



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 5

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Mora Rodríguez, Arnoldo. “El concepto de hombre en la filosofía moderna”. En *Perspectivas filosóficas del hombre*, 113-163. San José: EUNED, 2006.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.



TEMA IV

■
EL CONCEPTO DE
HOMBRE EN
LA FILOSOFÍA
MODERNA

■ OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Al finalizar el estudio del presente tema, el estudiante será capaz de:

- 1 Comprender las nuevas concepciones sobre el hombre a partir de la creación del método científico y de las revoluciones políticas que darán origen al estado moderno.
- 2 Establecer claramente los rasgos distintivos de la filosofía en los siglos estudiados: el siglo XVII y el siglo XVIII.
- 3 Establecer claramente la diferencia entre el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés, lo mismo que las características de la ilustración dominante en el siglo XVIII.
- 4 Comprender el enlace entre los dos siglos y las raíces que en los mismos se ponen para la Edad Contemporánea.

1. RAICES HISTÓRICAS DEL SURGIMIENTO DE LA EDAD MODERNA

Tres hechos históricamente significativos señalan el pasaje de la época anterior, o Renacimiento, al surgimiento de una nueva época llamada "Edad Moderna", cuyos grandes filósofos vamos a analizar brevemente haciendo énfasis, como en todo este estudio, en su concepto de hombre. Estos hechos son: el fin de las guerras de Religión en el decadente, y ya definitivamente fenecido, Imperio Germánico, que se logra mediante la Paz o Tratado de Westfalia (1648), que consolida la hegemonía mundial de Francia, hegemonía que perdurará casi dos siglos, hasta la batalla de Waterloo (1815) que convertirá al Imperio Británico en dueño del mundo. Consecuencia de esta paz de Westfalia es, igualmente, la decadencia del Imperio Español y la total subordinación del Papado y de la Iglesia católica a los grandes príncipes de las potencias católicas (Francia, Austria, España y Portugal). Los grandes derrotados de esta nueva división del mundo y del nuevo poder político surgido en Francia serán el Imperio Germánico y los principados de la Península Itálica. No menos importante es otra consecuencia de índole religiosa: la división definitiva de la Cristiandad Occidental entre dos tradiciones cristianas: la Iglesia católica con su centro en Roma y el Papado, por un lado y, por el otro, los movimientos e iglesias surgidos de la Reforma, predominantes en el Norte de Europa. Esta misma división se dará en las colonias de América: las colonias de España serán católicas, las de Inglaterra, en el Norte, serán protestantes.

El segundo hecho, con el que culminará el Renacimiento y tendrá enorme repercusión no sólo en la Edad Moderna, sino en todas las épocas posteriores, lo constituye la formulación definitiva del método científico experimental. Desde el punto de vista cultural o espiritual, quizás éste sea el aporte más trascendental para la historia del Renacimiento italiano. De hecho, como veremos, así lo entendieron los grandes filósofos de la época moderna, para los cuales la revolución teórica que significó el descubrimiento de las leyes de la mecánica por parte de Galileo Galilei, y los debates que éste libró para diferenciar el método científico de los otros modos del humano saber, como la filosofía y la teología, constituyen el punto de partida incuestionado de su pensamiento filosófico. A ninguno de los grandes filósofos de

la época que nos corresponde historiar, escapó la significación que en lo sucesivo tendría la creación de la ciencia moderna, cuyos aportes se dieron, sobre todo, en la física y en la astronomía: en la primera, con Galileo; en la segunda, con Copérnico y Kepler. Los filósofos de esta época sacarán las consecuencias como un salto en la historia que considerarán irreversible. Para ellos un avance en la comprensión y dominio de la naturaleza tiene implicaciones en todos los niveles del humano quehacer: implica, sobre todo, una concepción del hombre sobre sí mismo que, a su vez, significa una concepción sobre la razón y sus alcances, sobre el rol que debe cumplir la filosofía, sobre lo que es Dios y su influencia en la actividad humana, sobre lo que es la política y el estado, sobre lo que es la ética y el arte, en fin, implica una nueva imagen del hombre sobre sí mismo y sobre todo el ámbito de su quehacer.

Sin embargo, el tercer acontecimiento es el que, a mi entender, es el más abarcador, porque engloba todas las esferas anteriores que hemos mencionado. Me refiero a los procesos político-sociales que se verifican en esa época, y que tienen como resultado el surgimiento exitoso de las grandes revoluciones liberal-burguesas que van a cambiar enteramente la faz de la historia europea. Tres son las grandes revoluciones políticas que harán surgir el estado moderno y abrirán las rutas hacia la Edad Contemporánea. La primera de ellas surge en una de las provincias del entonces inmenso imperio español bajo el poder de Felipe II, la Provincia de los Países Bajos. Concretamente, lo que hoy es el país de Holanda inicia, desde finales del siglo XVI, una revuelta en contra del estado feudal más poderoso de la época, el estado español bajo el reinado de Felipe II, que culminará hacia mediados del siglo XVII en el primer régimen democrático liberal de la historia: la República de los hermanos De Witt, que tendrá como ideólogo principal a uno de los más grandes filósofos de esta época: Baruc o Benito Spinoza. La revolución liberal se extenderá en ese mismo siglo a Inglaterra, convulsionada durante el mismo por violentas guerras civiles que culminaron con el fin de la monarquía absoluta y la instauración de un régimen parlamentario, en la Revolución Gloriosa (1688), cuyo ideólogo principal fue el filósofo John Locke. Finalmente, un siglo después, en Francia tendrá verificativo la más importante revolución democrático-burguesa de la historia, la revolución de 1789, cuyo ideólogo más importante fue Juan Jacobo Rousseau. Con esta revolución y el régimen napoleónico que de allí se siguió y promulgó los códigos, culmina este período con la constitución del estado moderno actual y nace, así, la Edad Contemporánea.

La Edad Moderna puede de esta manera circunscribirse a dos siglos: los siglos XVII y XVIII o, más exactamente, el período de las grandes revoluciones liberales, que abarcan los inicios del siglo XVII con las revueltas en Holanda y culmina en la última década del siglo XVIII con los sangrientos acontecimientos que conmocionaron Francia y al mundo entero con la Revolución. La burguesía que, como clase social en ascenso, se había asociado a las monarquías nacionales para derrotar a los señores de la nobleza feudal, había logrado pasar de los fueros de algunas ciudades a la constitución de las ciudades-estado; se enfrenta en esta época a la Monarquía nacional y en las etapas enumeradas logra finalmente constituirse en clase hegemónica absoluta y configurar el Estado Moderno. Ideológicamente, es la etapa del

liberalismo político que busca la autonomía de la esfera política respecto de las influencias teológicas y eclesiásticas. Pero esta misma búsqueda de la autonomía o autoafirmación del hombre como sujeto activo y punto de partida de todo lo real, lo encontramos en todos los campos: en lo político, como en lo religioso, en lo estético, así como en todas las ramas de la filosofía (epistemología, ética, metafísica, etc.).

Los dos siglos, sin embargo, que abarca este período, no son idénticos. El siglo XVII es el siglo de los grandes sistemas metafísicos. Está atravesado por la controversia entre dos grandes corrientes de pensamiento claramente delineadas e, incluso, geográficamente situadas. El racionalismo que parte de Renato Descartes, un francés, se sitúa en el Continente europeo, mientras que el Empirismo, que surge en el Renacimiento, en Inglaterra, con Bacon, se consolida en este siglo con los grandes clásicos del pensamiento filosófico anglosajón. Los temas predominantes serán los teóricos, el punto de partida obligado de todas estas filosofías no será más la ontología, o la lógica, sino la epistemología, es decir, el alcance y los límites de la razón y el método riguroso para alcanzar la verdad mediante nuestra razón. La búsqueda de un punto de partida absoluto que engendre una certeza más allá de toda duda, sea que éste se encuentre en el hombre o en Dios, será el arranque obligado y el proyecto filosófico fundamental que inspire y determine todos los sistemas y concepciones filosóficas de la época. Muy por el contrario, el siglo XVIII será un siglo de filosofías prácticas donde la preocupación por lo problemas concretos, sea de la política, la ética, la educación o la historia humanas, predomina sobre las especulaciones metafísicas, o los grandes sistemas racionales, a que eran dados los pensadores del siglo anterior. Si en el siglo XVII, el punto de referencia obligado era Francia y su cultura, en el siglo XVIII Inglaterra y su Revolución Gloriosa serán el eje de atención de todos los pensadores, admirados no sólo por la democracia parlamentaria de que gozaban los ingleses en un momento en que en el continente prevalecen las monarquías absolutas, sino también de la revolución científico-técnica que, habiendo tenido sus orígenes en la Italia del Renacimiento y luego de pasar por Francia y Holanda, logró dar en Inglaterra al científico más grande de este tiempo, Jorge Isaac Newton. Un filósofo inglés, Hume, constituirá el tránsito de un siglo al otro y dará la tónica de ese pragmatismo que imperará en los medios intelectuales y en los salones de filósofos tan en boga en el Siglo de las Luces. El racionalismo se convertirá en científicismo; el empirismo, en materialismo; la filosofía se hará revolución.

Todo el siglo XVIII, o "Siglo de las Luces", será un siglo donde los filósofos abandonarán las bibliotecas, raramente estarán en las aulas universitarias, no dispondrán de tranquilidad, serán activistas de la política y de la ciencia, organizadores de grandes empresas culturales como "La Enciclopedia" en Francia o la creación de Academias de Ciencia. Serán hombres fuera de la ley, perseguidos y admirados, autores de grandes tratados, al igual que de panfletos clandestinos. En el siglo XVIII desaparecerá la imagen tradicional del filósofo como hombre que vive por y de la meditación separado del mundo. Sólo en el Sur de Italia, un profesor solitario de la Universidad de Nápoles, Vico, hará honor a esta imagen. Pero lo normal será ver a los filósofos en los salones más concurridos de París, en los corredores de la diplomacia o en las cárceles, pero nunca en el aula silenciosa, o en la biblioteca del erudito. El mismo

gran genio de la Alemania de esa época, Leibniz, combinará los largos viajes del diplomático y del embajador político y cultural con los prolongados silencios del investigador de las bibliotecas y archivos... El siglo XVII y el siglo XVIII, dos siglos tan cercanos en el tiempo y tan alejados en mentalidades y en atmósfera intelectual. La razón de ello fue política: la crisis de las monarquías absolutas provocada por la revolución inglesa no dejará indiferente a nadie, produciendo una efervescencia ideológica que consumirá lo mejor del talento filosófico de la época. Por esta razón, subdividiremos este periodo en dos párrafos destinados a cada uno de los siglos que lo componen.

2. LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XVII: RACIONALISMO Y EMPIRISMO

2.1 RACIONALISMO

Se ha hecho costumbre afirmar, desde la época de la Ilustración, que con Descartes comienza la filosofía moderna. Aunque no deja de ser arbitrario establecer fechas absolutas a partir de las cuales algo termina y algo comienza, la verdad de tal afirmación estriba no tanto en tomarla al pie de la letra, sino en ver en ella una muestra de la influencia decisiva que este pensador francés habrá de tener en todo el mundo moderno, en toda la filosofía posterior, hasta el punto de que se considera como su punto de partida indiscutible. René, o Renato Descartes, en efecto, crea un nuevo estilo de pensar, una nueva forma de asumir los grandes problemas del pensamiento que siempre han ocupado al hombre y lo harán mientras éste exista. Como ningún otro contemporáneo, Descartes toma clara conciencia de que el método científico, tal como fue formulado por Galileo, como un método experimental algebraico, es decir, que parte de la constatación de hechos y los formula en leyes mediante símbolos algebraicos, no sólo es una nueva manera de abordar y descifrar los misterios de la naturaleza, sino que constituye la única vía segura de llegar a la verdad. Por eso, toda filosofía debe partir de una indagación sobre los alcances de la razón humana tomando como modelo de todo el método matemático, o "geométrico", como él decía. Es de notar que Descartes es considerado uno de los grandes genios de la historia de las matemáticas, uno de los padres de las matemáticas modernas, por cuanto es el creador de la unión entre la tradición griega de las matemáticas (geometría) y la tradición proveniente de Oriente (álgebra). A la formalización de la geometría por medio del álgebra se le llama geometría analítica, y a Descartes se le considera con justa razón como su creador.

Estamos, pues, ante un filósofo que no parte del sentido común, o de la experiencia política, ni de la teología o el arte para hacer filosofía, sino de la ciencia matemática creada por él mismo. Su proyecto fundamental es forjar un método que, respetando las intuiciones fundamentales de la geometría analítica, pueda generalizarse de modo que se convierta en un método universal de buscar y hallar la verdad. "Mathesis universalis", la llama Descartes.

No consiste en **matematizar** todo sino en descubrir cómo está hecha nuestra razón para que sea capaz de llegar al rigor y certeza de las demostraciones matemáticas. Con ello, el filósofo no sólo trata de encontrar un principio metafísico absoluto que le sirva de punto de partida para deducir y explicar la realidad toda, sino también fundar metafísicamente la ciencia moderna, como única vía de acceso seguro por la que en lo sucesivo deba transitar la humanidad. Una nueva filosofía, una nueva visión integral del mundo para una nueva ciencia que, en lo sucesivo, será la base de toda interpretación posible de lo real.

A) DESCARTES: FUNDADOR DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Partiendo del principio de que la físico-matemática de Galileo es una verdad en sí y que, como hecho cultural e histórico, es irreversible, Descartes trata de encontrar una tradición filosófica en qué insertarse y que le sirva no sólo de punto de partida, sino que le suministre un horizonte global dentro del cual hacer patente sus propias intuiciones y hallazgos filosóficos. Por sus orígenes familiares, Descartes pertenecía a los altos funcionarios del aparato del estado francés. Pertenecía a la burguesía "de toga" de entonces, por lo que recibió una esmerada educación con los padres jesuitas y luego, en la Universidad, se graduó en Derecho. Pero, al término de su formación profesional, su espíritu mostró una invencible inquietud: lo recibido no lo satisfacía intelectualmente. Buscó entonces recibir las lecciones del libro de la vida. Como los intelectuales renacentistas del siglo anterior, al desechar la formación escolástica, se abrió al anchuroso mundo de la experiencia aventurera y se enroló como soldado profesional en uno de los abundantes ejércitos que merodeaban el viejo imperio germánico. Una especie de conversión místico-religiosa lo lleva a jurar consagrarse a la vida intelectual y, en concreto, al desarrollo de la ciencia físico-matemática y a su fundamentación filosófica. Sus escritos filosóficos más conocidos, amén de su abundante correspondencia posterior, están imbuidos de un tono autobiográfico que trata de describir a la manera de un itinerario espiritual, su experiencia filosófica, sus grandes descubrimientos teóricos buscando con ello ser convincente frente a las autoridades académicas, sobre todo, de origen eclesiástico, que durante todo este siglo no disimularían sus temores y aprehensiones frente a esta nueva filosofía, cuando no su abierto rechazo y hostilidad. Sus obras más importantes filosóficamente revisten las características enunciadas, obras que son al mismo tiempo las más populares del autor hasta nuestros días, como **El discurso del método** (1637) y **Meditaciones metafísicas** (1641), título con que en castellano se suele traducir el original latino **Meditationes de prima philosophia**. Especialmente porque su **Discurso del método** es su obra más popular y fue escrita con fines de divulgación en lengua vernácula en una época en que el latín seguía siendo el idioma culto o académico, Descartes es igualmente considerado el creador del idioma francés filosófico, es decir, de la creación de las categorías en que se expresa el pensamiento filosófico en dicha lengua. Sin embargo, su obra más importante filosóficamente, y la que expresa la plena madurez intelectual de su autor: **Meditaciones metafísicas**. De ella en particular hablaremos en las líneas siguientes.

Dentro de un tono marcadamente autobiográfico, pero usando un rigor conceptual de alto nivel académico, pues en esta obra se dirige particularmente a los medios universitarios, especialmente de la facultad de teología de la Universidad de París, Descartes divide su obra en seis meditaciones, especie de seis hondas y rigurosas jornadas de reflexión en las que trata de sistematizar todo su pensamiento filosófico de manera no sólo clara y profunda, sino también persuasiva, consciente como estaba del ambiente hostil que las nuevas ideas y los métodos de la ciencia física provocaban en los sectores conservadores, sobre todo eclesiásticos. Sin embargo, Descartes no hace ninguna concesión, no disimula ni oculta nada de lo que en realidad piensa.

Habiendo rechazado la tradición realista de la escolástica, sobre todo de origen tomista, Descartes parte de los presupuestos epistemológicos del nominalismo, cuyo origen, como lo hemos subrayado, fue la polémica filosofía de Guillermo Ockam. Al romper con la filosofía escolástica medieval, cuyo punto de partida era, como en Aristóteles, la pregunta por el ser, es decir, la metafísica, Ockam asigna a la filosofía como tarea primordial el preguntarse sobre el conocer, sobre la naturaleza de nuestras ideas y el alcance del saber racional. Sólo después de que hayamos respondido a estas cuestiones que llamamos epistemología, estaremos en condiciones de responder a las cuestiones de naturaleza metafísica, como qué es el ser o qué existe y, en especial, cuál es el sentido último o principio último de lo real, es decir, la pregunta sobre Dios, su existencia y su naturaleza. Ockam polemizaba con los grandes sistemas metafísicos de la gran tradición escolástica, todavía en su tiempo plenamente vigentes y vigorosamente difundidos en los principales centros académicos de la Europa de entonces. Descartes tiene otro punto de partida: ya la escolástica medieval no tiene el vigor creativo de entonces, ya para entonces es tan sólo un instrumento de diatriba o polémica confesional, debido a la división irreversible de la cristiandad y a las guerras de religión y controversias teológicas posteriores. Un hecho nuevo sacude al mundo intelectual: la creación de una nueva ciencia, la ciencia experimental, en especial la física de Galileo y la astronomía de Copérnico, ambas condenadas por el tribunal del Santo Oficio, órgano encargado de velar por la ortodoxia del dogma católico por parte del papado romano. Galileo, incluso, había sido condenado a prisión por ese tribunal, a pesar de ser un anciano y gozar de prestigio universal, cosa que le salvó de ser quemado vivo como en 1600 había sido el desenlace final del filósofo Giordano Bruno. Descartes comprende que el método científico constituye un hallazgo fundamental de la humanidad y, en condición de tal, es irreversible. Descartes se propone demostrar por qué es así y por qué, lejos de constituir una amenaza para la ortodoxia católica, es su mejor garantía en lo sucesivo.

Descartes define el origen del pensar filosófico como una búsqueda de un principio absoluto que satisfaga una necesidad de una certeza absoluta. Se trata de encontrar un principio que sea lo suficientemente seguro en cuanto a su evidencia racional y lo suficientemente universal en cuanto a su alcance como para que no sólo engendre una certeza a prueba de toda duda, sino que dé pie a la construcción de un sistema metafísico tan racional y coherente como abarcador de todo lo real. Descartes se pregunta, sin embargo, por qué el hombre o, más exactamente, el filósofo hace preguntas de esta naturaleza, por qué existe la ciencia

o, más exactamente, por qué el hombre se ve obligado a hacer ciencia y en qué consiste ésta. En cuanto a lo primero, Descartes responde, como lo ha hecho desde sus escritos anteriores, diciendo que la ciencia es su método y no sus resultados. Es decir, la ciencia consiste en un conjunto de procedimientos fundados en el principio de evidencia que parte de intuiciones indubitables, cuya universalidad y evidencia intrínsecas les permite convertirse, en virtud de principios lógico-deductivos, en punto de partida de una demostración rigurosamente racional y, por ende, de cuya verdad no nos es permitido dudar.

