuhn, Thomas S. **187**

Lamarck, Jean Baptiste 189
Lamettrie, Julien Offray de 107
Lange, Friedrich Albert 175
Lao Tse (Lao Zi) 15, **25**
Lask, Emil 178
Leibniz, Gottfried Wilhelm 79, 103, **113-115,** 213, 219
Lenin, Vladimir Illich 183, **229**
Lessing, Gotthold Ephraim 115
Leucipo **31**
Lévi-Strauss, Claude 183, **239**
Licofrón **35**
Liebmann, Otto 175
Llull, Ramón **79**
Locke, John 103, **119-121,** 123, 129
Lorenz, Konrad **191**
Lotze, Rudolf Hermann 175
Lucrecio 29, 59
Lukasiewicz, Jan 213
Lutero, Martin 93, 97, **101**

Madhva 19
Mahavira **21**
Maimónides, Moisés (Moisés Ben Maymun) **77**
Malebranche, Nicole 107, 123
Mao Tse-Tung 183, 225
Maquiavelo, Nicolás 93, **101**
Marcel, Gabriel **205**
Marco Aurelio 29, 55
Marcuse, Herbert **231**
Marx, Karl 159, 167, **169-171,** 229, 231, 235
Meinong, Alexius 221
Mencio 15, **23**
Mendelssohn, Moses 115
Merleau-Ponty, Maurice 183, **197**
Mill, John Stuart 165
Mirandola → Pico della Mirandola
Mo Ti 15, **25**
Montaigne, Michel de 93, **97**
Montesquieu, Charles de **131**
Moore, Georg Edward **223**
Moro, Tomás 93, **97**

Nagarjuna **21**
Napoleón I 135
Natorp, Paul 175
Neurath, Otto 219
Newton, Isaac 103, 129
Nicolás de Cusa (Cusano) 79, **91,** 99
Nicolás de Oresme 65
Nietzsche, Friedrich 159, **177-179**

Occam, Guillermo de 65, **89**
Orígenes **67**

Panecio 29, 55
Parménides **33**
Pascal, Blaise **129**
Patrizzi, F. 93
Peano, Giuseppe 211
Pedro Hispánico 47
Peirce, Charles Sanders **173**
Pericles 229
Petrarca, Francesco 93, **97**
Pico della Mirandola, Giovanni 93, **99**
Pirrón de Elis 29, **61**
Pitágoras **31**
Planck, Max 185
Platón 11, 29, 37, **39-45,** 47, 49, 53, 93, 161, 235
Plessner, Helmuth 183, 191, **237**
Plotino 29, 39, **63,** 93
Pomponazzi, Pietro 93, **99**
Popper, Karl Raimund **235**
Porfirio 63, 75
Posidonio 29, 55
Proclo 63
Pródico **35**
Protágoras **35**
Ptolomeo 95

Quine, Willard van Orman 211, 213, **225**

Ramanuja 19
Rawls, John **233**
Reimarus, Samuel 115
Ricardo, David 169
Rickert, Heinrich 175
Riedl, Rupert 191
Riemann, Georg Friedrich Bernahard 185
Roscelino de Compiègne, Juan 75
Rousseau, Jean-Jacques **133,** 135, 153
Russell, Bertrand 183, 209, 211, 213, **221**
Ryle, Gilbert 219, **225**

Saint-Hilaire, Étienne Geoffroy de 187
Saint-Simon, Claude Henri de 171
Salutati, Coluccio 93
Sankara 19
Sartre, Jean-Paul 183, **209**
Saussure, Ferdinand de 183, **239**
Scheler, Max 183, 191, **199**
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph **135**
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst **149**
Schlick, Moritz 219
Schopenhauer, Arthur 159, **161,** 177, 179
Séneca 29, 55
Sexto Empírico 61
Sigerio de Brabante 85
Simmel, Georg 183, **191**
Smith, Adam **127,** 169
Sócrates el ateniense 29, **37,** 39, 41, 177, 179
Spencer, Herbert **189**
Spinoza, Baruch de 103, **109-111,** 179
Stebbing, Susan 223
Stein, Heinrich Friedrich Karl vom und zum 135
Stirner, Max 167
Strauss, David Friedrich 167, 177
Strawson, Peter F. 223, **225**
Suso, Enrique 65

Tales de Mileto **31**
Tauler, Juan 65
Telesio, Bernardo 93, **99**
Tertuliano 67
Tomás de Aquino, Santo 65, **81-85,** 87, 89, 153
Trasímaco **35**

