

Tema 1

*La teoría platónica de las ideas*1. *Introducción*1.1 *Contexto histórico-temático*

En un primer periodo del pensamiento griego, la pretensión presocrática de determinar el ser de la naturaleza fue criticada por los sofistas. Platón defiende que es posible un conocimiento de la esencia y de la verdad de las cosas, ya que el hombre tiene en su interior la posibilidad de captar lo que las cosas son. El “mito de la caverna” viene a señalar que la percepción no basta y precisa la intervención del alma inmortal. Esta alma existía en un mundo celeste contemplando las esencias puras o Ideas de todas las cosas. Unirse con el cuerpo significa olvidar esas cosas. El alma, en el cuerpo, sólo tiene noticia de la realidad a través de las ventanas del cuerpo, los sentidos. Al percibir los objetos del mundo, el alma queda “impresionada” y ello le lleva a recordar su esencia. El hombre puede conocer el ser de las cosas, pues su conocimiento depende tanto de la percepción como de las ideas que el alma puede contemplar. Estamos ante una metafísica que distingue entre: ① **Mundo inteligible** o verdadero; ② **Mundo sensible**, de las apariencias engañosas y las ilusiones de los sentidos. Las cosas del mundo sensible existen por imitación y participación, resultado de la acción creadora del demiurgo. La filosofía tiene una vertiente de liberación de lo sensible para elevarse a lo inteligible y una vertiente metodológica, el empleo de la dialéctica, con la cual el pensamiento se eleva. Platón la pone en práctica en sus diálogos.

1.2 *Los diálogos platónicos*

El principal obstáculo a la comprensión de los diálogos platónicos radica en dos características de los textos: ① *están escritos a lo largo de cincuenta años. Para encontrar una coherencia sistemática y diacrónica hay que echar mano de hipótesis interpretativas*; ② *la estructura en forma de diálogo hace difícil atribuir la responsabilidad de quienes formulan las ideas en discusión. La filosofía es para Platón un diálogo y necesita que seamos los lectores, como intérpretes, quienes respondamos en cada caso*. La teoría de las ideas no es tratada explícitamente por Platón hasta el *Parménides*. En diálogos posteriores como el *Teeteto* y el *Sofista*, reorganiza y reformula su teoría ya autocriticada. En sus diálogos de vejez como el *Timeo*, la conecta con su visión global del proceso cósmico.

1.3 *Fases en la evolución de la teoría de las Ideas*

Cuatro fases generales: ① *Una fase **acrítica** donde la teoría va surgiendo sin reparar directamente en ella como objeto de estudio*; ② *Una fase **crítica**, en la que se revisa críticamente la teoría y se formulan sus problemas*; ③ *Una fase de **reorganización dialéctica** en que se trata de dar solución a los problemas*; ④ *Una fase de **proyección cosmológica** que continua el intento de solucionar los problemas*.

2. *Elementos que confluyen en la formación de la teoría*2.1 *La doctrina parmenídea de la verdad*

Parménides concibe el ser como la única realidad, estático, siempre idéntico a sí mismo por necesidad, inmutable y ajeno a la evolución y al tiempo. “Sólo el ser es, en cambio el no ser no es”. Sus atributos: ① **Eterno e inmutable**. *Única realidad. El devenir es no-ser. Si algo empieza a ser, o bien procede del ser (luego ya es), o bien del no-ser (imposible). Nunca ha empezado el ser, simplemente es*; ② **Es uno e indivisible**: *lo contrario dividiría al ser en algo distinto de sí mismo, lo que es imposible, pues fuera del ser no hay nada*. El no-ser es el vacío. Si las cosas aparecen como pluralidad y diversidad es por ese vacío donde tiene lugar el movimiento. La

diversidad y el cambio son mera ilusión de los sentidos. Sólo hay un camino para la verdad: que el ser es. Sólo puede ser seguido por la razón. Los sentidos se detienen en las apariencias, en la opinión y el error, pero el pensar ha de tener siempre un objeto, y éste sólo puede ser el ser. Parménides determina un criterio de validez para el conocimiento: el valor de verdad del conocimiento depende de la realidad del objeto. Identifica pensar y ser: son una y la misma cosa. El cambio, el devenir, es no-ser. También dice Parménides que el ser es algo finito, acabado y semejante a una esfera. Según Aristóteles, Parménides piensa el ser como materialidad, y el no-ser sería lo incorpóreo inmaterial. La diversidad y el cambio son ilusión, vía de la opinión común de los mortales, que se quedan en la simple apariencia de las cosas. En Parménides no cabe la distinción entre el pensar, como actividad del sujeto pensante, y el ser como objeto del pensamiento. El pensar es el descubrimiento, la manifestación de la presencia del ser.

2.2 La concepción sofista de la percepción

El punto de partida del pensamiento platónico es la discusión entre Sócrates y los sofistas respecto al problema de cuál es la virtud más propia del hombre. No obstante, en el examen de los argumentos de los sofistas Platón encuentra planteamientos con los que deberá contar aunque sea como criticado y no asumido positivamente. Advierte que al menos una doctrina sofista poseía validez duradera y fecundidad científica: la teoría de la percepción de Protágoras. Los sofistas pensaban en un contexto social. Para tener éxito era necesario tener una cierta cultura y saber argumentar para convencer y persuadir, para poder dominar sobre las voluntades ajenas. En una situación con este tipo de demanda cultural, los sabios salen de sus escuelas y se dedican a vender su saber en el ámbito social. La virtud más propia del hombre es la elocuencia como poder de persuadir. El arte de la persuasión es la virtud del hombre público. Esto origina dos doctrinas sofistas: ① *El saber se convierte en una fuerza social, exigencia práctica de la vida política;* ② *La persuasión no se pone al servicio de la verdad, sino que es un instrumento para obtener objetivos.* No es la verdad lo que mueve sino el propio interés de convencer y dominar. Los sofistas, al advertir la diversidad de opiniones e intereses en lucha, se plantean el problema de si puede haber una verdad universalmente válida. La respuesta es un relativismo subjetivista: no existe una norma válida de conducta para todos fundada en la naturaleza, a excepción del impulso individual natural. El éxito es el único criterio de valor de las acciones morales. El valor de las leyes y las normas es relativo y convencional. Relativismo gnoseológico: el hombre no conoce las cosas como son, sino como son percibidas por cada cual individualmente.

2.2.1 El relativismo ético

Los sofistas estudiaron el pensamiento y la voluntad. Trataban de describir cómo se originan las representaciones y las decisiones de la voluntad y cómo acaban imponiéndose las unas sobre las otras. Plantean el problema de si puede haber ideas o decisiones que puedan ser consideradas como razonables, verdaderas y justas en sí mismas. Dan una respuesta negativa. Lo único que de la naturaleza se muestra en el hombre son sus impulsos naturales individuales. El deseo de dominar y alcanzar el éxito político es un buen criterio de valor para las decisiones morales.

2.2.2 El relativismo gnoseológico

Basado en la doctrina de la percepción de Protágoras, que Platón recogerá en sus diálogos: la única fuente de conocimiento que tenemos es la percepción. No tenemos conocimiento alguno del ser. El hombre conoce las cosas como son percibidas por él, como son para él. Protágoras: en la percepción no sólo se encuentra en movimiento la cosa percibida (el objeto) sino también el órgano receptor (el sujeto). La percepción es siempre el resultado o el producto de dos movimiento recíprocos. Así pues, la percepción es el conocimiento adecuado de lo percibido pero nunca de las cosas mismas. De ahí que toda opinión que proviene del acto de representar sea verdadera pero también, al mismo tiempo, falsa. Vale tan sólo para el que percibe en el momento en que percibe. No existe ningún conocimiento universalmente válido. La consecuencia de negar el ser es una actitud escéptica que niega un ser más allá del mundo de los fenómenos

(Gorgias). Sofistas: cada hombre posee sus propias representaciones. Se rechaza la identidad parmenídea entre pensar y ser, y se afirma que la verdad no depende del objeto. La única identidad es la identidad psicológica entre pensar y percibir. Esto convierte al hombre en medida de todo lo que se quiere presentar como verdad (Protágoras). Para Leucipo y Demócrito el conocimiento científico se produce a partir del conocimiento de la “verdadera” realidad atómica. No existe conocimiento auténtico de espaldas a la experiencia. Para hacer comprensible lo percibido, el pensamiento ha de descubrir, analizando la percepción, lo que la explica con exactitud.

2.3 La concepción socrática del saber

Sócrates parte de la significación práctica, política y social del conocimiento. Pero defiende que el éxito depende de una comprensión racional de los intereses en pugna.

2.3.1 El concepto universal: la definición

Para los sofistas sólo hay opiniones (*dóxai*). Sócrates busca el saber que valga en igual medida para todos. Se pregunta por lo permanente y lo común, busca la *physis* lógica y la encuentra en el concepto universal. El conocimiento que debe valer para todos no puede ser sino lo común que en todas las sucesivas representaciones se impone a los individuos. Procedimiento: ① *Partimos de los casos concretos de la experiencia*; ② *detectamos aspectos iguales*; ③ *los reunimos en un concepto*. Hay pues un saber universalmente válido. La ciencia verdadera es pensar conceptual y su objetivo es la determinación de eso universalmente válido, la definición (fijar lo que las cosas son para llegar a los conceptos permanentes de los objetos). Para poder juzgar acciones individuales y códigos morales de los distintos estados Sócrates apuesta por la constancia de los valores éticos y trata de fijarlos en definiciones universales que sean guías y normas del actuar humano. Sócrates aborda la realidad del mundo no a partir de la multitud de las percepciones sino a partir de las formas conceptuales con las que dominamos ese flujo. Ventajas: ① *un conocimiento estable y generalizable cuya permanencia no le viene del sujeto (realismo)*; ② *un conocimiento seguro basado en algo encontrado en el mismo objeto*.

2.3.2 Los razonamientos inductivos

A Sócrates se le han de atribuir los razonamientos inductivos, pero no le interesaron los problemas de lógica. ¿En qué consistía el método práctico de Sócrates? La ciencia es la búsqueda de los conceptos universales. Busca lo común de los distintos pensamientos y su método es el diálogo. Busca la verdad en y por el intercambio. Diálogos: camino hacia (diá) el lógos. En muchos diálogos comienza declarándose ignorante y se muestra sólo parcialmente satisfecho con las respuestas de su interlocutor, al cual, haciéndole preguntas, le deja hablar más pero dirige la conversación. La dialéctica socrática procede a partir de una definición menos adecuada hasta alcanzar otra más adecuada o a partir de la consideración de ejemplos particulares hasta llegar a una definición universal. Finalidad: lograr una definición universal y válida. Procede de lo particular a lo universal o de lo menos a lo más perfecto. Este proceso inductivo se eleva en Sócrates a función esencial del conocimiento científico. El método de Sócrates es aun así imperfecto. Carece de la competencia necesaria para generalizar y del rigor metódico que exige la conceptualización. Sin embargo, tiene gran significación histórica. Su doctrina señala que la tarea de la ciencia reside en elevarse al concepto general mediante comparaciones de hechos particulares. La mayéutica (“ayudar a parir”) intenta que los demás den a luz en su mente ideas verdaderas con vistas a la acción justa. Para obrar bien hay que saber lo que es recto. “Conócete a ti mismo”: preocupado por conducir a los demás a que reflexionen por sí mismos.

3. La fase acrítica de la teoría

3.1 La virtud como conocimiento de lo bueno

Sócrates y los sofistas se enfrentan a los mismos problemas. Los sofistas permanecen en el plano de las opiniones y llegan a resultados negativos, mientras Sócrates defiende la universalidad de la ciencia y de la moralidad, y éste es el punto de partida del pensamiento de Platón: ①

Los sofistas niegan escépticamente la verdad y los valores universales. Protágoras había sustituido la identidad metafísica entre pensar y ser por la identidad entre pensar y percibir. De igual forma, los sofistas habían relativizado las leyes y defendían el impulso natural de cada individuo como la más alta norma del obrar. Ley y ética son convenciones; ② Platón defiende que existe una verdad universalmente válida, lo que le condujo a investigar el problema del conocimiento que contrapone a la ciencia, en cuanto pensar conceptual, a la mera opinión. Los sofistas habían buscado un código moral que, por naturaleza fuera válido para todos los hombres. Pero para los sofistas la naturaleza es impulso natural, luego la única norma de actuar justificada era a partir del impulso. Leyes y costumbres tendrían para ellos un valor histórico y temporal. Sócrates defendía también la decisión autónoma de cada individuo como norma del obrar. No obstante, llama la atención sobre el hecho de que el bien obrar se basa en el conocer, o sea, en la comprensión racional. Conocer las condiciones del éxito obra con acierto. De ahí la actitud antidemocrática de Sócrates que tan funesta fue para él. Pues Sócrates, al igual que Platón, opinaba que sólo los más prudentes debían encargarse del arte de gobernar. Esta misma reflexión se aplica al ámbito de la actividad artesanal. La capacidad de obrar (*areté*) depende de la comprensión racional y el conocimiento de aquello a lo que se dirige la acción. Aplicando esto a la moral, Sócrates identifica la capacidad moral con la virtud (*areté*) y la virtud la define como el conocimiento de lo bueno. Es preciso precisar el sentido de ésta caracterización socrática de los conceptos: ① Jenofonte dice que para Sócrates lo bueno coincide con lo provechoso o útil. Concuera esto con la opinión de Platón. Pone en analogía la virtud ética con la aptitud práctica. Saber (o poder) es valer. No obstante, el concepto socrático de lo bueno queda indeterminado en cuanto a su contenido. Lo bueno es bueno para algo, pero ¿qué es lo bueno en sí?; ② Por otra parte, el testimonio personal de Sócrates nos impide tomar como utilitarista su ética en el sentido expuesto. Sócrates estaba convencido de que el conocimiento de lo bueno basta para obrar con rectitud y alcanzar la felicidad. Aristóteles dice que para Sócrates todas las virtudes consisten en el entender. A esto se le ha llamado intelectualismo. Nadie, pues, a sabiendas obraría mal. Lo que es bueno es susceptible de ser enseñado. La *eudemonía* es la consecuencia natural de la virtud como conocimiento de lo bueno. Por ello deduce Sócrates, en contra de los sofistas, que el obedecer la prescripciones morales y someterse a la ley no sólo es lo más seguro, sino el único medio para conquistar la felicidad duradera. Considera la obediencia como exigencia de la comprensión racional de lo conveniente para el ciudadano. Ahora bien, cuando reputamos a alguien una mala acción lo hacemos creyendo que la ha hecho sabiendo que era mala. De ahí que Aristóteles critique que Sócrates olvida las partes irracionales del alma y la debilidad moral por la que el hombre hace a sabiendas lo malo. Tampoco aborda el problema del curso de los acontecimientos. La ética de Sócrates se mueve en círculo. Hay que buscar la verdadera felicidad en la virtud, la virtud es conocimiento de lo provechoso y útil, algo bueno para algo, y a su vez lo bueno para el hombre es la virtud. No nos dice lo bueno en sí porque ve el valor moral como paralelo al valor "técnico". Su ética presenta una contradicción entre su mundo teórico-ético y el testimonio personal de quien la enseña. En conclusión: su intelectualismo considera el saber desde la noción de capacidad práctica. En el ámbito práctico, saber y valer coinciden. Concibe los aspectos éticos de modo paralelo a los técnicos. Platón mira hacia la exigencia moral socrática como postulado epistemológico: si la virtud debe existir, y puesto que la virtud es saber, entonces debe existir el saber que la virtud exige. Un saber que valga en igual medida para todos.

3.2 La ciencia (episteme) como el conocimiento que la virtud exige

Para Platón o Demócrito, la percepción sólo es capaz de suministrar opiniones subjetivas (*dóxai*), no de lo que verdaderamente es (*enthei* o *ontos on*). La percepción es el conocimiento de algo que nace y perece, pero para Platón las opiniones no suministran el saber que la virtud exige, según la exigencia socrática. Es preciso adoptar, junto a la doctrina de Protágoras, la posición de los antiguos metafísicos que diferenciaban el pensar de la mera percepción. Por ello, en el *Menón*, Platón somete a examen la teoría parmenídea del conocimiento, según la cual sólo es posible o conocimiento científico (*episteme*) del ser, o absoluta ignorancia (*doxa*) por la

opinión sobre el no-ser. Y respecto a Parménides introduce una innovación: otorga a la opinión, bajo la modalidad de correcta, cierta validez en el orden del conocimiento, en conformidad con Protágoras. En el Libro VI de la *República*, establecerá una gradación de los modos de conocimiento y de los objetos que a cada uno corresponde.

	Opinión (<i>doxa</i>)	Ciencia (<i>episteme</i>)
CONOCIMIENTO	conjetura (<i>eikasia</i>) creencia (<i>pistis</i>)	c. discursivo (<i>dianoia</i>) c. intuitivo (<i>noesis</i>)
OBJETOS	imágenes (<i>eikoues</i>) vivientes (<i>zoa</i>)	IDEAS (<i>eidé</i>)
	lo visible (<i>doxatá</i>)	lo inteligible (<i>noetá</i>)

Entre la oposición parmenídea y la articulación platónica se ha producido un cambio sustancial que afecta tanto al conocer como a la realidad conocida. Platón reconoce la relatividad del conocimiento sensible, del cual sólo cabe opinión, y postula como objeto de conocimiento científico un mundo inteligible, inmaterial.

3.2.1 Las Ideas o la realidad que la ciencia exige

Para Platón, las ideas son el ser inmaterial pero susceptible de ser conocido por los conceptos. Este mundo no tiene el propósito de explicar las apariencias empíricas sino garantizar un objeto al conocimiento científico y un fundamento al valor moral. Esta inicial metafísica idealista nace, por tanto, sin buscar contacto con el mundo de las apariencias. Los anteriores sistemas cosmológicos estaban dirigidos al conocimiento de la naturaleza, su **eleatismo inmaterialista** ve en las ideas el verdadero ser sin preocuparse por el mundo del devenir. Las Ideas son, pues, tipos únicos y perfectos correspondientes a una multiplicidad de objetos comunes. Son realidades plenas, perfectas, singulares y subsistentes que dominan lo empírico como el original a las copias que de él se producen. De las Ideas pueden derivarse dos tipos de conocimiento científico: ① **discursivo mediato o reflexión** (*conocer lo sensible a partir de las Ideas*); ② **intuitivo inmediato** (*se conoce a las ideas directamente, bien separadamente, bien en sus relaciones mediante la ciencia dialéctica*).

3.2.2 El conocimiento como recuerdo: la anámnesis

Las Ideas son el ser incorpóreo susceptible de ser conocido por los conceptos. Puesto que éstos no se dan en la realidad aparente, es preciso que formen parte de una segunda realidad. A diferencia de Sócrates, para Platón las Ideas no son los conceptos. Platón no admite que la actividad del sujeto sea creadora y capaz de producir los contenidos del conocimiento (Kant). Procede como sus predecesores: de alguna forma debe darse al sujeto el contenido de las representaciones. La percepción no es sino mero estímulo que despierta al alma y la motiva a la búsqueda y al “recuerdo” de la Idea. El conocimiento filosófico es recuerdo, y usa el teorema de Pitágoras como ejemplo. Es un conocimiento supratemporal y racionalmente válido. Ahora bien, si las Ideas no se ofrecen en la percepción, y sin embargo, las encuentra la conciencia bajo el estímulo de la percepción, es coherente concluir que las ha de haber recibido antes de alguna manera. A través del mito órfico-pitagórico del alma dice que el alma ha contemplado las formas puras antes de habitar el cuerpo, y la percepción evoca el recuerdo. De ahí nace el eros filosófico, el amor de las Ideas. En conclusión, hay una concepción sustancialista del conocimiento apoyada en la afirmación de la inmortalidad del alma. Lo que se conoce no se adquiere de fuera, sino que se desarrolla tomándolo de dentro.