En cuanto a lo segundo, es decir, por qué el hombre hace ciencia, es decir, por qué la búsqueda de la evidencia racional se convierte en la búsqueda de la certeza existencial, Descartes responde con la experiencia humana de la duda. Dudar no es lo mismo que ignorar. El que duda sabe o, mejor dicho, ha tenido la experiencia humana de la certeza, pero la experiencia de la vida lo ha obligado a desengañarse, a sospechar que a lo mejor sus primeras evidencias no eran tales o, al menos, no poseían la verdad absoluta en que se confiaba. La duda supone el error, la capacidad que el hombre tiene de llegar a la verdad y de experimentar el engaño. Se duda porque se ha pasado por ambas experiencias con igual intensidad y, al final, no sabemos a qué atenemos, estamos en la incertidumbre, no tenemos certeza de nada, no sabemos si sabemos, tan sólo sabemos que hemos sabido como experiencia existencial, pero no como evidencia racional. La duda surge de ese tránsito de la verdad primera a la constatación del error posterior, la duda es el pasaje de la ingenuidad al desengaño, y luego al temor de incurrir en un nuevo proceso que se convierta en círculo vicioso. Es necesario romper el círculo, es necesario avizorar tierra firme sobre la cual construir el edificio de la verdad que no sólo demuestre a la razón la ciencia teórica, sino que se convierta en guía de la vida, que oriente y dé sentido a la vida, pero a partir de evidencias inconclusas para la razón.

Para salir de esta embarazosa situación inicial, Descartes propone volver sobre el sujeto cognoscente e indagar allí las fuentes del conocimiento. Cuando yo digo que sé algo, o por qué lo digo, en virtud de qué criterio puedo distinguir la verdad del error y engendrar en mi vida esa certeza tan necesaria para saber orientarme. Descartes toma nuestra facultad cognoscitiva en toda su universalidad e integralidad. El saber es la conciencia activa que el hombre tiene de sí y de todo lo que le rodea. No existe otro principio que se escape a ello, no se puede uno escapar de su propia inmanencia. La conciencia es el conocimiento en acto, es el sujeto actuante que, por sus actos, engendra una experiencia integral de lo real. Más que conocer las cosas en sí, yo conozco la experiencia que de las mismas tengo, o que ellas engendran en mi conciencia. El punto de partida, por ende, de toda filosofía es la descripción fenomenológica de nuestra experiencia existencial del conocer. Para responder a la pregunta "qué es la verdad o la ciencia y cómo llego a ella", debo primero responder a otra pregunta fundamental: cómo conozco, cómo funciona mi facultad cognoscitiva. Como el único instrumento que tengo para saber es mi propia experiencia del saber, debo tomar esa experiencia como un punto de partida absoluto, como una experiencia de la cual no me puedo evadir, tan sólo puedo describirla. Pero teniendo la experiencia previa de que el hombre no sólo puede saber, sino también equivocarse, estoy obligado a realizar un inventario de los medios o facultades mediante las cuales adquiero el conocimiento, con el fin de someterlos

a un análisis crítico e indagar en qué medida me inducen al error y en qué medida engendran la verdad y con ello la certeza. Como resultado de esta indagación crítica, no sólo tendré la fuente de la verdad, sino también la fuente del error, discerniendo así el método adecuado para lograr la primera y evitar el escollo de incurrir en el segundo.

Descartes divide los seis capítulos o meditaciones de que se compone su ensayo titulado *Meditaciones metafísicas*, en dos grupos claramente definidos. Los primeros podemos llamarlos el hemisferio, a manera como se hace con los mapamundi, de la duda y los segundos el hemisferio de la certeza, dividido por la línea del Ecuador del "Cogito" o evidencia fundante de toda certeza y verdad: el descubrimiento del acto de pensar o pensamiento actuante, que Descartes lo señala como la primera persona singular indicativa del verbo pensar "Yo pienso", infiriendo de esta primera intuición fundante la totalidad de lo real: "Yo pienso, luego yo existo". Del pensamiento se infiere la existencia, de las ideas paso a lo real, de la esencia a la existencia, del pensar al ser, como en Parménides y la Escuela Eleata. Pero, antes de llegar a esta verdad absoluta, Descartes ha pasado revista a todos los otros canales del conocimiento, sometiéndolos a una prueba crítica de la que ninguno saldrá bien librado. Descartes parte del sentido común: cuando yo digo que algo existe, por ejemplo, que existe esta mesa sobre la que estoy trabajando, lo hago porque los sentidos me dicen que existe. Toco, veo, palpo, gusto y huelo la mesa, y concluyo que no puede ser una ficción o un sueño lo que estoy percibiendo gracias a mis sentidos corporales, razón por la cual infero necesariamente sobre la existencia de la mesa. Pero, de inmediato, Descartes descarta el valor del conocimiento empírico o proveniente de los sentidos, puesto que, con la misma certeza, concluyo por otras experiencias que los sentidos a veces me engañan, como cuando veo cosas pequeñas a la distancia, pero que luego sé que son grandes o, incluso, gigantescas, como el sol que, a simple vista, parece un disco luminoso pequeño pero, en realidad, es un astro mucho más grande que la tierra que, a simple vista, me parece tan grande.

Si no puedo concluir sobre la existencia de los seres fuera de mí a causa de que el canal que da la información sobre los mismos no es confiable, tal vez los sentidos internos, es decir, la esfera de la experiencia subjetiva psicológica me pueda dar una mejor inspiración y un mayor grado de certeza. Algo existe, porque lo siento, me provoca una emoción, induce en mí una experiencia intensa, como en las artes. Experiencias como el miedo, el temor, el amor, el deseo o los sueños de mi fantasía pueden ser experiencias vividas más reales que la experiencia sensorial sobre los objetos exteriores. Descartes concluye que también los sentidos internos me engañan pues con frecuencia tomo por realidad lo que no son más que sueños y fantasías de mi imaginación, o tengo temores infundados.

Al desechar los sentidos internos, sólo me quedan las verdades formales, es decir, aquellas que conciernen no a realidades fácticas, sino a principios universales del conocer, como aquellos en que se fundan la lógica o las matemáticas. Por su universalidad, Descartes concluye que estos principios son universalmente válidos y que nunca ninguna experiencia ha podido desmentirlos o refutarlos, como en el caso de las constataciones de hechos, sean éstos sensoriales o internos. Pero del hecho de que los principios de la lógica y las matemáticas

nunca hayan fallado, no se infiere que la posibilidad teórica de que ello suceda no pueda darse en un mundo diferente. Podría entonces suceder que yo sea víctima del mayor de los engaños: que una especie de "genio del mal" induzca en mi mente apariencias de realidad que de hecho no existan. No se trata de que Descartes no crea en la verdad inconclusa de los principios lógico-matemáticos, sino que no descarta la eventualidad metafísica o puramente teórica de que Dios pudiera crear un mundo en que estos principios no fuesen verdad. No olvidemos que Descartes, siguiendo en esto a Ockam, afirmaba que la esencia metafísica de Dios, aquello por lo cual Dios se distinguía de todo aquello que no fuese Dios, era su omnipotencia, de modo que Dios no estaba somerido a ningún principio, ni siquiera a los principios de la razón pura o a los principios de la moral racional. Ante esa eventualidad, debo descartarlo todo, me quedo en mi soledad existencial, la duda alcanza su máxima radicalidad, pues la filosofía lo cuestiona todo, incluso las evidencias primeras, pues para la filosofía, en última instancia, no hay evidencias, no hay principios que no puedan ser cuestionados. Al desechar los tres niveles de nuestro conocer: sensorial, existencial y formal, Descartes se queda tan sólo con la duda. Sólo le queda el dudar, dudar de todo. Pero si sólo puedo dudar, si lo único que puedo hacer es dudar, entonces asumamos la duda e indagemos en qué consiste la duda, qué es dudar. Es aquí donde Descartes descubre que la duda no es más que una forma de pensar: si dudo es porque pienso. La duda es una forma de pensamiento. Puedo dudar de todo, pero no puedo dudar de que pienso, puesto que la duda es una forma del pensamiento. Algo es universal y anterior a la duda: el pensamiento, pues la duda no es más que una de las maneras que reviste el pensamiento. De ahí concluye Descartes que la verdad universal y que está por encima de toda duda, por ende, que es la fuente de toda verdad y de toda afirmación y de toda ciencia, es el pensamiento. Será verdad todo aquello que pueda reducirse a pensamiento, a ideas "claras y distintas", pero verdad que no es sólo eso, sino todo aquello que yo pueda extraer del acto mismo del pensar, del pensar en acto, de la conciencia que se piensa a sí misma, de la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. Este conocimiento extraído de la conciencia pensante no está contaminado con la experiencia sensible, es un conocimiento anterior a toda experiencia de los sentidos externos e internos, es un conocimiento "a priori". Como fuente de verdad, este conocimiento funda todo otro conocimiento y, por ende, lo critica, establece su grado de verdad y confiabilidad. La razón en acto es la fuente de todo ser y saber. Tal es lo que en la historia del pensamiento se llama racionalismo: solo se acepta como verdad aquello que pasa por el tribunal de la razón y resiste la prueba. Estos conocimientos los extrae la razón de ella misma, los deduce de su propio desarrollo "a priori", sin el recurso a la experiencia sensorial, sin salir de sí al mundo exterior. En las historias de la filosofía se llaman "ideas innatas". Descartes las reduce a tres, que se constituyen en ideas fuente o matriz de todos nuestros conocimientos y de las cuales se puede deducir, mediante un rigor formal, equivalente al empleado en las demostraciones matemáticas ("modo geométrico"), la totalidad de lo real. Estas tres ideas son las ideas del Yo, de Dios y del mundo. Los eternos temas de la metafísica y, por ende, de la reflexión filosófica. Con ello Descartes trata de responder a la pregunta: qué es el hombre, existe Dios y qué relación tiene con nosotros y, finalmente, qué podemos conocer del universo. Veamos más en detalle cómo responde Descartes a estas tres grandes cuestiones de la filosofía.

Como hemos visto, para Descartes, lo mismo que para San Agustín, nuestro primer conocimiento, el conocimiento intuitivo inmediato, es el conocimiento que el alma o la conciencia tiene de sí. El hombre se conoce en forma inmediata, y sin previa demostración, como sujeto pensante, como inmanencia activa, como dice Descartes, "substancia pensante" ("res cogitans"). El hombre no es su cuerpo, el hombre es su razón que se piensa a sí misma y a partir de esa autorreflexión se aprehende como ser existente y sólo reconoce como existente aquello que pueda ser objeto de su pensar. El hombre es espíritu. Queda entonces a Descartes tratar de explicar cómo y por qué existe como ser corporal también. Descartes concibe nuestro cuerpo como una especie de máquina que debe ser explicada no por las leyes de la razón pura, sino de la mecánica, es decir, la respuesta sobre nuestro cuerpo no la tiene la filosofía, sino la evidencia experimental. Con ello, Descartes ha explicado cómo opera nuestro cuerpo, pero no cómo somos seres corporales, por qué nuestro pensamiento espiritual y el yo como sustancia pensante, es decir, como espíritu, está unido sustancialmente al cuerpo, si el conocimiento que del mismo tenemos son tan sólo las leyes físicas que puedan explicar su funcionamiento, pero no responder a la pregunta sobre su naturaleza. Para Descartes, en última instancia, la unión de la dimensión espiritual y material del hombre no tiene explicación, no se trata de una unión sustancial, sino accidental. Se trata de una unión para actuar, pero no para ser. El hombre en última instancia no es su cuerpo, sino su espíritu; su cuerpo tan sólo es un instrumento de acción por parte de nuestro yo sustancial.

Pero un análisis ulterior de nuestra experiencia existencial nos revela el carácter complejo de nuestro yo. No sólo tenemos ideas "claras y distintas", no sólo tenemos experiencia de la verdad, sino también del error. Nos descubrimos como seres finitos, imperfectos, pero insatisfechos de esta nuestra condición. Vivimos una paradoja existencial que muy pronto Pascal va a explotar y, a partir de allí, forjar una reflexión filosófica de gran originalidad y de enorme repercusión ulterior. Esta paradoja existencial en que se desgarran nuestro yo, es de carácter metafísico. Con ello quiero decir que no podemos escapar a ella, va más allá de nuestros deseos y posibilidades y no podemos evadirla. El hombre experimenta por igual una exigencia absoluta de perfección y una imposibilidad igualmente metafísica de alcanzarla. Hay ínsita en nosotros, dice Descartes, una idea de perfección, una idea de infinito, pero, con idéntica fuerza, experimentamos en nosotros nuestra propia debilidad, nuestra propia incapacidad para llegar a verdades sin posibilidad de error.

Ya hemos visto que el origen de la búsqueda filosófica de la verdad proviene no de la experiencia de la verdad, sino del error, como reflexión crítica de nuestra conciencia ingenua anterior, de la que nos hemos desengañado precisamente al constatar nuestro error primero. Si somos consecuentes con la razón, con el carácter absoluto del pensamiento, hemos de concluir en la existencia de un ser absolutamente perfecto del cual provenimos, puesto que esa exigencia de perfección infinita que subyace a todas nuestras aspiraciones y actividades no puede provenir de nosotros mismos, dado que nuestra más aguda experiencia existencial proviene de nuestros errores, de nuestras debilidades, de nuestras "pasiones", que las más de las veces obnubilan nuestra razón y nos impiden ver claro y conducir sabiamente nuestra vida, y seguir los procedimientos de la lógica y la ciencia. Se concluye así en la

existencia de Dios, garante último de la verdad de la razón, de la certeza de las "ideas claras y distintas" como criterio último de verdad. La fundamentación de la epistemología no está en ella misma, sino en la ontología; la Razón humana, en última instancia, no se funda en ella misma, sino en un ser ontológicamente diferente al cual estamos ligados por el principio de causalidad eficiente. Dios existe como garante de la ciencia, como criterio último de verdad, como principio de toda ciencia y saber. Dios existe como sentido último de la existencia, en la medida en que ésta sería absurda si la exigencia de perfección insita en el ser del hombre no quedase de alguna manera satisfecha; y, no pudiendo el hombre hacerlo por sí mismo, debe existir otro ser, el mismo o absolutamente perfecto que realice esa exigencia de perfección, puesto que en él la perfección absoluta y su ser ontológico son lo mismo.

Al igual que San Agustín, Descartes concluye del hombre a Dios, del pensamiento humano a la perfección absoluta, sin recurrir a la existencia del mundo exterior, sin recurrir a la experiencia sensorial ni a la existencia misma de nuestro cuerpo. ¿Cómo sé, entonces, que el mundo exterior existe? ¿Cómo lo conozco? Pues, en última instancia, sólo puedo saber si algo existe en la medida en que puedo reducirlo a una experiencia que se deduzca de nuestra razón, de nuestro yo como sustancia pensante. La respuesta es evidente: el mundo material es una idea o, más exactamente, es el conjunto de propiedades de la materia que podamos reducir a ideas claras y distintas. Ya Galileo había distinguido en los objetos materiales propiedades primarias y secundarias. Esta distinción va a ser aceptada por Descartes y luego por Locke. Se entiende por propiedades primarias de la materia aquéllas que pueden matematizarse, es decir, que provienen de la extensión como atributo esencial de la materia. El universo todo no es más que materia inteligible, geometrizable. Sólo podemos admitir como verdad científica aquello que puede ser reducido al lenguaje formal del álgebra, como hizo Galileo con sus experiencias de la caída de los cuerpos. Extensión, peso, forma geométrica, todo aquello que es cuantificable y reducible a número, es real o verdadero científicamente, pues la materia no es más que extensión inteligible. Descartes, por ende, deduce la existencia de la materia a partir de la necesidad de fundar la físico-matemática y reduce nuestro ámbito de conocimiento a sólo el que pueda darnos esta ciencia.

Todas las ciencias o saberes teóricos quedan así fundados críticamente. Pero el hombre no es sólo pensamiento, también es acción, ética y política. Respecto de esto último, Descartes dice aceptar sin crítica y con el fin de gozar de la paz del espíritu requerida para sus investigaciones y reflexiones filosóficas, el sistema político bajo cuya autoridad se rige la sociedad en que vive. En cuanto al mal, Descartes lo liga al origen del error. Al explicar por qué y cómo llegamos a la ciencia, al saber, Descartes da la impresión de disolver el error. Y, sin embargo, es éste el origen del saber. Para ello, Descartes recurre a otra facultad del hombre: la voluntad. Como San Agustín que hablaba de una doble dimensión de nuestra voluntad: el libre albedrío y la libertad ("liberum arbitrium et libertas"), Descartes considera que la voluntad es igualmente buena e infalible cuando obedece a la razón y sigue, como criterio de verdad de su acción, las ideas claras y distintas que ésta le dicta. Por el contrario, cuando la voluntad se precipita y hace afirmaciones más allá de lo que ha percibido como evidencia la razón, surge allí la fuente de todos los errores. La razón, en consecuencia, para Descartes

nunca se equivoca, posee la garantía de la veracidad divina, pero la voluntad es la fuente de nuestros errores en la medida en que posee una autonomía frente a la razón que le permite precipitarse en sus juicios, hacer afirmaciones que se extralimitan de la intuición de la evidencia racional, fuente única de toda verdad tanto teórica como práctica. Tenemos, pues, en Descartes un racionalismo total y consecuente.

Fiel al principio de que sólo lo que puede ser pensado clara y distintamente debe ser considerado como verdadero y, por ende, como real, Descartes ha recuperado de la experiencia primigenia de la realidad tan sólo aquello que puede ser formulado racionalmente, entendiéndose formalizado, y aquellos principios metafísicos, como la inmortalidad e inmaterialidad del alma y la existencia de Dios, que sirven de garantía metafísica al saber racional matematizable. Ya no es Dios el principio primero de todo, sino el hombre con su razón. Dios tan sólo interesa en la medida en que es garantía del valor y veracidad absoluta del saber concebido como una físico-matemática, a la manera de Galileo. En este desarrollo dialéctico ha quedado igualmente por fuera todo el ámbito de nuestra experiencia sensible.