Valla, Lorenzo 93, 97
Vasco de Gama 93
Vico, Giambattista **131**
Voltaire (François Marie Arouet) **129**

Wagner, Richard 177
Waismann, Friedrich 219
Wang Yang-Ming 23
Whitehead, Alfred North 213, 221, **227**
Windelband, Wilhelm 175
Wittgenstein, Ludwig 13, 211, **215-217,** 223

Xun Tse 23

Zaratustra 15, **27**
Zenón de Citio 29, 55
Zenón de Elea 25, **33**
Zhou Dun-Yi 23
Zuinglio, Ulrico 93



## Índice de materias

abducción 173
absurdo 205
Academia 29, 39
Academia media y nueva 61
accidente 49
accidentes 83
acción 233
acción originaria 147
actitud 51
acto 81
acto de existir 83
acto perlocucionario 223
actos 197
actos de habla 223
actuar 237
*adiáphora* 57
*advaita* 19
afección 57, 111
*agathón* 37
agua 31
Ahura Mazda 27
aire 31
*alétheia* 29
alienación 171
*aliud esse* 91
alma 37, 41, 43, 63, 67, 85, 191
— , India 17, 21
alma del mundo 99
alma, cuidado del 37, 207
alma, partes del 43, 51
alma, transmigración del 31, 43
alma, vida del 181
altruismo 165
ambigüedad 195
amor 31, 71, 199
amor de sí mismo 133
amor propio 133
*amour de soi* 133
*amour propre* 133
análisis 183, 219, 221
analítica 137
analítica, filosofía 219-225
analogías de la experiencia 139
*anámnesis* 41
angustia 207
animal 237
antinomias 141
antropología 13
aparato raciomorfo 189
apatía 57
*apeiron* 31
apercepción 113
apertura al mundo 237
apolíneo 177
apologistas 67
*aporía* 37
*a posteriori* 137
*a priori* 137
árabe, filosofía 65, 77
*arjé* 29, 31
*areté* 37
argumento ontológico 73
aristocracia 45
Aristóteles, recepción de 65
*Aristotelicum, Corpus* 47
aristotelismo 93, 99
aristotelismo radical 85
armonía preestablecida 113
arqueología del saber 239
arquetipo 39, 67
arrojado, condición de ser 207
*Ars generalis* 79
arte 157, 161
ascetismo 17
Asia Menor 29
asociación 125
asombro 11
aspiración 147
astronomía 95
*ataraxia* 59
Atenas 29
*atmán* 17
atomismo 31, 33
atomismo lógico 221
átomos 59
— , India 17
*aufheben* (superar/anular) 153
autarquía 53
autoconocimiento 37, 69
autoconservación 117
autonomía semántica 237
azar 187

*ba* 27
bello, lo 145
bien 37, 51, 85
bienes, doctrina de los 149
*Big-bang* 185
biogenética, regla básica 189
biología 189, 191, 237
*bodhisattva* 21
*brahmán* 17
Brahmana 15
budismo 21
burguesía 103

caída 207
cálculo 113, 211
canónica, teoría 59
capitalismo 171
*catarsis* 53
categoría 47, 137, 227
causa 125
causa eficiente 49
causa final 49
causa formal 49
causa material 49
caverna, alegoría de la 41
certeza 105
certeza interna 69
China 15
chispa del alma 87
ciencia particular 11
ciencia, doctrina de la 147
ciencia, filosofía de la 13, 183, 219
ciencias del espíritu 159, 175, 181
ciencias naturales 93
cifras 199
cínicos, los 37
círculo hermenéutico 237
cirenaicos, los 37
claridad 209
clases, lucha de 171
*coincidentia oppositorum* 91
combinatoria, ley de la 79
comentario 77
*common sense* 223
compasión 161
*complicatio* 91, 97
comportamiento, biología del 191
comprender 149, 181, 207, 237
comprensivo, lo 201
comunicación 201
comunidad de comunicación 233
concepción del mundo, sistema de la 181
conceptos 89
conceptualismo 75
conciencia de sí mismo 105, 151
conciencia del presente 195
conciencia en general 201
conclusión 47
confucianismo 15, 23
connotación 165
conocimiento abstractivo 89
conocimiento e interés 233
conocimiento intuitivo 89
conocimiento, géneros de 111
conocimiento, proceso del 85
conocimiento, teoría del 13
conocimiento, teoría evolutiva del 189
conocimiento
— demostrativo 119
— intuitivo 119
— sensitivo 119
constante 211
constitución, formas de 53
constitución en la conciencia 195
continuo espacio-temporal 185
*contractio* 91
contradicción, principio de 47
contrario, el 33
contrato social 117, 121, 133
contrato, teoría del 103
conversaciones 37
corazón 129
*corso* 131
cosmología
— , China 23
cosmos 31
creación 17, 69, 81, 85
creencia 41

cualidades
— primarias 33
— secundarias 33
cuantores 211, 213
— lógica de 211
cuerpo 41, 195
cuerpos 117
cuestiones básicas de la filosofía 11
cultura 133
culturización 239