3.3 Principales características de las Ideas en la fase acrítica

Si realizamos un rastreo terminológico vemos cómo de expresiones adjetivadas que indican una propiedad (bello, justo), Platón va pasando a expresiones sustantivadas tales como las que ya aparecen en *Fedón* y *Banquete*, y que designan una entidad que posee ella misma propiedades como la máxima inteligibilidad y la auténtica realidad. Desde los diálogos socráticos hasta *Fedón*, las Ideas se presentan de forma rudimentaria. Los términos empleados son: ① **expresio-**

nes verbales sustantivadas (lo que es, algo es, lo que va siendo); ② **expresiones adjetivadas** (ello mismo, lo bello mismo, lo bueno en sí, lo en sí). En *Banquete* se habla de la Belleza como “eso que siempre existe en sí mismo y por sí mismo y es simple y homogéneo”. A partir de *Fedón* se identifica ya Idea o Forma con esencia o realidad profunda. Se utiliza pues un sustantivo postverbal. Se emplea también, con más frecuencia, el sustantivo *eidos* (en *República* hasta sus últimos diálogos). Así pues, en general las Ideas no son estudiadas en sí mismas. Aparecen como un recurso teórico por lo que su exposición es indirecta. Dos características de esta fase: ① **exposición indirecta**; ② **uso instrumental** (como recurso de trabajo para resolver los problemas que se tratan: *qué es la belleza, la justicia, la inmortalidad del alma, etc.*). También leemos en los diálogos de esta primera fase unas veces que las Ideas están de algún modo en las cosas. Se apunta a la inmanencia de las Ideas bajo la forma de “presencia” (*Fedón*). Por otra, las más de las veces, encontramos expresiones que indican que las Ideas están en un plano distinto al de las cosas (trascendencia). Se sitúan a parte y tienen realidad propia (*Banquete*). Tenemos pues otras dos características de las Ideas en la fase acrítica: ① **variaciones y contradicciones** (inmanencia-trascendencia); ② **marcado realismo ontológico** para las Ideas.

4. Revisión crítica y ordenación dialéctica de las Ideas

En la fase acrítica, Platón recurre a la hipótesis metafísica del mundo inteligible sin plantearse los problemas que las Ideas mismas entrañan. Debido a las críticas, Platón va a examinar críticamente su teoría. En el *Parménides* recoge las principales objeciones y plantea una revisión. Ninguna de las objeciones que se presentan en el diálogo es solucionada allí mismo sino que se intenta hacer en el *Sofista* y el *Timeo*. El *Parménides* deja la impresión de resultados negativos.

4.1 Dificultades y problemas de la hipótesis de las Ideas

Las objeciones presentadas se agrupan de acuerdo al tipo de dificultades. Tres grandes grupos: ① **¿Cuáles son los límites del mundo de las Ideas? O Problema de la extensión**; ② **¿Cuáles son las relaciones entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible? O Problema de la participación**; ③ **¿Cómo se conocen? O Problema del conocimiento**. Primera dificultad: ¿qué habría que responder a quien nos preguntase si también han de admitirse las Ideas de objetos comunes? A esta pregunta no se da una respuesta concreta, ni siquiera en los diálogos posteriores. Platón no resuelve el problema de la extensión. En cuanto al problema de la participación, la dificultad estaría en que, o no hay relación, o si la hay entonces las Ideas no podrían ser unitarias sino que tendrían que ser divisibles: “Lo que participa de una Idea ¿participa de toda ella o sólo de parte de la Idea?”... “Tal como ocurre con el día, que uno y el mismo está en muchos sitios a la vez sin estar por ello dividido en sí mismo”. Tampoco valdría pensar en esa relación de las Ideas con el mundo sensible entendiendo la Idea como la expresión sintética de la multiplicidad de objetos que de ella dependen, pues con ello se multiplican las Ideas hasta el infinito. Platón ha preparado el escenario para presentar la más grave de las objeciones: “Quizás las Ideas no existen independientemente sino que tan sólo son un producto mental, un concepto”. Esto significaría abandonar su realismo metafísico. Platón se esfuerza por demostrar que tal solución no resuelve nada sino que crea más problemas. Si todo acto de pensamiento debe tener un objeto que existe y que permanece inmutable (la Idea), debe admitirse que ese objeto del pensamiento no se identifica con éste. Si las Ideas fueran pensamientos entonces las cosas, por participar en ellas, serían pensamientos también y pensarían, lo cual es absurdo. Platón no está de acuerdo con la tesis parmenídea que identifica ser y pensar. En resumen, no se ofrece salida alguna. Para solucionar el problema de la participación Platón habrá de construir toda una cosmogonía (en *Timeo*) que explique el proceso de formación del mundo a partir de las entidades ideales, previamente relacionadas entre sí por medio de la dialéctica. En cuanto al problema del conocimiento, las dificultades se originan cuando en vez de suponer la inmanencia de las ideas se plantea el postulado de su absoluta trascendencia. Sus relaciones con lo sensible se reducen al original y las copias. Ahora bien, entre un original y su copia siempre aparecerá una segunda Idea de la que ambas participan, y así sucesivamente. Las Ideas, separadas de la pluralidad sensible, resultarán incognoscibles. Ante este problema, intenta Platón una teoría dialéctica de las

Ideas: en vez de entidades aisladas serán agrupaciones relacionadas de realidades superiores que permiten el paso de unas a otras, reunidas por categorías o afinidades (*Sofista*). Construye un sistema deductivo de las Ideas. Quedarán rotos su aislamiento y su incognoscibilidad, pues a partir de unas se podrán alcanzar otras por vía de razonamiento.

4.2 Reorganización dialéctica de la teoría de las Ideas

El principal argumento para mantener a las Ideas en un mundo suprasensible es que, sin ellas, no hay posibilidad de conocimiento científico. Si no existen las ideas entonces no hay conocimiento que no sea empírico y por tanto no es posible la ciencia.

4.2.1 Los problemas de la definición de ciencia

Platón rechaza las definiciones de ciencia cuyo objeto no son las Ideas, dado que no son capaces de superar el nivel de las meras opiniones. Estas definiciones son tres: ① *la ciencia es **percepción*** (aisthesis); ② *la ciencia es **opinión verdadera*** (alethés doxa); ③ *la ciencia es **opinión verdadera conforme a la razón*** (metá logu alethés doxa). Sin embargo, Platón cree conveniente reformular su teoría para que pueda continuar garantizando la posibilidad del conocimiento científico. El *Sofista* es el momento capital. El propósito del diálogo es la caracterización del sofista. Hay una digresión ontológica acerca de los fundamentos metafísicos del error, a la que Platón ha sido conducido al definir al sofista como “simulador”: el sofista produce lo que no es real haciendo que parezca verdadero. Esto es dar por supuesto que existe el no-ser. Así, para demostrar la posibilidad del error, Platón tiene que demostrar que el no-ser de alguna forma es, en contra también de las tesis parmenídeas. Platón había formulado inicialmente la hipótesis de unas entidades separadas de lo sensible y distintas entre sí. El principal problema de las Ideas así pensadas es su incomunicación, que en Parménides se hace extrema al tratarse de una sola. Platón, en su fase acrítica suponía una comunicación entre el ser y la Idea que consideraba al ser como función de la Idea poniéndolo como su predicado en el lenguaje: lo bello es, la virtud es. Incluso esta comunicación era supuesta, no demostrada. Será preciso romper el doble aislamiento: el del ser respecto a lo demás (Parménides) y el de las Ideas entre sí (Platón), e investigar la posibilidad de la comunicación entre las Ideas.

4.2.2 La comunicación entre las Ideas: la dialéctica

Es preciso plantearse la posibilidad de su comunicación. Las posibilidades que se plantean son 3: ① ***carencia absoluta de relación**: se rechaza porque si reposo y movimiento no se relacionan con el ser, no existen y no hay, entonces, universo;* ② *una **comunicación total**: tampoco, porque el reposo se movería, lo cual es absurdo y viceversa;* ③ *Una **comunicación parcial**: única que queda como practicable.* Es precisa una ciencia que muestre, mediante razonamientos, qué Ideas concuerdan entre sí y cuales no: **la dialéctica**. Con una ciencia semejante, la tarea superior del filósofo consistirá en seleccionar aquellas Ideas que se prestan a comunicación y proceder, en consecuencia, al descubrimiento de sus relaciones. Todo será cuestión de aplicarla al caso concreto de las relaciones existentes entre ciertas Ideas: ser, reposo-movimiento, identidad-diferencia, y relacionar éstas con el no-ser. ¿Cómo se lleva a cabo la demostración de estas relaciones?: ① ***reposo y movimiento no se relacionan entre sí por excluyentes, pero sí lo hacen con la idea de ser, que las reúne (ambas son);*** ② *cada una de las tres se comunica también con las ideas de identidad-diferencia;* ③ *pero **identidad-diferencia** son, no obstante, ideas propias, y no fundidas en las tres anteriores, pues **reposo no se identifica con movimiento;*** ④ *ahora bien, ser, reposo, movimiento e identidad son lo que son respecto de sí mismas y distintas de las otras, mientras que diferencia es siempre lo que es respecto de las demás;* ⑤ *por la idea de diferencia llegamos al **no-ser**: “esto no es lo otro”, y esta idea de no-ser así obtenida señala el carácter individual de cada idea;* ⑥ *pero este no-ser no es algo “contrario” y “opuesto” al ser, sino algo sólo **diferente**. En relación a cada cosa, las otras no son lo que aquella es.* Así demuestra Platón la posibilidad del error, demostrando previamente que el no-ser de alguna manera es y que las Ideas pueden ser conocidas y captadas racionalmente.

5. Aplicación cosmológica de la Teoría de las Ideas

Queda por resolver el problema de las relaciones entre Ideas y mundo sensible. Platón creía que la causa de todas las limitaciones humanas se debe a nuestra inserción en la naturaleza, al hecho de que somos seres temporales. Por tanto, todo ser sometido al tiempo tiene paradójicamente como esencia propia la nada, el no-ser. Existir en el tiempo significa estar a cada momento dejando de ser lo que en cada instante se es, no tener nunca un ser en sí, ser apariencia fugaz e inconsistente. Ahora bien, el hombre tiene una inteligencia con la que puede acceder al conocimiento de lo intemporal y liberarse relativamente de su temporalidad. No obstante, para Platón el ser que finalmente queda liberado no es propiamente el hombre individual sino la naturaleza misma en la que toda individualidad humana finalmente se sumerge con la muerte. El hombre griego se concibe a sí mismo como una parte de la naturaleza que es la totalidad eterna de la que nacen los seres y a la que retornan cuando mueren. El hombre es un ser más de la naturaleza, integrado en el funcionamiento de su dinámica y de sus leyes. La mitología cristiana opuso que es la naturaleza la que ha sido hecha por Dios y puesta al servicio del hombre para que éste logre dominarla y alcanzar su perfecta realización. En el cristianismo, la visión del mundo cambia profundamente respecto al pensamiento griego, sobre todo porque ahora se ve el tiempo como una sucesión lineal de acontecimientos encaminados a una conclusión final. Para el griego, el tiempo es el tiempo circular de los ritmos de las estaciones, y el mundo es eterno en la sucesión de sus ciclos, sin principio ni fin. Las ideas que nos interesan para contextualizar su concepción última del conocimiento son las siguientes: ① *la idea de un **desajuste** turbador entre lo que el hombre es y lo que debiera ser;* ② *la necesidad de una **transformación de la naturaleza humana** y de las situaciones sociales que libere al hombre de sus desgracias;* ③ *la convicción de que esa transformación **no es un asunto exclusivo del individuo;*** ④ *la idea de un **antagonismo** entre fuerzas contrarias como dinámica del proceso de liberación;* ⑤ *la estimación del valor liberador del **acceso cognoscitivo a la verdad de ese proceso.***

5.1 La existencia temporal del hombre

Para Platón, las deficiencias propias del ser humano son debidas al carácter temporal de su existencia, consecuencia del hecho de que el alma espiritual se vincule pasajeraamente a un cuerpo material corruptible. Platón entiende que la esencia del hombre no se corresponde con su existencia mortal. Hay como un desajuste entre el verdadero ser humano y su existencia concreta en el mundo. Vivir en este mundo es deseo perpetuo de libertad y de retorno. Más aún, de seres sometidos al tiempo no se puede decir, en rigor, que son, porque se van desvaneciendo en cada momento de su ser. La existencia temporal no se da sino en el puro instante de un presente que nunca es. Ser implicaría, para Platón, ser siempre idéntico a sí mismo e inmutable.

5.2 El conocimiento filosófico como liberación

El platonismo tiene cierta negativa a aceptar la temporalidad como característica fundamental. La finitud humana se puede superar mediante el acceso cognoscitivo a lo que es. A través del conocimiento inteligible de las esencias podemos acceder a algo que no es ni contingente ni temporal. La ocupación del filósofo debe ser superar los obstáculos que proceden de la vinculación del alma al cuerpo como medio de alcanzar el ser. El problema del mal y el problema del tiempo tienen un mismo origen, pues el hombre se encuentra ante la separación entre lo que es y lo que debería ser. La muerte hace del tiempo algo inconsistente, y por ello no se le debe reconocer el derecho a ser. Lo mismo que pasa con el tiempo pasa con el mal, o sea, el mal es la incomprensible existencia de algo que no tiene derecho a existir. La solución de Platón es que la sabiduría consistirá en buscar el ser rechazando como falsa apariencia y mentira todo lo demás. El objeto del verdadero saber es el ser inmutable, a diferencia de la apariencia sensible sometida al tiempo. Mediante la contemplación de lo inmutable, el alma se eleva hasta el conocimiento de su fuente originaria, el Sumo Bien.

5.3 Proyección cósmica de la liberación humana

El problema del hombre como ser temporal y el problema moral de la salvación de su alma no son sino las dos caras de un único problema. Si el nacimiento o la producción de un ser equivale a una degradación de su esencia, para lograr su perfección y su liberación será necesario anular esta degradación. Este doble movimiento, de emergencia y retorno es el modo en que el universo recupera su eterna estabilidad. La salvación del hombre será un proceso regresivo en el que se vuelve a unir (su alma) con lo que hay de divino en el todo. A su vez, la contemplación de las esencias no puede ser lograda mediante un esfuerzo meramente individual. Ese ascenso es algo que trasciende los límites de la vida individual y pasa de una situación limitada a un estado absoluto. Ese impulso de realización como tendencia a lograr la unidad del ser constituye el sentido de la existencia. La aspiración del hombre a la realización de su propia humanidad no es sino la necesidad misma del mundo caminando hacia su perfección. Es a través de esta necesidad como lo divino se reintegra de nuevo en sí mismo. El universo sería un absoluto, pero en potencia, que alcanza su completa actualidad desplegando la realidad contingente y temporal del mundo sensible. Es un absoluto que crea un mundo finito y transitorio en el que poder contemplarse (lo que tiene lugar por medio de la actividad contemplativa del filósofo) para llegar a ser más rico en virtud de la totalidad de su relación con el mundo. Para el platonismo este proceso no es histórico, sino cósmico y eterno. Lo que acontece no es temporal, sino la eternidad misma. Para Platón, "contar la historia" equivale a "hacer un discurso acerca del universo, como nació y si es o no generado". Si el hombre se libra de su finitud es porque, al ser naturaleza, retorna a la eternidad que es un continuo tiempo cíclico. Ahora bien, el discurrir del tiempo no es más que un proceso de disolución, por lo que no hay manera de establecer una relación estable entre el esfuerzo filosófico del individuo y la vida de la ciudad. La liberación del alma excluye la acción social y el compromiso político. El Bien supremo está en lo suprasensible. Si no en Platón, en el neoplatonismo, esta doctrina termina siendo incompatible con cualquier proyecto político. Por eso Platón opina que el sabio debe tender a escapar del mundo.

Tema 2

Lógica y metafísica en Aristóteles

1. Introducción

1.1 Conocimiento sensorial y conocimiento intelectual

Para los presocráticos el conocimiento era semejanza o identidad entre el sujeto que conoce y los objetos del conocimiento. Por eso, para Platón, el proceso de conocimiento suponía la exigencia de una semejanza entre las partes del alma y sus objetos de conocimiento. Han de establecerse grado de conocimiento en función de los grados del ser. Conocimiento verdadero sólo podrá darse del ser verdadero. Aristóteles será fiel a este planteamiento: el conocimiento consiste en un acto de identificación con el objeto conocido: conocimiento de la forma sensible del objeto en el conocimiento sensible, y conocimiento de la forma inteligible en el caso del conocimiento inteligible. Sólo esta semejanza permite la operación de identificación con los objetos, por parte del alma, en la que consiste el conocimiento. Aristóteles distingue distintas actividades y funciones del alma, que son como una síntesis de las que realizan los seres vivos: actividades de tipo **vegetativo**, **sensitivo** y **racional**. Utiliza la distinción para clasificar a los seres según niveles de organización, de forma que el nivel intelectual supone el poder realizar las funciones inferiores además de las suyas propias. Toda esta amplia gama de conductas procede del alma. Con arreglo a la clase de alma que los define sustancialmente, los seres pueden pertenecer a uno de los tres grandes géneros: vegetal (alma vegetativa), animal (alma sensitiva) y humano (alma racional). El hombre realiza funciones racionales porque su alma, dotada de entendimiento, hace posible las tareas específicas de conocimiento y deliberación. El conocimiento puede presentar cierta analogía con la nutrición, pues puede considerarse que el conocer es, en cierto modo, hacerse dueño de una forma sensible o inteligible. Hay distintas formas de llevar a cabo esta función: ① **el conocimiento sensorial**: es característico del alma sensitiva. El objeto del conocimiento es el color, el sonido, etc., cualidades de los cuerpos que se perciben por los sentidos. Cuando las cualidades sensibles se presentan a los sentidos tiene lugar la sensación o conocimiento sensorial. De esta función derivan la fantasía, o facultad de producir imágenes, y la memoria; ② **el conocimiento intelectual**: ahora el objeto propio son las formas inteligibles. Éstas no se encuentran en un mundo trascendente sino potencialmente en las sensaciones y en las imágenes, de donde son abstraídas por el entendimiento agente para ser después recibidas por el alma. Entendimiento agente: entendimiento en acto que ilumina las formas y las prepara para su posterior percepción por el entendimiento potencial, un entendimiento (el agente) que “puede llegar a ser todas las cosas”. Los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles. Todo conocimiento comienza por los sentidos, lo que no implica que quede reducido a algo sensible. Mediante el proceso de abstracción, el entendimiento aísla los aspectos comunes a una multiplicidad de casos particulares y los reúne luego en una definición o un concepto. Lo característico del pensamiento abstracto es versar sobre un conjunto de relaciones generales entre ellos. Cuanto más abstracto es un concepto menos propiedades concretas de los objetos comprende. Y tal es el camino para obtener un conocimiento metafísico de cómo es la realidad.

1.2 Lógica y metafísica

Aristóteles es el primer expositor sistemático de la lógica y lleva a cabo una organización y articulación de las ciencias. Lógica es el nombre con el que designa el estudio de las formas de la deducción correcta. Pero para Aristóteles existe también una lógica de la inducción. Por otra parte, la lógica no se ocupa sólo del modo de razonar correctamente sino de las expresiones de esos razonamientos en un lenguaje. Sólo sobre proposiciones o enunciados pueden obtenerse reglas explícitas y precisas de uso: el objeto inmediato es metodológico y trata de mostrar el camino al conocimiento científico. *Retórica* (arte de persuadir) - *lógica* (arte de investigar y probar científicamente). No se considera a la lógica como disciplina filosófica: se trata de un

instrumento científico. Esta investigación entiende que las formas del pensar verdadero no pueden ser conocidas independientemente de los problemas concretos a que se refieren. La lógica aristotélica debe comprenderse en conexión con la metafísica como teoría de la sustancia y fundamento general de las ciencias.