Nuestro cuerpo no sirve, sino en la medida en que nos facilita la comprensión del universo como extensión matematizable. Pero todo aquello que es percibido por nuestros sentidos y que no puede ser reducido a extensión inteligible, debe ser desechado no como falso, sino como incommunicable e intransferible. Se trata de experiencias subjetivas sin ningún valor epistemológico. Me refiero a lo que Descartes, siguiendo a Galileo, llama cualidades segundas o subjetivas, como el olor, sabor, color de los objetos materiales fuera de nosotros. No se trata de que no exista nada de esas cualidades fuera de nuestra conciencia, sino que esas experiencias, como tales, no pueden generalizarse, no pueden ser objeto de una universalización en la medida en que dichas experiencias son intransmisibles, permanecen en la esfera de la subjetividad individual que nace y termina con el individuo solo. En última instancia, no queda claro en la filosofía cartesiana por qué tenemos cuerpo, ni para qué nos sirve, pues, las más de las veces, constituye más un impedimento para desarrollar nuestras ideas claras y distintas y para engañar a nuestra voluntad, llevándola por el mundo de las pasiones, que para otros menesteres o tareas más nobles. Todo el ámbito existencial queda así minusvalorado en la medida en que hemos descalificado la experiencia existencial proveniente de nuestros sentidos internos (imaginación, fantasía, estados emocionales). ¿Cómo explicar el arte y la experiencia estética y la creación de lo bello por parte del artista? Por su parte, ¿qué sentido tiene la historia? Para Descartes la historia no es ciencia, sino un conjunto de opiniones subjetivas basada en testimonios individuales, de los cuales no se puede inferir ninguna verdad universal racionalmente fundada. Ni la política es ciencia, ni la historia. La ética misma se reduce en última instancia a una especie de estoicismo en que la razón impone su disciplina a las pasiones entendidas como movimientos o impulsos provenientes de nuestro cuerpo, y que suelen obnubilar, cuando no seducir, a nuestra voluntad, induciéndola a no seguir como regla de verdad y norma de acción las ideas evidentes, provenientes de nuestra razón. El hombre cartesiano tiene mucho de puritano. No en vano, prefirió vivir la mayor parte de su vida en la calvinista Holanda y no en la católica Francia.

Estas deficiencias del sistema cartesiano van a ser llenadas de una u otra manera por los grandes sistemas filosóficos que, partiendo de las ideas fundamentales de Descartes, especialmente su racionalismo, ampliarán su radio de acción y harán de la escuela o corriente racionalista el pensamiento dominante en la Europa continental durante el siglo XVII, y bien avanzado el siglo siguiente. Nadie pudo sustraerse, de una u otra manera, al cartesianismo. Durante un siglo todo, el mundo intelectual en Europa fue cartesiano o anticartesiano, tomó del acervo cartesiano lo que le pareció necesario y desechó lo que creyó equivocado. Hasta el empirismo inglés, especialmente de su autor más representativo, John Locke, tomó de Descartes buena parte de su punto de partida y fue más lo que coincidió con él que lo que lo apartó de nuestro autor.

Tres autores en especial serán objeto de nuestro estudio, porque cada uno de ellos representa un aporte sustancial al racionalismo cartesiano y, en esa misma medida, colmarán lagunas dejadas por el maestro. Nos referimos en concreto al judío holandés, de origen portugués, Baruch o Benito Spinoza, al matemático y místico francés, Blas Pascal, y al fundador de la filosofía alemana moderna, gran matemático él también, Gottfried Leibniz. Su pensamiento llenará la Europa continental hasta bien avanzado el siglo XVIII. De Spinoza saldrá una metafísica, una ética y, sobre todo, la teoría política más avanzada del siglo XVII. En Pascal encontraremos los primeros atisbos de lo que será siglos más tarde el análisis existencial. Y, finalmente, en Leibniz encontraremos la superación de las contradicciones surgidas de la escuela racionalista y los inicios del aporte alemán a la filosofía y configuración del pensamiento dialéctico.

B) SPINOZA: ÉTICA Y METAFÍSICA

Pertenciente a las comunidades judías que fueron expulsadas por los reyes católicos, a finales del siglo XV, del Sur de España y se refugiaron en Portugal, con la llegada de Felipe II al poder, quien también fue rey de Portugal, debieron en la segunda mitad del siglo XVI refugiarse en la rebelde Holanda, que luego instalaría el primer régimen liberal democrático de la historia. Las condiciones de vida del barrio de emigrantes judíos en Amsterdam eran pobres y abundaban las enfermedades. Spinoza mismo contraerá muy pronto tuberculosis, enfermedad que finalmente lo llevará a la tumba. Durante el siglo XVIII, Spinoza será considerado como el sabio por excelencia, como el filósofo que sacrificó todo en la vida por preservar su libertad y afirmar el derecho inalienable de todo ser humano racional a hacer uso de su razón críticamente y a poderlo expresar con toda libertad, sin ser por ello objeto de represiones o castigos. Spinoza será así el primer gran ideólogo de la democracia liberal burguesa. Pero para llegar a eso, Spinoza deberá construir todo un sistema filosófico de una gran coherencia lógica y de consecuencias prácticas, sobre todo en el campo político, de alcances verdaderamente revolucionarios.

Spinoza (†1676) parte de Descartes, pero muy pronto advierte la más grave de las debilidades del sistema cartesiano: la imposibilidad de establecer una unión sustancial entre

las dimensiones espirituales y materiales del hombre. En Descartes, el dualismo antropológico no puede ser superado, y terminamos por no comprender por qué espíritu y materia están unidos en el hombre, puesto que el hombre sólo se conoce a sí mismo como sustancia pensante y no posee una intuición inmediata de los objetos materiales, incluido su cuerpo, sino a través del pensamiento cuya última garantía es Dios mismo. En conclusión, podríamos afirmar, como lo harán los ocasionistas, que sólo sabemos de la existencia del mundo material por Dios, por nuestro conocimiento de él o, incluso, por revelación sobrenatural, como dirá Malebranche. Spinoza va más lejos. Su preocupación es hacer de la filosofía no una ciencia, ni una epistemología o fundación crítica del método científico, como fue la preocupación central de Descartes, sino una sabiduría, una manera de conducir la vida de acuerdo con la razón y una conquista de la libertad interior como máxima felicidad sobre la tierra. Víctima él y su familia de la intolerancia política y religiosa, habiendo sufrido en carne propia el fanatismo y la intolerancia, Spinoza dedicará su vida y su talento al servicio de la causa libertaria y luchará por la revolución liberal holandesa hasta el punto de convertirse en el más importante consejero del dirigente democrático Jan De Witt, cuyo asesinato, en 1672, le hará protestar públicamente por las calles de La Haya.

Más que una filosofía de la razón y de la ciencia, podemos ver en el sistema de Spinoza una filosofía de la libertad, tanto individual como política, tanto pública como de conciencia. Para ello, Spinoza recurrirá a la razón, viendo en ella el atributo más noble del hombre, atributo inherente a su misma naturaleza metafísica, de modo que es irrenunciable. De ahí se infiere el derecho a ser tratado como ser humano, a poder mantener una actitud crítica y poderla expresar frente a todo sistema político, religioso y filosófico. Primer gran ideólogo de la democracia liberal, Spinoza sufrirá también las consecuencias de su actitud enhiesta al ser expulsado oficialmente de la comunidad judía, recibir la excomunión de la Sinagoga y sufrir incluso atentados de sectores fanáticos del calvinismo, y ver sus libros condenados por la Iglesia de Roma. No será sino hasta el romanticismo alemán, a finales del siglo XVIII, cuando su figura provocará la admiración y el respeto como hombre y como filósofo que ya no perderá más en la historia.

Spinoza rechaza la concepción de la libertad de Descartes y busca crear un sistema que la haga no sólo comprensible sino necesaria. Spinoza rechaza el dualismo metafísico de Descartes al afirmar la existencia de una sola sustancia. Para Spinoza sólo existe una única sustancia, de ahí su expresión: "Dios o la naturaleza o la sustancia". Esta única sustancia es autosuficiente no sólo en su ser y actuar, sino también en su comprensión. De ahí que reconocer que somos una única sustancia de la que procedemos, es la suprema sabiduría que sólo se alcanza mediante la más alta expresión de la sabiduría humana que él llama "el amor intelectual de Dios". De esta sustancia que es espíritu, proceden, con el rigor lógico-formal de una demostración geométrica, todas las diversas manifestaciones constatables del ser, que él llama "atributos" y "modos". Atributos son las propiedades o rasgos característicos que hacen comprensible a un ser. Los modos son sus formas más estables. Spinoza distingue entre modos inmediatos universales, que son dos: el pensamiento (espíritu) y la extensión (materia). Pensamiento y extensión son los modos más generales en que se manifiesta el ser en

su máxima universalidad. Pero, como ambos proceden de la misma sustancia, no se da un dualismo ni ontológico ni epistemológico en la naturaleza humana. De ahí, el principio de que es lo mismo el orden y la conexión de las ideas que el de las cosas. No existe un problema epistemológico, pues no hay posibilidad de equivocarse. Lo que existe es un problema moral en la medida en que las pasiones, como movimientos inferiores de nuestra naturaleza, obnubilan nuestra razón y nos impiden que ésta sea la conductora de todos nuestros actos e intenciones. De ahí que la vida y, en especial, la filosofía, sea un ejercicio permanente, una ascesis o disciplina mediante la cual disciplinamos nuestro espíritu, para que nuestra razón conduzca siempre nuestros actos. El sabio es aquel que ha logrado esta libertad interior que le permite ser libre en su conciencia, aunque su cuerpo pueda estar encadenado. Como todo está hecho de la misma sustancia, la libertad es el reconocimiento lúcidamente asumido de la necesidad racional. Sólo cuando en todos los órdenes, especialmente en aquellos que dependen del hombre, como es el orden moral, social, político y cultural, resplandezca la racionalidad, el hombre será verdaderamente libre.

El orden natural es tan necesario como el orden social. Las leyes de la naturaleza son tan inmutables como las leyes que rigen la racionalidad formal de la lógica y las matemáticas. Por eso, Spinoza rechaza toda religión que suponga una fe sobrenatural. Sólo existe verdaderamente una religión natural, que consiste en afirmar aquellas verdades que nuestra razón puede concluir de manera universal. Estas verdades son la existencia de un Ser Superior, de la inmortalidad del alma y de la regla ética de hacer el bien y evitar el mal. La felicidad se puede alcanzar en este mundo y consiste en realizar nuestra esencia de seres racionales. El mal es toda mutilación a esta naturaleza racional. El principio supremo de toda actividad es el que establece que todo ser propende a conservar su ser y a enriquecerlo lo más posible. Esta ley pertenece a la naturaleza de cada ser, de modo que no se puede renunciar a la misma. Todo sistema religioso y político que respere estos principios, debe ser considerado como bueno, pero los ritos y creencias específicos de cada religión o iglesia no son más que particularidades culturales propias de la historia y de la mentalidad de cada pueblo que, por ende, no son verdades racionales que deban ser universalmente acatadas. De manera particular, ninguna ideología o concepción filosófica, ni ninguna creencia religiosa particular, puede ser impuesta, excepto en los postulados racionales en que se funda la religión natural. En cuanto a la Biblia, Spinoza rechaza todo principio sobrenatural, como la existencia de milagros, ángeles o seres humanos dotados de cualidades o poderes sobrenaturales. Todo esto son narraciones míticas que se explican por el carácter primitivo de los pueblos en que se forjaron dichas narraciones... Ideas como éstas nos explican el odio y la persecución que en vida, y después de su muerte, rodearon a la persona y a la obra de Baruch Spinoza.

Toda la obra de Spinoza, tan rigurosa en su expresión formal y tan apasionada en la defensa de los valores éticos de la persona humana, tiende a hacer realidad la definición que él mismo daba del sabio a quien definía como el que se consagraba a la meditación, no de la muerte, sino de la vida, pero miraba a la vida "desde el punto de vista de la eternidad". Spinoza parecía no dar importancia a la condición humana concreta, a su experiencia existencial de hombre. Obsesionado por la racionalidad de nuestra naturaleza, hacía de la conducta hu-

mana una especie de teorema geométrico, del cual se desprendían como corolarios las acciones humanas. Spinoza fue un ideólogo, pensó lo universal más que lo particular, se interesó por una moral política más que por la experiencia del mal al interior del hombre mismo. La libertad en Spinoza era una necesidad racional y no una lucha existencial que se libra en el corazón del hombre entre el bien y el mal, lucha de la cual nunca se sale bien librado y siempre se conservan las heridas y las cicatrices, que nunca terminan de sangrar. Siendo ésta la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, ¿puede la razón matemática explicar al hombre? ¿Podemos dar con nuestra razón una respuesta adecuada de un ser tan contradictorio como somos nosotros mismos? ¿Qué es el hombre? Volvemos entonces a la eterna pregunta que siempre ha rondado la mente y el corazón del hombre sin nunca hacerlo reposar tranquilo ¿Puede, entonces, la tradición racionalista cartesiana dar cuenta de esta pregunta? ¿Puede formalizarse la conducta humana? ¿Puede siquiera explicarse racionalmente?

C) PASCAL: RAZÓN Y EXISTENCIA

Hubo en la Francia del siglo XVII un hombre atormentado, un genio precoz de las matemáticas y de la ciencia experimental que se planteó hasta la paradoja esta cuestión. Su nombre, Blas Pascal († 1662). Genial matemático y físico, se distinguió, sin embargo, de Descartes en que tenía un mayor sentido de la experiencia que de la especulación, como era propio del temperamento de Descartes. Pascal se revela no sólo como un maestro de la lengua, uno de los grandes clásicos de la literatura francesa, sino como un agudo observador, tanto de los hechos de la naturaleza física como del alma humana. Dejando de lado sus investigaciones, algunas de ellas decisivas en la física, y sus tratados de matemáticas que lo convierten en genial precursor del cálculo infinitesimal, sólo nos interesa destacar el ingente aporte hecho por Pascal a la antropología filosófica. Su temperamento apasionado y voluble, que lo hizo oscilar permanentemente entre la mística y la ascesis más radical, y la frecuentación de los círculos científicos y sociales más en boga de la época, le permiten a nuestro autor desplegar sus mejores talentos literarios y filosóficos cuando de desnudar el corazón humano se trata. Al morir joven aún, pues siempre sufrió de una contextura débil y enfermiza, se encontró en su lecho un conjunto de manuscritos que tenían como objetivo redactar una amplia apologética del cristianismo, pero que nunca llegaron a convertirse en un tratado sistemático. De él sólo se han conservado fragmentos y párrafos más o menos coherentes, de modo que desarrollan un pensamiento o un argumento en forma completa. Lo original del método apologético de Pascal es que no se enfrasca en una discusión doctrinal ni trata de probar la verdad del cristianismo mediante un método científico. Pascal parte de una concepción epistemológica que le hace ver nuestra facultad de conocer no como única, como pretendían Descartes y Spinoza, sino como múltiple. Concretamente, Pascal habla del "espíritu de fineza" y del "espíritu de geometría". Por este último entiende la razón racionante que entiende de ciencias, que formaliza la extensión inteligible de los objetos materiales, que se expresa en las categorías de las matemáticas y de la lógica. Por "espíritu de fineza" Pascal entiende un conocimiento no racional, no intuitivo, no fundado en la razón, sino en el corazón, y cuyo objetivo es conducir rectamente nuestra vida hacia una felicidad eterna. Pascal habla de "verdades de la razón" y de "verdades del corazón" para las

cuales la razón parece ciega. Ese espíritu de fineza tiene que ver con la manera de percibir la existencia, no mide lo cuantitativo, sino lo cualitativo, no tiene que ver con los hechos, sino con los valores, funda juicios de valores más que demostraciones racionales. Las verdades del corazón no sirven para fundar la ciencia, sino para guiar y orientar la vida. Su objetivo es darle un sentido último a la existencia. De manera particular, el espíritu de fineza interviene allí donde la razón racionante falla: en tratar de descifrar el enigma de la humana existencia.

El hombre es una paradoja que desafía toda razón y contradice toda norma lógica. Es capaz de los mayores crímenes y de los más altos grados de heroísmo y generosidad. Es capaz de dar su vida y entregarse a los mayores sacrificios por una causa noble, pero también es capaz de las mayores atrocidades que ni siquiera el peor y más feroz de los animales sería capaz de hacer. "Cuando se le ensalza (al hombre) yo lo rebajo, dice Pascal, cuando se le humilla yo lo engrandezco". Porque el hombre es eso: ni ángel ni bestia, sino una mezcla de uno y otra. Ante esta disyuntiva, Pascal recurre a lo que llama la "apuesta". Ante el callejón sin salida de darle un sentido a la vida, Pascal apuesta a Dios en el sentido de que, si bien no hay una prueba racional contundente sobre su existencia, tampoco la hay sobre su negación, de modo que sólo nos queda el recurso a la libertad: optar por una felicidad eterna como quien apuesta el todo contra la nada. Pues si Dios no existe, nada perdemos; y si existe, lo ganamos todo. Este Dios de que habla Pascal no es un ente o principio metafísico, sino la adhesión a la persona de Jesucristo. No se trata del Dios de los filósofos y de los sabios, dirá Pascal, sino "del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Jesucristo". Dios nos aparece así no como el resultado de una especulación metafísica, no como la conclusión de un raciocinio, sino como la aceptación de una persona, como la fidelidad hasta la muerte, como en el caso de los mártires, por una causa, por una verdad no abstracta, sino encarnada en una persona.

La descripción fenomenológica de la existencia, el carácter de la existencia humana como objeto de una experiencia vivida, que sólo se puede percibir intuitivamente, pero no puede ser objeto de un tratado racional, la presencia del mal como surgido de nuestro propio ser, como una tendencia que no podemos vencer, la opción radical de la libertad como una búsqueda absoluta de sentido, y la forma misma desde el punto de vista literario empleado por Pascal, lo hacen uno de los precursores del existencialismo de la más reciente posguerra.

Pascal tiene el mérito de haberse negado a ver, contrariamente a lo que hicieron los clásicos del racionalismo, Descartes y Spinoza, a la razón de una manera unívoca. La razón no es sólo la facultad del raciocinio. Y si así fuera, ésta no sería posible hacerla funcionar en todas las dimensiones de la existencia humana. Por eso, se requiere de otra dimensión del conocer que no sea racional sino existencial, afectiva y volitiva, y que Pascal llamaba "espíritu de fineza". Sin embargo, el negar toda posibilidad a la razón en el plano de la existencia resulta inadmisibles para el filósofo que sigue apegado a la definición de la filosofía como búsqueda del sentido último del ser en cuanto ser. Si Descartes acentúa la necesidad del método, la búsqueda de un punto de partida absoluto, y Spinoza reduce toda su metafísica a un modismo de la sustancia, Pascal, por el contrario, acentúa la diversidad, la antítesis, la contradicción insalvable.

D) LEIBNIZ: LA BÚSQUEDA DE LA RAZÓN SUFICIENTE

A finales del siglo XVII, y hasta los primeros años del siglo XVIII, surgirá en Alemania un genio considerado el último gran genio enciclopédico de la humanidad, un hombre del que se podía decir que estaba al tanto de todo el saber de su tiempo. Se llamó Gottfried Leibniz (1646-1716). Filósofo y abogado por formación académica, Leibniz fue igualmente historiador, diplomático, jurista, político, teólogo y humanista. Se le considera el padre de las matemáticas modernas en la medida en que es, al mismo tiempo que el inglés Jorge Isaac Newton, el creador del cálculo infinitesimal. De todas esas actividades de su vida, sólo nos ocuparemos de su sistema filosófico, que se caracteriza por su sentido del equilibrio, por la búsqueda de la universalidad, por el esfuerzo de síntesis y por un retorno a los principios clásicos del saber filosófico. Leibniz es, así, el fin de una época, su síntesis última y, por ello mismo el primer arisbo de una corriente de pensamiento que va a convertirse, casi cien años después, en la corriente de pensamiento filosófico más fecunda de la historia después de los griegos: el pensamiento filosófico alemán.