*daimon* 37
deber 143
deber, doctrina del 149
*décadence* 177
*dechómenon* 39
demiurgo 39
democracia 35, 45
denotación 165
deóntica 211
depauperación, teoría de la 171
derecho 35, 145
derecho natural 61, 101, 149
derecho, filosofía del 13
derecho, principio del 149
derechos humanos 103
desarrollo científico 187
descripción 221
deseo 43
desesperación 163
desocultamiento 209
despotismo 131
despotismo ilustrado 103
destino 57
*Deus sive natura* 109
*dharma* 17, 21
dialéctica 153, 169
— Platón
dialéctica de la Ilustración 231
dialéctica trascendental 139
diálogo 41, 167
*diánoia* 41
diferenciación 187
dionisíaco 177
Dios 67, 69, 73, 83, 87, 91, 109, 115, 123, 151, 163, 227
Dios, amor hacia 111
Dios, ciudad de 71
Dios, nacimiento de 87
Dios, pruebas de la existencia de 105, 141
— Tomás de Aquino, Santo 83
disciplinas de la filosofía 13
discurso 233, 239
disposición 207
disputas 65
dualismo 107
duda 11, 61, 105
duración 193
*durée* 193

eclecticismo 29
eclecticismo 61
economía política 127
economía, principio de 89
educación 35, 45, 133
efecto 125
Egipto 15, 27
eidético 195
*éidos* 39
*eikasía* 41
*élan vital* 193
eléatas, los 33
elementos 31
emanación 63
emotivismo 223
empirismo 103
empirismo lógico 219
enciclopedia 129
energía 185
*ens* 81
ente, el 81
entelequia 49
entendimiento 87, 137
*epojé* 61, 195
*eros* 41
errores categoriales 225
escepticismo 29, 99, 125
escolástica 65
escolástico, método 75
Escuela alemana del sudoeste 175
esencia 49, 83
esencialismo 235
espacio 137, 185
esperanza 229
espíritu 91, 99, 123, 153, 155, 199, 201
espíritu universal 157
espíritus animales 107
*esprit de finesse* 129
esquemas 139
esquematismo 137
*esse est percipi* 123
*essentia* 83
estadios de la existencia 163
estadios, ley de los tres 165
Estado 23, 117
Estado ideal 45
Estado, formas de 131
Estado-nación 159
estamentos 45
estar-a-mano 207
estética 13
estética trascendental 137
estoicismo 29, 55, 57
estratos, ley de los 227
estructura 197
estructuralismo 183, 239
eterno retorno 179
ética 13
etnología 231
*eudaimonía* 37, 51, 57
evidencia 193
evolución 189, 235
evolución, teoría de la 189, 193
excéntrica, posición 237
exigencias de validez 233
existencia 83, 151, 163, 201, 203, 207
existencia, elucidación de la 201
existencia, factores de la 21
existencia, filosofía de la 163, 201-205
existenciales, los 207
existencialismo 203
experiencia 79, 119
experiencia de sí mismo 97
experimento 79, 95
*explicatio* 91, 97
expresión 181
éxtasis 63

facultad sensitiva 85
falacia naturalista 223
falsación 235
familia 53
fe 67, 69, 163
fe, proposiciones de la 81
felicidad 37, 165
fenomenología 155, 183, 195, 197, 199
fenomenología de la religión 237
figuración, teoría de la 215
filosofía del espíritu 225
filosofía helenística 29
filosofía italiana 93
filósofo-rey 45
finalidad 145
física 185
física cuántica 185
forma 49, 81, 197
forma de vida 217
fortaleza 43
*fortuna* 101
fractales 187
Frankfurt, Escuela de 231
fuerzas productivas 171
función 211
función proposicional 221
función veritativa 211
función, concepto de 95
fundación originaria 197

generación 33
*genius malignus* 105
geocéntrico, modelo del universo 95
gérmenes originarios 69
*Gestell* (emplazado) 209
giro copernicano 137
gnosticismo 65, 67
gracia 71
gravitación 185