2. La lógica aristotélica

Aristóteles es el primer filósofo que acomete el estudio de las formas y leyes del pensar científico. Platón la había entendido en un sentido esencialmente metafísico.

2.1 Los tratados que componen el Órganon

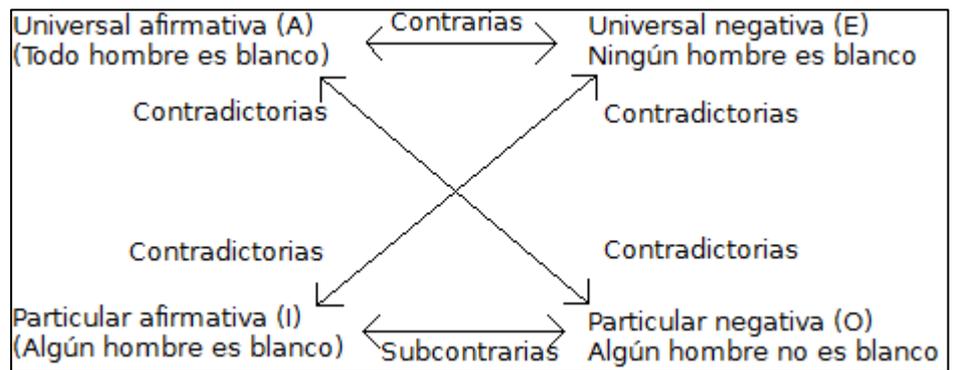
El *Órganon* es un estudio sistemático, consciente y explícito de la lógica formal. Se compone de cinco tratados redactados cronológicamente, al parecer, en orden inverso al adoptado por los compiladores, y que son:

2.1.1 Las Categorías

Se tratan las diversas clases de objetos que pueden actuar como sujetos o como predicados en una proposición. Contiene la teoría de los términos, clasificados en 10 categorías: sustancia, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, haber, obrar y padecer.

2.1.2 El De Interpretatione

Examina aquellas combinaciones de términos que constituyen proposiciones, enunciados o asertos. Las proposiciones pueden ser: afirmativas, negativas y particulares, universales. De las relaciones entre ellas da cuenta el "cuadro de los opuestos". Para las proposiciones contrarias y contradictorias es válido el **principio de no contradicción**. Tal principio no puede aplicarse a las proposiciones que están en relación subcontraria. La exigencia de que de dos proposiciones contrarias una haya de ser verdadera y otra falsa da lugar al **principio de bivalencia** o *tertio excluso*: entre opuestos contradictorios no hay un medio.



2.1.3 Los Primeros Analíticos

Contienen la **teoría de la deducción** y el desarrollo de la **silogística**. Conectando con su teoría de la sustancia, el silogismo establece relaciones entre las determinaciones de los seres sobre la base de lo que esos seres son sustancialmente. Ejemplo: "Todo animal es mortal → Todo hombre es animal → Por tanto, todo hombre es mortal". La determinación animal, necesariamente incluida en la sustancia del hombre, hace de término medio entre el sujeto (hombre) y el predicado (mortal), y es la causa o razón que posibilita la conclusión. Función del término medio: ① 1ª figura: el término medio hace de sujeto en la primera premisa y de predicado en la segunda; ② 2ª figura: hace de predicado en ambas, de las cuales una es negativa y la conclusión también; ③ 3ª figura: hace de sujeto en ambas. La conclusión es siempre particular. Cada una de estas tres figuras se divide luego en variedad de modos. Distingue también entre el **silogismo deductivo** y el **razonamiento inductivo**, que no sirve a la ciencia en sentido estricto. El inductivo deduce el término medio de un extremo valiéndose del otro extremo. La inducción sería válida científicamente sólo si se agotan todos los casos posibles. Tales generalizaciones no son exactas, y por ello la inducción no es rigurosamente científica, aunque sí un instrumento útil en la oratoria.

2.1.4 Los Segundos Analíticos

Tratan de las condiciones que deben satisfacer las proposiciones iniciales de las demostraciones para que haya verdadera ciencia. Contienen la exposición sistemática de la teoría aristotélica de la ciencia. Para que el silogismo concluya necesariamente, las premisas deben ser necesarias: principios verdaderos, absolutamente primeros e inmediatos. **Método axiomático:** Aristóteles verifica este método en su silogística proporcionando con ello el primer ejemplo de axiomatización de una teoría lógica. Significa establecer ciertas premisas (los axiomas evidentes de por sí, indemostrables), y no admitir luego sino proposiciones deducidas necesariamente de éstos mediante el uso de reglas de transformación operativas. Con su silogística, Aristóteles: ① *empieza mostrando que puede ser construida a partir de cuatro silogismos: los modos de la 1ª figura, a los que son reductibles los otros mediante oportunas transformaciones. Los cuatro silogismos citados se convierten en los axiomas de la teoría silogística;* ② *muestra que la construcción de esa misma teoría puede verificarse también partiendo de los dos primeros silogismos.*

2.1.5 Los Tópicos

Tienen por objeto la dialéctica, que se distingue de la ciencia porque sus principios no son necesarios sino probables. En principios así se funda la retórica. *Refutaciones:* demuestra el carácter probabilístico de las premisas sofistas. *Tópicos:* primitiva formulación de la lógica aristotélica.

2.2 Significado epistemológico de la lógica aristotélica

2.2.1 La lógica aristotélica como lógica formal

Espíritu de la lógica formal: ① *objeto de la lógica: estudio de las conexiones necesarias entre las proposiciones de una deducción. De ello es exponente toda la teoría silogística. "Silogismo es un discurso en que, puestas ciertas premisas, algo se sigue de ellas necesariamente";* ② *carácter sintáctico de la lógica: la lógica se ocupa del lenguaje, de la expresión lingüística del razonamiento o discurso, con exclusión de cuestiones de orden psicológico y ontológico.* La proposición, elemento inmediatamente constitutivo del silogismo, es reducida a un conjunto de términos, de modo que toda construcción de que se ocupa la lógica es considerada en el plano lingüístico. Es significativo encontrar esta caracterización explícita del auténtico material de la investigación. Por otra parte, en el *De Interpretatione*, presenta y desarrolla un análisis sintáctico de los componentes elementales. En conclusión: ① *desarrolla exhaustivamente la silogística, que es una lógica de términos o de predicados o de clases;* ② *proporciona apuntes y esbozos de lógica proposicional;* ③ *establece fragmentos más o menos amplios de la lógica de relaciones, lógica modal y de las llamadas formas no analíticas de la lógica de términos.*

2.2.2 Crítica a la teoría platónica de las Ideas

Siendo el verdadero ser la sustancia, el concepto es el medio de conocerla. Niega la relación que media entre lo general y lo particular, las Ideas y las apariencias, los conceptos y las percepciones. El verdadero ser es la esencia que se desarrolla en las apariencias concretas. No se admite un mundo aparte, pues la realidad de los seres, captada por el concepto, es su esencia común al conjunto de los hechos que comprende. **Conocimiento:** formación de conceptos a partir de aspectos comunes captados en las cosas y modos de relacionar estos conceptos. La objeción va dirigida hacia la separación radical de la esencia y la apariencia, del ser y el devenir. Su esfuerzo se encamina a eliminar esta escisión entre conceptos y realidad y restablecer el vínculo entre ideas y apariencias que haga posible la explicación conceptual de lo percibido.

2.3 Las operaciones de la ciencia

2.3.1 La relación de lo general y lo particular

Problema principal de la lógica: descubrir la relación precisa existente entre lo general y lo particular. En el centro de esta investigación se encuentra la forma fundamental del pensar conceptual. Demostrar algo científicamente significa aportar sus fundamentos de validez. Tales

fundamentos sólo los proporciona lo general a lo que lo particular se encuentra subordinado. Este es el principio del sistema aristotélico de la ciencia. Los conceptos generales son el verdadero ser y también la causa del acontecer, y sólo ellos constituyen aquello en y por lo que se concibe o explica lo particular dado en la sensación. Ciencia: debe mostrar cómo lo particular, captado por el conocimiento sensorial, se deduce de lo general, conocido por el concepto.

2.3.2 Deducción, demostración y explicación

La teoría aristotélica del conocimiento se centra en esta noción de deducción o demostración. Objetivo: establecer las condiciones de la explicación como exposición de las formas mediante las que el pensar descubre la relación de dependencia de lo particular respecto de lo general. En *Analíticos*: la estructura fundamental del proceso lógico reside en derivar un juicio de otro (deducción o silogismo). La explicación científica de las apariencias a partir del verdadero ser es un proceso idéntico al de la demostración científica. Aristóteles utiliza la misma palabra (deducción) para explicación y demostración. Objetivo de la ciencia: mostrar la necesidad lógica por medio de la cual hay que deducir el conocimiento de lo particular (percepciones) del de lo general (conceptos). Esta caracterización se va a ver sometida a cambios en su obra.

2.3.3 La silogística

Lo esencial de la lógica aristotélica. Concluir significa derivar un juicio a partir de otros dos. Puesto que en la conclusión se afirma un concepto (el predicado) de otro concepto (el sujeto), es necesario, para fundar la predicación, recurrir a un tercer concepto (el término medio) que vincule lógicamente los dos primeros. Los dos juicios iniciales del silogismo son las premisas. Deducción: proceso de pensamiento en virtud del cual, de dos juicios en los que se encuentra un mismo concepto (el término medio) en relación con otros dos, se descubre el vínculo que pueda existir entre éstos. Siempre se trata de ver cómo un concepto (el sujeto) puede o no subsumirse en otro (el predicado). **Silogística**: descubre las formas del pensamiento mediante las cuales, con ayuda de un concepto intermedio, es posible o imposible subsumir un concepto en otro. Trata Aristóteles, en su teoría del juicio, los dos caracteres de éste que interesan a su objetivo: ① **cantidad**: consiste en subsumir el sujeto en el predicado según su extensión, y que permite distinguir entre sí los juicios universales, particulares e individuales; ② **cualidad**: se afirma o niega tal subsunción, predicando la compatibilidad o separación de ambos conceptos. De ahí que se clasifiquen las formas de silogismos en función de la manera como las relaciones de subsunción de los conceptos, dadas en las premisas, hacen posible la subsunción buscada entre el sujeto y el predicado de la conclusión. Se expresa claramente por el lugar que ocupa el término medio en ambas premisas, tanto como predicado de la premisa mayor y como sujeto de la menor; como predicado en ambas; y como sujeto en una y en otra. La más valiosa es la primera forma, pues en ella brilla el **principio de la subsunción**: el sujeto de la conclusión se subsume en el término medio y éste, a su vez, en el predicado. Los **conceptos**: como en un juicio, se deduce también un concepto dado añadiendo a otro más general un carácter específico. Esta derivación se llama definición. También la definición de conceptos menos generales conduce a conceptos que escapan a toda derivación o demostración. Hay que buscarlos epagógicamente. *Segundos Analíticos*: Aristóteles da cuenta de que sin estas verdades primeras indemostrables nos enfrentaríamos, o a un *regresus ad infinitum* o a un círculo vicioso, lo que le lleva a concluir que no todo conocimiento puede consistir en la demostración. Los primeros principios no son demostrables, sino convincentes de manera inmediata. Son los axiomas. El estudio de estos primeros principios nos introduce en su metafísica, ya que tienen entidad lógica y ontológica.

3. Implicaciones lógico-metafísicas del proceso de conocimiento

3.1 Los primeros principios

3.1.1 La noción de principio

Arjé: para los griegos es lo primero en el tiempo y lo primero en dignidad. Aristóteles señala *arjé* como causa. "Principio": aquello de donde procede algo en su ser. La idea de principio no

sólo está presente en el ámbito del conocer sino también en el del ser y del obrar. Los principios pueden y deben considerarse desde una doble perspectiva: lógica y ontológica. En el plano de la lógica, principio es la premisa, la proposición o el conocimiento del que se parte para el establecimiento de otro conocimiento. En el plano ontológico es aquella realidad de la que procede, de alguna forma, otra realidad. Estos principios lógicos constituyen los juicios más simples que se encuentran en el fundamento y el origen del conocer. Es debido a que el plano lógico presupone el metafísico, lo que significa que las leyes del pensamiento son también leyes del ser.

3.1.2 Los principios lógicos: los axiomas

En sus *Analíticos* dice que los principios lógicos son proposiciones indemostrables y anteriores a toda demostración. Son los axiomas, que se distinguen de las definiciones y de las tesis por su evidencia y anterioridad. Pero lo que mejor caracteriza a estos axiomas es el hecho de que accedemos a ellos en virtud de una intuición intelectual. Son independientes de la sensibilidad. De esta forma, por ejemplo, el principio de no contradicción expresará la imposibilidad de afirmar y negar una cosa al mismo tiempo. La universalidad, la necesidad y la evidencia son las tres propiedades distintivas de los principios lógicos y que cualifican a los principios de no contradicción, de identidad, de tercero excluido y de razón suficiente en cuanto leyes fundamentales del ser y del pensar, auténtica y última garantía de validez del conocimiento científico. Dependiendo de ellos están los principios "materiales o próximos", principios peculiares a cada ciencia. La auténtica ciencia será la que se funde en los primeros principios de la demostración. Ello quiere decir que, en cada razonamiento, es necesario que la proposición de la que parte la demostración sea siempre reductible, inmediata o mediatamente, a un axioma o principio primero.

3.1.3 El establecimiento de los axiomas: el proceso inductivo

El proceso de la ciencia consiste en derivar principios menos generales de otros más generales. Concepción del conocimiento: éste no es el producto de una acción creadora de los sentidos o del entendimiento, sino que éstos se limitan a recibir las formas sensibles o inteligibles e identificarse con ellas. Pero, finalmente, habrá que llegar a juicios que ya no sean susceptibles de obtenerse de principios de mayor generalidad, que ya no puedan ser referidos a término medio alguno, y deba ser algo inmediato, inderivable, indemostrable e inconcebible. Todo lo que es derivado supone algo a partir de lo que se deriva, y toda explicación implica un primer principio inexplicable. El proceso de la ciencia se tropieza con la limitación de que no es posible demostrar los fundamentos últimos de la demostración. La ciencia ha de elevarse a principios generales e indemostrables, deberá buscar los puntos de partida de todo proceso deductivo. Aristóteles llamó dialéctica a la investigación de estos principios. La dialéctica, como investigación de los primeros principios, no tiene la seguridad apodíctica propia de la deducción de consecuencias a partir de fundamentos ya encontrados. Parte de lo singular, dado en la percepción, para elevarse a lo general, de donde a su vez deberá luego descenderse para explicar y demostrar lo singular. Dialéctica: camino opuesto al de la deducción. Como proceso inductivo, busca e investiga partiendo de lo particular hasta establecer lo general. Como conclusión de esta investigación dialéctica, Aristóteles indica los conceptos o principios supremos de validez inmediata, las premisas resultantes de la investigación dialéctica. Destaca el principio de no contradicción, con dos versiones: la lógica (la afirmación y negación del mismo juicio se excluyen recíprocamente) y la metafísico-epistemológica: una cosa no puede ser y no ser en el mismo lugar y tiempo.

3.1.4 El carácter ontológico de los principios del conocer

El significado lógico de los primeros principios presupone el metafísico, dada la interna vinculación en su pensamiento entre lógica y metafísica. Los principios del conocer no tienen un sentido psicológico sino ontológico, ya que su contenido lo constituye la estructura ontológica de los objetos del pensamiento. En el plano ontológico, se entiende por principio aquello de lo que algo procede con dependencia en el ser. Primeros principios: leyes del ser que señalan las condiciones necesarias para que una cosa pueda ser y actuar. Poseen características de universalidad,

necesidad y evidencia, fundamentándose en las propiedades trascendentales del ente. Estas leyes ontológicas, primeros principios, son el principio de no contradicción, de identidad, de *tertio excluso* y de razón suficiente, que encierran las siguientes afirmaciones correspondientes y relativas al ámbito del ser.

3.1.4.1 El ente como “uno” y el principio de identidad

Decir del ente que es “uno” significa afirmar su identidad respecto de sí y su diversidad de otros seres. Fundado en esta propiedad trascendental de la unidad se halla el principio de identidad. Su interpretación dependerá de la concepción del ser que se tenga. Si se parte del presupuesto de Parménides de que el ser responde a un concepto unívoco y abstracto, entonces sólo caben dos caminos: ① *admitir el principio de identidad e inferir de él la inexistencia de lo determinado*; ② *admitir la existencia de lo determinado, según nos lo muestra la experiencia, e inferir la negación del principio de identidad afirmando que existe también el no ser*. Aristóteles no afirma la igualdad en sí de todo ente singular, sino que el principio primero del ser es que no es posible que un mismo predicado pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto al mismo sujeto. Ésta no es la fórmula del **principio de identidad**, sino la del de no contradicción. La fórmula negativa “*es imposible ser y no ser simultáneamente*” expresaría de modo universal la necesidad del principio de identidad “*todo ente es él mismo*”. Aristóteles no afirma explícitamente el principio de identidad como principio ontológico.

3.1.4.2 El ente como “algo” y el principio de no contradicción

El ente se nos muestra como algo en oposición a la nada. Al subrayar la oposición ente-nada se pone de manifiesto la *aliquididad* como un aspecto original y primero del ente. **Principio de no contradicción**: la fórmula más frecuente es que “*es imposible que un ser sea y no sea al mismo tiempo y de la misma manera*”. Es el primero y más fundamental de los axiomas, porque no se halla condicionado por ningún otro principio. Al contrario, puede ser el fundamento de toda demostración. Éste principio no se demuestra sino que se manifiesta en toda afirmación, ya que toda afirmación excluye de ella su negación.

3.1.4.3 El ente como “verdadero” y el principio de razón suficiente

Hablar del ente como “verdadero” es ponerlo en relación con el entendimiento. Esta relación o adecuación puede ser del entendimiento a la cosa (**verdad lógica**) o de la cosa al entendimiento (**verdad ontológica**). Cuando se habla de la verdad como propiedad trascendental del ente se hace referencia a la verdad ontológica, la única que cumple los requisitos para que se pueda calificar de propiedad trascendental. Tales requisitos son: ① *que es coextensiva con el ente y*; ② *que no es sinónima de ente, añadiendo el concepto de verdad a la noción de ente una relación de adecuación o de adecuabilidad con el entendimiento*. Aristóteles no llega a formular este principio tal y como nos ha llegado, aunque sí ha anticipado elementos, como el concepto del *proton einai*, común a todos los *arjai*, del que toda cosa, o es, o deviene, o es conocida. Los estoicos, para quienes era imposible que algo surgiera sin causa, recogen esta concepción.

3.2 Las categorías

Los elementos últimos del pensamiento no son sólo las proposiciones y las deducciones sino también los términos o las palabras. Aristóteles se ocupa de ellas en *Categorías*, *Sobre la interpretación* y los *Analíticos*. El estudio que Aristóteles lleva a cabo de los términos o palabras no es meramente lingüístico o lógico sino también metafísico u ontológico. Una palabra no puede ser usada correctamente sin relacionarla con el objeto o la realidad que designa o expresa.

3.2.1 El concepto de categoría

Etimológicamente categoría viene de *Kategorein* (acusar o criticar). Aristóteles utiliza el vocablo como sinónimo de afirmación o enunciación. En este sentido predicamental, va a establecer la

relación entre su sentido literal y su función conceptual. Se puede definir **categoría** como la noción o nociones que pueden servir de norma, tanto para guiar una investigación cualquiera, cuanto para expresar en conceptos, ordenada y lógicamente estructurado, el resultado de una investigación. Precisemos: ① *las categorías pueden entenderse como la objetivación lingüística del objeto investigado. Son la expresión predicativa del objeto;* ② *pueden considerarse también como condiciones pertenecientes a la razón investigadora, en cuanto que ésta impone sobre su objeto sus propias formas de operar. En este sentido, la categoría es pauta del conocimiento;* ③ *pueden ser entendidas como el predicamento real o atributo propio de todo objeto no simple.*

3.2.2 El origen lingüístico de las categorías

No son uniformes. En cuanto a su número, menciona 10 en dos pasajes: en *Categorías* y en los *Tópicos*: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, habito, acción, pasión. Nada en el ser queda fuera del contenido categorial. Aristóteles establece la tabla de las categorías a partir de los modelos de predicación lingüística, donde el sujeto es el elemento sustancial del que se predicán atributos distintos. Estas categorías del ser eran primero categorías de la lengua. Las seis primeras se refieren a formas nominales, mientras las cuatro siguientes a categorías verbales. Esto no significa que haya que considerar a las categorías como el nexo entre gramática, lógica y metafísica. Sólo puede admitirse influencia del lenguaje. No obstante, el origen lingüístico de las categorías parece indudable.