Detrás de la reflexión mesurada y sabia de Leibniz, difícilmente se puede ocultar una profunda insatisfacción que lo hace retornar a los orígenes mismos del saber filosófico. Con Platón y Aristóteles, Leibniz se pregunta qué es filosofar. Y la respuesta es obvia: filosofar es pensar. Surge entonces la pregunta sobre el pensar: ¿Qué es pensar? Pensar, dirá Leibniz, es convertir lo real en posible mediante una interrogación que llega hasta sus últimas consecuencias. Pensar es preguntarse el porqué de algo, de todo, es envolver en signos de preguntas lo que la naturaleza nos ofrece como afirmación contundente. Si llevamos este interrogarnos hasta sus últimas consecuencias, llegaremos hasta la pregunta metafísica por excelencia: ¿por qué existe algo y no nada? Es decir, que la pregunta por el ser sólo es posible formularla si tenemos conciencia de la nada, si rodeamos el ser con la alucinante pregunta por la nada. Es la búsqueda al sentido del ser. Es el intento por responder al porqué algo y no nada, lo que da origen a la filosofía y a su forma más auténtica: la metafísica. Es aquí donde, desde el primer momento, Leibniz rompe tanto con Descartes como con Spinoza. Si conocer es ver lo real desde lo posible, debemos preguntarnos, entonces, cuál es lo contrario de lo posible. Lo contrario de lo posible es lo imposible, lo que no puede ser, pues lo que se opone a lo posible es lo absurdo, lo impensable. Pero lo contrario de lo imposible es lo necesario. De ahí, concluía Spinoza, a la necesidad del mundo y a la univocidad de la sustancia. El mundo era tan necesario como Dios mismo, el mundo estaba hecho de la misma sustancia de Dios, el mundo era Dios que se manifestaba a través de los modos de la extensión y el pensamiento. Esta era la respuesta de Spinoza a Descartes, quien hacía de la razón el reino de la necesidad y, por ende, la voluntad como su contraposición, el reino de la arbitrariedad. La libertad no es ni necesidad asumida, dice Leibniz, como en Spinoza, ni arbitraria e irracional como en Descartes, la libertad es una racionalidad humana en donde se combina la posibilidad con la necesidad gracias al principio de razón suficiente.

Leibniz arguye contra Descartes y Spinoza por la existencia de una pluralidad de sustancias que llama "mónadas", cada una de las cuales posee su propia autonomía, teleología y

dinámica. Lo posible nos aparece, así, no solamente como lo meramente pensable, como la pura posibilidad en cuanto ausencia o carencia de contradicción intrínseca, y se nos convierte en un principio de acción, en un conato, en un proyecto de realización. Lo real no es el movimiento, como decía Descartes, sino la fuerza como posibilidad real de efectuar un esfuerzo, un trabajo, dirá un siglo después la termodinámica. Para entender las sustancias individuales como posibles, es decir, como meros entes de razón, debemos no sólo aplicar el principio de no contradicción, que establece el rechazo del absurdo como punto de partida de la intelección de lo real. Pero lo posible no es de por sí lo real. Todo lo real es posible, pero no todo lo posible es real. En abstracto, es posible un número infinito de mundos. En la realidad sólo uno existe. ¿Cómo pasar entonces de lo posible a lo real? Leibniz distingue dos tipos de verdades acordes con los principios que hemos enunciado: las verdades de principio y las verdades de hecho, las verdades necesarias y las verdades contingentes cuya no existencia no afecta la racionalidad intrínseca de lo real. Las verdades de principio se fundan en el principio de no contradicción, que nos impide recurrir al absurdo o contradicción intrínseca para explicar algo, pero, para explicar las verdades de hecho, el principio de no contradicción no basta, pues se trata de realidades y no de meras posibilidades o eventualidades. Para ello se requiere de un nuevo principio lógico pero que no tiene que ver sólo con la razón pura, sino también con la libertad y la voluntad, pues las implica. Se trata del principio de razón suficiente, que establece que todo lo que existe, en la medida en que existe, exige una explicación racional acorde con su ser, lo cual implica que, para que una cosa exista, no basta con que sea posible, sino que debe ser probable. Lo que hace a una cosa probable es que es vista o apetecida como mejor. Lo que hace algo mejor que otro es el fin, o finalidad o teleología, que da un sentido de totalidad armónica al conjunto. Si bien todas las sustancias son individuales, y cada una está animada de su propia finalidad o teleología, es necesario que haya una finalidad que sobrepase a los individuos y se sitúe en la universalidad, de modo que establezca un orden universal, una armonía generalizada que imprima un fin al todo en cuanto todo. Esta mónada universal que está por encima de todos y le imprime una finalidad universal que establece una armonía preestablecida, no puede ser otra sino Dios. Dios no sólo es causa eficiente en la medida en que lo ha creado todo y le ha impreso una finalidad u orden, sino que Dios es él mismo el fin absoluto o supremo de todo lo existente. El es el garante de la armonía preestablecida que hace de este mundo el mejor de los mundos posibles. Por eso, sólo este mundo existe, no porque sea el solo posible, como afirma Spinoza, sino porque es el mejor según el plan divino.

Ante este optimismo exagerado que brota de todo el pensamiento de Leibniz, debemos preguntarnos cómo existe, entonces, el mal, ¿qué es el mal? El mal es la no realización del fin o teleología inmanente de cada sustancia individual. Y es posible, porque cada mónada individual es finita, precisamente por ser particular. Sólo la mónada divina es universal. Todas las demás están metafísicamente condicionadas por su finitud que las imposibilita de ver el conjunto, con lo cual forzosamente no pueden percibir cómo una acción o hecho que, para sus fines propios es malo, resulta beneficioso para el conjunto. La existencia del mal, por ende, no es atribuible a Dios, sino a nuestra condición de seres finitos, que no está en capacidad de percibir la bondad del conjunto, por lo que acciones o realidades tomadas

aisladamente nos resultan nocivas o francamente malas, pero, si tuviésemos la posibilidad de percibir el conjunto, comprenderíamos su razón de ser y veríamos que, en última instancia, incluso el mal conduce al bien.

¿Cómo hacer esto compatible con la libertad o albedrío de los hombres individuales? Leibniz responde diciendo que las mónadas individuales no están plenamente conscientes de todo lo que son capaces. Poseemos un número indeterminado, infinito, en el sentido de que es tan grande como queramos, de posibilidades o eventualidades, pero de ellas sólo unas cuantas realizamos. Las demás dormitan en nuestra potencialidad individual. Por esta razón no estamos en capacidad de predecir nuestro futuro como sí lo está Dios. La finitud ontológica se traduce así en una limitación de nuestra razón. Hay una dimensión no racional en nuestro ser que escapa a toda posibilidad de pensamiento, si bien, a la hora de realizarse, adquieren sentido en vista del principio de razón suficiente. De esta manera se preserva y se compagina la omnipotencia y omnisciencia divina con la libertad y el albedrío del hombre. Este sólo conoce el alcance de sus acciones, pero no está en condiciones de percibir todas sus consecuencias, dada su finitud. Sin embargo, Dios establece una armonía individual que hace que las acciones, individualmente tomadas, contribuyan sin darse cuenta los individuos concretos, a la realización de un fin u ordenamiento universal. La originalidad de estas intuiciones de Leibniz sólo lograrán la plenitud de sus resultados con los grandes sistemas filosóficos alemanes, como el de Kant y el de Hegel, un siglo más tarde.

2.2 EMPIRISMO

Como lo decíamos al principio de este capítulo, todo el siglo XVII está atravesado por la controversia entre el racionalismo de Europa continental inspirado en Renato Descartes, por un lado, y el empirismo anglosajón, que en Inglaterra produce en esta época sus más brillantes cultores, convirtiendo esta corriente en el pensamiento filosófico más representativo de ese universo cultural. Aunque, a medida que pasaban los años, las influencias mutuas crecían, lo cierto es que el enfoque fundamental de ambas escuelas tiene puntos de partida sustancialmente diferentes. Ambos parten del problema epistemológico, provocado por la clara conciencia de que el método científico experimental constituye un punto de partida, irreversible en todo enfoque teórico en lo sucesivo. Ambos consideran que la filosofía debe hacer un análisis del conocer humano, un replantearse la permanente cuestión sobre la verdad y los métodos para llegar a ella, demostrarlo y comunicarlo con seguridad de ser comprendido. Ambos están de acuerdo en que la filosofía no debe comenzar por plantarse el problema del ser o de lo real, sin antes plantearse el problema del conocer y los alcances y límites de nuestra razón. Ambos consideran que la filosofía no sólo tiene una función teórica sino práctica, por lo que debe plantearse los grandes temas políticos como la naturaleza del estado, las reglas de la moral y la fundamentación de las creencias religiosas. Pero el enfoque que ambas corrientes dan a sus planteamientos difiere sustancialmente.

Al plantearse el problema de la verdad, cómo conoce el hombre, más exactamente, cómo sé yo que algo es verdad, sus posiciones difieren diametralmente. A la pregunta sobre ¿cómo

sé yo que algo es verdad?, el racionalista responde diciendo: porque tengo una idea clara y distinta de ese objeto, dado que los otros medios de conocer como la experiencia sensorial y la experiencia existencial son falibles. El empirista, por el contrario, revaloriza nuestra experiencia sensorial. Para un empirista, sé de la existencia de las cosas e, incluso, de mí mismo por la experiencia sensorial o psicológica. El empirista considera que las ideas son imágenes, sea de la fantasía, sea la memoria o de las palabras, pero siempre pálidos reflejos de representaciones sensoriales provenientes de fuera. Nuestro conocimiento parte de los sentidos, influenciados por una realidad exterior que, de alguna manera, afecta nuestras facultades cognitivas. Las ideas son generalizaciones de esas experiencias, pero que no tienen más valor que su punto de partida sensorial.

En cuanto a la ciencia moderna forjada por Galileo, empiristas y racionalistas difieren igualmente. La ciencia moderna consiste en el análisis riguroso de hechos de observación cuantificables, pero que se rigen por leyes constantes que se formulan algebraicamente. En la formulación de una ley científica, por ende, intervienen dos factores: los hechos de observación experimental y el razonamiento propio de toda formalización algebraica. Experiencia y razón, sentidos y razón, facticidad empírica y universalidad formal, contingencia y determinismo. ¿Cuál de estos dos elementos es más importante? ¿Cuál es el que da el status de ciencia al saber? ¿Qué es lo importante en la ciencia: la observación rigurosa de los hechos o su formulación algebraica? Racionalistas y empiristas difieren aquí. Para el racionalista - todos ellos fueron geniales matemáticos creadores de las matemáticas modernas, como Descartes, Pascal y Leibniz-, la ciencia es, ante todo, matematización de la experiencia sensible. Lo importante de una ley científica es su carácter universal y necesario, que nos explica el determinismo de los procesos materiales por los que se rige el devenir cósmico. Para el empirista, por el contrario, la ciencia consiste en un método de observación rigurosa y catalogación funcional de los hechos de observación, como enfatizó el padre de todo el empirismo anglosajón, Francisco Bacon. Para el empirismo, las leyes de la naturaleza son generalizaciones de hechos observados cuyas características comunes nos permiten ordenarlos. El racionalista hace énfasis en el método deductivo propio de las ciencias formales que, a partir de principios generales y mediante la aplicación de reglas lógicas, infiere conclusiones necesarias. El empirismo, por su parte, aplica el método inductivo, que hace generalizaciones a partir de la observación y catalogación de hechos debidamente observados... Detrás de cada una de estas posiciones hay dos diferentes concepciones de la realidad: para los racionalistas, la verdad está en las ideas; para los empiristas, en los hechos.

En las páginas anteriores hemos visto las principales ideas de los racionalistas más connotados. Ahora volvemos nuestra mirada hacia la tradición empirista que se desarrolló en Inglaterra desde el siglo XVI con Bacon -ya estudiado-, que se prolongó durante todo el siglo XVII con Tomás Hobbes, John Locke, y culminó en el siglo XVIII con Berkeley y Hume.

El siglo XVII inglés es uno de sus períodos históricamente más convulsionados. Luego de la época de oro de la Reina Isabel I, el país se agita políticamente, se forma un partido anti-monárquico, encabezado por Oliver Cromwell, que termina por triunfar, decapitar al rey por

alta traición e imponer la dictadura. Finalmente, luego de reinstalada la monarquía, triunfa la revolución burguesa, llamada en la historia Revolución Gloriosa, en 1688, que instala un régimen parlamentario, una democracia que correrá mejor suerte que el intento de los hermanos De Witt en Holanda en la generación anterior. Los grandes filósofos ingleses no podían estar ajenos a estos cambios tan profundos en la historia que se desarrollaba ante sus propios ojos. Hobbes y Locke fueron protagonistas de los mismos no sólo en su vida práctica, sino como teóricos. Hobbes forja la teoría del estado absoluto y Locke la de la democracia liberal. Su influencia en la historia, por ende, no proviene sólo de sus concepciones teóricas, sino de la influencia que sus ideas tuvieron en el desarrollo de los sistemas políticos, tanto de su tiempo como posteriores.

A) HOBBS: LA FILOSOFÍA DEL ESTADO

El primero de estos grandes filósofos del empirismo inglés, del siglo XVII, es Tomás Hobbes (: 1679), quien trata de hacer de la filosofía una aplicación consecuente de la concepción del mundo que se desprende de la mecánica de Galileo. Para Hobbes, en efecto, sólo existen cuerpos en movimiento. La ciencia consiste en estudiar los movimientos que podemos observar. Ahora bien, hay dos clases de cuerpos: los cuerpos naturales y los cuerpos sociales. Por eso, la filosofía se divide igualmente en dos partes: la filosofía natural y la civil. Si la filosofía estudia los elementos constituyentes de los cuerpos sociales, se llama ética; si estudia a esos mismos cuerpos sociales en cuanto tales, es decir, como conjuntos, entonces se llama política. Pero la filosofía no sólo estudia los cuerpos y sus movimientos en sí mismos, sino también en sus causas y efectos, por lo que la filosofía consta de tres partes: la doctrina de los cuerpos naturales, la doctrina de los cuerpos humanos y la doctrina de los cuerpos sociales.

El estudio de la influencia y efectos ejercidos por unos cuerpos sobre otros se llama geometría. El estudio de las partes de los cuerpos y sus movimientos se llama física. Finalmente, el estudio de los movimientos de los espíritus constituye el tema de la moral. En cuanto a las formas de conocimiento que poseemos, Hobbes considera dos: el conocimiento de los hechos, cosa que se logra por los sentidos y la memoria, y el conocimiento por sus consecuencias, que nos permite pasar de una afirmación a otra. Es este último conocimiento lo que constituye la ciencia propiamente dicha. El primer conocimiento es absoluto, pues es la aprehensión directa de hechos. El segundo es condicional, pues depende del uso correcto que hagamos de los principios de la lógica. Este último conocimiento es la filosofía propiamente dicha.

Los objetos o cuerpos provocan en nosotros imágenes que Hobbes llama "fantasmas", entre los cuales los primeros y fundamentales son el espacio y el tiempo, pues en ambos se insertan todas las representaciones de los cuerpos. Pero los cuerpos no son solamente extensión como en Descartes, también son impulso o conato. Poseen fuerza y resistencia. Estos movimientos o conatos en los seres sintientes son dos: el movimiento vital (como la circulación

de la sangre) y el movimiento voluntario (como andar o hablar). En los movimientos voluntarios los cuerpos sintientes sufren en impulsos que los llevan a desear o tender hacia algo (apetito) o rechazar algo (aversión). Lo que deseamos lo llamamos bueno, lo que rechazamos lo llamamos malo. Ambos son pasiones. En su forma primaria son pasiones simples, pero cuando por efectos de la actividad humana se combinan entre sí, las llamamos complejas. Cuando diversas pasiones se combinan entre sí en vistas a la acción, entonces hablamos de deliberación. El último y definitivo acto en que desemboca una deliberación lo llamamos voluntad. Por eso los actos que se siguen y sus consecuencias los llamamos voluntarios. Hobbes concibe la libertad como la ausencia de impedimento para la realización de nuestras decisiones. Cuando todas las condiciones están dadas para que se produzca un acto, es absurdo concebir que no se produzca, por lo que la libertad es otra forma de la necesidad y determinismo con que operan los cuerpos.

De esta concepción del hombre como individuo, Hobbes concibe su teoría del hombre como ser social y como cuerpo político o Estado. Es precisamente su teoría del Estado la que mayor importancia ha tenido en la historia y su influencia se hace sentir en todos los filósofos que se habían ocupado del tema, como Spinoza, Locke, Rousseau, Hegel y Marx, sea para aceptarla (Spinoza, Hegel y Marx) sea para cuestionarla (Locke, Rousseau), pero nadie ha podido sustraerse a su influencia. Hobbes parte de un principio aparentemente avanzado, pero infiere de él conclusiones absolutistas. La naturaleza, dice Hobbes, hace a los hombres iguales en cuanto a cualidades y derechos. Pero los hombres, al tender a satisfacer esos derechos, se topan con los derechos de los otros. Cada cual se afirma en sus derechos, lo cual lleva a una violencia generalizada que él llama "guerra de todos contra todos". Subyace aquí la idea de origen teológico (San Agustín, Lutero, Calvino) de la naturaleza como algo malo.

El estado natural del hombre es la violencia, la destrucción desenfrenada. Abandonado a sus apetitos y deseos individuales, los hombres terminarían por destruirse, buscando cada cual su derecho natural de satisfacer sus apetitos. El hombre aparece como lobo rapaz para el hombre. La exigencia de vida conduce inexorablemente a la muerte, a la desolación y, finalmente, a la desaparición de la especie humana. Ante esta ominosa eventualidad, los hombres buscan una salida en procura de la paz. La formación de sociedades, el origen mismo de nuestro ser social, proviene del instinto de vida no a través de la guerra y la violencia, sino a través de la paz. La paz es una tendencia o ley natural para el hombre tanto como la búsqueda de la satisfacción de sus apetitos. Pero la paz tiene su precio, pues consiste en llegar a un acuerdo o contrato social que consta de dos momentos: renunciar a sus derechos en primer lugar y, luego, transferirlos a otro. Ese otro puede ser una persona física (soberano) o una persona moral o cuerpo colegiado. Este es el origen del Estado.

El Estado concentra o monopoliza la violencia del cuerpo social y es el único autorizado a hacer uso de ella en vistas a la preservación de la vida de los individuos que componen el todo social y en vistas, por ende, a la paz como ley natural que rige la convivencia social. El estado es absoluto incluso frente a las iglesias, pero siempre dentro del marco del contrato social original cuyo objetivo esencial es la preservación de la integridad física de los miem-

bro del todo social y la paz entre sus mutuas relaciones. La función del estado es, por ende, eminentemente ejecutiva: debe realizar la voluntad de los miembros del cuerpo social que dieron origen al contrato social que los unió. En razón de lograr con más eficacia esos objetivos fundamentales, Hobbes prefiere que el Estado sea representado por un individuo físico o soberano y no por un cuerpo colegiado, pues considera que aún en los cuerpos colegiados más unidos y disciplinados hay disensiones, diversidad de opiniones y puede incluso en su seno renacer la violencia que era el objetivo fundamental de evitar cuando los hombres se unieron para formar el estado.