*Grund* (causa/fondo) 151
*guna* 19

habla, el 239
*haecceitas* 87
hechos atómicos 221
hedonismo 37
hegelianos de derecha 167
hegelianos de izquierda 167
heliocéntrico, modelo del universo 95
hermenéutica 149, 183, 237
hilozoísmo 31
*hinayana* 21
hipótesis 229
hipótesis, formulación de 173
historia 131, 157
historia, filosofía de la 13
historicidad 181, 201
historicismo 159, 181
*homo mensura*, principio 35
humanidad, amor a la 25
humanismo 93, 97, 99
*hyle* sensorial 193

*idéa* 39
Idea del bien 39
*idea innata* 105
idealidad trascendental 137
idealismo de la libertad 181
idealismo objetivo 39, 181
idealismo, crítica al 159
ideas, teoría de las 39
ideas
— Agustín, San 69
— Berkeley 123
— Hume 125
— Locke 119
— Platón 39, 41
— regulativas 141
— Schopenhauer 161
identidad, filosofía de la 151
idiográfico 175
ídolos 95
*ignorancia docta* 91
ilocucionario 223
iluminación 69, 79
ilustración 11, 135
imágenes 191
imaginación 41, 125, 147
imperativo categórico 143
imperialismo 229
imprenta 93
impresiones 125
impropiedad 207
impulso 57
incertidumbre, principio de 187
indeterminación de la traducción 225
indeterminismo 187
India 15
individual, ley 191
individual, lo (Duns Escoto) 87
inducción 47, 95, 229
infinitud 99
inmaterialismo 123
inmortalidad 43
instinto 191
instinto social 101
instintos, reducción de 11,191, 237
instituciones 237
instrumentalismo 173
integración 189
intelecto 51, 193
— activo 77, 81, 85
— adquirido 77
— pasivo 77, 85
— receptivo 77
inteligencia 41
inteligencias 77, 81
intencionalidad 195
interés particular 127
interioridad 101
interpretación de Copenhague 187
intersubjetividad 197
intuición 137, 193
—, axiomas de la 139
Irán 15, 27
*isotheneia* 61
Italia meridional 31

jainismo 21
juego de lenguaje 217
juicio 47, 125, 137
juicio de los muertos 27
juicio universal 27
juicio, suspensión del 61
juicios de gusto 145
juntores 211
—, lógica de 211
justicia 43, 51

*ka* 27
*karma* 17
*ki* 23

legistas 23
*lektón* 55
lenguaje 97, 209, 215, 217, 219, 221, 223, 225, 229
lenguaje ordinario 223
lenguaje, filosofía del 13, 215, 219
lenguaje, uso del 239
leviatán 117
ley universal 17
ley-eterna 85
— humana 85
leyes, espíritu de las 131
*li* 23
liberalismo 103, 159
libertad 99, 143, 151, 203
libertad de pensamiento 111
Liceo 29, 47
línea, símil de la 39, 41
*linguistic turn* 183
lingüística 239
lingüística estructural 239
locucionario, acto 223
lógica 13, 17, 47, 155
— formal 47
— moderna 211, 213
lógica de enunciados 211
lógica de predicados 211
lógica inductiva 165
lógica modal 213
logos 29, 33, 37, 55, 57
luz 79
luz, metafísica de la 69, 77
luz, velocidad de la 185

*ma'at* 27
*mahayana* 21
mal, el 83
mandamiento 87
Marburgo, Escuela de 175
marxismo 183, 203, 229
más allá 27
masa 185
matemática 31, 79
materia 39, 49, 63, 81, 229
materialismo 33, 169
materialismo dialéctico 169
materialismo histórico 169, 171
materias originarias 31
máxima 143
*maya* 19
mayéutica 37
medio 51
mediterráneo, pensamiento 205
memoria 71
*mens* 91
Mesopotamia 15
*mesótes* 51
meta-ética 13
metafísica 13
*méthexis* 39
milesios, filósofos de la naturaleza 31
*Mimamsa* 19
mímesis 53
mirada 203
mirada a la esencia 195
mística 65, 87
mística, unión 79
místico 213
mito 227
modo 109
motismo 15, 25
*moksa* 17
mónadas 97, 113
monarquía 131
moral 177, 193
*moral sense* 127