3.2.3 Relación de las categorías con el ser

A pesar del origen lingüístico de las categorías, Aristóteles las denomina “modos de ser”. El problema es qué se entiende aquí por ser. Si ser significa la “totalidad del ente”, una sustancia sustantiva del ser (*to ón*), las categorías sólo podrían ser clasificaciones empíricas. En los *Tópicos* se refiere a ellas como “divisiones, distribuciones...”. Esta interpretación apuntaría a una concepción de las categorías como expresión de una visión jerárquica del universo, en la que se descendería de la universalidad del ser a la pluralidad de los entes. Las realidades inferiores son en virtud de la primera categoría, que es la de sustancia, entendida como esencia existente. Pero también puede considerarse que las categorías no dividen una parcela, sino que expresan en conceptos las diferentes maneras de ser (el “ser” en infinitivo, *einai*). En tal caso, las categorías tendrían que ser entendidas como conceptos significativos, referidos al ser en cuanto esencia que puede ser dicha de varios modos. En cualquier caso, las categorías son modos pertenecientes al ser. Aristóteles distingue en su tabla de categorías, dos grupos: de un lado está la sustancia y de otro las demás, categorías que pueden ser consideradas como los diversos modos en que algo se predica de las sustancias. Aristóteles introduce la distinción entre **sustancia primera** y **segunda**. La sustancia (como primera) se incluye en la lista de categorías o predicables, pero se especifica, no obstante, que no puede ser predicado de ninguna otra cosa. Sin embargo, en cuanto categoría, la sustancia no es un ejemplo particular de sustancia, sino el universal, la clase de todas las sustancias o el término (*ousía*) con el que se nombra esa clase. Tal es el significado que tiene, en Aristóteles, la sustancia segunda, a la que en el proceso de conocimiento se llega mediante la abstracción. “Sustancia segunda es el nombre que se da a las especies en que se incluyen las cosas llamadas sustancias primeras y también los géneros de esas especies. Sin la sustancia primera no puede existir ninguna de las demás. De las sustancias segundas, la especie es más sustancia que el género, porque está más próxima a la sustancia primera.

3.3 La abstracción

La realidad la tienen los seres individuales. Para poder tener de ellos un conocimiento científico, nuestro entendimiento debe captar rasgos comunes a una clase o especie de cosas que explicarían su naturaleza. Aristóteles trata así de conciliar su convicción de que sólo los seres individuales (las sustancias primeras) tienen una existencia independiente, con la tesis de que cualquier objeto individual, abstrayendo la forma específica que comparte con otros seres de su cla-

se. Eso significa que el conocimiento científico versa sobre lo general o universal. Significa también que se puede justificar cómo algo que es general y uno puede estar en una pluralidad de individuos particulares. Aristóteles reduce el sentido de las Ideas platónicas a especies y géneros en cuanto predicados de las cosas reales. Cada cosa individual es un compuesto de materia y forma, que se conoce cuando se capta la especie a la que pertenece según la estructura interna (la forma) que lógicamente posee. Sólo las formas pueden ser objetos del pensamiento discursivo. Del que se ocupa la lógica. A esas generalidades se llega a través de la abstracción.

3.3.1 Abstracción versus intuición

Lo esencial del proceso de comunicación es la abstracción. El conocimiento sensible consiste en asumir las formas sensibles sin la materia, mientras que el conocimiento intelectual recibe las formas inteligibles abstrayéndolas de las formas sensibles. Con la abstracción explica Aristóteles la formación de las ciencias teoréticas: matemáticas, física y metafísica. Abstracción: operación del entendimiento en la cual se lleva a cabo la separación de un aspecto de un contexto total y unitario, sin que por ello supongamos que realmente se ha producido una separación real en el objeto paralela a la operada por el entendimiento. El contenido de lo abstraído tiene un sentido coherente y autosuficiente desde el punto de vista lógico. Aristóteles se opone a la intuición de las esencias o captación directa de las Ideas por la mente. Los conceptos universales se obtienen por inducción, observando lo que hay de común. La abstracción es el proceso en virtud del cual aislamos una característica que representa o bien la naturaleza de un objeto o una propiedad suya, o bien lo que de común hay entre varios objetos. El resultado de la abstracción es el concepto.

3.3.2 La función del entendimiento

Aristóteles explica las partes del alma intelectual deduciendo sus características a partir de la función que desempeñan. Los sentidos reciben las formas sensibles, y de este encuentro surge el conocimiento sensorial. Se da un cierto "padecer". Entendimiento potencial: su función es recibir las formas inteligibles. Como entendimiento en acto, es ya un principio de actividad racional. Si conocer es la capacidad de entender, esta disposición del alma ha de consistir en una pura capacidad potencial, sin mezcla alguna de otra forma en acto y, por ello, completamente inmaterial. Este entendimiento en acto o agente no está mezclado con el cuerpo. El entendimiento es el lugar de las formas inteligibles en potencia. Se puede concluir que la inteligencia es el límite entre el alma y las formas que contiene potencialmente. Y es, por lo tanto, también el límite del alma con los sentidos. Si bien hay una parte del alma humana hecha de sensación, memoria y deseos que está vinculada al cuerpo, hay otra parte de entendimiento puro, separada del cuerpo y que es inmortal. El entendimiento es "forma" (sustancial) porque informa, configura y anima al cuerpo humano (hecho de materia); forma que contiene potencialmente todas las otras formas (los inteligibles), que son su objeto propio. Las formas inteligibles se encuentran en las formas sensibles, de donde deben ser abstraídas. El conocimiento sensorial es condición necesaria pero no suficiente para la inteligencia, y en él se contienen en potencia las formas que habrán de ser conocidas (los conceptos). El juicio procede de la unión de dos o más conceptos en un enunciado que puede ser verdadero o falso. El razonamiento se compone de varios juicios, de los cuales unos son el antecedente de la conclusión. Los ingredientes de toda la actividad intelectual dependen, en última instancia, de las sensaciones; aunque no se reducen a ellas.

4. La metafísica como "filosofía primera"

4.1 Significado del término

Al mero significado topológico de *tá metá ta physiká* sustituyó enseguida el sentido doctrinal, en cuenta que *metá* vino a indicar una trascendencia especulativa y no de mera sucesión material. La tradición posterior empleó siempre el vocablo metafísica para designar un saber superior a lo físico, como conocimiento de realidades (al menos hipotéticas) que superan la percepción de los sentidos o de la experiencia sensible. Metafísica es un saber de los entes en sí en cuanto se

distinguen de las apariencias fenoménicas. En suma, se trata de una ciencia filosófica que trata de dar la explicación última del ser en cuanto ser.

4.2 Fundamentos gnoseológico-ontológicos

4.2.1 Una teoría realista del conocimiento

Aristóteles ha sido el maestro máximo de la metafísica. Principal supuesto: la teoría realista del conocimiento. Para Aristóteles, la ciencia del ser en cuanto ser es posible en virtud de una integración en el proceso de conocimiento, de experiencia sensible y deducción racional. Puede sostener, de modo distinto a Platón, que el objeto de la metafísica como “filosofía primera”, es el ser suprasensible e inmaterial y el ser divino. La filosofía es un saber de las cosas a partir de sus principios o causas, y la causa primera de toda realidad sensible no se encuentra en lo sensible. Aristóteles sostiene que lo que está más allá de la experiencia no se descubre si no se ha examinado atentamente la experiencia misma, dada la dependencia total del conocimiento intelectual respecto del sensitivo. La tesis gnoseológica fundamental de la metafísica aristotélica es que, partiendo de los objetos particulares que se dan a nuestros sentidos, en entendimiento puede abstraer gradualmente un triple objeto: el ente móvil y material (física), el ente en cuanto extenso (matemática) y el ente en cuanto ente en sus condiciones más universales (objeto propio de la metafísica). El tercer grado de abstracción prescinde de toda materia individual para considerar únicamente el ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales.

4.2.2 Contingencia del mundo empírico y trascendencia de lo absoluto

El ser así entendido es estudiado por la metafísica abarcando las siguientes cuestiones: ① **los primeros principios y las causas supremas de todo ser**; ② **las propiedades trascendentales del ser**; ③ **la sustancia primera o individuo, compuesto de materia-potencia y forma-acto**; ④ **el ser absolutamente inmaterial, inmóvil y trascendente, en cuanto causa incausada, motor inmóvil y causa suprema de todo ser**. Filosofía primera: ciencia ontológica y teológica a la vez. Aparentemente, la delimitación del campo de la metafísica en Aristóteles coincide con la de Platón, pues, para ambos, tiene validez la afirmación de la contingencia del mundo empírico y la trascendencia del absoluto. Aunque la metafísica aristotélica establece los fundamentos gnoseológico-ontológicos de una doctrina del ser trascendente, el concepto mismo de ser trascendente no queda en ella críticamente elaborado. El ser trascendente sólo adquiere su contenido específico con el concepto cristiano de un Dios creador. Creación, personalidad y libertad de Dios son conceptos desconocidos en la metafísica antigua.

4.3 La explicación del mundo

El cometido de la filosofía es explicar la realidad y el mundo en el que vivimos. Aristóteles considera que la realidad debe hallarse en el mundo de la experiencia sensible como estructura inteligible del devenir y del acontecer. Puesto que el mundo está sometido a un cambio continuo, es precisamente este cambio lo que debe ser comprendido y explicado. La filosofía será el estudio racional del acontecer del mundo buscando las causas que lo expliquen. Para resolver el problema de cómo es posible elaborar una ciencia del devenir y del acontecer cambiante, propone su concepción de la abstracción como operación del entendimiento en virtud de la cual es posible encontrar, en el fondo del continuo fluir de las cosas, unos elementos básicos que no cambian. Cada objeto del mundo sensible es una sustancia compuesta de materia (hýle) conformada por una forma (eidos). El entendimiento abstrae esa forma. Las formas no existen separadas, es el entendimiento el que hace de ellas una consideración separada. Aristóteles sigue el planteamiento formal de su maestro afirmando que la verdadera naturaleza de las cosas está en la forma. La Lógica tiene la misión de encontrar la verdadera relación entre lo general y lo particular, y permitir así la posibilidad de un conocimiento científico de lo universal. El gran esfuerzo metafísico de Aristóteles está en unir lo universal e inmutable desde el punto de vista metafísico, con lo concreto y cambiante del mundo fenoménico. Su solución: siendo lo universal real, sólo existe en lo concreto y que, a su vez, lo concreto existe como tal porque realiza una

esencia absoluta. Solución no exenta de cierta ambigüedad (como ejemplo sirva el concepto de naturaleza o *physis*).

4.3.1 Los diversos sentidos de *physis*

En su *Metafísica* revisa los sentidos de la *physis* aportados por los presocráticos. Santo Tomás encuentra hasta cinco sentidos bien concretos. Siguiendo los textos de Aristóteles, ve cómo va llamando naturaleza a todo lo que, de alguna manera, es principio, hasta llegar a la conclusión de que *physis* sólo será, con toda propiedad y rigor, la sustancia.

4.3.1.1 Nacimiento

“Physis es la generación de todo aquello que nace y se desarrolla”. Este primer aspecto lo expresa como nacimiento (principio) que confiere a lo que nace su naturaleza.

4.3.1.2 Principio engendrante

“Physis es el primer principio del que se engendra lo que crece”. En la generación (1ª acepción) se comunica la naturaleza del ser engendrante al ser engendrado. Se hace por un determinado poder que la naturaleza del que engendra posee y que, en el acto de generación, pasa también al engendrado. Esta fuerza o poder es lo que caracteriza a la *physis* (principio vital capaz de engendrar). En este sentido, naturaleza puede entenderse con respecto a cada ser vivo o de manera absoluta (en este caso estamos ante la *arjé* presocrática).

4.3.1.3 Principio intrínseco de actividad

“Physis es el principio del primer movimiento en cada uno de los seres que son o existen naturalmente, principio que existe en el ser en cuanto este ser es”. Si el significado anterior no se absolutiza como último principio de todas las cosas, entonces tenemos esta otra acepción de naturaleza como principio intrínseco que cada ser tiene por naturaleza. Resalta en esta acepción el carácter dinámico que la *physis* tiene como principio intrínseco de actividad, y que es, por ello, la causa de toda variación o movimiento de los seres artificiales y de los suyos; los primeros se deben a un principio intrínseco, los segundos a uno extrínseco.

4.3.1.4 Lo que permanece en todo cambio (*materia-forma*)

“Naturaleza es la materia prima o elemental de los seres naturales”. Naturaleza es así un *sustratum* material de todo cambio, sujeto inalterable. Lo que permanece será una materia prima (como principio pasivo del movimiento), pero también una forma (como principio activo del movimiento). Materia y forma son los principios constitutivos de la *physis* como *sustratum*. Para los presocráticos, la *physis* era el principio material de donde todo provenía y que permanece como sustrato de todas las cosas. Para Platón la esencia constitutiva de las cosas es la forma o Idea. Aristóteles sintetiza ambas orientaciones considerando como *physis* constitutiva de las cosas tanto la materia como la forma. Pues tanto confiere su ser a la estatua la materia como la forma. Por forma entiende Aristóteles la configuración externa de una cosa como la sustancia segunda o forma sustancial, el sustituto de las Ideas platónicas.

4.3.1.5 Esencia

Al no captar nosotros la esencia sino a través de la forma, se llamará también naturaleza, y por tanto, vendrá contenida en aquello en que se contiene la esencia, es decir, la definición.

4.3.1.6 Sustancia

Según esto puede llamarse naturaleza a cualquier esencia (a todos los seres) pero también sólo a la esencia de las sustancias (o sea, los entes del mundo físico). Este último parece ser el pensamiento de Aristóteles. Como conclusión: la naturaleza es la sustancia, pues ella es en sí misma

principio (físico) intrínseco de actividad, que explica el devenir, y principio (metafísico) esencial de la cosa, que explica lo que el ser es.

4.3.2 *La physis como esencia de las sustancias*

La verdadera naturaleza de las cosas está en la forma, que existe como universal en lo particular. El verdadero ser corresponde a la sustancia primera, al ser real, que realiza en sí la forma universal. El individuo, la sustancia primera, es “*el último sujeto de toda predicación y el fundamento del ser de los accidentes*”. La idea (*eidos*) está en el mundo. Por eso, preguntarse por la esencia de una sustancia concreta, o sea, por su naturaleza, es preguntarse por los principios o causas que hacen que esa sustancia sea. En la *Metafísica* elabora un sistema explicativo de la esencia de las sustancias a partir de sus principios o causas. Con ello está tratando de exponer los principios constitutivos de la *physis*.

4.4 *Los elementos de la explicación*

Lo innovador en el pensamiento de Aristóteles es que el verdadero ser es la esencia que se desarrolla en la apariencia. La apariencia deviene realización de la esencia. En esto radica el concepto de relación, por medio del cual ha superado Aristóteles la antítesis metafísica de Heráclito y los eleatas.

4.4.1 *Materia-forma, Potencia-Acto*

Las apariencias del mundo sensible contienen, pues, como su estructura lógica, la esencia. Con el concepto de relación entre materia y forma, Aristóteles será capaz de explicar el devenir dando una solución intermedia que resuelve la antigua antítesis metafísica planteada por Heráclito y Parménides. Todo ser particular es un compuesto de materia y forma. La materia es algo en sí indeterminado, un sustrato corporal. La forma es la estructura determinada por el qué de la esencia. La materia es la posibilidad de convertirse en cosa concreta gracias a la forma. Sólo en potencia (*dínamei*) se da la esencia (*ousía*) en la materia: sólo por obra de la forma se convierte aquella en realidad, o sea, en acto (*energeia*). El devenir del mundo es el proceso en el que la esencia, de la mera posibilidad (potencia), se transforma en algo real (acto) gracias a la forma. Da así una definición del ser en tales términos que resulta posible explicar con él el devenir. Quedan por explicar los dos límites dentro de los cuales se produce el ordenamiento sistemático de las cosas singulares, de cuya exposición se ocupa la *Física*: el límite inferior (la materia prima) y el límite superior (la forma pura).

4.4.2 *La materia prima*

La materia exenta de toda forma, o sea, como mera posibilidad, no es real, pues todo ser tiene alguna forma. La materia es una de las causas del devenir, cuya realidad se pone de manifiesto por los siguientes hechos: ① **por no poder realizarse plenamente las formas en las cosas singulares**; ② **por el efecto accidental producido por ella**. El hecho de que las formas sólo puedan realizarse parcialmente es culpa de la materia. Ella genera lo accidental, lo carente de finalidad en la naturaleza. De ahí que Aristóteles distinga entre **causas formales** (formas teleológicamente realizadas en la materia) y **causas materiales o mecánicas** (contraefectos del devenir teleológico). Aristóteles tiene en mente el modelo de la actividad del artista. La materia se somete a la forma, pero sólo dentro de ciertos límites. Existe en ella algo extraño y peculiar que se resiste, que entorpece el logro perfecto de las formas. Para Aristóteles, pues, es también insuperable dualismo de la teleología de la forma y la resistencia de la materia.

4.4.3 *La forma pura*

Es el otro supuesto necesario para explicar el devenir. El movimiento ha de ser tan eterno como el ser mismo. La causa del movimiento es la acción de la forma sobre la materia. La materia, como mera potencia, no puede contener en sí ningún principio de realización, de movimiento.

Es pura pasividad. Pero las cosas singulares y reales, compuestas de materia y forma, sí son susceptibles de movimiento. No es posible concebir el movimiento si la serie de las causas no tiene una causa final (o inicial) si no existe una forma pura exenta de movilidad. Es el **primer motor inmóvil**, forma pura, que no necesita de materia alguna para existir. Dos momentos en el devenir de las cosas singulares y mundanas: ① *el impulso de la materia (potencia) a ser transformada*; ② *el movimiento teleológico que parte de la forma misma*. El primer motor actúa como una causa final pura, no como una causa mecánica. Significa lo mismo que la Idea de bondad en la teoría platónica. Sólo a ella atribuye Aristóteles los predicados de eternidad, invariabilidad, inmovilidad, incorporeidad e independencia, siendo no obstante causa del devenir. Es la divinidad.

4.5 *El devenir como proceso teleológico*

El centro de gravedad de la filosofía de Aristóteles está en el movimiento como realización de la forma en la materia. Aristóteles piensa que el principio de finalidad rige el devenir en general. Y para explicar adecuadamente este carácter metafísico-teleológico del devenir adopta ejemplos: ① *en el caso del acontecer orgánico, materia y forma son, en cada instante, aspectos sólo separables por abstracción de una y la misma realidad. Por ejemplo, en el embrión*; ② *en la creación constructiva o artística del hombre aparece primero el material como mera posibilidad*. La diferencia es importante, y tiene consecuencias significativas. En el caso de la creación artística se hace necesario considerar el proceso bajo cuatro puntos de vista: materia, forma, fin y causa del acontecer. En función de esta dualidad podemos entender por qué adopta un doble sentido la relación fundamental de forma y materia cuando se aplica al conocimiento del mundo: ① *por una parte, se consideran las cosas singulares como las formas que se realizan (acontecer orgánico)*; ② *por otra parte, se ponen las propias cosas en tal relación que unas veces se ve en ellas materia y otras forma (creación artística)*.