El soberano es absoluto en el ejercicio de su autoridad, siempre y cuando se inscriba dentro de los límites del contrato social. No existe división de poderes espiritual y material. Al soberano se le debe siempre obediencia porque su función es eminentemente ejecutiva. Pero el soberano no está investido de un supuesto poder divino, ni dotado de prerrogativas que sobrepasen el contrato social. Su autoridad no es, por ende, arbitraria, pues ha sido delegada por el todo social. Como es de suponer, estas ideas provocaron rechazo tanto de los soberanos como de las iglesias, pues representaban una secularización total del poder político y una pérdida de autonomía frente al estado por parte de las iglesias. También se ha visto en Hobbes un ideólogo del totalitarismo puro, lo cual, como se ha estudiado, no corresponde a su pensamiento, pues para él el contrato social primigenio está por encima de todo privilegio estatal y es la fuente de donde mana el poder ejercido por el soberano. Hobbes es el primer intento sistemático de hacer de la política una ciencia. Es la primera gran teoría moderna del estado tratando de interpretar sus orígenes, naturaleza y funciones desde un punto de vista materialista y antimetafísico que resulta totalmente novedoso para la época. No nos ha de extrañar, en consecuencia, la influencia y la no pequeña reacción que provocó, incluso mucho tiempo después de su muerte. Su pensamiento sólo puede ser explicado como un intento de superar la crisis del poder del estado nacional inglés luego de tantas guerras y violencia que llevaron a la ejecución del Rey Carlos I, a la instauración de la dictadura con Cromwell y, finalmente, a la reinstalación de la monarquía. En el pensamiento de Hobbes hay un permanente deseo del orden y de la paz, incluso al precio de ceder mucho de la libertad individual.

Debemos ver, por ende, en esta teoría, una situación extrema y no un estado natural de los hombres. Sólo en estado de crisis de la sociedad y, sobre todo, del poder político, están los hombres dispuestos a ceder algo o mucho de sus libertades individuales. De ahí que la salida de la crisis lleve a otro tipo de sociedad y a otra concepción del Estado en que las libertades individuales se combinen con las exigencias del poder político en cuanto garante del orden social y de la paz entre sus miembros.

B) LOCKE: EMPIRISMO Y LIBERALISMO

Inglaterra resuelve su crisis y sale del marasmo político en que vivió sumida durante casi todo el siglo hacia finales del mismo, en lo que se ha llamado la Revolución Gloriosa de 1688 que le permite poner término a la monarquía absoluta e instalar un régimen donde el poder de

decisión reside en un cuerpo colegiado nombrado por los ciudadanos, llamado "Parlamento". Este es el origen de todo estado democrático, por lo que el Parlamento ha sido llamado Primer Poder de la Nación. Ideólogo de estas concepciones que dieron fundamento a los acontecimientos históricos en que aparece el estado democrático, fue el médico y filósofo inglés John Locke (†1704). Pero Locke no fue sólo el pensador político más significativo de aquellas históricas jornadas. Fue también un pensador que construyó todo un sistema de pensamiento filosófico, que se ha convertido en el cuerpo doctrinal más sistemático del empirismo inglés trascendiendo con ello su prestigio más allá de lo ideológico. En Locke encontramos una visión integral de la filosofía y, por ende, del hombre.



LOCKE

Por su formación de médico y su aprecio y frecuente relación con grandes científicos de su tiempo, Locke parte en su análisis sobre el conocimiento humano de la experiencia sensorial como criterio de verdad. En esa misma medida, la experiencia no sólo fija los límites de nuestro saber, sino que establece fronteras que nuestra razón no puede superar. La experiencia es el único criterio de verdad porque es la única manera que tenemos de constatar la existencia. Sin embargo, la experiencia que tenemos es doble como doble es la fuente de nuestro conocimiento. El conocimiento que tenemos de los objetos exteriores proviene de nuestros sentidos y lo llamamos intuición. El conocimiento que tenemos de nosotros mismos lo llamamos reflexión. Pero el hombre sólo conoce directamente sus ideas, las cuales pueden ser simples si son resultado directo de la intuición o de la reflexión, o ideas complejas, si son el resultado de la combinación de ideas simples. La comparación de varias ideas entre sí nos da los principios generales. Así, comparando ideas tenemos el principio de relación. Este modo de comparar ideas y sacar conclusiones no proviene de las ideas mismas, sino de la manera como procede nuestro entendimiento. Se trata por ende, de categorías generales cuya verdad estriba no en sí misma ni menos en las cosas u objetos externos, sino en su carácter funcional, pues nos sirven para clasificar ideas y sacar conclusiones a partir de allí. De allí llegamos, en última instancia, a los primeros principios de la razón, como el principio de sustancialidad, identidad y causalidad, cuya verdad no se funda en la realidad de los seres, sino en la manera como funciona nuestra facultad de conocer.

Nuestros conocimientos son de tres clases: por intuición, si se dan en base a una experiencia directa; por conclusión o demostración, si se fundan en una deducción lógica necesaria (así es como demostramos la existencia de Dios a partir de todo lo que existe); y por sensación o conocimiento sensible, que se basa tan sólo en el testimonio de los sentidos corporales. Esta forma de conocimiento es la más débil desde el punto de vista racional, lo cual prueba que el empirismo de Locke no es ingenuo, sino críticamente fundado. En cuanto al hombre, éste está constituido por dos principios: Alma y cuerpo, principios espiritual y material, respectivamente. De ello podemos saber por experiencia empírica de orden psicológico, en la medida en que hay actos que prueban la existencia de uno u otro principio. Pero de allí no podemos inferir a la naturaleza de ningún principio metafísico, sólo sabemos que existen. En otras palabras, los principios metafísicos son condiciones indispensables para comprender

lo real, pero son en sí mismos incognoscibles. Esto es válido para los principios metafísicos de sustancialidad, causalidad e identidad. Sabemos que existen, porque, sin ellos, no podemos comprender lo real, pero no sabemos lo que son, porque nuestra mente sólo conoce los datos de la experiencia, siendo las ideas, como acciones de nuestra propia mente, lo único que en forma inmediata podemos concluir. Los principios metafísicos que de allí se infieren, son condiciones de nuestro conocer, pero no pueden ser conocidos en sí mismos. La experiencia, en conclusión, en la medida en que sólo ella nos da la existencia, establece los límites de nuestro conocer, se convierte en regla de verdad que rige el funcionamiento correcto de nuestra razón. Todo Kant partirá posteriormente de estas conclusiones.

El nombre de Locke, sin embargo, ha pasado a la historia, más que todo, por sus ideas en filosofía política, siendo el autor de uno de los ensayos en teoría política más influyentes en la historia de los últimos siglos: *El segundo ensayo sobre el gobierno civil*, obra que jugará un papel revolucionario similar al de *El contrato social* de J.J. Rousseau en el siglo XIX y al de *El manifiesto comunista* de C. Marx y F. Engels, posteriormente. Este breve ensayo será la carta magna del estado liberal, y prácticamente no habrá ninguna constitución política de ningún estado moderno que no tenga las ideas fundamentales de esta obra. Por eso, y por contener un concepto de hombre que ha ejercido una influencia decisiva en los últimos siglos, nos detendremos a analizar sus ideas fundamentales.

Partiendo de la idea tan generalizada desde la Baja Edad Media de que la naturaleza es mala, Locke, al igual que Hobbes, concluye que el estado natural del hombre es perverso. El hombre es malo por naturaleza, pero no totalmente. El hombre es egoísta y lucha por su sobrevivencia pero, haciéndolo cada uno individualmente, las posibilidades de éxito son muy riesgosas. De ahí nace la necesidad de unirse en sociedad formando un contrato social. El hombre es libre por naturaleza, puede hacer lo que quiera pero, al formar sociedad, debe limitar su libertad. Sin embargo, vale la pena, pues no sólo garantiza su sobrevivencia y la del grupo, como afirmaba Hobbes, sino que las posibilidades de bienestar material aumentan. Esto lleva a configurar la sociedad civil. Los hombres se organizan en la sociedad civil para defender sus intereses egoístas. Cada uno, luchando por lo suyo, contribuye al bienestar de todos. En la sociedad civil los hombres luchan por sus necesidades materiales, sea de manera individual, sea, las más de las veces, organizados en grupos u organizaciones de tipo económico que rivalizan entre sí sin más ley que su interés particular.

Es por esta razón que se requiere una instancia nueva que se funda en la sociedad civil y depende del consenso de la misma, que está a su servicio, pero de cierta manera está por encima de sus intereses. Esta nueva sociedad o etapa de la sociedad es la sociedad política o estado. La función del estado es similar a la asignada por Hobbes: el estado es la instancia monopolizadora de la violencia. La sociedad civil renuncia voluntariamente a la violencia, la deja en manos del estado, pero éste la administra de acuerdo con las normas o leyes que le asigna la sociedad civil, pues el estado sólo existe en la medida en que contribuya a la buena marcha de la sociedad civil. El estado no interviene en el funcionamiento de la sociedad civil, sino en la medida en que alguno de sus miembros o grupos particulares viola

las normas fijadas por acuerdo mutuo. El estado es el policía que vela porque la ley se cumpla y castiga a quien no lo hace. El estado se hace respetar como garante del orden, en la medida en que tiene el derecho a la violencia. Fuera de sus funciones policíacas, el estado no debe intervenir.

De manera particular, el estado no interviene en las relaciones económico-sociales, porque éstas se rigen por las leyes del mercado, dado que la ley natural fundamental es la propiedad privada de los medios de producción. El estado es garante de la libertad individual, ya que para el liberalismo el hombre se define como un individuo libre. Al entrar a formar parte de la sociedad, el individuo no pierde ni cede su libertad individual, idea que había fuertemente desarrollado Spinoza. Pero la libertad individual es genérica, debe manifestarse concretamente, es decir, políticamente, en relación con el todo social. Por eso, la libertad individual se expresa, política e históricamente, como libertades públicas: el derecho a pensar y expresar libremente lo que se piensa, lo cual funda la libertad de prensa y expresión, el derecho a libre asociación y, sobre todo, el derecho a la libertad de cultos y de creencias, el derecho a formar grupos ideológicos y partidos políticos que aspiran al poder y a hacer propaganda por sus ideas. El estado debe castigar a quienes impidan el libre ejercicio de esos derechos y a quienes, de una u otra manera tomen represalias frente a quienes tengan una opinión contraria. Todos esos derechos o libertades públicas, sin embargo, se fundan en la libertad de empresa y en el derecho natural a la propiedad privada. Cuando el estado no cumpla estas condiciones, la sociedad civil debe cambiar el gobierno; en caso de ejercer el gobierno violencia, o llegar incluso a la tiranía, tiene derecho a la insurrección o guerra civil.

Para evitar que el gobierno y el estado en general caigan en el absolutismo tan frecuente en aquellos tiempos, el estado no sólo se debe fundar en una constitución política o carta magna, que exprese claramente y para conocimiento de todos los ciudadanos sus derechos y deberes y, por ende, el marco legal de acción del estado y sus limitaciones, sino que ese mismo estado debe estar dividido en tres poderes: un cuerpo colegiado que es el primer poder de la nación cuya función es el ejercicio de la libertad colectiva, que se expresa mediante el derecho a legislar, dado que la libertad de un individuo se expresa en el derecho a decidir por sí, y la de un pueblo en la de autogobernarse dándose su propio cuerpo de leyes. Este poder es la esencia institucional del estado liberal y, por ende, de toda democracia que se pretenda liberal. Se trata del Parlamento. Este debe ser colegiado, pues el legislar requiere de deliberación, discusión, enfrentamiento de los diversos intereses y concepciones de los grupos que conforman la sociedad civil. Estos grupos se organizan, incluso, en forma permanente en partidos políticos, de modo que el Parlamento es por excelencia un órgano o ente político. El segundo poder de la nación es el poder ejecutivo cuya función es hacer aplicación de las leyes dicitadas por el primer poder. Puede ser un individuo, el monarca, o un grupo, pero se prefiere un individuo por razones de eficacia. Es también el símbolo histórico, cultural y afectivo de la nación. Existe, finalmente, un tercer poder que Locke considera como una especie de ministerio de comercio exterior, relaciones diplomáticas y gobierno de las colonias de ultramar. Estos poderes o ramas fundamentales del estado tienen sus atribuciones legales debidamente delimitadas, de modo que no interfieran, pero, al mismo

tiempo, mutuamente se fiscalicen, de modo que el estado no se convierta en un ente absoluto e incontrolado.

Esta breve reseña del pensamiento político de Locke nos prueba hasta qué punto fue el ideólogo de la revolución liberal inglesa, cuya influencia en la historia de la humanidad sería decisiva, hasta el punto de que todos los estados modernos en sus constituciones recogen todas o casi todas sus ideas fundamentales. En lo futuro, y durante todo el siglo XVIII, en Europa -en el siglo XIX en nuestra América- esas ideas generarán un fermento revolucionario que inspirará, de una u otra manera, todos los movimientos políticos posteriores. Su influencia y prestigio en Francia, primera potencia política, militar y cultural del mundo, será decisiva en todo el siglo XVIII o Siglo de las Luces. En lo sucesivo, los liberales tendrán tanto un régimen político al cual referirse, y una revolución triunfante que les inspiraba confianza y esperanza, como una ideología que les daba pautas teóricas y líneas de acción. El liberalismo será la gran ideología revolucionaria del siglo XVIII en Europa Central, y todavía en todo el siglo XIX en América Latina y los países latinos de Europa. Una radicalización de estas ideas será el caldo de cultivo que hará posible la Revolución Francesa, que dará origen a la Edad Contemporánea.

Una de las características de la filosofía de Locke fue haber asignado a la experiencia un rol superior a la razón, con lo que puso límites a la especulación metafísica. Pero, al mismo tiempo que asignaba a la razón los límites de la experiencia y le prohibía salirse de allí, le abría otras posibilidades, esta vez de índole práctica, tanto en el plano político, como educativo. Locke, sin embargo, dejaba de lado los aspectos religiosos pues, si bien dotaba a la razón de la capacidad de demostrar la existencia de Dios, junto con Spinoza y Hobbes sólo admitía como verdadero lo que ellos llamaban "religión natural", es decir, un conjunto de verdades racionales como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma humana y la norma moral de hacer el bien y evitar el mal, considerando como puramente secundario la existencia de iglesias y tradiciones religiosas, que eran, como decía Spinoza, sólo producto de la cultura y de la historia de cada grupo humano. El liberalismo se extendió rápidamente por todos los sectores intelectuales de Europa, aparejado con el prestigio del método científico que, con Jorge Isaac Newton, adquiría un alcance hasta entonces no visto. La ley universal de la gravitación demostraba en la práctica que, por fin, teníamos un principio universal que podría explicar una propiedad de la materia: el movimiento de manera general no sólo en la tierra, sino en los movimientos de los cuerpos celestes, es decir, en todo el universo. Dios era cada vez menos necesario en la vida diaria de los hombres concretos.

Reaccionando frente a eso, un grupo de filósofos quiso utilizar las filosofías en boga en su tiempo para reincorporar a Dios en la vida y acción de los hombres, haciéndolo una necesidad lógico-racional del sistema filosófico. Partiendo del racionalismo cartesiano, el religioso francés Nicolás Malebranche (†1715) niega toda causalidad a las criaturas, incluido el hombre, de modo que toda acción viene de Dios que usa a las criaturas para actuar a través de ellas. Con ocasión de los deseos o voliciones humanas, Dios realiza esas acciones concretas; de ahí que a ese sistema de pensamiento se le denomine "ocasionalismo".

C) BERKELEY: EMPIRISMO Y ANTIMATERIALISMO

Un Obispo inglés, nacido en Irlanda, George Berkeley (†1753) va más lejos y considera que la causa del alejamiento de Dios y de las costumbres religiosas proviene de la creencia en la existencia de la materia, por lo que construye todo un sistema filosófico para demostrar su no existencia. Berkeley asume algunos principios epistemológicos de la corriente empirista anglosajona. Locke afirmaba que el objeto de nuestro conocimiento son las ideas, de modo que fuera de ellas no tenemos garantía de la realidad exterior pero, si nuestras ideas son actos de nuestra mente, en realidad nunca salimos de nosotros mismos y debemos considerar la existencia de un mundo exterior como una ilusión imposible de ser demostrada racionalmente. El objeto de la filosofía es la descripción de nuestros actos inmanentes que producimos en nuestro espíritu, con el fin de tener una visión de la vida que nos conduzca a una felicidad plena que sólo puede darse en Dios.

Ahora bien, si analizamos nuestras ideas, vemos que poseen como característica el ser percibidas. Las ideas se nos imponen como de fuera, representan objetos externos y actúan sobre nuestra mente determinando nuestra conducta. Pero lo que nosotros conocemos no son realidades en sí, sino la experiencia que de los objetos representados tenemos. Para probar lo dicho, Berkeley hace un análisis de nuestra experiencia visual demostrando hasta qué punto los objetos lingüísticos, es decir, las palabras, influyen en nuestra percepción de la profundidad y la distancia. Por eso, las leyes científicas no expresan propiedades de la materia física, sino relaciones entre conceptos que nos permiten hacer inteligibles los objetos de nuestra percepción, únicos sobre los cuales podemos hablar.

Con esto tenemos una descripción fenomenológica de nuestra experiencia del conocer. Pero esto es tan sólo el punto de partida de una indagación ulterior que tiene que ver con interrogantes de índole metafísica. ¿Quién produce en nosotros las ideas, si éstas nos son impuestas desde fuera y no estamos en capacidad de demostrar que existan sustancias materiales que operen con autonomía? Si existe un orden lógico-matemático del universo, ¿de dónde viene y por qué existe? Berkeley responde recurriendo a Dios y afirmando que nuestra percepción del mundo exterior no es más que una participación de la percepción que Dios tiene de sí, de modo que vemos las cosas de este mundo para que, a través de ellas, descubramos el camino que conduce a la contemplación de Dios mismo, sólo en el cual el mundo que percibimos y la vida que vivimos tiene sentido.

D) HUME

Paradójicamente, los principios del fenomenismo radical de que parte Berkeley son adoptados por un escocés, David Hume (†1776), para llegar a conclusiones diametralmente opuestas. Aunque cronológicamente pertenece ya de lleno al siglo siguiente, el Siglo de las Luces o siglo XVIII, estudiamos a Hume en este lugar por considerarlo culminación del empirismo clásico inglés y como punto de partida del nuevo siglo. Una de las razones por

C) BERKELEY: EMPIRISMO Y ANTIMATERIALISMO

Un Obispo inglés, nacido en Irlanda, George Berkeley (*1753) va más lejos y considera que la causa del alejamiento de Dios y de las costumbres religiosas proviene de la creencia en la existencia de la materia, por lo que construye todo un sistema filosófico para demostrar su no existencia. Berkeley asume algunos principios epistemológicos de la corriente empirista anglosajona. Locke afirmaba que el objeto de nuestro conocimiento son las ideas, de modo que fuera de ellas no tenemos garantía de la realidad exterior pero, si nuestras ideas son actos de nuestra mente, en realidad nunca salimos de nosotros mismos y debemos considerar la existencia de un mundo exterior como una ilusión imposible de ser demostrada racionalmente. El objeto de la filosofía es la descripción de nuestros actos inmanentes que producimos en nuestro espíritu, con el fin de tener una visión de la vida que nos conduzca a una felicidad plena que sólo puede darse en Dios.