moralidad 147
*more geometrico* 109
motor inmóvil 49
muerte 11, 201, 207
Münchhausen, trilema de 229
mundo 91, 199
— tres mundos 231
mundo de la vida 197
música 161
mutación 187

nada, la 205
*natura naturans* 109
*natura naturata* 109
naturaleza 95, 151
naturaleza originaria de Dios 227
naturaleza ulterior 223
naturaleza, estado de 117, 121
naturaleza, filosofía de la 13
naturaleza, formas de la 73
naturaleza, leyes de la 95
naturaleza, libro de la 95
naturalismo 181
necesidad 189
negación determinada 155
Némesis 205
neoconfucianismo 15, 23
neokantismo 175
neoplatonismo 63, 79
neopositivismo 219
neustikon 223
nexo causal 21
nexus 227
nihilismo 179
*nirvana* 21
no hacer 25
no-dualidad 19
no-saber 21
No-yo 147
*nóema* 195
*nóesis* 41, 195
nombre propio 221
nominalismo 65, 75, 235
nomotético 175
*noumenon* 139
*nous* 31, 51, 63
*novum* 225
numéricas, relaciones 95
número 31
*Nyaya* 17

objetivaciones 161
objetos eternos 227
ocasionalistas 107
Occam, cuchilla de 89
odio 31
*oikeíosis* 57
oligarquía 45
omnipotencia, principio de 89
ontología 13
— nueva 197
ontología fenomenológica 203
ontología fundamental 207
óptica 79
orden 83
orden jerárquico de los seres 67
*ordo amoris* 199
organismo 227

Padres de la Iglesia 65
paradigma 187
paradoja 163
paradojas 25, 33
paralelismo 107
paralogismos 141
participación 39, 205
*pathos* 57
patrística 65, 67
paz 145
pecado 163
pecado original 71
pedagogía 173
pensamiento discursivo 41
pensamiento salvaje 239
percepción 31, 195, 197
percepción, anticipación de la 139
percepciones 113, 123, 125
performativo 223
persona 199, 225
persona colectiva 199
perspectiva 93
*phaenomenon* 139
*philosophy of mind* 225
*phrastikon* 223
*phrónesis* 51
pietismo 153
*pístis* 41
placer 59
platonismo 93, 99
plusvalía 171
poder 101
poder político 101
poderes, división de 103, 131
poética 53
*polis* 53
*politeia* 53
política 101
política, filosofía 13
*politikón, zóon* 53
posibilidad 81
posicionalidad 231
positivismo 159, 165
positivo 165
*possest* 91
postestructuralismo 239
postulados del pensar empírico 139
potencia 81
pragmática
— trascendental 233
— universal 233
pragmatismo 173
*prakrti* 19
praxis 169
pre-existencia 43
preconcepto 59
premisa 47
preocuparse 207
prescriptivo 223
presocráticos, los 29
principio 47
principio último 31
probabilidad 185
proceso 227, 229
procurar 205
producción, relaciones de 171
productividad 151
producto 151
progreso, fe en el 103
prólepsis 55
Prometeo 205
propiedad 207
propiedad privada 121
proposiciones elementales 215
protención 193
Providencia 57
proyecto 203
prudencia 51
psicoanálisis 237
psicofísica 175
psicología 181
psicologismo 175, 195
pueblo 101
*purusa* 19

*quaestiones*, forma de las 81
*quidditas* 83

racionalismo 103, 107
*rationes seminales* 79
razón 41, 43, 139, 201
razón instrumental 227
razón suficiente 115
razón suficiente, principio de 161
razón, astucia de la 157
real-idealismo 147
realidad 81
realidad empírica 137
rebelde 205
rebelión 205
recordar 41
rectitud 73
redención
— , India 17, 19
reducción 195
reducción fenomenológica 195
reencarnación 17, 21
*reflection* 119
Reforma 93, 101
regla 215
relaciones 211, 213
relatividad, teoría de la
— especial 185
— general 185



relatividad ontológica 225
relativismo 25, 35
religión 27, 35, 127, 149, 157, 167, 177, 193
religión, filosofía de la 13
rememorización 71
representación 161
república 131
*res cogitans* 107
*res extensa* 107
retención 195
retórica 35
revolución 171, 229
— científica 187
Revolución francesa 135, 159
Revolución industrial 159
*ricorso* 131