4.6 *El conocimiento científico como conocimiento de relaciones reales*

Del primero de los sentidos se desprende que lo verdaderamente real es la cosa singular, determinada intrínsecamente por su forma. Sólo ella merece el nombre de esencia o sustancia (*ousía*). Conocer significa predicar de la sustancia lo que sea propio de la cosa; pero la cosa singular no puede atribuirse o predicarse de nada. En los juicios sólo puede hacer de sujeto, nunca de predicado. Las maneras de aparecer de la sustancia, o los diversos predicados posibles sobre ella, se llaman categorías. Esencia de la cosa: lo que hace posible subsumirla bajo su género. Esta subordinación es justamente el conocimiento objetivo por excelencia, en la medida en que reproduce una relación real. Lo permanente es, así, el género. La forma existe en cuanto que se realiza en la cosa singular, y la cosa singular se convierte en significativa para el conocimiento en cuanto que en ella se manifiesta una forma. Por eso tienen también las formas el derecho, metafísicamente hablando, a ser consideradas como sustancias (segundas). En conclusión: las sustancias son las cosas singulares determinadas por las formas. Una segunda especie de sustancias son los géneros o formas (sustancias segundas) que hacen posible la realización de las cosas singulares. Aristóteles renuncia a un conocimiento científico de lo más particular y concreto. Limita la reflexión a aquello que vale generalmente o, por lo menos, en la mayor parte de los casos.

Tema 3

*Ideales del saber al final del mundo antiguo**1. Introducción al estoicismo**1.1 La filosofía en el período helenístico*

Se denomina helenismo al periodo de difusión de la cultura griega por el área mediterránea. Comienza con Alejandro Magno. La filosofía deja de ser patrimonio de las grandes escuelas y pasa a un uso común, reducida, a veces, a mera literatura ético/política interesada imprecisamente en la conducta moral. La filosofía evoluciona al margen de su originario sentido teórico, hacia una orientación práctica que trataba de enseñar el arte de vivir. No obstante, en la fusión, lo griego constituye el elemento intelectual y cultural determinante. Entre las escuelas destacan el Estoicismo, el Epicureísmo, el Escepticismo y el Neoplatonismo. Si bien es cierto que la platónica Idea de Bien o el concepto de primer motor inmóvil no son equiparables al Dios cristiano, los pensadores cristianos, ante la necesidad de una doctrina unitaria que articulase el conjunto de sus dogmas, se vuelven a la filosofía griega. Se produce así una cierta helenización.

1.2 La sabiduría como arte de vivir

A las escuelas fundadas por Platón y Aristóteles se van a unir la epicúrea y la estoica, cuyas doctrinas reflejan las necesidades intelectuales y morales de la época hasta agotarse hacia comienzos del I d.C. La difusión y mezcla hacen necesaria una síntesis. De este modo, la concepción teleológica del mundo, con la que Platón y Aristóteles se habían opuesto al atomismo, se convierte en la base ampliamente compartida sobre la que platonismo, aristotelismo y estoicismo se enfrentan al atomismo de Epicuro. La tendencia al sincretismo es una de las características del estoicismo (Panecio o Posidonio). La ética individual, la pregunta por la felicidad y la virtud propia del sabio son los temas más tratados durante el helenismo. Tratan de articular el arte de conducir la vida que haga al hombre feliz. La ataraxia es el carácter distintivo del sabio, independiente del acontecer cósmico. La felicidad y sabiduría del sabio tienen fundamento en él mismo. Un interno aislamiento e indiferencia, la superación del mundo exterior son condición de la felicidad del sabio. Ha de superarse dentro de uno mismo las afecciones del mundo sobre las que no tenemos ningún poder ni control. Estas acometidas son, de modo concreto, sentimientos pasiones. Sabiduría: libertad respecto a los afectos y ausencia de pasiones (apatía).

*2. La lucha contra el escepticismo: las condiciones del conocimiento verdadero**2.1 La negación del conocimiento en el escepticismo*

Vigencia del escepticismo en el II a.C.: expresa la incertidumbre e inseguridad que afectaba a la civilización helenística. Escepticismo: todas las argumentaciones sofísticas que habían llegado a formar un cuerpo de doctrina cuyo objetivo era independizar al hombre del mundo mediante su abstención de juzgar. El escepticismo da forma a la duda sobre la posibilidad del conocimiento, tanto como percepción como pensamiento discursivo o abstracto. Éstas no son fuentes de conocimiento, y la colaboración de ambos no conduce a ningún resultado válido

2.1.1 Los engaños de los sentidos

Reproducen el relativismo de Protágoras. Para Enesidemo, las percepciones son distintas entre las especies animales, y entre los hombres varían en función de costumbres y convenciones. Son asimismo diferentes en un mismo individuo en las distintas etapas de su existencia. También son distintas en función de estados del objeto, luego no pueden considerarse las percepciones como una reproducción inmediata de las cosas. Imposibilidad de obtener un conocimiento sensible que merezca el título de tal. No hay criterio para jerarquizar las percepciones ni distinguir lo verdadero de lo falso.

2.1.2 Inconsistencia de las opiniones e imposibilidad de la ciencia

Las opiniones son fruto de la convención y la costumbre. Son tan relativas como las percepciones. Cualquier opinión puede ser contradicha sin que sea posible distinguir la verdadera de la falsa. Con respecto a la posibilidad del conocimiento científico, destacan las dificultades de la deducción silogística. No es correcto metodológicamente partir, en la demostración, de premisas sólo hipotéticas. Tampoco se justifica admitir, como fundamento de las premisas, algo que tiene que ser demostrado. Puesto que la esencia de las cosas es inalcanzable al conocimiento humano, aconsejan abstenerse, en lo posible, de juzgar (epojé). No podemos decir nada acerca de las cosas, sólo podemos afirmar que nos aparece esto y aquello, y constatar nuestros propios y momentáneos estados. Incluso la afirmación escéptica de la imposibilidad del conocimiento debe concebirse más como convicción que como conocimiento.

2.2 La teoría estoica del conocimiento

2.2.1 El conocimiento como combinación de signos

Para los estoicos es crucial defender la realidad del conocimiento, porque como escuela preocupada por la ética, se acogen a la idea socrática de que la virtud es imposible sin el saber. La tarea es buscar ese criterio de verdad. Sus argumentos se desarrollarán en el marco de una metafísica materialista y de una psicología sensualista. Según sus doctrinas psicológicas, el contenido de cualquier representación o conocimiento procede de la percepción sensible. Coinciden de fondo con el materialismo de Epicuro. Epicúreos: explicaban las representaciones sensibles a partir de la teoría democrítea de los ídolos. Estoicos: coinciden en que la percepción es un fenómeno material: la acción de una impresión de las cosas externas sobre el alma. Originalmente el alma es como una tabla de cera en la que el mundo externo imprime, andando el tiempo, sus signos. Explican así el origen de los conceptos y de las representaciones generales por la permanencia y duración de las impresiones sensibles, así como por el enlace de ellas. Esto les lleva a rechazar la teoría platónica de las ideas y la doctrina aristotélica del entendimiento agente que implica que existe cierta actividad autónoma productora de conceptos. En suma, los estoicos reducen los conceptos generales a un mecanismo de los elementos de la percepción.

2.2.2 Nociones comunes y verdad

El principal argumento contra el escepticismo consiste en afirmar que los contenidos de las impresiones son iguales en todos los hombres. Existe una comunidad de las funciones psíquicas en virtud de la cual podemos encontrar una verdad segura en las representaciones que se desarrollan normalmente en todos los hombres. Invocan, como prueba de ellas, el consenso de todos los hombres. Se produce no obstante una inflexión significativa en los autores eclécticos del último estoicismo. Cicerón varía el sentido de tales nociones cuando las llama representaciones innatas. Para él, por ejemplo, el conocimiento de Dios no es otra cosa que la conciencia que tiene el hombre de su verdadero origen. De este modo se tiende un puente entre la teoría del conocimiento platónica y la estoica, germen para la moderna teoría racionalista del conocimiento.

2.2.3 Percepciones y opiniones

Los estoicos concluyen que el criterio o distintivo propio del conocimiento verdadero sólo puede ser el sentimiento subjetivo de la necesidad con que la percepción se impone a la conciencia. Toda percepción, como tal, es verdadera e irrefutable. Viene a constituir algo así como un átomo consciente. Cuando aparece que nos encontramos ante diferentes percepciones contradictorias entre sí. El error reside en la opinión. Contra lo que defendían los escépticos, la relatividad no representa, para los estoicos, ninguna razón contra la exactitud de las representaciones. Lo que pasa es que las opiniones (*dóxai*) se distancian de las impresiones sensoriales, porque el conocimiento que guía nuestras acciones ha de estar referido a hechos que trascienden lo inmediatamente perceptible. Si los conceptos se fundan en el recuerdo de impresiones sensoriales, sólo en la evidencia de estas últimas pueden basar su propia certeza, no demostrable ni refutable en sí misma.

2.3 El desarrollo de la lógica aristotélica

2.3.1 Juicios y categorías

Escuela peripatética: se esfuerza en completar sistemáticamente la lógica aristotélica. Autores como Eudemo o Teofrasto llevan a cabo importantes investigaciones acerca del juicio hipotético y del disyuntivo, y amplían el campo de la silogística. Los estoicos desarrollan nuevas formas del juicio, como formas compuestas, frente a las simples o categóricas. Desarrollan formas deductivas y trabajan el problema de la cualidad de los juicios, y derivan los principios lógicos de diversos modos. No obstante, revisten a los cánones lógicos de un seco esquematismo y de un formalismo tan escolástico que se van alejando del contenido de los *Analíticos*. Degeneraron en meros sofismas retóricos. Aun así son destacables los avances en el ámbito de la lógica. Por ejemplo, respecto a las categorías: la categoría suprema la constituye la categoría de algo en general (*ti*). Las dos determinaciones inmediatas de esta categoría son **lo real** (*to ón*), que se identifica con lo corporal, y **lo pensado** (*to lektón*). Ambas se oponen entre sí y dan lugar a interesantes problemas. Las categorías se caracterizan por una rigurosa coordinación entre ellas, de modo que cada categoría se determina más minuciosamente al encuadrarse con las demás en una jerarquía. El ser es la sustancia (*hipokeímenon*). Tal vez lo más importante es cómo la teoría de las categorías se convierte en una ontología, en una teoría metafísica sobre las formas más generales de la realidad. Carácter plenamente materialista. La sustancia es el ser de la materia (*hyle*), carente de propiedades. Y las propiedades y fuerzas que residen en ella son también, en general y en particular, materias (corrientes etéreas) adheridas a ella. Lo que nos interesa destacar ahora es la conexión que establecen entre las categorías del ser y las normas conceptuales que expresan la relación del pensar con el ser. Se subraya la separación de lo subjetivo y lo objetivo. Es preciso hacer hincapié en la distinción entre el ser objetivo y el mero contenido de conciencia, con lo que se plantea el problema de cómo explicar la relación o correspondencia entre sujeto y objeto en el conocimiento.

2.3.2 El carácter racional de la ciencia

Los estoicos tratan de proporcionar un fundamento epistemológico a su metafísica materialista. A pesar de su sensualismo, tratan de salvar el carácter racional de la ciencia. En esta tarea se encuentran condicionados por los contenidos mismos de esa metafísica. Su concepción de la razón cósmica les exigía asumir el principio griego de “lo semejante conoce a lo semejante”. Es decir, el *lógos* del universo sólo puede ser reconocido por el *lógos* del hombre mediante su razón. En las percepciones no se alberga conocimiento de ningún género, pues por sí mismas no son verdaderas ni falsas. Verdad y falsedad son predicados de los juicios en los que se afirma (o se niega) algo acerca de una determinada relación entre representaciones. El juicio es el carácter esencial del acto del asentimiento, en virtud del cual el sujeto hace suyo el contenido de la representación y se adueña de él. Los estoicos ven en este acto de captación una función autónoma de la conciencia. El origen de las representaciones y de los enlaces entre representaciones es un proceso de necesidad natural e independiente del arbitrio humano. Sin embargo, el asentimiento con el que hacemos de los primeros juicios y de las segundas pasiones es una decisión de la conciencia, la cual obra con autonomía frente al mundo externo. Esto permite establecer un criterio de verdad: a causa de la identidad del *lógos* individual con el *lógos* general, este asentimiento sólo aparece en el sabio en aquellas representaciones que son verdaderas. Cuando el alma capta este contenido de las representaciones, capta al mismo tiempo la verdadera realidad (*phantasia kataleptikée*). Este asentimiento tiene que producirse con evidencia inmediata. La *phantasia kataleptikée* es la representación en virtud de la cual el espíritu capta la realidad. Objeciones y críticas: sobre la *phantasia kataleptikée*, era discutible que pudiera constituirse en el criterio distintivo del conocimiento verdadero. Podía aducirse el carácter subjetivo del asentimiento. Vuelve a aparecer el estoico dualismo antropológico. De igual modo que no se podía explicar, según su metafísica, que el alma individual, como un producto de la razón cósmica, se dejara arrastrar por los impulsos de los sentidos, tampoco se podía comprender que el asentimiento teórico, bajo ciertas circunstancias, fuera víctima de falsas representaciones.

Para ellos, la razón era tanto lo que debe ser como lo que es: al mismo tiempo *nómos* y *physis*. Esta oposición se convirtió en un problema para el futuro.

2.4 La teoría metafísica del lógos

La metafísica estoica se caracteriza por un complejo sincretismo. Como elemento determinante está la exigencia de derivar el contenido de la moral individual de un principio metafísico de la más elevada generalidad. Este principio no se quiere entender como algo trascendente. Se recurre entonces a la idea de que el universo es un organismo impulsado intrínsecamente con arreglo a fines. La teoría heraclíteica del lógos trata de servir para conciliar elementos de tan distinta procedencia. Para los estoicos, el universo es un organismo vital, unitario y singular. Todas las cosas singulares son creaciones de una divina fuerza. Consciente panteísmo. Pretendían superar el dualismo platónico-aristotélico entre lo sensible y lo suprasensible. El cosmos es, pues, la causa originaria, la razón y el sentido del universo, la materia y la forma. Es el *lógos spermatikós*, el principio de la vida que se desarrolla en una multitud de manifestaciones a modo de particulares *lógoi spermatikoi*, o sea, fuerzas productoras. La subordinación de lo particular a la ley cósmica, que es la convicción más profunda de los estoicos, adquiere así el carácter de una ley racional. Es la ley que todo lo determina, produce cada fenómeno y cada acontecimiento en una sucesión invariable de causas y efectos. El universo discurre de acuerdo con su interna finalidad. De ahí que autores como Crisipo combatan la noción de contingencia, pues los acontecimientos aparentemente incausados obedecen a una causación ignorada.

3. Introducción al neoplatonismo

3.1 Contexto histórico-temático

La situación de decadencia del mundo grecorromano despierta un apasionado y hondo afán de felicidad; una apetencia hacia lo supraterráneo y un impulso religioso sin igual. Se acogen ansiosamente cultos exóticos. La preocupación medular del hombre se desplaza de la tierra al cielo y comienza una búsqueda de salvación. Se necesita una doctrina capaz de satisfacer al impulso religioso y a la razón. La investigación filosófica se pone al servicio del impulso religioso y su formulación racional. Dos órdenes de problemas en el neoplatonismo: ① **el problema religioso**: se pregunta por el destino del alma y los medios de restaurarla; ② **el problema filosófico**: se pregunta por la estructura y explicación racional de la realidad. E. Bréhier ve ambos problemas íntimamente relacionados. La filosofía del neoplatonismo tendrá un fundamento antropológico y será una hipóstasis a nivel metafísico y cosmológico de la experiencia espiritual y religiosa del alma.

3.2 Alma y universo en las religiones helenísticas

Concepción de la vida humana como una vida disminuida por obstáculos debidos al cuerpo. Esta concepción tiene precedentes en la tradición órfico-pitagórica y es recogida por Platón en su metafísica. El dualismo antropológico es dominante en la época. Paralelos a este dualismo antropológico corren el dualismo metafísico que distingue entre lo sensible y lo suprasensible desde un punto de vista valorativo de perfección divina y maldad terrena, y el dualismo ético que separa la interioridad del hombre de la disipación en el mundo de los sentidos. La función específica de la religión es "salvar" el alma, purificarla mediante un movimiento ascensional (al mismo tiempo de recogimiento interior) y desprenderla del cuerpo. El sentimiento de los diversos estados de pureza o de impureza del alma se traducían en un mito en el que intervenían la representación de las regiones del universo.

3.3 El problema fundamental del neoplatonismo

Esa representación religiosa entra en conflicto con la representación filosófica del mundo según la cual entre las formas de la realidad existe un lazo racional de consecuencia a principio. Esta contradicción es el problema básico a resolver por la filosofía neoplatónica. El neoplatonismo, y sobre todo Plotino, comienzan por una pregunta clave: ¿cómo podrá seguir teniendo sentido el

destino del hombre en un universo donde las formas de la realidad se escalonan según una ley necesaria de la razón?

4. *El mundo como proceso metafísico y su conocimiento*

4.1 *Explicar el mundo como procediendo de Dios*

La dualista manera de pensar de la época tuvo como primera consecuencia el intento de potenciar la esencia divina: Dios es así algo ultracósmico y ultraespiritual. Esta idea es acentuada por Plotino para quien la divinidad es lo Uno, está sobre el propio Espíritu y por encima del ser y del pensar. Ningún predicado puede aplicársele. Con ello, sin embargo, dificulta metafísicamente poner en relación las Ideas con lo sensible, pues queda fuera toda posibilidad de relación. Según la concepción geocéntrica del universo, la regularidad y periodicidad del movimiento de las esferas permiten un conocimiento racional del devenir del mundo. El mundo así es eterno y los períodos se suceden repitiéndose sin fin. Ahora bien, de esta concepción se sigue que el mundo sensible es un cierto orden realizado en el espacio y en la materia. Su principio no puede ser sino un orden intelectual absolutamente fijo que contenga las relaciones y armonías que se perciben en el mundo sensible. Tal será la hipóstasis central de la metafísica de Plotino: la inteligencia (Nous). El Nous es un orden o mundo inteligible. Es la ciencia del mundo sensible realizada en una hipóstasis. Esta ciencia es anterior al mundo sensible que la imita. Por la misma razón debe afirmarse lo Uno absoluto sin distinción y sin variedad. Lo Uno superior al mundo inteligible es el "principio", lo anterior al Nous, al pensar, por lo que ningún predicado le conviene. Queda así planteado el problema de lo múltiple como procediendo de lo Uno. Agudizada la oposición entre lo espiritual y divino y lo material y sensible, se intenta una solución general recurriendo a intermediarios: esta idea tiene importancia teórica en hacer comprensible e inofensiva la acción de la divinidad sobre la materia, y su importancia práctica de crear los mediadores que ayudasen al hombre a elevarse.

4.2 *Precedentes de la explicación en Filón*

Desarrolla la idea de mediación; los poderes mediadores entre la divinidad y el mundo son las Ideas. Éstas son pensamientos de origen divino, productos de un principio espiritual creador. Este concepto de espíritu como principio creador y autónomo se va a convertir en el pensamiento fundamental de la física neoplatónica, como posibilidad de superar el dualismo y concebir el mundo como un producto del espíritu. Para Filón, las Ideas son pensamientos de Dios, son las energías activas que modelan la materia y son fuerzas independientes encargadas de construir y mantener el mundo, tratando de evitar un contacto directo entre Dios y él. Las ideas constituyen un mundo concluso en sí mismo en el que rige la pluralidad y el movimiento y del que se deriva la escala de los seres. Pero entre este mundo y la unitaria divinidad inmóvil e invariable debía existir otro ser intermediario superior: "la Idea de las Ideas", el Logos, la razón, la fuerza creadora: ni increado como dios ni creado como los espíritus. Es más bien el segundo Dios. Por mediación de él ha creado Dios el mundo. Es posible conocerle, mientras que Dios mismo escapa a toda determinación. De esta forma se distinguen trascendencia e inmanencia de Dios: el Lógos como Dios mundano es la "morada" del Dios ultramundano.