Ahora bien, si analizamos nuestras ideas, vemos que poseen como característica el ser percibidas. Las ideas se nos imponen como de fuera, representan objetos externos y actúan sobre nuestra mente determinando nuestra conducta. Pero lo que nosotros conocemos no son realidades en sí, sino la experiencia que de los objetos representados tenemos. Para probar lo dicho, Berkeley hace un análisis de nuestra experiencia visual demostrando hasta qué punto los objetos lingüísticos, es decir, las palabras, influyen en nuestra percepción de la profundidad y la distancia. Por eso, las leyes científicas no expresan propiedades de la materia física, sino relaciones entre conceptos que nos permiten hacer inteligibles los objetos de nuestra percepción, únicos sobre los cuales podemos hablar.

Con esto tenemos una descripción fenomenológica de nuestra experiencia del conocer. Pero esto es tan sólo el punto de partida de una indagación ulterior que tiene que ver con interrogantes de índole metafísica. ¿Quién produce en nosotros las ideas, si éstas nos son impuestas desde fuera y no estamos en capacidad de demostrar que existan sustancias materiales que operen con autonomía? Si existe un orden lógico-matemático del universo, ¿de dónde viene y por qué existe? Berkeley responde recurriendo a Dios y afirmando que nuestra percepción del mundo exterior no es más que una participación de la percepción que Dios tiene de sí, de modo que vemos las cosas de este mundo para que, a través de ellas, descubramos el camino que conduce a la contemplación de Dios mismo, sólo en el cual el mundo que percibimos y la vida que vivimos tiene sentido.

D) HUME

Paradójicamente, los principios del fenomenismo radical de que parte Berkeley son adoptados por un escocés, David Hume (*1776), para llegar a conclusiones diametralmente opuestas. Aunque cronológicamente pertenece ya de lleno al siglo siguiente, el Siglo de las Luces o siglo XVIII, estudiamos a Hume en este lugar por considerarlo culminación del empirismo clásico inglés y como punto de partida del nuevo siglo. Una de las razones por

las que estudiamos a Hume con interés es porque él contribuye como pocos a crear una atmósfera filosófica muy seria del nuevo siglo y que lo distingue radicalmente del siglo XVII. Esta atmósfera consiste en adoptar la tradición empirista anglosajona que rehúye las especulaciones metafísicas, busca ante todo las aplicaciones prácticas o utilitarias de la reflexión filosófica y, sobre todo, asigna al pensamiento la tarea práctica de cambiar lo real, sea lo real humano de modo particular o, en general, todas las realidades que rodean al hombre, tales como la política, la educación, la religión o la moral. Nadie como David Hume contribuyó a ese cambio de actitud frente a la filosofía, por lo que debemos considerarlo como el puente o paso de un siglo a otro, de una época a otra, de un período de la historia de la filosofía a otro.

Partiendo de la concepción de Berkeley de que nuestra mente sólo puede conocer sus propias percepciones, sus propios actos, Hume dice que resulta vano preguntarse por el mundo exterior, sobre su naturaleza o finalidad, pues ni siquiera podemos saber si existe, no porque Hume niegue esa existencia, sino porque, afirma Hume, no estamos en capacidad de poder probar de manera cierta su existencia o no existencia. Pero si el hombre sólo conoce su propia experiencia, la experiencia que él tiene de sí en lo que piensa, siente o hace, el objeto de nuestro saber, el único objeto de la filosofía es el hombre mismo, pero no como un concepto abstracto de la naturaleza, o como una definición metafísica de su destino, sino como una descripción analítica de su propia experiencia. Para ello, debemos empezar, como dicen los filósofos, desde Descartes, por un análisis de nuestra facultad cognoscitiva. Nuestra mente sólo está dotada de percepciones. Estas pueden ser o simples o complejas. Las impresiones originan nuestras percepciones claras y experimentalmente fundadas. Sobre ellas se fundan las ideas, que son percepciones confusas, aunque más generales. Las percepciones provocan en nosotros reacciones emotivas o afectivas que Hume llama pasiones. Por eso la filosofía, como ciencia del hombre, consta de dos ramas fundamentales: la epistemología, que estudia nuestras ideas y su relación con nuestras percepciones, y la moral, que estudia nuestras pasiones. Ambas tienen el objetivo práctico de ayudar al hombre a conocerse a sí mismo y buscar su mayor felicidad.

La epistemología de Hume consiste en un fenomenismo conducente a un agnosticismo metafísico. Nuestras ideas son percepciones atomísticas fundadas en impresiones. Pero esto por sí solo no basta para darnos un conocimiento racional o simplemente humano de lo real. Pues nuestro conocimiento de lo real es coherente y ordenado. Por eso requiere un principio ordenador de nuestras ideas. Este principio es la asociación de ideas. Nuestra mente aglutina ideas por su afinidad, estableciendo relaciones de causalidad según procedan unas de las otras en la sucesión temporal. La asociación nos hace también atribuir a un sujeto determinadas cualidades o propiedades, con lo que surge en nosotros la idea o principio metafísico de sustancialidad y, en el caso de la conciencia, de identidad. Nada prueba que esos principios existan fuera de la realidad, pero sí son necesarios para fundar un orden en nuestras ideas aisladas.

De lo anterior se desprende el agnosticismo metafísico, pues, si estos principios no son verdaderos o, más exactamente, no podemos probar que lo sean, aunque tampoco podemos

probar que sean falsos, lo único que podemos hacer es abstenemos, no emitir juicios, pues no podemos opinar de aquello que escapa a nuestra capacidad de demostrar. Solo puede ser objeto de un análisis de comprobación aquello que cae bajo nuestras percepciones. No siendo éste el caso de los principios metafísicos, tampoco podemos concluir nada sobre lo real basándonos en ellos. Tal es el caso de las así llamadas verdades metafísicas, como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Sin embargo, queda en pie la pregunta ¿para qué nos sirven entonces nuestras ideas y nuestras pasiones? La respuesta de Hume es pragmática. Si bien los juicios de hechos son sólo probables y los juicios de relaciones lógicas son verdaderos, pero carentes de contenido, la conclusión que desde el punto de vista teórico o científico podemos sacar es igualmente pesimista: ni la filosofía ni la ciencia nos dan la verdad o una verdad absoluta. Nunca antes, desde el tiempo de los escolásticos griegos de las escuelas neoplatónicas de la época helenística, o desde los días de Charron y Sánchez en el Renacimiento, se había llegado a un escepticismo teórico tal, a un callejón sin salida de la especulación filosófica y, lo que es aún más impresionante, del método científico experimental que, desde hacía más de un siglo, era el punto de partida obligado de todo saber racional. Hume, sin embargo, no es un pesimista o un decepcionado, ni por temperamento fue un amargado. Hume vislumbra otra salida que en lo sucesivo tendrá una gran vigencia y llegará a su máximo desarrollo siglos más tarde en el pragmatismo norteamericano, la filosofía más representativa y original de ese país.

El objetivo del saber no es teórico, como pretende la filosofía desde los griegos, sobre todo en la tradición platónica, sino práctico. Pero no práctico en el sentido ético de la palabra, la manera sabia de conducir la vida, sino práctico en el sentido pragmático, es decir, de responder a las necesidades prácticas del ser humano. Con esta posición, Hume retoma una de las intuiciones originales del fundador del empirismo anglosajón, Francis Bacon, quien decía que el hombre hace ciencia y filosofía no porque lo induce la curiosidad como principio del saber, sino porque busca el poder. El saber da poder. En el caso de Hume, el saber da resultados prácticos. El hombre organiza su conocimiento a partir de la asociación de ideas no porque esté en la verdad, o posea un conocimiento de lo real que nunca alcanza, sino porque con ello se orienta en la acción. El pensar es un acto como cualquier otro de la actividad humana, y toda actividad humana es realizada en vista de la obtención de resultados prácticos. Lo que el hombre busca es su felicidad utilitaria y ésta es su regla moral básica. El bien consiste en aquello que le reporta utilidad, felicidad o beneficio; y el mal es lo que produce el efecto contrario. Hume asigna a la filosofía dos tareas fundamentales: su objetivo es conocer al hombre y su finalidad es hacerlo más feliz. La filosofía no es una indagación gratuita y especulativa sobre el universo o el sentido último de la vida y, finalmente, sobre Dios, sino una búsqueda orientada hacia la práctica de la satisfacción máxima de los deseos humanos. Por eso, el estudio del hombre mediante el análisis psicológico es la tarea primordial del saber, concluye Hume.

No hay en Hume, por ende, una actitud pesimista ni un rechazo al saber incluso metafísico, pues no los considera falsos, sino tan sólo inútiles o, en el mejor de los casos, de resultados no convincentes. Hume dirige su mirada a este mundo. Busca una respuesta a los problemas

inmediatos de la vida humana, trata de poner la filosofía y el saber teórico al servicio de los deseos y necesidades humanas, dentro de las cuales incluye no sólo las necesidades vegetativas de nuestro cuerpo, sino también la satisfacción de las necesidades emocionales y psicológicas del individuo. Pero esto no le sobrevendrá por milagro, ni por el sólo arte de pensar correctamente; debe actuar. El pensamiento no se agota en sí mismo, pues por sí mismo no es capaz de probar su verdad. Debe buscar su confirmación o refutación en la práctica, es decir, en sus resultados prácticos. De esta manera, Hume se convierte en el filósofo de la revolución científico-técnica, o revolución industrial, que en estos momentos se inicia en Inglaterra. Iniciada y consolidada la revolución política, establecido un gigantesco imperio colonial que en el mismo siglo XVIII se extiende hasta la India y hace de Inglaterra el imperio colonial más grande y universal de la historia después de los españoles, Inglaterra se lanza en la segunda mitad del siglo XVIII a uno de los acontecimientos históricos de mayor trascendencia en la Edad Moderna y que será una de las fuentes del mundo contemporáneo: la revolución industrial. La introducción de la máquina, el surgimiento de un nuevo y decisivo capítulo de la ciencia física: la termodinámica, la aparición de las fábricas como microestructuras productivas, tendrá como consecuencia el nacimiento del capitalismo y la era de oro de la burguesía industrial, clase social que se impondrá en el mundo a partir del siglo XIX, pero que durante la segunda mitad del siglo XVIII deberá librar su última batalla precisamente en el país más poderoso política, militar y culturalmente del mundo: Francia, dominada todavía por el "antiguo régimen", es decir, por una monarquía absoluta que se aferra a las viejas ideas de un poder de origen divino y lleva a un absolutismo que hizo exclamar al "rey Sol", Luis XIV: "El estado soy yo". Es con esta ideología, convertida en mentalidad generalizada, que Francia, bajo el poder absoluto de la monarquía borbónica, atraviesa todo el siglo XVIII... hasta 1789! Allí termina el absolutismo, pero también termina la Edad Moderna y se inicia la edad actual.

Todo se lleva a cabo en Francia, que se convierte así en el país más interesante del Siglo de las Luces; es allí donde pasan las cosas más significativas de la historia. Pero no por ello debemos olvidar el resto de los grandes países de Europa: una Inglaterra que ha consolidado el régimen parlamentario, es decir, democrático liberal y que inicia en las últimas décadas la revolución industrial moderna, iniciada por Holanda más de un siglo atrás, pero Inglaterra la hace con unas proyecciones que llegan hasta nuestros días. Una Francia, primera potencia mundial, pero esclerosada, y que, al final del siglo, estalla en ese Big Bang de la Edad Contemporánea cuyos retumbos todavía se hacen sentir en muchas latitudes del mundo actual. Finalmente, las grandes potencias periféricas de Europa: España, dominada ahora por la familia Borbón de origen francés; Prusia, que poco a poco se va convirtiendo en el reino que, luego de transformarse en Imperio, se lanza a unificar en torno a su estado nacional la dispersa Alemania y, en el extremo Oriente, el enorme Imperio Ruso que, con el Zar Pedro el Grande, se abre al Occidente. Estas tres monarquías realizan un proceso de modernización en torno a la consolidación del estado nacional, introducen la modernización científico-técnica en sus atrasados y agrarios países, todavía semif feudales, airean sus cortes con las ideas de filósofos y literatos revolucionarios, pero centralizan en forma férrea su poder. Este estilo de gobierno y esta forma de estado se ha llamado en la historia "despotismo

ilustrado" y tiene como sus máximos representantes a Carlos III de España, Federico II de Prusia y Pedro el Grande, y Catalina la Grande, de Rusia.

Con estas breves pinceladas tenemos esbozado el panorama histórico-político del siglo XVIII, el Siglo de las Luces, cuya corriente filosófica más significativa y que lo ha tipificado para la historia se llama "La Ilustración".

3. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XVIII: LA ILUSTRACIÓN

En la historia de la cultura occidental, el siglo XVIII recibe el apelativo de "Siglo de las Luces", o "Epoca de la Ilustración", entendiéndose por "luces" e "ilustración" el reino de la razón, una sociedad o época en que, por fin, la ciencia y el saber racional regulan todas las actividades humanas, tanto las individuales como las sociales, las políticas, estéticas y religiosas. Es el siglo de la confianza plena en la razón, en que la utopía del progreso aparece concibiendo un futuro sin límites para la humanidad, en la que ésta avanzará por el camino de la ciencia y del desarrollo tecnológico, no sin antes producir cambios en la esfera política y religiosa que signifiquen el fin de las monarquías absolutas y de la hegemonía de la Iglesia y su clero. La Ilustración será un fenómeno histórico prácticamente generalizado en Europa, que se extenderá a finales del siglo a sus colonias de América, contribuyendo ideológicamente a la Independencia de los Estados Unidos y, a más largo plazo, a nuestra propia independencia. Pero la Ilustración tuvo manifestaciones históricas y efectos prácticos diferentes en cada país, de acuerdo con la situación política y cultural. Nos interesa en este capítulo subrayar las características de la Ilustración Francesa, sobre todo, por ser la más significativa en el período que estudiamos, sus raíces en la ilustración inglesa y sus consecuencias ulteriores, dejando para los inicios del capítulo siguiente el estudio de la Ilustración alemana, por ser el punto de partida de la comprensión del primer gran sistema filosófico contemporáneo, el de Emanuel Kant, que veremos como punto de partida de la filosofía de los dos últimos siglos y que serán el tema de estudio del capítulo siguiente.

A finales del siglo XVII, Inglaterra es el país más interesante de Europa. Todas las miradas del mundo intelectual se dirigen hacia un país que ha hecho la revolución política que abre paso a un régimen democrático, que pone fin al despotismo de las monarquías absolutas y somete la Iglesia y su clero a los límites legales asignados por el nuevo régimen. Pero Inglaterra no sólo hace, sino que piensa; justifica doctrinalmente lo que hace prácticamente. Dos grandes genios ingleses, Locke en filosofía y política, Newton en ciencia, adquieren un renombre de sabios que trasciende las fronteras de sus países, y muy pronto son traducidos a otras lenguas, especialmente a Francia donde más se les admira. Con estos autores, la filosofía cambia de talante, ya no se ocupa de problemas metafísicos, ni de especulaciones subjetivas. Ahora busca ser práctica, ser un instrumento eficaz para cambiar la sociedad, para educar al pueblo, para enfrentar los privilegios de la nobleza, la corona y el clero. De manera particular, se enfrenta con un saber analítico, científico y racionalmente demostrable frente

al dogmatismo teológico y a las querellas eclesiásticas. Frente a la intolerancia religiosa, se predica con Locke la tolerancia; frente al absolutismo, la democracia y el derecho a la libre expresión de las ideas. Es de este mundo de lo que debe ocuparse la filosofía. La razón tiene límites en la experiencia y la filosofía sólo debe tratar del hombre, de su destino y su felicidad aquí en esta vida. Importantes sectores de filósofos ilustrados serán agnósticos en materia religiosa; y algunos, materialistas y declaradamente ateos. Algo impensable en siglos anteriores.

Hemos hablado de la filosofía de Locke en páginas anteriores. Sin embargo, el Siglo de las Luces sería incomprensible si no tomásemos en cuenta el prestigio alcanzado por la física de Newton. El descubrimiento de la *ley universal de la gravitación* demostró en la práctica que el método científico experimental podía hacer realidad el ideal de ciencia como suprema culminación de la razón que habían formulado los neoplatónicos en la antigüedad, y que se había convertido en el ideal de ciencia de toda la cultura universal: la ciencia consiste en la reducción de la multiplicidad sensible a la unidad inteligible, de modo que la ciencia perfecta es aquella que explica con principios racionales, simples y reducidos en número, la totalidad de los hechos que suceden en el universo. La ley universal de la gravitación descubierta por Newton permitió explicar la totalidad de los movimientos locales de la materia mediante la fórmula de la proporción de las masas y la proporción inversa del cuadrado de las distancias. Si esto se hacía con los movimientos de traslación local, igual se podía hacer con todas las otras propiedades físicas de la materia. Todo podría explicarse por la ciencia, de modo que las explicaciones teológicas resultaban ahora mitológicas, pueriles, propias de una edad pasada, reputada como "oscurantista".

Si el método científico se aplicaba con resultados hasta ahora insospechados en la materia inerte, otro tanto podía hacerse en las esferas del quehacer humano. Ya Hume, como hemos visto, había tratado de aplicar la observación experimental objetiva, de que parte el método científico, a la psicología humana para tratar de entender los procesos de conocimiento e, incluso, la conducta moral del hombre. En lo sucesivo, los ingleses van a dejar de lado como tema principal las controversias metafísicas, las querellas religiosas y políticas y dedicar su talento a las aplicaciones prácticas del saber científico y a desarrollar este saber mismo. Esto permitirá el surgimiento de la revolución industrial en ese país durante la segunda mitad del siglo que historiamos.

En Francia, por el contrario, la Ilustración adquirirá un tono mucho más polémico, creando la primera gran ideología revolucionaria, en el sentido político de la palabra, de los tiempos modernos. La aplicación de la razón se dirige ante todo a la comprensión de los hechos políticos y culturales, a la interpretación de los procesos económicos, jurídicos y, en fin, a la comprensión de la cultura y de la estética. La Ilustración será en Francia un fermento político que irá creciendo, llegando a estallar como la lava de un volcán durante la revolución de 1789 y la década siguiente. Francia se había convertido, desde hacía un siglo, en la primera potencia política, cultural y militar de la tierra. Pero poseía un régimen monárquico absolutista con pretensiones de origen divino, fuertemente sostenido por una nume-

rosa y corrupta clase social: la nobleza feudal que compartía todos los puestos importantes del poder político y de la poderosa iglesia católica. Los sectores medios, formados en universidades o en forma autodidacta, pero forjadores de todo el arte, la cultura, la ciencia y el pensamiento de la época se sentían desplazados y buscaron en el apoyo de los más lúcidos sectores del pueblo formar una alianza política frente al absolutismo, que comenzaron a llamar "el antiguo régimen". Sus miradas se dirigían a Inglaterra donde la monarquía absoluta había sido sustituida por un régimen parlamentario, y donde los clérigos no ejercían un control ideológico inquisitorial. Estos sectores pedían libertad y reclamaban un derecho a ocupar un lugar respetable en la conducción de los destinos políticos de la nación más poderosa de la tierra. Ellos poseían la cultura, "las luces", eran "ilustrados". Pero no querían un saber teórico y abstracto, sino que hicieron de la filosofía una fuerza revolucionaria, crítica, cuestionadora de todo el orden establecido. Querían incluso llevar al pueblo esas luces a fin de que se convirtiera en una fuerza consciente de sus derechos.