saber aparente 37
sabiduría 43
sabiduría, poemas egipcios de 27
sabio, el 23, 25
*samsara* 17
*Sankhya* 19
se 205
selección 189
semántica 211
sendero óctuple 21
*sensation* 119
sensibilidad 167
sentido 221
sentido común 131
sentimiento 127
sentimiento moral 125
sentir 199
ser 87, 209
ser bruto/salvaje 197
ser deficiente, un 237
ser en-sí 203
ser mismo 201
ser para-otro 203
ser para-sí 203
ser, unidad del 33
ser-ahí 199, 201, 207
ser-así 199
ser-con 207
ser-en-el-mundo 207
sí mismo 163
significado 75, 221
signo 173
silogismo 47
— , India 17
silogística 55
símbolo 175, 211
simpatía 127
sintaxis 211
sintético 137
Sísifo 205
sistema inercial 185
sistemas 153
— indios 15
situaciones límite 201
soberanía 101
soberanía del pueblo 103, 133
soberano 101
social, filosofía 13
socialismo 159
socialistas, primeros 171
sociedad 203, 231
sociedad abierta 235
sociología 165
sofistas 29
— , China 25
— , Grecia 35
sol, deidad del 27
sol, símil del 39
*sola fide* 101
*sola gratia* 101
*sola scriptura* 101
solidaridad 205
*species intelligibilis* 85
*species sensibilis* 85
*studia humanitatis* 93
sublime, lo 145
substancia 49, 109
sustitución 219
sufrimiento 21, 161
superestructura ideológica 169
superhombre 179
suposición 89
sustancia 83
*syndéresis* 81

*tabula rasa* 119
*tai ji* 23
*Tao* 25
taoísmo 15, 25
tautología 211, 221
técnica 159, 209
teleología 49
templanza 43
temporalidad 209
tener 205
*Teodicea* 115
teología negativa 67, 77
teoría crítica 183, 231
teoría del caos 187
teoría social 233
tercera dimensión 197
término medio 47
texto 237
tiempo 71, 137, 185
tiempo, conciencia interna 71
tiempo, conciencia íntima 195
timocracia 45
tipos, teoría de los 213
tiranía 45
totemismo 239
tragedia de la cultura 191
tranquilidad del alma 61
transcendental 147
transvaloración de todos los valores 179
trascendencia 201
trascendentales 83, 87
triagramas 23
*tropos* 61
Tubinga, seminario de 135

*Ungrund* (abismo) 151
unidimensional 231
universales, los 75, 89
universales, problema de los 65
universales, realismo de los 75
universidades 65
universo 97, 185
Uno 63
*uomo universale* 99
*Upanishad* 15, 17, 161
utensilio 207
utilitarismo 165
utopía 229

vacío 21
*Vaisesika* 17
valor 43
valor de verdad 215
valores 175
valores, teoría de los 199
variable 211
*Vedanta* 19
*Veda* 15
vegetal 237
verdad 73, 83, 173
— verdades, cuatro sagradas 21
verificación 219
*via antiqua* 89
*via moderna* 89
vida 181, 191
vida, filosofía de la 161, 183, 193
Viena, círculo de 219
Viena, Congreso de 135
*virtù* 101
virtud, doctrina de la 149
virtudes 37, 43, 57
— del confucianismo 23
— dianoéticas 51
— éticas 51
virtudes cardinales 43, 85
vivir 181
*volonté de tous* 133
*volonté générale* 133
voluntad 51, 87, 141, 161
voluntad de poder 179

Yin-yang, escuela del 15, 23
Yo 147
*Yoga* 19

*Este ATLAS DE FILOSOFÍA resume la historia del pensamiento filosófico a través de sus representantes más importantes, acercando al lector a los problemas fundamentales de la filosofía y las maneras de darles respuesta, así como a sus métodos y terminología. La propia concepción del Atlas aporta gran claridad, pero impone una selección y una periodización precisas, por lo que se hace hincapié en la descripción concisa de las ideas y los conceptos fundamentales de cada filósofo o escuela. Por lo que respecta a la representación de ideas filosóficas en forma de gráficos y dibujos, abre un terreno inexplorado y novedoso. Las páginas ilustradas tienen la función de aclarar, completar o resumir los textos a fin de facilitar su comprensión y suscitar la reflexión por parte del lector.*

3424014

ISBN 84-206-6214-3

9 788420 662145

CALLAO - 04 05/08/05
210102010100 3000020
KUNZMAN, PETER
ATLAS DE FILOSOFIA
EAN 9788420662145
Precio Editor 29,00€
PRECIO MINIMO GARANTIZADO
PRECIO FNAC 27,55€

ALIANZA EDITO