4.3 *La solución en el sistema de Plotino*

4.3.1 *Lo Uno*

Esencia de Dios: lo unitario e invariable, adscribiendo pluralidad y variabilidad sólo a sus manifestaciones. De lo Uno no puede predicarse nada. No hay que considerar las manifestaciones de esta fuerza, que constituyen el mundo, como ramificaciones y partes de su sustancia, sino más bien como efectos secundarios. Plotino hace una exposición alegórica utilizando la imagen de la luz. Los influjos de lo Uno y lo bueno son más imperfectos a medida que se alejan de él y acaban por tocar lo oscuro, lo malo, la materia.

4.3.2 El mundo inteligible (Nous) y sus categorías

La primera esfera de esta acción divina es el espíritu (Nous), con la que la excelsa unidad se escinde en la dualidad de pensar y ser, esto es, en la de la conciencia y sus objetos. En él se mantiene la esencia de la divinidad como síntesis de la función pensante (*noesis*). Pues este pensar se concibe como una contemplación eterna, siempre igual, de su idéntico contenido. Sin embargo, este contenido, el mundo de las Ideas, al propio tiempo es el principio de la diversidad. Pues las Ideas constituyen fuerzas motrices de la realidad inferior. Los conceptos fundamentales (categorías) de este mundo son **lo que existe, el reposo, el acontecer, la identidad y la diversidad**.

4.3.3 El alma

El Nous es la creación por medio de la cual la divinidad produce de él toda la realidad empírica con su función constitutiva de diversificar. Dios es espíritu (Nous). El Nous necesita de una creación semejante para crear de sí el mundo: su más inmediato producto es el Alma, y ésta a su vez se manifiesta convirtiendo la materia en corporeidad. La actividad del alma es captar el contenido del Nous, el mundo de las Ideas y modelar lo sensible según este arquetipo. Frente al espíritu creador, es el Alma un principio receptivo; respecto a la materia, un principio activo. El alma queda duplicada del siguiente modo: ① *sumergida en la feliz contemplación de las Ideas, es la propia y superior alma, la **Psiché***; ② *como energía creadora es el alma inferior, la **Physis***. La fuerza vital que forma el mundo es la misma que la del alma cognoscente del hombre, concibiéndose así la acción que ejerce el alma sobre la materia como un efecto orientado con arreglo a fines. Sin embargo, hay que ver en ella una acción involuntaria dado que se trata del alma inferior.

4.3.4 La materia: el no-ser, lo malo

La materia es algo incorpóreo, inmaterial. Los cuerpos se forman de ella pero ella no es cuerpo alguno y no puede ser determinada por propiedad alguna. Para Plotino la materia es la negatividad absoluta, el absoluto no-ser. Esta materia (*hyle*) de los neoplatónicos es otra vez la platónica: el espacio vacío. También los neoplatónicos ven en el espacio el supuesto de la multiplicidad de los seres con que las Ideas tropiezan en el mundo de las apariencias sensibles. La materia así concebida puede ser determinada por un predicado de valor: la materia es lo malo. Como ausencia absoluta es la negación de lo bueno. Lo malo no es algo que existe positivamente sino la ausencia, el no-ser. Plotino da un gran argumento para la Teodicea: todo lo que existe es bueno. Para Plotino, el mundo sensible no es ni bueno ni malo. Es bueno en tanto que participa de la divinidad, y es malo en la medida en que participa de la materia y por lo tanto no existe.

4.3.5 Un mundo lleno de almas

Mediante esta distinción entre mundo sensible y materia puede Plotino valorar lo positivo de las apariencias en un sentido peculiar. Puesto que la fuerza divina obra sobre la materia a través del Nous y del Alma, todo lo que existe en el mundo sensible no puede ser sin Alma y Espíritu. Aquí arraiga la espiritualización del mundo. Respecto del mundo de la experiencia, se halla Plotino en el punto de vista de una interpretación de la naturaleza en términos de vida anímica. Para el neoplatonismo, toda la naturaleza sólo es real en la medida en que es alma. A aplicar este principio, no obstante, se perdía la medida y claridad de la investigación natural. El hombre aparece rodeado de fuerzas misteriosas y superiores. Este mundo creado por el espíritu aprisiona al hombre como un círculo mágico.

4.4 El conocimiento y las etapas de la reunificación

Esta dependencia del mundo respecto de la divinidad es un hecho necesario. En esta vida universal del espíritu queda reabsorbida la personalidad individual como una apariencia específica dependiente. Su tarea reside en alejarse del cuerpo y en purificarse. Hasta que alcance esto,

puede esperar recorrer regresivamente las etapas a través de las cuales se ha generado la divinidad, y de este modo retornar a Ella: ① *primer paso: la **virtud civil o política**, gracias a la cual el hombre se hace valer como una potencia racionalmente creadora;* ② *ascender a la **virtud dianoética del conocimiento**. Como medio propone Plotino la **contemplación de lo bello**, que vislumbra la Idea en la cosa corpórea y asciende superando la inclinación a la materia;* ③ *esto sólo constituye el peldaño anterior a aquel arrobamiento de **éxtasis** en el cual el individuo **se unifica con el principio cósmico**.*

5. Introducción al cristianismo

5.1 Los implícitos filosóficos de la revelación cristiana

La filosofía occidental va a estar marcada por el cristianismo, incluso en los siglos XIX y XX. La inspiración del Cristianismo fue vertebrando la cultura occidental. Aunque la influencia del cristianismo irá trastocando poco a poco el fondo mismo de los problemas filosóficos planteados por los griegos, al final del mundo antiguo son más bien los principios doctrinales de esta religión los que quedan impregnados y revestidos por el lenguaje y la concepción de la filosofía grecorromana. Hay un evidente apoyo cultural instrumental que el griego helenístico brindó a la difusión y configuración doctrinal del dogma cristiano. El cristianismo, a su vez, adopta las formas de exposición (Epístolas, Actas, etc.) prodrómica común a la filosofía helenística. Podríamos sintetizar los “implícitos filosóficos” de la Revelación Cristiana y su influencia en la filosofía occidental del modo siguiente: ① *una **metafísica creacionista**: afirmación del origen de la realidad a partir de un Ser Creador que no forma parte del mundo y produce de la nada. Conservador y providente. El Ser Creador es único. Los seres adquieren significación por un acto de voluntad suyo. Queda en entredicho, a partir de la revelación, el concepto de una materia preexistente;* ② *una **nueva antropología**: el hombre es definido como unidad indisoluble. Es la presencia de un cierto absoluto en el mundo de la realidad, en la que el hombre adquiere una personalidad de la que no estaba dotado en el mundo de la Physis o del Cosmos helenístico. Implica una nueva sociedad en la filiación divina. La sociedad y el Estado no podrán ya asentarse ni sobre el concepto de “democracia” ni sobre la “civis” romana;* ③ *una **nueva visión de la historia**: el mundo queda ligado a una temporalidad determinada y lineal. La vida del hombre va a ser dotada de una historicidad eminentemente escatológica pero con significación trascendente.*

5.2 Cristianismo y filosofía en los Padres de la Iglesia

Patrística: es el período doctrinal en el que se elabora cierto complejo teórico que pretende conducir la filosofía griega por derroteros cristianos a la par que se procede a una exposición razonada del dogma. Tres períodos: ① *período **inicial**: desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea (325);* ② *período de **apogeo**: desde el Concilio de Nicea hasta el de Calcedonia (451);* ③ *período de **decadencia**: en Oriente hasta San Juan Damasceno (749) y en Occidente hasta San Gregorio Magno (604).* Los primeros Padres representan un pensamiento preocupado por la doctrina revelada y por lo específicamente religioso, siendo secundario lo filosófico. Clemente Romano: concepción de la Iglesia influida por conceptos de la filosofía griega. La Iglesia debe organizarse con la disciplina de un Estado. Toma del pensamiento griego la visión orgánica de la sociedad. *Pneuma*: espíritu que anima el organismo, concepto debido a la física pitagórica y particularmente a la antropología estoica. La verdadera actitud intelectual cristiana se da en los Padres apologistas. Van a responder a los ataques de escritores paganos. Se produce en tiempos de Marco Aurelio (161/180) una ofensiva teórica importante contra el cristianismo. Luciano o Celso son exponentes de la misma.

6. La teoría de la iluminación en San Agustín

6.1 Ciencia y sabiduría

Agustín nace a la filosofía entendida no como ciencia, sino como sabiduría. La distinción entre ciencia y sabiduría es capital: ① ***ciencia**: conocimiento racional de las cosas temporales del mundo sensible;* ② ***sabiduría**: conocimiento intelectual de las verdades y realidades eternas*

del mundo inteligible. Son dos modos de conocimiento, dos órdenes distintos de realidades: razón-ciencia-mundo sensible e inteligencia-sabiduría-mundo inteligible. La ciencia ha de estar subordinada a la sabiduría, y ésta a la contemplación y al amor a Dios. La filosofía es el proceso espiritual de nuestra elevación hasta Dios a través de la conquista de una interioridad más profunda donde habita la verdad. Filosofar es buscar y aprehender la verdad en el interior del alma. Es, a la vez, un proceso de trascendencia. El fin de la investigación de Agustín (*Soliloquios*) es el deseo de conocer a Dios y el alma. El alma capta interiormente el principio de su existencia, Dios: buscar a Dios significa buscar al alma, pues Dios está en el alma.

6.2 La teoría de la iluminación en algunos temas agustinianos

6.2.1 En la refutación del escepticismo

Obstáculo a superar: el escepticismo de los académicos de la época. *Contra académicos*: tiene a la vista los *Académicos* de Cicerón, que sostiene: ① *no es posible conocer con certeza verdad alguna*; ② *en la vida moral práctica hay que guiarse por la verosimilitud o probabilidad cuyos grados había establecido Carnéades*. No es posible conocer una verdad que tenga los caracteres que no tiene el error. Frente a eso Agustín se propone demostrar que hay verdades que en ningún caso pueden ser falsas y que el probabilismo de Carnéades es inmoral. La discusión es de orden moral, pues se parte de la pregunta: ¿es necesario conocer la verdad para ser felices? Esta pregunta implica otra: ¿puede ser conocida la verdad? Agustín dice que hay verdades inatacables como las de la matemática o el principio de no contradicción, verdades que no tienen los caracteres de lo falso. No son, sin embargo, aquellas que se refieren a los sentidos corporales, sino las que son necesariamente verdaderas y captadas por la razón. Tales certezas no pertenecen al mundo sensible sino existen realmente en el mundo inteligible que, para Agustín, será el verbo. Además, poner en duda la verdad implica cierta noción de verdad en quien la cuestiona. Lo mismo ocurre en la acción moral. Los hombres buscan su felicidad, con lo que toda acción implica una noción previa de felicidad. ¿De dónde procede esta noción? Está en nosotros, es anterior a la experiencia y es de origen inteligible. ¿Cómo está esta noción en nosotros? Platón utiliza la teoría de la reminiscencia. Agustín sustituye la reminiscencia por la iluminación: la verdad está en el alma iluminada por el Verbo. Para descubrir la verdad se necesita entrar en uno mismo, escuchar la voz del alma. Es preciso cerrar las puertas de los sentidos. La verdad no puede conocerse sin prescindir de la dispersión en lo sensible. Agustín viene a situarse plenamente en esta orientación hacia la interioridad. La filosofía es búsqueda, ascensión a Dios, pero no al Dios-Uno de Plotino sino al Dios-Padre-Logos encarnado del cristianismo.

6.2.2 En el principio de la autoconciencia

Estas conclusiones fluctúan en torno a ese principio metafísico suyo de tanta trascendencia que es la autoconciencia. Los resultados de la crítica del escepticismo académico pueden resumirse así: la verdad es de orden inteligible y su realidad es evidente al pensamiento. El filósofo tiene la conciencia de pensar. Se dio cuenta Agustín de la importancia de este sentimiento y profundizó en él hasta convertirlo en un principio filosófico decisivo contra la duda académica. Sabe Agustín dos cosas: que existe y que piensa; no sabe, en cambio, de dónde le viene el saber que sabe. Podemos distinguir entre: ① *una **verdad de hecho**: es y piensa, no piensa y es (Descartes)*. *El pensamiento es contenido del ser, no el ser contenido del pensamiento. No hay una deducción del existir por el pensamiento en Agustín*; ② *un **problema a resolver**: se pregunta por el origen del conocimiento de su existencia*. En Agustín, la evidencia del pensamiento no es absoluta, remite a una evidencia superior, trascendente al pensamiento. Mi certeza es una certeza iluminada por una verdad superior. Esa realidad iluminadora es el Verbo, profunda e interiormente en mí. En *De libero arbitrio* se pregunta: ¿Cuál es la primera verdad que conozco? La realidad de existir. No podría dudar si no existiese. Esta es la verdad confirmada por el acto mismo que la pone en duda. Pero para aprehender esta verdad es necesario estar presentes en la propia conciencia, in interiore. Entonces se realiza la conquista de la verdad inteligible. Pero, ¿dónde se enciende la luz de la razón? En Dios. La autoconciencia agustiniana es verdad que

testimonia otra verdad en la cual encuentra su razón de conocer (ratio cognoscendi) y también su razón de ser (ratio essendi).

6.3 La teoría de la iluminación como teoría ontológica

6.3.1 Influencia de Platón y el neoplatonismo

Dios es la ratio cognoscendi y la ratio essendi. Teoría de la iluminación: aunque se la haya estudiado casi exclusivamente en su vertiente noética, tiene también una vertiente ontológica. Concepto de iluminación: viene del Neoplatonismo y de las escrituras. Libro VII de la República: la Idea del Bien es la última y suprema orden de lo cognoscible. Es en Plotino donde aparece la alegoría de la luz como determinante de sus ideas metafísicas, como proceso de “iluminación” que va perdiendo intensidad. El Uno-Nous hace inteligibles las verdades. Pero también en las Escrituras, sobre todo en el Evangelio de San Juan, encuentra Agustín que el Verbo es la luz que ilumina a todo hombre. Agustín: Dios como Padre del Verbo es la transposición cristiana de la Idea del Bien y del Uno de Plotino; y el Verbo es la transposición, en términos de las Escrituras, del Nous plotiniano. Es un neoplatonismo cristiano con innovaciones procedentes de las Escrituras (destaca el concepto de creación). Los seres humanos son criaturas ahora llamadas a existir según un plan. El concepto de creación cambia el horizonte de la filosofía. Crear es dar totalmente el ser sin ningún elemento preexistente. El mundo de Agustín es temporal y contingente, y en él reina la voluntad de Dios frente a la necesidad que reinaba en el mundo griego.

6.3.2 Los tres momentos de la creación

En las *Confesiones* y en los comentarios al *Evangelio de San Juan* y al *Génesis* expone la doctrina de la creación como proceso que se desarrolla conforme a la dialéctica trinitaria. Creación implica tres momentos lógicos: ① **creación**: *aparición de la materia informe como un elemento lógicamente dissociable de la forma. Es claro que la existencia de este coprincipio es también lógica y que en el mundo real materia y forma son cocreadas y existen siempre unidas. Se atribuye al Padre y apunta a la extracción de la nada*; ② **formación o iluminación**: *atribuida al Verbo o al Hijo, consiste en imprimir en la materia una forma, idea o esencia*; ③ **ordenación**: *atribuida al Espíritu Santo, consiste en la dotación a cada ser de naturaleza, por la que tiende hacia su centro. Es el dispensador de la Gracia por la que el hombre asciende en el amor a Dios.*

6.4 La teoría de la iluminación como teoría noética

Al igual que en la vertiente ontológica, la iluminación consiste en dar forma a una materia informe. En el aspecto noético, se considera al espíritu humano como una “materia” informe que, iluminada por Dios, conoce la verdad. La verdad se saca de dentro. Carácter metafórico del concepto de iluminación. Dios con su luz hace inteligibles las verdades en nuestra mente. Las verdades encontradas por el espíritu son inteligibles a causa de la luz divina.

6.4.1 Rechazo del innatismo platónico

De magistro: por medio de las palabras no se enseña ni se aprende nada. La verdad está dentro del hombre. En los *Soliloquios* parece que acepta el innatismo, incluso la reminiscencia. Pero esta teoría resultará inaceptable y la rechaza en el *De trinitate*. Esta posición implica: ① **que el pensamiento no crea sino que descubre la verdad**. *La verdad es antes que el pensamiento*; ② **que es descubierta la verdad no fuera, sino en nosotros**. El alma descubre verdades eternas, universales. Solución: la verdad está en nosotros porque tenemos dentro su intuición original. La verdad es presencia de Dios en el alma.

6.4.2 Niveles de conocimiento

6.4.2.1 Conocimiento sensitivo

El grado más bajo de conocimiento. Tiene lugar del siguiente modo: los objetos materiales actúan sobre los sentidos, impresionándolos. Pero el alma, presente en los sentidos, no puede su-

frir la acción de las cosas materiales, pues lo inferior-material no puede actuar sobre lo superior-espiritual. La impresión de los cuerpos en los sentidos es sólo la ocasión para que el alma forme en sí una misma imagen correspondiente al objeto que le afecta. Esta imagen, así formada, será verdadera si el juicio de la razón la interpreta correctamente conforme a la realidad y al objeto que la ha causado. Si no, dará lugar al error. Las imágenes sensitivas son después guardadas en la memoria. Todo esto es conocimiento sensible. La ciencia, en cambio es inmutable. Para hacerla será preciso elevarse a un grado cognoscitivo superior: el juicio de las sensaciones por la razón.

6.4.2.2 Conocimiento racional (ciencia)

La razón es la facultad del alma que discierne, clasifica, asocia, distingue y juzga las imágenes sensitivas. Dispone de unas reglas o principios verdaderos, inmutables y necesarios. Las reglas o principios no son propiedades creadas por la razón individual, sino reglas comunes e inmutables, individualmente percibidas. Cada razón particular está en la verdad por el común conocimiento de las reglas universales. Por tanto: ① *la razón individual no crea las reglas o principios verdaderos. La razón cambia, es paso de un conocimiento a otro;* ② *no crea la verdad, pues no es la razón quien juzga la verdad sino que es por ella juzgada y regida;* ③ *las verdades primarias (principios) son intuitas (presentes) por la inteligencia, de la que son luz, y aplicadas por la razón así iluminada, en los juicios cuya veracidad constituyen.* Estas verdades primarias son la luz de la razón, dada a ésta por Dios.

6.4.2.3 Conocimiento intelectual

Por encima de la razón está la inteligencia o razón superior que tiene la intuición inmediata de las verdades (reflejo de la Verdad en sí), de la luz que Dios da. La inteligencia es fuente de sabiduría, que versa sobre verdades eternas, sobre las ideas inmutables. Los objetos de la inteligencia son, pues, las Ideas en Dios. Esta doctrina se denomina ejemplarismo. Entre los objetos de la razón (mundo sensible) y los objetos de la inteligencia (Ideas: mundo inteligible) hay una desproporción ontológica. Las ideas son reales en el mundo inteligible. Se funda así la validez del conocimiento racional (ciencia) en un principio absoluto, metafísico: las Ideas, que están por encima de la razón, anteriores e independientes de la misma. Las Ideas con las que juzga la razón son un reflejo de las verdaderas Ideas que en sí mismas se encuentran el Verbo o Inteligencia divina. El alma no conoce las Ideas tal como están en el Verbo, sino el reflejo de estas Ideas en ella. ¿Cómo están entonces estas Ideas en el alma y cómo las sacamos de ahí? La respuesta es el Interiorismo. Rechaza la preexistencia del alma. La verdad está en nosotros porque está en nosotros su intuición original, la luz que ilumina. Es presencia de Dios en el alma. Nosotros descubrimos esta verdad y la sacamos fuera.