Espontáneamente, se fueron conociendo y organizando en lo que en el París de la época se llamaron "salones". Se trataba de mansiones y palacios de la nobleza y de la alta burguesía financiera, donde se hacían veladas para discutir el último libro, la última obra de teatro, poesía, filosofía, historia y ciencia. Allí se discutía de todas las novedades tanto políticas como mundanas o científicas. Pero, sobre todo, allí se reunían, se conocían, se daban a luz panfletos u otras formas de literatura clandestina de carácter satírico, crítico o francamente subversivo. Año con año el descontento con el régimen imperante crecía. Y cada vez que se perseguía, se encarcelaba o reprendía a algún intelectual, artista o clérigo avanzado, las protestas crecían. La filosofía se volvió militante y activista. Poco a poco se hizo ideología revolucionaria, creando el fermento ideológico para lo que será, a finales de siglo, la más grande revolución liberal de la historia, la Revolución de 1789.

A) MONTESQUIEU: EL LIBERALISMO A LA FRANCESA

Pero esto no se logró de golpe. La Ilustración Francesa pasó por varias etapas que vamos a resumir en la forma siguiente, hasta culminar en el pensamiento de Juan Jacobo Rousseau, el más importante pensador de Francia en el siglo XVIII, y uno de los mayores ideólogos o filósofos políticos de la historia. Bajo la influencia de la revolución inglesa, los intelectuales franceses soñaron durante la primera mitad del siglo XVIII con aplicar a Francia el modelo político inglés. Trataron de convertir la monarquía absoluta en una monarquía parlamentaria. Propusieron para Francia una monarquía parlamentaria, no absolutista, y un Estado con división de poderes, incluso más perfecto que el ideado por Locke para su patria. El principal defensor de esas ideas fue el Barón de Montesquieu (1689-1755). Montesquieu tiene dos períodos en su trayectoria intelectual. En una primera fase y en su obra *Cartas persas*, Montesquieu somete a una severa crítica a la sociedad francesa y a su régimen político. Mediante una ficción literaria, Montesquieu habla como si fuera un turista o visitante persa, es decir, proveniente de una cultura totalmente distinta de la francesa e, incluso, de la occidental, y que mira desde fuera los hábitos y costumbres de Francia. La imagen que de allí

sale es severamente crítica y salpicada de fina ironía para un país que se pretende el más culto del mundo. En una obra posterior, y mucho más célebre en la historia, titulada *El espíritu de las leyes*, Montesquieu propone un nuevo tipo de estado, ordenado de acuerdo con las leyes y dividido en tres poderes cuyo mutuo control evite el despotismo, es decir, la concentración de un poder absoluto, sea en una persona, sea en una instancia pública. Montesquieu acepta la división de poderes propuesta por Locke, pero sustituye el tercer poder por el poder judicial.

Plenamente convencido de que un régimen sólo puede ser justo, si se inspira en un orden legal justo, Montesquieu se percató de que tan importante es que haya leyes justas como que haya jueces que apliquen esas leyes con espíritu justiciero. Para ello se requiere evitar la corrupción de los jueces, pues toda corrupción en una sociedad comienza por la corrupción de quienes están encargados de administrar la justicia. Para ello, propone que el poder judicial sea un poder autónomo, financiado por fondos públicos para evitar la corrupción por dinero, y con la protección de la policía, para evitar que sean sometidos a presiones de los poderosos mediante el miedo y la amenaza. Montesquieu funda todas sus reflexiones en observaciones de orden realista, que tomen en cuenta las costumbres y mentalidades de los pueblos. No se funda en reflexiones metafísicas ni busca argumentos de autoridad inspirados en la religión. Trata de crear así una ciencia experimental y de observación que sirva para la política, las leyes y las relaciones sociales.

Sin embargo, Montesquieu muere sin haber visto realizado su sueño o utopía. La nobleza era una clase demasiado poderosa, no iba a renunciar a sus derechos por simple persuasión. La nueva generación intelectual va a tener posiciones más radicales. Montesquieu mismo pertenecía a la baja nobleza y ocupó puestos altos en la administración pública. La nueva generación intelectual pertenece a las clases medias cultas. Los portavoces más destacados de este grupo son Voltaire y los Enciclopedistas. Voltaire es, ante todo, un hombre de letras, novelista, ensayista, dramaturgo. Gran polemista, pasará a la historia por ser considerado el más acre satirizador y panfletario. Su pluma era temida y temible. Enderezará sus dardos críticos, sobre todo, contra el clero, hasta el punto de gritar contra la Iglesia: ¡"Aplastad a la infame"! Su fama se extendió por toda Europa y sus escritos fueron grandes éxitos de librería tanto por su estilo refinado desde el punto de vista literario, como por la filosa acritud con que atacaba a sus adversarios con un espíritu aristocrático y escéptico.

B) ENCICLOPEDISTAS: RADICALIZACIÓN DE LAS IDEAS

Los principales enciclopedistas fueron Diderot y D'Alembert. Pero la Enciclopedia fue algo más que un diccionario que se proponía contener todo el saber de su tiempo y cuyos artículos eran ensayos redactados por los sabios más connotados de la época. La Enciclopedia ha sido una de las empresas intelectuales más importantes de todos los tiempos, tanto por las dificultades técnicas y prácticas que significaban en ese tiempo, como, sobre todo, por las repercusiones políticas que tuvo. Objeto de las iras de los poderes establecidos, tanto

políticos como religiosos, sus publicaciones debieron ser interrumpidas varias veces y sus dirigentes parar con sus huesos en la cárcel igualmente. Pero fue tal su prestigio, que aglutinó a todos los intelectuales e ideólogos que propugnaban por un orden nuevo en el plano social, político y cultural. De hecho, la Enciclopedia cumplió el papel de una especie de partido político revolucionario, pues se convirtió en punto de referencia obligado de todos los que estaban por cambiar las cosas.

Pero tanto Voltaire como los enciclopedistas tuvieron una grave limitación. Una ideología revolucionaria está compuesta por dos fases: una negativa, consistente en someter a una severa crítica el orden vigente. Esta crítica se caracteriza por ser radical, es decir, por ir a la raíz de los problemas económicos, sociales y políticos, sin atribuir los mismos sólo a deficiencias personales, a lacras sociales o a defectos e incapacidad de los dirigentes. La crítica revolucionaria atribuye la causa de los males al sistema mismo, a las reglas o normas fundamentales por las que se rige. Pero en una segunda fase o aspecto, la ideología revolucionaria tiene una dimensión utópica: frente al orden injusto real, propone como alternativa un orden justo o mejor, aunque ideal, es decir, no presente, sino futuro. La importancia de la utopía estriba en que da a la acción política una dimensión futura, un motivo, una causa por la cual luchar, morir o matar. El pensamiento revolucionario no es una especulación teórica, sino una teoría que no se agota en sí misma, sino que tiende a la acción y tiene como objetivo cambiar una realidad que se considera inaceptable. Propone sustituir una realidad insoponible por un modelo ideal de sociedad que debemos construir en un futuro cercano por nuestra acción. La ideología revolucionaria conduce, guía, da sentido a la acción, a fin de que la violencia social no sea sólo una rebeldía, sino una acción con una meta definida, con un propósito claro. Los enciclopedistas y Voltaire estaban muy claros en el viejo sistema que querían destruir, pero no tenían muy claro el modelo que proponían como sustituto. Voltaire ni siquiera se planteaba esa cuestión, dado su escepticismo radical.

Hacia falta una concepción filosófica radicalmente nueva, que propusiera una concepción nueva del hombre y una alternativa radicalmente atea de sociedad, un nuevo modelo de educación, una nueva concepción religiosa, una nueva sensibilidad estética, un nuevo tipo de estado, en fin, un nuevo hombre. Y este hombre se dio en la segunda mitad del siglo XVIII francés, con una concepción filosófica integral, que habría de conmocionar al mundo por los próximos cien años. Ese hombre se llamó Juan Jacobo Rousseau.

C) ROUSSEAU: NACE UNA NUEVA ÉPOCA

Rousseau era de origen ginebrino. Fue autodidacta, pero de una inteligencia precoz. Muy joven se fue solo a París. Allí se ligó a los enciclopedistas, llegando a admirar a Diderot. Su fama le llegó de golpe al ganar un concurso del Ayuntamiento de Dijon, cercano a París. De allí surgieron sus dos primeras obras o ensayos, el más conocido de los cuales se llama *Ensayo sobre el origen de las desigualdades entre los hombres*. Diez años más tarde, en 1761 y 1762, se publicarán sus obras más maduras: *El contrato social*, que es su teoría política o



ROUSSEAU

ideología, *El Emilio o sobre la educación*, que es su teoría sobre la educación del ciudadano individual, y *Julia o la nueva Eloisa*, que es una novela que va a dar origen a la corriente estética más importante de todo el siglo siguiente: el romanticismo. Veamos brevemente las ideas fundamentales de este pensamiento que va a revolucionar el mundo entero.

Rousseau empieza por una crítica radical a la ideología ilustrada, en la medida en que ésta ve un progreso automático de la humanidad con sólo desarrollar la ciencia y la técnica. Rousseau considera que la civilización, tal como ahora se presenta, ha hecho, por el contrario, más infeliz y desgraciado al hombre. El hombre primitivo era más feliz, porque era libre; no tenía las trabas a su acción y libertad como en la sociedad actual, porque podía satisfacer sus hambres y sus apetitos a su gusto. Rousseau concluye que el hombre, al venir a este mundo, es feliz y dotado de todas las cualidades necesarias para sobresalir en la vida. Es la sociedad la que lo hace infeliz, la que termina por hacerlo malo. El hombre es bueno por naturaleza, porque la naturaleza es buena, pero la sociedad lo hace malo. El origen de todos los males en la sociedad estriba en la desigualdad social, y la raíz de la desigualdad es la propiedad privada. El individuo que inventó la palabra "mío" y "tuyo" y trazó cercas y creó propiedades privadas fue el causante de la tragedia que viven millones hoy. Estas ideas que todavía suenan tan revolucionarias hoy, fueron escritas cien años antes de que Marx y Engels escribieran *El manifiesto del partido comunista*.

En su obra de madurez *El contrato social*, Rousseau propone un nuevo tipo de estado. Partiendo de la constatación de que el hombre es libre por naturaleza, pero está hoy por todas partes encadenado, Rousseau ve en el estado un contrato social libremente contraído por las voluntades individuales, pero que, al unirse, forman la sociedad civil. Este contrato tiene dos fases: la sociedad civil, que Rousseau llama "voluntad de todos", consiste en la unión de los intereses individuales, de los egoísmos particulares, cada uno luchando por su propio bien. Pero por encima de la sociedad civil está la voluntad general, consistente en el estado o sociedad política. La voluntad general es cualitativamente diferente de la voluntad de todos, no consiste en la suma aritmética de las voluntades individuales, sino que es expresión de una dimensión de la vida humana que expresa lo específicamente político: la política es el ejercicio de la libertad colectiva, es la manera en que el grupo humano, y no como individuos particulares, expresa su voluntad, su forma específica de conducir su destino colectivo. La voluntad general está por encima de la voluntad de todos, en la medida en que los intereses y voluntad de la colectividad está por encima de los intereses individuales. Frente a la voluntad general, la voluntad de todos debe ceder, en caso de que haya choque de intereses.

La voluntad general se institucionaliza en el Estado. Este tiene como función esencial expresar la soberanía popular. La característica de la soberanía es que es indivisible e inalienable. Ningún contrato o figura jurídica de carácter positivo tiene validez, si atenta

contra estas dos características de la soberanía, al igual que ningún individuo puede renunciar a su libertad y someterse a la esclavitud, incluso si libremente forma un contrato al respecto. Porque así como la esencia de los hombres consiste en ser ciudadanos libres, la esencia del estado consiste en ser la expresión institucionalizada y el garante de la soberanía popular. Este estado es democrático en el sentido de que el pueblo elige libremente a sus gobernantes, pero también ejerce una fiscalización o control permanente sobre los mismos, de modo que ningún nombramiento es por plazo fijo: el pueblo puede plebiscitariamente removerlos de sus cargos cuando así le parece. Se trata, por ende de una democracia popular directa y plebiscitaria.

Pero un régimen político así exige un ciudadano diferente, un individuo preparado para ser libre y asumir los derechos y deberes propios del ciudadano de una manera adecuada. Para ello, hace falta una educación distinta, que no consista en imponer por parte del adulto a las nuevas generaciones sus propias escalas de valores, de una manera autoritaria, sino que lo haga respetando sus propias potencialidades. En su obra *El Emilio o sobre la educación*, Rousseau retoma sus ideas de que la naturaleza es buena y la sociedad es la causante de todos los males. Propone una educación individualizada, apartada de las influencias de la sociedad en que ayo o el educador respeta cada una de las etapas del desarrollo de la personalidad. La educación se funda en un conocimiento científico de la psicología del desarrollo. En cada etapa del desarrollo, el niño o adolescente va recibiendo lo que requiere, de acuerdo con el despertar natural de sus facultades innatas. La educación no tiene como objetivo hacer profesionales liberales, sino forjar hombres y ciudadanos libres que, a su vez, en una decisión personal, decidirán al llegar a la madurez la profesión que corresponde a sus aptitudes. La educación debe hacer hombres, ante todo.

Esta concepción rousseauiana del hombre se completa con su concepción sobre el arte y la religión. En su novela *Julia o la nueva Eloisa*, Rousseau reivindica el mundo de las pasiones, de lo emotivo, de lo no racional en el hombre. El arte tiene como objetivo no aplicar las ideas y normas de un modelo estético fijado de antemano, sino dejar libre curso a la subjetividad, a los sentimientos íntimos a la soledad existencial. El arte es un yo solitario y ávido de afecto, ternura y comprensión que se abre a un tú en búsqueda de un diálogo abierto, auténtico, donde el amor sea un fin en sí mismo. La reflexión solitaria, los sueños, anhelos, frustraciones, penas y alegrías del individuo a la búsqueda de sí, de su identidad, de su yo más auténtico, constituyen los temas favoritos de esta nueva sensibilidad que va a dar origen al romanticismo prevaleciente en lo sucesivo en todos los países de Europa.

En cuanto a la religión, en un breve ensayo titulado *La profesión de fe del vicario saboyano*, Rousseau rechaza las críticas ilustradas a la religión. La religión no se enfrenta a la ciencia o al saber racional, porque se dirige hacia otro objetivo: no se funda en la razón, sino en el corazón. La religión es un sentimiento profundo de identidad con la naturaleza, con el todo del universo, mediante el cual el hombre, en una especie de experiencia mística y política, encuentra sus raíces profundas, su inserción en el todo de lo existente mediante un sentimiento confuso que sabe de las dimensiones no racionales de su ser. Rousseau no da

afectiva (Rousseau). Con ello, quedaba claro que el hombre no sólo hacía ciencia (Descartes, Locke), también hacía moral (Spinoza), trabajo práctico (Hume), arte y política (Rousseau). El hombre es acción y pensamiento, voluntad y afecto, hace ciencia, arte, política, moral, religión... pero en el presente. Nadie se había percatado de una verdad de sentido común: el hombre no es sólo presente o futuro, también es pasado. El hombre es historia, no bajó del cielo hoy, es producto y resultado en gran parte de lo que ha sido siglos atrás. Sin su pasado, el hombre de hoy resulta un enigma; y el futuro, una apuesta irracional sobre la cual la razón, que parecía omnipotente y omnisciente, se vuelve ciega e inútil. Hubo un filósofo, un genio desconocido e incomprendido en su tiempo, profesor de retórica y estudioso del derecho en la Universidad de Nápoles, que se encargó de recordar estas verdades, aunque sólo mucho tiempo después se le dió el merecido reconocimiento: Giambattista Vico (+1744).

En su obra más importante, *La ciencia nueva*, Vico cuestiona a Descartes en lo que era considerado hasta entonces su fuerte: el método inspirado en los procedimientos de la geometría analítica inventada por el propio Descartes, y que dio origen a las matemáticas modernas. Vico se pregunta por qué y hasta qué punto las matemáticas son verdaderas, hasta tal punto que merezcan ser consideradas como modelo de todo método científico y arquetipo de todo saber, incluso del saber metafísico, pues, como hemos dicho, Descartes construyó todo su sistema, porque soñaba construir una "mathesis universalis", un método racional válido para todo saber, cualquiera que éste fuera. Idea que a finales del siglo XVII reviviera Leibniz. La respuesta de Vico es decir que las matemáticas son verdaderas porque son creación del hombre. De ahí concluye que el hombre sólo conoce lo que él hace, pues su hacer es la prolongación de su ser. Partiendo del principio de inmanencia (el hombre no sale de sí), desarrollado como punto de partida del filosofar por el propio Descartes, Vico concluye que las matemáticas no son un punto de partida absoluto, pues éste es el hombre como sujeto activo y creador. El saber matemático tiene un límite infranqueable: es un saber formal, no tiene contenido. En otras palabras, como todo saber formal (lógica, gramática), el saber matemático es normativo y universal, nos dice lo que es posible pensar y lo que, de lo contrario, sería absurdo, es decir, impensable. Pero de allí, como lo demostrara el empirismo inglés, no se infiere el contenido de nuestro pensamiento. Antes de pensarse a sí mismo, el pensamiento piensa lo que no es él, aunque siempre piense al hombre. La fuente del pensamiento es el sujeto mismo humano actuante, pues el pensamiento no es más que una forma de actuar, como lo demostró Hume. Pero el hombre lo viene haciendo desde que es hombre, y no en forma individual, sino en grupos organizados. El hombre es su historia. Y la historia no es algo muerto, un pasado que simplemente ya no existe. La historia sigue presente en todo lo que el hombre hace, de manera particular en su cultura, cuya expresión más importante es su lengua.

Pero la historia tiene su propia racionalidad, que no es la racionalidad matemática. El saber matemático versa sobre lo cuantificable; por eso, dice Vico, es aplicable tan sólo a los hechos de la naturaleza, fundando así la ciencia física. Pero si la física estudia sólo los movimientos locales de los cuerpos en espacios fijos, tenemos que la racionalidad que de allí se desprende

es mecánica. La historia, por lo contrario, estudia procesos que se han dado en largos períodos y que no pueden explicarse mecánicamente. Pero el hombre es más complejo que la naturaleza. Es necesario crear un método diferente para estudiar los hechos históricos, los fenómenos culturales y las grandes culturas.

Vico nos propone una nueva epistemología, con un conjunto de reglas para el adecuado conocimiento del hombre como ser histórico. Estas reglas se pueden reducir a las siguientes: 1) Se debe evitar el error común en muchos historiadores y proveniente de una tendencia natural en el ser humano de considerar que sólo su época, o la época que él estudia es importante. En historia, el valor de cada época no depende de ella misma, sino de la relación que guarda con el conjunto de cada civilización. 2) Otro prejuicio es el nacionalismo que nos induce a creer que sólo lo nuestro es bueno, que sólo nuestro país tiene lo mejor. La fuente de este error está en los sistemas educativos que inculcan ese prejuicio chauvinista, creando así una atmósfera general. 3) La tendencia fuertemente arraigada de creer que los valores del historiador deben ser los de la época que estudia, incurriendo en anacronismos que impiden comprender una época a partir de sí misma y de sus propios valores. 4) El error de creer en influencias mecánicas de una cultura, o época, a otra. Si dos culturas tienen instituciones o realidades semejantes, se tiende a establecer una relación de causalidad mecánica de una sobre otra, cuando muchas veces esa relación es de similitud y no de causalidad. De nuevo, todo cambio que se opera en una cultura proviene de sí misma. En todo caso, las influencias que provienen de fuera, que también las hay y que son frecuentes, deben ser interpretadas a la luz de una asimilación que proviene de sus propias fuerzas y realidades immanentes. 5) Finalmente, Vico denuncia un error o prejuicio todavía más sutil, consistente en creer que los contemporáneos de un suceso estaban mejor informados que la posteridad o que nosotros, simplemente por ser contemporáneos, olvidando que los contemporáneos tenían limitaciones mayores como el no tener una visión de conjunto, o una distancia que les permitiese mayor objetividad.