6.4.3 Interpretaciones de la teoría de la iluminación

① **Interpretación ontologista.** *Malbranche y Gioberti: la iluminación sería una visión gnoseológica de Dios. Nuestra razón intuye las Ideas, pero en tal caso, no serían necesarias las pruebas de la existencia de Dios. Igualmente, el conocimiento sensible sería superfluo y según Agustín necesitamos del sentido. Por eso, buenos conocedores de Agustín ven en las expresiones de todo ontologismo tan sólo un lenguaje figurado;* ② **interpretación aristotelizante:** *reduce la iluminación al entendimiento agente de Aristóteles. Fue inaugurada por Santo Tomás. Ahora bien, en esta postura, Dios y no el hombre desempeñaría el papel de intellectus agens;* ③ **interpretación histórica:** *considera que Agustín quiso, al hablar de iluminación, enseñar un cierto apriorismo epistemológico, intentando explicar la copia desde el modelo.*

Tema 4

Realismo, Nominalismo y Conceptualismo en la Edad Media

1. Introducción

1.1 Contexto histórico-temático

Al ser invadido el Imperio Romano, la herencia cultural de la Antigüedad se transmitió a Occidente a través de la Iglesia cristiana. El contenido espiritual de la cultura greco-romana no permaneció vivo, sino lo que podía ser bien recibido por la doctrina de la iglesia. La patrística y San Agustín habían avanzado en dotar a la Iglesia de un sistema coherente de doctrina. Durante la Edad Media, lo más característico es la subordinación de todo saber teórico a la certeza indiscutible de la fe. La filosofía antigua, las ideas y concepciones de los griegos, van a ser utilizadas como instrumento para exponer un sistema teórico religioso que pueda orientar la vida de los cristianos hacia la salvación. Se utilizan, para la enseñanza de la dialéctica, *De categoriis*, *De interpretatione* y el *Timeo*. Este es el material con el que la actividad científica escolar se orienta al aprendizaje y al ejercicio de los silogismos lógicos, ejercicio que acompaña a la memorización del dogma religioso, que se expone ajustándolo a las reglas de la lógica aristotélica.

1.2 El nexo con la filosofía griega

Este trabajo dio lugar a las primeras reflexiones sobre problemas filosóficos en el nuevo contexto de cultura dominado por el poder eclesiástico. Uno de estos problemas fue el de la significación real de las relaciones lógicas. Es decir, las relaciones del concepto con la palabra y del concepto con el objeto. Su solución afectaba a cuestiones vitales para la mentalidad de los hombres de aquel tiempo. En buena medida están retomando una cuestión que había ocupado ya un interés central para la filosofía griega: la relación de los conceptos generales con la realidad. Es justamente el problema que dio origen a la teoría platónica de las Ideas y a la lógica aristotélica, y si esta última tiene, como contenido esencial, las formas de dependencia en la que se encuentra lo particular respecto de lo general, es comprensible que en la Edad Media se planteara el problema a través de esta doctrina. El replanteamiento del tema tuvo lugar en un contexto poco favorable, porque el mundo medieval no dispone de los conocimientos empíricos que tenían los griegos y que les servían de contrapeso.

1.3 Las distintas posiciones

En torno al problema de la significación metafísica de los conceptos generales se constituyen tres corrientes: ① *realismo*: afirma la existencia independiente de los universales; ② *nominalismo*: ve en los conceptos universales tan sólo nombres colectivos; ③ *conceptualismo*: constituye la posición conciliadora. La Universidad de París se convierte en el foco más importante de la vida intelectual de Europa durante estos tiempos.

1.4 La evolución de la polémica

En el S. XIII los árabes permiten el conocimiento en Europa del conjunto de las obras de Aristóteles. El corpus aristotélico llega en una tradición latina y complementada con comentarios e interpretaciones árabes que contradecían importantes principios del cristianismo. Santo Tomás tratará de llevar a cabo la síntesis y mostrar que el aristotelismo podía constituir un instrumento para reforzar la expresión dialéctica de la teología cristiana. No obstante, bajo la influencia de Aristóteles, Santo Tomás reconoce ya (aunque parcialmente) a la razón como fuente de conocimiento autónoma frente a la fe, sentando las bases del proceso por el que el saber teórico de la filosofía acabará recuperando su libertad e independencia. Dirá que fe y razón son fuentes de conocimiento distintas. La razón tiene la obligación de subordinarse a los dictados de la fe. Ockham añadirá que las realidades sobre naturales no son objeto de conocimiento sino de fe.

Entre fe y razón, en definitiva, hay una total heterogeneidad. También tuvo su importancia el hecho de que el tomismo hubiese de combatir incesantemente el pensamiento agustiniano y el movimiento averroísta. En esta lucha, Duns Scoto, al desarrollar su pensamiento sobre la base de la filosofía agustiniana de la voluntad, produce un importante giro en el pensamiento y empieza a distinguirse, a partir del s. XIV, entre los intereses religiosos y los intereses racionales entrelazados. Esta misma orientación se vio reforzada con el auge del nominalismo. Este nuevo nominalismo elabora, desde una perspectiva lógica, el esquematismo aristotélico-estoico, convirtiéndose en una teoría que vincula la teoría del juicio y de la deducción a la doctrina de los conceptos como signos subjetivos de las cosas singulares, que son las que realmente existen. Este “terminismo” conecta con las tendencias naturalistas de la teoría arábigo-aristotélica.

2. El problema de los universales

2.1 A mayor generalidad mayor realidad: el realismo

El problema del fundamento ontológico del individuo anima y dinamiza la controversia de los universales, sobre todo si se tiene en cuenta la infiltración de la mística cristiana, de la metafísica neoplatónica. Los elementos de esta metafísica se mostraron sumamente eficaces para refutar el individualismo ingenuo, y eso es lo que sucede en el pensamiento de Juan Scoto Erígena. Partiendo del principio socrático-platónico de que hay que buscar la verdad y, por lo tanto, el ser en lo general, Erígena identifica los grados de la generalidad con los de la intensidad y prioridad del ser. Lo general, el concepto universal, es la realidad esencial y originaria que crea y contiene en sí lo particular, o sea, al individuo. Los universales no son sólo sustancias (res, de donde viene realismo). Son también, respecto de las cosas singulares, seres más originarios, productores y determinantes. Son sustancias reales, y tanto más reales cuanto más generales. Las relaciones lógicas de los conceptos se convierten en relaciones metafísicas. La pirámide conceptual, provista así de significación metafísica, culmina en el concepto de divinidad, lo general por antonomasia.

2.2 El panteísmo lógico de Juan Scoto Erígena

Ahora bien, el último producto de la abstracción, lo absolutamente general, es lo indeterminado (lo Uno de Plotino). Erígena define a Dios como la naturaleza que crea sin ser creada. Esto general por antonomasia crea, a partir de sí, la totalidad de las cosas, las cuales son sus manifestaciones, están en él. Se origina un panteísmo lógico según el cual todas las cosas del mundo son teofanías. El mundo es Dios, que se genera de sí mismo (*Deus explicitus*) y que se va desarrollando en lo particular. Dios y mundo son uno y lo mismo. El proceso del desarrollo avanza siguiendo la degradación de la generalidad lógica: ① **De Dios se origina el mundo inteligible:** la “naturaleza que es creada y crea”, el reino de los universales, el mundo de las Ideas que constituyen el conjunto de las fuerzas productoras en el mundo de las apariencias. Se estructuran en una jerarquía celestial; ② También en el mundo sensible **lo propiamente real es sólo lo general o universal:** la totalidad de los cuerpos está constituida por aquella “naturaleza que es creada y no crea”. En ella, lo individual no es activo como tal. En suma, el objeto individual sensible tiene la mínima fuerza de ser. En Scoto Erígena se muestra el idealismo neoplatónico en toda su amplitud. En correspondencia con los grados de la emanación tiene lugar el retorno de todas las cosas a Dios, en un proceso comprendido como deificación del mundo.

2.3 El argumento ontológico

La posición filosófica que otorga el valor de realidad a los conceptos universales implica una gradación del ser. Algo (lo general) existe más que otra cosa (lo particular). Correspondencia entre el concepto de existir (*essere, exitere*) con el de lo que es (*essentia*) en relación gradual.

2.3.1 La formulación del argumento

El argumento ontológico es la doctrina más significativa del realismo. Demostración de la existencia de Dios, inicialmente formulado por San Anselmo de Canterbury: ① **a mayor generali-**

dad mayor realidad. Si Dios es la esencia más general es también la más real. Si es la esencia absolutamente general, entonces es la esencia absolutamente real (ens realisimus); ② ahora bien, puesto que los grados del ser son los grados de la perfección, **cuanto más existe algo, tanto más perfecto es.** Propio del ser más elevado es una absoluta perfección (ens perfectissimus). Propone Anselmo estas vías demostrativas: ① En Monologium: reproduce el argumento cosmológico: puesto que existe el ser, hay que reconocer un excelso y absoluto Ser que es o existe por sí mismo según su propia esencia. Si cualquier existencia particular puede ser pensada como no siendo, esta contingencia de su ser revela que debe la realidad de su propia esencia a otra. Lo perfecto no puede ser pensado sino como siendo, en virtud de una necesidad de su propia naturaleza. La esencia de Dios implica su existencia; ② En el Proslogium: sólo el concepto del ser perfecto implica el de su realidad. Se el más perfecto de los seres sólo existiese como contenido de la conciencia y no como realidad metafísica podría pensarse un ser más perfecto. Se debe concluir pues que es propio de la esencia del ser más perfecto realidad en el pensamiento y también realidad absoluta.

2.3.2 Las objeciones de Gaunilo

El argumento ontológico del Proslogium no muestra, ni de lejos, que Dios, esto es, que el ser más perfecto, tenga que ser pensado como existiendo. Gaunilo daba en el punto flaco de la vía demostrativa de Anselmo. Hacía ver que, siguiendo el método de Anselmo se podría probar exactamente del mismo modo la realidad de cualquier representación, por ejemplo la de una isla, con sólo adscribir el carácter de la perfección. Pues la isla más perfecta que no fuese real sería menos perfecta que la isla real que tuviese los mismos atributos que aquella. Anselmo responde a Gaunilo el mismo argumento: si existe la esencia perfectísima en el intelecto, es preciso que exista también en la realidad.

2.4 Modos de entender el realismo

2.4.1 Los elementos doctrinales comunes

Esta doctrina fundamental del realismo, que atribuye la realidad y la verdad a los conceptos universales (sin tener en consideración el modo en que se forman y su fundamento en el psiquismo humano), alcanza su máxima expresión en el argumento ontológico. Pues la idea de que la más alta esencia debe su realidad a su propia esencialidad y que, por tanto, esta realidad debe ser demostrada sólo a partir de su concepto, es la consecuencia del principio que equipara una escala de generalidad de los conceptos a una jerarquía de realidades metafísicas. El realismo medieval se encuentra como doctrina heredada con los siguientes elementos: ① *el mundo de las Ideas como un segundo mundo inmaterial y más elevado*; ② *la concepción neoplatónica de las Ideas como determinaciones objetivas del espíritu divino o Ideas de la mente de Dios, reformulada por San Agustín en el marco de su doctrina sobre la Trinidad*; ③ *junto a esta realidad ejemplar de las Ideas en el espíritu, se trataba de precisar qué significación tienen éstas en los acontecimientos del mundo creado.*

2.4.2 Realismo extremo y realismo moderado

La posición realista adopta dos direcciones. El **realismo extremo** (Guillermo de Champeaux) defiende la plena sustancialidad del concepto universal: lo universal está presente en todos los individuos, el género o universal es la sustancia unitaria; los caracteres específicos de los individuos son sus accidentes. El **realismo moderado** (Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury) se limita a defender que la especie existe en los individuos individualmente. Es decir, aunque el universal es idéntico esencialmente como tal, se estructura en cada individuo concreto como una forma sustancial propia. En tal caso, el concepto ya no es sustancia sino como sustrato general que se va formando de modo diverso en los ejemplares singulares. También tratan de superar las dificultades del realismo extremo Abelardo de Bath y Gualterio de Montaigne. Entienden la individualización de los géneros en especies y de las especies en individuos como la transición del sustrato sustancial por diversos estados, a los que consideran como determinaciones

realmente especificadoras de lo general. De este modo, una y la misma realidad absoluta es, en sus diferentes estados, organismo, hombre, griego y Sócrates. El sustrato de estos estados es lo universal (en última instancia el *ens realissimus*). Esta propuesta representaba una importante concesión al nominalismo, pues hacía del individuo un portador de estos estados.

2.5 El vértigo del panteísmo

No parecía fácil preservar al realismo de una última consecuencia inaceptable. Se terminará siempre por ir a parar, en la línea ascendente de los conceptos abstractos, a la idea de un *ens generalissimum* cuyas autorrelaciones o variedad de estados constituyen, en la línea descendente, los géneros, las especies y los individuos. En otras palabras, el realismo es indisociable de la doctrina que sólo ve en todas estas manifestaciones del mundo la única y eterna sustancia de Dios. Es indisociable del panteísmo. No obstante, el realismo y su doctrina sobre los conceptos universales cumplen la función de fundar ciertos dogmas básicos, por lo que cuenta con la protección de la iglesia. El pensamiento de una realidad sustancial de los géneros se revelaba como el fundamento filosófico más apropiado para la doctrina del pecado original y de la redención por Cristo.

2.6 Nominalismo y conceptualismo

2.6.1 La tesis nominalista

Nominalismo: doctrina según la cual los conceptos universales no son más que puros nombres que designarían a individuos concretos. Esta definición se mueve dentro de límites reducidos. En realidad, el nominalismo de esta época no es sólo eso. Se inspira en la lógica aristotélica, especialmente en las Categorías, donde se creen leer dos importantes tesis: ① *que la verdadera realidad corresponde a las cosas singulares o sustancias primeras*; ② *que, como regla lógico-gramatical, la sustancia no puede ser predicado en el juicio*. Ahora bien, puesto que la función lógica de los universales es proporcionar los predicados en el juicio, parecía seguirse de ahí que los universales no pudieran ser sustancias. ¿Qué son entonces? Marciano Capella: son una compilación de múltiples particularidades gracias a un nombre (*nomen*), a una misma voz (*vox*). Pero la palabra había sido definida por Boecio como una corriente de aire producida por la lengua. Ahí están los elementos del nominalismo extremo: los universales no son sino nombres colectivos, sonidos que valen como signos para una multitud de sustancias o accidentes de éstas. El nominalismo se caracteriza por su metafísica del individuo: sólo las cosas singulares son verdaderas. Roscelino: máximo representante. La reunión de muchos individuos bajo un nombre es sólo una caracterización humana, así la distinción de las partes en la sustancia individual sólo es válida para el pensamiento y la comunicación. Lo real es la cosa individual. El conocimiento propiamente dicho es conocimiento sensorial.

2.6.2 Los universales no pueden ser ni cosas ni palabras

Abelardo combatió conjuntamente al nominalismo y al realismo, enfrentándose a su sensualismo y su panteísmo respectivamente. Discípulo y al tiempo opositor de Roscelino y de Guillermo de Champeaux. Lo esencial de su solución será aceptado por Santo Tomás y Duns Scoto. Tras Abelardo, el problema de los universales entra en una cierta calma hasta la renovación del nominalismo en el XIV. Abelardo dice que la palabra (*vox*) es algo singular, que sólo de modo mediato puede adquirir significación general cuando se vuelve predicado (*sermo*). Este uso de la palabra como predicado, sin embargo, sólo es posible gracias al pensar conceptualizador (*conceptus*), que capta, comparando los contenidos de la percepción, lo que es susceptible de predicación según su esencia. Lo general es el predicado conceptual (**sermonismo**) o el propio concepto (conceptualismo). Ahora bien, aunque los universales se dan en el pensar han de tener alguna relación con la absoluta realidad. Este algo es la igualdad o analogía de las determinabilidades esenciales de las sustancias individuales. Lo universal existe en la naturaleza como multiplicidad homogénea, no como identidad numérica y sustancial. Y sólo gracias a la función del pen-

samiento humano se convierte lo universal en el concepto unitario que hace posible la predicación. Dios ha creado el mundo con arreglo a las Ideas insertas en su mente.

3. La imposibilidad de una única ciencia del ser: metafísica y teología en Santo Tomás

Tomás parte de Aristóteles. Pero va a hacer una modificación de su sentido original. Concretamente, intentará demostrar la creación como procedencia de los seres de la causa universal que es Dios, en contra de Aristóteles, para quien la materia (potencia) como las formas (acto) son increadas y eternas, y Dios sólo es el primer motor.

3.1 La reforma de la metafísica aristotélica

En *De ente et essentia* establece el principio con el que va a reformar la metafísica aristotélica: la distinción real entre esencia y existencia de Avicena: ① *Avicena pretendía fundar la necesidad del ser, pues consideraba como inteligible sólo lo necesario (lo no contingente). Distingue entre el ser cuya esencia implica la existencia (Dios), y el ser cuya esencia no implica la existencia (el ser finito). Avicena considera el ser finito como emanado (no creado) necesariamente de Dios;* ② *Santo Tomás acepta la distinción entre esencia y existencia como factores que se implican necesariamente en Dios pero no en el ser finito.* Se dispone a reformar la metafísica aristotélica. Materia-potencia y forma-acto se identifican, en Aristóteles, de tal manera que no hay potencia que no sea materia ni acto que no sea forma y viceversa. Aristóteles atribuye realidad necesaria, eterna e increada, tanto a las formas (esencias) como a la materia, y no da cabida a un Dios. Santo Tomás ve, como consecuencia de la distinción aviceniana entre esencia y existencia, la posibilidad de distinguir entre materia-potencia y forma-acto, ya que no sólo la materia y la forma están en relación de potencia y acto, sino que también lo están la esencia y la existencia. La existencia es el acto de la esencia. Así, la esencia puede distinguirse de la existencia de las cosas mismas. Es decir, podemos conocer la esencia del hombre o del ave fénix sin que existan como seres concretos en acto. De modo que las sustancias están compuestas de **esencia** (materia y forma) y **existencia**, que pueden separarse “realmente” entre sí por el poder divino. En las sustancias, la esencia está en potencia respecto a la existencia; la existencia es el acto de la esencia; y la unión de la esencia con la existencia, es decir, el paso de la potencia al acto, exige la intervención creadora de Dios. Dios es Causa universal, *Causa essendi*, que contiene virtualmente en sí las esencias de todas las criaturas y les hace donación de su existencia por un acto de su libre voluntad.

3.2 La analogía del ser

La distinción entre esencia y existencia permite distinguir entre Ser Creador, necesario y absoluto, y ser creado. La creación es una exigencia de la constitución misma de los seres creados. Sólo Dios es el ser que es, las demás cosas toman el ser de Él por participación, y forman una jerarquía ordenada. El término ser, aplicado a la criatura, tiene un significado análogo al ser de Dios. Este principio de analogía del ser es tomado de Aristóteles, aunque con un valor distinto: ① *a partir del pensamiento de Aristóteles, no es posible distinguir el ser de Dios del ser de las demás cosas. Por ejemplo, Dios y el alma serían sustancias que se dicen en el mismo sentido (formas);* ② *Santo Tomás ha distinguido el ser de las criaturas y el ser de Dios. La unidad del ser se mantiene.* Dios mismo es el primer modelo de todo, y las criaturas se parecen a él. Entre el ser de Dios y el ser de las criaturas no hay una relación de identidad sino de analogía, que es extensible a todos los predicados que se atribuyen al mismo tiempo a Dios y a las criaturas. En suma, la analogía del ser hace evidente, para Tomás, la imposibilidad de una sola ciencia del ser, como lo era la metafísica aristotélica. La ciencia que trata de las sustancias creadas es la metafísica, y la que trata del ser necesario, la teología, ha de tener un mayor rango.