De estas reglas del método histórico, Vico saca una serie de reglas, de tipo positivo, para la comprensión de las grandes culturas de la humanidad, y que son las siguientes: 1) Ciertas épocas presentan similitudes con otras que con frecuencia se repiten, lo cual demuestra la existencia de un orden de sucesión en los períodos. 2) En las sociedades y en las culturas en general, se cumple siempre un ciclo evolutivo, aunque su desarrollo se da en forma no mecánica, de modo que podemos encontrar diversidad de etapas o saltos de etapas en los procesos culturales concretos. 3) Los procesos evolutivos siguen estructuras de desarrollo muy generales, pero no se repiten los hechos. La historia es irreversible en cuanto a su contenido. La historia avanza en una espiral y no en línea recta.

De las leyes anteriores de los procesos histórico-culturales, Vico concluye que toda cultura procede por un cierto ciclo que comienza por una especie de período heroico, de donde predomina la fuerza bruta, el impulso por la vida, llega a un cierto desarrollo y apogeo, y termina en una decadencia que impulsa a otra cultura a comenzar el mismo ciclo. A este proceso de avance, desarrollo y vuelta a comenzar, Vico lo llama "corso" (curso, avance) y "ricorso" (retorno, recomienzo).

Vico divide a la cultura de la humanidad en tres grandes períodos que tienen valor universal: 1) El primer período fue la edad heroica, dominada por una mentalidad mítica que hacía regir los destinos de los hombres, gracias a los designios de los dioses. En esta época la humanidad cree vivir en comunicación directa con la divinidad cuyos augurios son la norma y guía de su acción histórica. 2) La segunda época es la de los héroes que, aunque superiores, ya son considerados seres humanos. En esta época dominan los grandes reinos e imperios dominados por grupos aristocráticos. 3) Finalmente, la última etapa es la época de los hombres, porque éstos han adquirido conciencia de su racionalidad. Se impone en criterio de igualdad política y social, y los hombres se rigen por esquemas políticos racionalmente concebidos.

Finalmente, Vico culmina todo su pensamiento filosófico sobre la historia con una dimensión metafísico-religiosa. El hombre está regido en sus destinos históricos por la Divina Providencia, que va guiando el sentido de la historia hacia una plenitud de los tiempos cuyo anticipo fue la venida de Cristo. El cristianismo es la religión superior por sus valores espirituales, pero no vino desde siempre. El cristianismo es una religión histórica que debe ser estudiada con criterios igualmente históricos, pues Dios no envió esta última etapa religiosa desde los orígenes de la humanidad, porque ésta no estaba preparada para ello. Hay también, por ende, una historia de las religiones, cuya culminación es el cristianismo.

E) TRÁNSITO AL S. XIX: EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA ALEMANA

Como se puede fácilmente colegir por lo que llevamos dicho, los finales del siglo XVIII constituyen y muestran cambios sustanciales en el ambiente intelectual, fiel reflejo de los cambios políticos, sociales y culturales que se vienen paulatinamente operando. Estos cambios radicales e irreversibles se pueden resumir en los siguientes: revolución industrial en Inglaterra que, a finales de siglo, comienza a extenderse por Europa Central y a generar un naciente proletariado fabril. Radicalización y generalización de las ideas liberales que adquieren en los países latinos que no han hecho la reforma religiosa, un marcado tinte anticlerical y laicizante. Independencia de los Estados Unidos que demuestran que las colonias de Europa pueden gobernarse por sí mismas y con un régimen no aristocrático, sin necesidad de reyes y cortes de nobles. Revolución cultural con el inicio del romanticismo y el fin del arte versallesco, rococó y culterano, para dar paso a una búsqueda de expresiones y temas para el arte y la cultura en general que, hasta ahora, habían sido menospreciados. El romanticismo, en efecto, recupera el amor por la naturaleza y, con ello, por todo lo que huele y sabe a natural: las danzas de los campesinos, las costumbres y tradiciones ancestrales, el habla y las leyendas del pueblo bajo. Con la revolución francesa y la radicalización jacobina, estas tendencias se harán universales y aceptadas en todos los círculos intelectuales de todos los países. El nacionalismo se acentúa en las conciencias de todos los grupos regionales. Por su parte, la ciencia dará saltos espectaculares. En primer lugar las primeras -cronológicamente hablando- ciencias experimentales, la física y la astronomía, se amplían considerablemente. Con el perfeccionamiento del telescopio, el astrónomo Herschel des-

cubre las galaxias, saliendo la ciencia astronómica de nuestro sistema planetario. En física, el desarrollo es aún mayor. A finales del siglo, surge la termodinámica y el electromagnetismo, ramas de la física que van a revolucionar todos los modelos teóricos y formales de la ciencia en el siglo XIX. Nace, igualmente, la química, que, definitivamente, se consolida con Lavoisier a finales del siglo. Con los creadores de la "historia natural", Buffon, Cuvier, Linneo, etc., nacen las ciencias biológicas. En el ámbito de las ciencias humanas, ya desde mediados del siglo, las ciencias económicas habían tenido un notable avance con los fisiócratas franceses y, sobre todo, con el escocés Adam Smith. Las ciencias políticas habían recibido su definitivo status epistemológico con los aportes de Montesquieu, y la historia, como hemos visto, con Vico. La psicología del conocimiento había sido vislumbrada por Hume, y las bases científicas de la pedagogía habían sido puestas por El Emilio de J.J. Rousseau.

Definitivamente, estábamos a las puertas de una nueva época radicalmente diferente. Entrábamos en una fase de cambios acelerados y la humanidad exigía luces para aclarar los nuevos rumbos que tomaba la historia. Eran cambios en todos los ámbitos del humano quehacer, y no había un esquema filosófico global, un sistema de pensamiento que, partiendo de los aportes del pasado reciente, especialmente de la Ilustración, nos permitiese avizorar la nueva época, vislumbrar la nueva conciencia de sí que el hombre tendría, resultado de los cambios bruscos que acababa de sufrir. Ese hombre no podía venir de los países que estaban al frente de esos cambios revolucionarios ni de países que se habían quedado muy rezagados y no tenían tradición especulativa o filosófica muy acentuada. Entre el primer grupo de países estaban los protagonistas: Inglaterra y Francia, lo mismo que Holanda. Entre los segundos estaban los países de la península ibérica y los países eslavos del Este. Había, entonces, una gran nación que todavía no era tal en el sentido moderno, pero que poseía una larga tradición filosófico-especulativa, una larga tradición cultural y, sobre todo, que había sido centro de poder político por siglos, desempeñando durante épocas, todavía recientes, papeles protagonistas, pero que hoy mostraba un retraso notable respecto de los países más avanzados como Francia, Inglaterra y Holanda. Se trataba del antiguo imperio germánico, ahora dividido en multitud de pequeños reinos, condados, ducados, gobiernos civiles y eclesiásticos, pequeñas cortes con ínfulas versallescas. Pero carentes de influencia y repercusión más allá de su limitado territorio.

Tenía, sin embargo, Alemania una identidad nacional que era de origen cultural: la lengua que le había sido legada por la traducción que de la Biblia había hecho Lutero en el siglo XVI, y con la cual todos los niños aprendían en las escuelas dominicales a leer y a escribir. Alemania tenía conciencia de su pasado de unidad y de gloria, de sus luchas de religión y de su aporte, gracias a las controversias de la Reforma, al surgimiento del mundo moderno. La élite intelectual que se formó en el siglo XVII tenía igualmente conciencia de su decadencia, división interna y debilidad política y cultural, comparada con los países vecinos más desarrollados. Pero Alemania tenía la ventaja de estar relativamente al margen de la historia, tenía quietud y distancia, podía hacer el balance de lo vivido por Europa en el último siglo, sacar sus conclusiones y esbozar una concepción filosófica radicalmente

nueva. Para ello, necesitaba sólo un hombre que, dentro de la calma del claustro universitario y con el rigor profesional que esto implicaba, se dedica, se da por vida a esta tarea. Era la tarea de crear un nuevo estilo de pensar filosófico que expresase la conciencia de una nueva era, desde los materiales y el espacio temporal de una época que ya periclitaba.

Este hombre, que nació y vivió en una de las provincias más alejadas del naciente Imperio Prusiano, se llamaba Emanuel Kant (1724-1804). Con él comienza el pensamiento contemporáneo, aunque cronológicamente pertenezca al siglo XVIII o Siglo de las Luces. Pero Kant sólo toma en su siglo los materiales con los que va a construir su sistema. Su enfoque, su talante filosófico, ya pertenece a otra época: al siglo XIX, y a los inicios del idealismo alemán de inspiración romántica y de concepción dialéctica. Por eso, con Kant comenzaremos el último capítulo de esta obra que versa sobre el pensamiento contemporáneo. Pero antes de entrar a estudiar, como parte de la filosofía contemporánea, el sistema filosófico escogitado por Kant, debemos primero, y en este mismo capítulo, a guisa de conclusión del mismo, dar un bosquejo general de la situación política y cultural de Alemania durante el siglo XVIII, y las repercusiones propias que la ilustración produjo en esos pequeños reinos que veían surgir en su seno un nuevo imperio que sería la base de su estado nacional: el reino de Prusia convertido luego en Imperio.

Arruinada y dividida, debilitada y dejada de lado por causa de más de cien años de guerras civiles provocadas por las querellas religiosas que acompañaron y siguieron a la Reforma Protestante, y que culminaron con la Guerra de los treinta años, Alemania tenía un problema central: recuperar su identidad cultural y conformar un estado nacional que le devolviese el alma (cultural) y el cuerpo (unidad política) a la gran nación alemana otrora por más de 500 años, sede del Sacro Imperio Romano-germánico, eje del mundo político y cultural de la Baja Edad Media. La Ilustración cumplió el primer requisito. La formación del Imperio alemán en torno a Prusia en la segunda mitad del siglo cumplió el segundo requisito.

La Ilustración alemana, contrariamente a lo acaecido en Francia, no produjo una ideología revolucionaria que desembocó en la caída de la monarquía más sólida y prestigiosa de Europa en medio de una revolución de cuyas repercusiones habrían de vivir los siglos venideros. La Ilustración alemana no produjo las condiciones filosóficas e ideológicas de la revolución industrial y del advenimiento de la economía capitalista como en Inglaterra, ni la emancipación política de la metrópoli-colonial como en los Estados Unidos. La Ilustración alemana, por el contrario, se tradujo en una gran explosión cultural, convirtió al alemán en una lengua culta y apreciada estéticamente, a pesar de haber sido menospreciada en los días de Leibniz como una lengua bárbara. El retorno a las raíces culturales de los pueblos germánicos llevó a ese país a la época de oro de su literatura, como Goethe, el poeta nacional, Schiller, el gran dramaturgo, el movimiento literario llamado "Sturm und Drang" que dio origen al romanticismo alemán en la segunda mitad del siglo XVIII y convirtió a la Universidad de Jena en la capital cultural de Alemania.

Por otra parte, el advenimiento de Federico II, a mitad del siglo, como rey de Prusia, que convierte Berlín en una gran capital, construye un poderoso ejército y termina por darse

el título de emperador, hace de Prusia el punto de partida de la unificación alemana en torno a un poderoso estado nacional. Estado nacional que terminará por hacer de Prusia una potencia europea.

Pero Prusia era una nación atrasada científica y tecnológicamente. Era una nación de campesinos y de señores feudales. Necesitaba una nueva mentalidad que introdujera el método científico experimental y que creara las condiciones intelectuales y culturales para un desarrollo tecnológico moderno, que hiciera de Alemania en torno de Prusia una gran nación moderna. Para ello hacía falta una reforma universitaria. La Universidad alemana todavía estaba dividida, como toda la nación alemana, por las querellas interconfesionales provocadas por los dos credos o Iglesias en que se dividía el pueblo alemán: la Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica o iglesia nacional del estado prusiano. Con el advenimiento de una ideología laica más preocupada de las cosas de este mundo que del otro, más inclinada a tratar de la cultura, el arte, la política y la ciencia, y escéptica en materia metafísica, muy crítica con las iglesias y con una fuerte tendencia a modernizar las estructuras estatales y educativas, como fue la Ilustración, la universidad alemana necesitaba un fuerte remozón, una reforma que le diese un nuevo rostro, a fin de asumir los retos de la nueva era, sin por ello olvidar su tradición propia.

Sólo el poder centralizado impuesto por Federico II podía emprender esta reforma universitaria que debía desplazar a la facultad de teología como centro de gravitación del quehacer académico y de la cultura superior. Para ello, debía darse un nuevo centro o eje en torno al que girase la cultura superior alemana. Este eje debía ser universal en sus contenidos, crítico en sus métodos y humanista en sus concepciones. Estos rasgos sólo los puede tener el saber filosófico. Por eso, se encargó a un filósofo hacer la reforma universitaria. Este filósofo fue Christian Wolff. Wolff era discípulo de Leibniz, pero, más que un gran filósofo, fue un pedagogo y un organizador. Publicó los manuales básicos de la filosofía dividiendo a la filosofía en tratados e introduciendo la ciencia experimental y su estudio incluso en las nascentes ciencias humanas. Wolff tradujo del latín los textos al alemán, contribuyendo así grandemente a crear la terminología propia del saber filosófico en lengua alemana. Con esta reforma, la filosofía ocupó un lugar central en la educación superior alemana y contribuyó poderosamente a cultivar el genio especulativo de ese pueblo, ya con larga tradición al respecto.

Así las cosas, a mediados del siglo XVIII, todo estaba preparado para que el ambiente cultural alemán sobre todo en sus medios académicos comenzase a producir los más grandes sistemas metafísicos que ha creado la cultura occidental después de los griegos. Con el pensamiento clásico alemán, o filosofía idealista, comienza la filosofía contemporánea.

ESQUEMA-RESUMEN

La filosofía moderna se inicia con la toma de conciencia del carácter novedoso e irreversible del método científico formulado por Galileo. Pero muy pronto se divide en dos tendencias, en razón de su diversa interpretación del criterio de verdad, según el cual es verdadero el método científico. Para el racionalismo cartesiano, la verdad está en las ideas claras y distintas, pues sólo lo que se funda en la razón puede ser considerado como científicamente aceptable. Los empiristas ingleses, por el contrario, fieles a la filosofía de Bacon, afirman que sólo la experiencia empírica es criterio de verdades. La disputa entre Descartes y Locke culmina en la negación de la materia como verdad racional tanto en Malebranche como en Berkeley. Esto lleva ya en los comienzos del siglo XVIII al escepticismo metafísico de Hume, para quien el criterio de verdad no es teórico sino práctico y utilitario. Spinoza trata de superar la filosofía como ciencia y llegar a la filosofía como sabiduría. Leibniz hace la síntesis de todo el racionalismo del siglo XVII, uniendo en un sistema metafísico la universalidad de los principios racionales con la individualidad de las sustancias particulares ("mónadas"). Podemos resumir la filosofía del siglo XVII en el siguiente esquema:

EMPIRISMO ANGLOSAJÓN (El criterio de verdad es la experiencia empírica).	RACIONALISMO CARTESIANO (El criterio de verdad son las ideas "claras y distintas", provenientes de la razón).
Principales autores: Hobbes: Teoría materialista del hombre y del Estado. Locke: Doctrina empirista del conocimiento. Ideólogo del liberalismo. Berkeley: La materia no existe. El hombre sólo percibe representaciones que Dios pone en su mente. Hume: Escepticismo epistemológico y agnosticismo metafísico. La verdad es lo útil. Teórico de la revolución industrial.	Principales autores: Descartes: Sólo aprehendemos el pensamiento, que se reduce a tres ideas innatas: el Yo como sustancia, Dios como perfección y el Mundo como extensión inteligible. Spinoza: El Ser es una sustancia única, de la que todo procede. La filosofía debe ser sabiduría o recta conducción de la vida por la razón. Pascal: La razón no es la única fuente de conocimiento. Para la vida se requiere de la experiencia existencial que no se razona, sino se intuye. Leibniz: No basta la razón. Se requiere la voluntad como libertad de escoger lo mejor, en virtud del principio de razón suficiente.

El siglo XVIII producirá sobre todo filosofías prácticas, aplicadas a la política, la ciencia experimental, la pedagogía, el arte y la historia. Su filosofía será la "Ilustración", ideología revolucionaria que creará las condiciones políticas de la Revolución Francesa. Francia será el centro de mayor ebullición intelectual; y Rousseau, su mayor genio. Concibe la filosofía como la ciencia de cambiar al hombre en todos sus aspectos: políticos, educativos, estéticos y religiosos. En el sur de Italia, Vico crea la historia como ciencia.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

- 1 ¿Qué papel juega la duda en Descartes y cómo la supera?
- 2 ¿Qué tipos de conocer establece Pascal y por qué?
- 3 ¿Qué tarea asigna Spinoza a la filosofía?
- 4 ¿Cómo relaciona Leibniz la razón con la libertad?
- 5 ¿Cómo concibe Hobbes el estado?
- 6 ¿Cómo concibe Locke al hombre?
- 7 ¿Por qué se considera a Hume como pensador de la revolución industrial?
- 8 ¿Qué es la "Ilustración"?
- 9 ¿Cuál es la originalidad de Montesquieu en cuanto a la división de poderes en el Estado?
- 10 ¿Cómo concibe Rousseau el Estado?

LECTURAS Y BIBLIOGRAFÍA DE APOYO

Sobre historia del siglo XVII:

- Pennington, D.H.: *Europa en el siglo XVII*, Aguilar, Madrid, 1973.
- Stoye, J.: *El despliegue de Europa (1648-1688)*, Siglo XXI, Madrid, 1979.

Sobre historia y pensamiento del siglo XVIII:

- Bergeron, Louis y otros, *La época de las revoluciones europeas (1780-1848)*, Historia universal, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Cassirer, Ernest: *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Sobre historias de la filosofía, se pueden consultar muchas obras. El autor recomienda:

- Belaval, Ivon: *Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, ed. Siglo XXI, México, 1977.
- Fraile, Guillermo: *Historia de la filosofía*, t. III, B.A.C., Madrid, 1966.
- Gilson, Etienne: *Filosofía moderna*, Emecé editores, Buenos Aires, 1967.

De las principales obras de los filósofos estudiados en este capítulo existen multitud de ediciones y traducciones. Sería muy útil que el estudiante pudiese leer algunas de las más conocidas como: *El discurso del método* de Descartes, *La Ética* de Spinoza, *Tratado sobre el gobierno civil* de J. Locke, *Pensamientos* de Pascal, *Contrato social* de J.J. Rousseau, etc.