3.3 La teología como ámbito más elevado del saber

El ser creado participa de la causa creadora. La materia primera recibe su ser sólo de Dios. En sí misma, la materia es pura pasividad. Dios realiza la creación ex nihilo.

3.3.1 Dios como causa del ser

La misión de la causa eficiente es extraer la forma de la potencialidad de la materia. Puesto que la materia no puede salir por sus propias fuerzas de su potencialidad, es necesaria una causa exterior. El efecto no depende de la causa eficiente natural en lo referente a la totalidad de su ser sino que depende también de las causas material y formal. Por el contrario, la causa universal es causa total de sus efectos. Tal es la causalidad divina. De ahí se deduce que los filósofos que no llegaron a percibir la razón del ser en cuanto ser se vieron obligados a admitir una materia prima eterna, increada. Ahora, la causalidad divina puede ejercerse sin una materia previa, ya que la producción del ser no exige ya, para Tomás, la presencia de un sustrato paralelo que reciba el ser (la materia). La composición de esencia y existencia es más radical en la criatura por ser justamente la que la constituye en su existencia. Y también es más radical pues afecta a toda clase de entes (también a los que no tienen materia, como los ángeles. Tomás corrige así la noción platónica y aristotélica de participación. Dios es la causa eficiente en sentido eminente, no al modo de las causas creadas sino como *causa essendi* de las criaturas. Y es causa *essendi* porque, siendo Dios plenitud del ser (acto puro), no permanece inerte sino que crea. No crea para alcanzar una mayor perfección –o sea, porque carezca de algo–, sino como resultado de su propia plenitud y perfección. En conclusión: la causalidad divina se caracteriza para Tomás por ser causalidad del *esse*, *causa essendi*. De lo que se deduce: ① *que todo ser (excepto Dios) es creado por él ex nihilo*; ② *que las criaturas, al ser seres por participación, dependen totalmente del Creador, o sea, son contingentes*.

3.3.2 La acción de la inteligencia

Tomás da la siguiente explicación de la inteligencia o entendimiento. Si a toda causa le corresponde producir por su actividad un efecto distinto de sí misma, debe incluir en su noción de causa el objetivo o contenido de su actividad eficiente. Pero para conseguir que el contenido determine al agente en un cierto sentido es necesario que ese contenido se haga presente al agente. Ahora bien, la causa ejemplar (esencia) no posee una actividad propia; necesita de un poder que conecte la bondad del fin y la actividad del agente. Este poder es la inteligencia. La causa ejemplar sólo debe ser buscada en agentes intelectuales, a quienes corresponde un fin intencional. En virtud de esta acción, estos agentes otorgan al objetivo un ser real. De ahí que Tomás no admita la causalidad de las Ideas platónicas en cuanto ejemplares, porque como separadas no tienen el principio de actividad del entendimiento. El núcleo de su planteamiento es trasladar el ejemplarismo de las formas separadas platónicas a las Ideas divinas. Sitúa en el entendimiento de Dios la función que en Platón cumplían las formas inteligibles. La esencia divina es Idea de todas las cosas. Las criaturas expresan la esencia divina por analogía. Implica cierta preexistencia de los efectos en la causa. Por la causalidad ejemplar se justifica, pues, la unidad del ser, ya que el ser divino contiene dentro de sí todos los seres que va a producir.

3.3.3 Ejemplarismo y teleología

Problema: ¿qué recibe la criatura de Dios por el hecho de que Dios sea su fin último? Este problema tiene un doble aspecto: ① *determinar lo que pasa de Dios a las criaturas*; ② *aclarar el modo en el que la criatura tiene hacia Dios o lo posee*. Así como la sustancia necesita de una esencia que al determine, también necesita de una determinación y, por ésta, a algo extrínseco como fin último de su operación. Pero Dios, que no participa de su acción sino que se identifica plenamente con ella, no puede ordenar sus criaturas a otro fin que no sea él mismo. Las criaturas reciben una cierta asimilación de su esencia divina y de su bondad infinita.

3.4 La posición tomista frente al problema de los universales

Acoge argumentos de Abelardo. Los universales no son cosas subsistentes sino que existen en las cosas singulares. Por ejemplo, la universalidad que se atribuye a la humanidad como concepto es un resultado de la abstracción y una operación subjetiva. Aunque el concepto sí corres-

ponde a algo que tienen las cosas. El fundamento objetivo del concepto universal es la esencia objetiva e individual de la cosa que, liberada de factores individualizantes (la materia para Tomás) por la actividad de la mente, es considerada en abstracto bajo la forma de un concepto universal. Tomás añade la prioridad metafísica en la mente divina. Le obliga ello a pronunciarse sobre el *principium individuationis*, y él lo sitúa en la materia. Ahí reside la posibilidad de la individualización, esto es, la posibilidad de que la misma forma se realice en diversos ejemplares como sustancia individual. De esta forma, las formas puras se individualizan, mientras que las formas a las que pertenece el alma humana se realizan en múltiples ejemplares.

3.5 Conclusión: el conocimiento según Santo Tomás

Concepción de las relaciones entre fe y razón en la que la razón tiene como misión la justificación racional de la fe. A su vez, defiende la abstracción como explicación de la formación de los conceptos con los que opera el conocimiento (neotomismo o neoescolástica). Respecto al problema del conocimiento: el conocimiento verdadero es el conocimiento de lo necesario por sus causas. Es esencialmente intelectual aunque se sirva de contenidos sensoriales. Certeza absoluta: sólo se da en relación con verdades necesarias en todo tiempo y lugar. Tomás sitúa lo universal en cuanto condición de lo necesario. Los objetos materiales son cambiantes, por lo que no caben, acerca de ellos, verdades necesarias. Éstas son sólo posibles acerca de las esencias, que son universales y permanentes. Por último: conocer algo científicamente es conocer sus causas, y puesto que las causas son cuatro, habrá cuatro tipos de explicaciones de las verdades científicas: ① *explicación por la causalidad material*; ② *explicación por la causalidad formal*; ③ *explicación por la causalidad eficiente*; ④ *explicación por la causalidad final*.

4. Duns Scoto o la afirmación de la primacía de la voluntad sobre el intelecto

4.1 El formalismo de Scoto

4.1.1 La doctrina de la distinción formal objetiva

Realismo moderado. El universal es un producto del entendimiento con fundamento en las cosas. Su instrumento conceptual básico es la doctrina de la distinción formal objetiva, que es una distinción intermedia entre la distinción real y la distinción de razón: ① **distinción real**: es la que se da entre dos cosas que son físicamente separables (entre las dos manos, entre la materia y la forma, etc.); ② **distinción de razón**: es la que la mente hace cuando no hay distinción correspondiente en la cosa misma (por ejemplo, la distinción entre una cosa y su definición); ③ **distinción formal objetiva**: intermedia. Tiene lugar cuando la mente distingue, en el seno de un ser real, uno de sus constituyentes formales aparte de los otros. Son objetivamente distintos pero resultan inseparables en el objeto (alma sensitiva e intelectiva en el hombre, por ejemplo).

4.1.2 La objetividad del conocimiento

La distinción formal objetiva le viene exigida a Scoto por la manera en que él concibe la naturaleza del conocimiento y del objeto del conocimiento. Si la mente se ve forzada a reconocer distinciones en el objeto, reconoce una distinción que se le impone, por lo que esta distinción tiene un fundamento objetivo. Ahora bien, hay cosas en las que el fundamento de la distinción no puede estar constituido por la existencia de factores separables en el objeto. Es necesaria una distinción menor que la distinción real, pero mayor que la de razón. Los conceptos presuponen esta autonomía real de la forma en la unidad del sujeto concreto. El concepto universal es el resultado natural de la abstracción a partir de las cosas sensibles por nuestro intelecto. Metafísica y Lógica son justificadamente ciencias diferentes, porque lo real no es, en sí, ni pura universalidad ni pura individualidad. Que no sea pura individualidad se deduce del hecho mismo de que podemos abstraer ideas generales.

4.1.3 La haecceitas como principio de individuación

Tiene Scoto planteado el problema de cómo explicar lo individual. Consiste para él en añadir a la esencia una determinación individualizadora. Esta determinación no podría ser una forma,

porque toda forma es común a los individuos de una misma especie. Debe pues agregarse desde dentro de la forma, con lo que es preciso concluir que la individualidad es su actualidad misma. Esta es la *haecceidad* del Doctor Sutil, el acto último que determina la forma de la especie en la singularidad del individuo. Critica la teoría de Tomás. La materia prima no puede ser la razón primera de la distinción porque ella misma es indistinta e indeterminada. Tomás parece implicar que la cantidad es el principio de individuación. Pero la cantidad es un accidente. ¿Cuál es, pues, ese principio? La esencia singular, tanto como materia, como forma, o como un compuesto, y que no se confunde con la esencia formal, pero tampoco son ni pueden ser dos cosas separables. El principio de individuación (*haecceitas*) no es ni la materia, ni la forma, ni la cosa compuesta. No hay, para Scoto, universales actualmente existentes que sean predicables de un objeto distinto de aquel en el que existen. Lo que ocurre es que la naturaleza física de un objeto es inseparable de la *haecceitas* de ese objeto. Entre la naturaleza humana y la socrática o *haecceitas* de Sócrates sólo hay una distinción formal objetiva, nunca una distinción real.

4.2 El voluntarismo scotista

4.2.1 La voluntad como fundamento de toda realidad

Esfuerzos por garantizar la originalidad del individuo. Veamos ahora su concepción de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, y su doctrina de la libertad. Es la voluntad la que quiere y la inteligencia la que conoce. La voluntad tiene prioridad. Cuando la voluntad manda al intelecto es efectivamente ella la causa de su acto, aunque ese acto, tomado en sí mismo, siga siendo un acto de intelección. Esto tiene consecuencias en relación tanto con el problema del valor del conocimiento como con el problema de la acción y de la libertad. Duns Scoto considera que lo posible procede de lo necesario por un acto de libertad. Insiste en la libertad de la voluntad divina y en el carácter contingente de sus efectos. Su punto de vista se diferencia de: ① *el intelectualismo extremo de los árabes, que había excluido de la más alta esencia de la voluntad, partiendo de que todo querer significa un carecer*; ② *Santo Tomás, que admitía la voluntad divina como origen de la creación pero veía en ella una consecuencia natural del intelecto divino y algo determinado en su contenido por él. Dios crea tan sólo lo que reconoce como bueno en su sabiduría. La voluntad divina queda subordinada a la sabiduría de Dios.*

4.2.2 La doctrina de la libertad

Duns Scoto ve una limitación a la omnipotencia divina no compatible con el ens perfectissimum. Sólo puede decirse que una voluntad es soberana cuando no existe para ella limitación de ningún tipo. Dios ha creado el mundo. Lo hubiera podido crear diferente, pero no existen otras causas para que lo haya creado como lo ha hecho que éste querer libre, indeterminado. La voluntad de Dios es el hecho primordial de toda realidad. La voluntad divina es libre. Aunque Duns Scoto admitía que Dios conoce todas las cosas en sus Ideas eternas, para él Dios no crea porque lo que le muestren sus Ideas sea bueno, sino que es su querer lo que determina y sanciona la bondad de lo creado. Correlativamente tienen lugar los argumentos en favor de la primacía de la voluntad en el caso del hombre en un contexto teórico psicológico. Se trata de averiguar si es mayor la dependencia de la decisión de la voluntad respecto de la representación o bien si lo que sucede es lo contrario. Está en juego la idea de libertad. El voluntarismo de Scoto va a restaurar el primado de la voluntad y el sentido de la individualidad frente al misticismo neoplatónico tanto como frente al intelectualismo aristotélico. Argumentos de la discusión: ① *Santo Tomás veía en la voluntad algo determinado por el conocimiento de lo bueno. La voluntad depende del entendimiento. La libertad parte de la esfera del saber. Determinismo intelectualista*; ② *Scoto responde que en tal caso se hace inexplicable la contingencia (el poder ser de otro modo) de las funciones volitivas. No hay elección ni libertad. Ahora bien, sólo con la contingencia hay responsabilidad. La actividad volitiva sólo procede como el sirviente. La decisión la toma el amo. La representación no es sino la causa ocasional del querer particular. Este indeterminismo ve en la voluntad la fuerza radical del alma y considera que la voluntad es la que determina el curso de la actividad racional. Explicación de la relación voluntad-entendimiento: el proceso parte del conjunto de representaciones confusas que el individuo tiene como contenidos*

de conciencia (*cogitatio prima*). De éstas representaciones tan sólo se convierten en claras y perfectas aquellas a las que dirige su atención la voluntad de terminada por sí misma.

5. *El paso del problema del conocimiento desde el nivel atómico del concepto al nivel molecular de la proposición: Ockham*

5.1 *Circunstancias del auge del nominalismo en el siglo XIV*

Siglo XIV: crisis del teocentrismo. Se abre una época de revisión crítica, favorable al desarrollo del espíritu de la libre investigación. Tiene lugar la separación entre el saber racional y el saber de la fe. Para Ockham, son fuentes distintas cuyos contenidos son también heterogéneos. Por otra parte, la elaboración del naturalismo aristotélico, llevada a cabo por los árabes, llegaba a un panteísmo y a un pansiquismo que minaba el fundamento ontológico de la esencia individual. Para Averroes es la materia la que realiza, a partir de sí, una forma interior gracias a una forma superior, abriendo la sucesión gradual de las formas que encuentra su final en Dios. Los averroístas defendían, en suma, que la esencia divina es forma y fuerza motriz, pero también materia, como universo puesto en movimiento. A las consecuencias de esta interpretación demasiado naturalista del pensamiento de Aristóteles se sumaban las del viejo realismo dialéctico que llevaban a ver a Dios como el *ens generalissimum*, la sustancia única. Parecía inevitable la conclusión panteísmo. De modo que, en Dios, materia y espíritu son una y la misma cosa. Esta ausencia de fundamento ontológico de lo individual era la conclusión contra la que el nominalismo combate esforzadamente, constituyendo la defensa del individuo la principal motivación.

5.2 *La derivación del problema de los universales hacia una teoría del lenguaje*

5.2.1 *Conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto*

Es en relación a los planteamientos de Scoto y Tomás como mejor puede valorarse la originalidad de las tesis de Ockham. Su punto de partida es que no se tiene conocimiento de nada si no es a través de un acto de experiencia. Para que haya conocimiento es imprescindible una relación inmediata entre sujeto y objeto. Hay dos clases de conocimiento: ① **conocimiento intuitivo**: nos proporciona con toda evidencia el saber si algo existe o no. A su vez puede ser: **perfecto** (su objeto es un ser o un hecho actual y presente), **imperfecto** (versa sobre un objeto o un hecho pasado derivado de una experiencia anterior), **sensible** (sus objetos son los seres o hechos de la experiencia externa) e **intelectual** (sus objetos son los hechos o estados de la experiencia interna); ② **conocimiento abstracto**: no tiene en cuenta la realidad o irrealidad del objeto. Tiene siempre su origen en el conocimiento intuitivo.

5.2.2 *La función significativa como única realidad del universal*

De este modo de entender el conocimiento básicamente como conocimiento intuitivo se deriva la negación a los conceptos generales de su función de mediadores en el proceso de conocimiento. Los conceptos son sólo actos del entendimiento. La única realidad que tienen los conceptos universales es la que les confiere su función significativa. Como intentio, el concepto es un signo de la cosa, un signo que está en lugar de ella en los juicios y en las demostraciones en los que interviene. En suma, los conceptos universales no tienen ninguna realidad. La realidad sólo la tienen los seres individuales. Cabe preguntarse: ¿de dónde les viene su carácter de universalidad? Ockham abandona, por primera vez en la historia de la filosofía, el criterio realista de la objetividad con el que, desde Parménides, se había venido contrastando el valor del conocimiento. Para Ockham, el valor del concepto radica en su origen, o sea, en cómo significa la realidad a la que remite. Por significar entiende la referencia del signo a una realidad distinta de sí. Esta función significativa se lleva a cabo en diferentes niveles: ① **en el nivel de la significación representativa**; ② **en el nivel de la significación lingüística**, donde se da en el signo la característica esencial que es su capacidad de suposición. Es la función suposicional -la capacidad del signo de estar en lugar de la cosa- la que hace que los signos coincidan con la noción de término. Ockham distingue tres tipos de signos representativos o términos en relación jerárquica de subordinación: ① **signos escritos**: signos de palabras; ② **palabras**: signos de

conceptos; ③ **conceptos**: *intenciones o afecciones del entendimiento*. Es la realidad la que produce en el entendimiento el concepto. La validez o no validez del concepto le viene de su posibilidad de ser símbolo “natural” de la cosa misma. Y es “natural porque significa la realidad del modo en que el humo significa el fuego. Por el contrario, los signos escritos y las palabras significan por convención. El término **significa** cuando tiene un significado determinado (mesa, hombre) y **cosignifica** cuando adquiere su significado en unión con otros términos (todo, ninguno, etc.).

5.2.3 La teoría de la suppositio

Suppositio: es la propiedad que los términos o signos lingüísticos tienen que reemplazar a los objetos y ocupar su puesto en la predicación proposicional. Es la referencia de los términos a objetos diversos: ① **suposición personal**: *los términos están en lugar de las cosas significadas por ellos (“el hombre es animal)*; ② **suposición simple**: *el término está en lugar del concepto (“hombre es una especie)*; ③ **suposición material**: *el término no es empleado en su significado sino como signo verbal o escrito (“hombre es un nombre”)*. Se ve claramente que el término en la suppositio simple y material actúa de forma “no significativa”, pues la primacía la tiene la suppositio personales. La validez de la proposición viene dada por la teoría de la coincidencia de suposiciones del sujeto y del predicado. En Ockham la suppositio no se limita a ser una propiedad de los signos arbitrarios (orales o escritos), sino que lo es también de los conceptos. Ockham presenta una teoría del signo lingüístico conceptual que representa un contrapunto al vaciamiento de los conceptos de todo carácter de realidad. La suppositio es propia de la proposición, y la consecuencia de este carácter proposicional es plantear el problema del conocimiento no al nivel atómico del concepto sino al nivel molecular de la proposición como unidad primaria del lenguaje, desde la cual pueden y deben plantearse los problemas del conocer.

5.3 La reivindicación de la experiencia y la observación

De nada se tiene conocimiento si no es a través de un acto de experiencia. Para Ockham el ser se dice sólo en un sentido, que es el intuitivo y el empírico. Le parecen a Ockham inútiles los esfuerzos de Scoto por buscar un principio de individuación distinto de la realidad misma del individuo. Según Ockham, la *distintio formalis* de Duns Scoto encierra un contrasentido porque, si la *natura communis* y la haecceitas que se añade a ella no son idénticas, entonces puede afirmarse de una lo que se niega de la otra. Ockham lleva a cabo una crítica de los conceptos metafísicos de sustancia y causalidad que preludian las de Locke y Hume: ① *la sustancia no puede ser conocida sino a través de sus accidentes. Por tanto no tenemos de ella sino un conocimiento negativo*; ② *la relación causa-efecto no tiene validez científica*. Ockham libera a la investigación empírica del apriorismo resultante del método deductivo, para encauzarla por la vía de la experiencia y la observación de hechos singulares y concretos. Respecto al movimiento, no intenta “salvar” todo lo que se dice o se observa o se experimenta del movimiento mismo. Rechaza el principio aristotélico de que “todo lo que se mueve, por otro se mueve”, rechazando el recurso a la fuerza motriz. Para Ockham, el mundo físico es un mundo en el que quedan eliminadas las entidades abstractas. El acceso a este mundo sólo es posible por medio de la experiencia y la observación.

Tema 5

El modelo del Conocimiento Matemático: el Racionalismo

1. Introducción

1.1 Renacimiento y modernidad: factores que determinan el cambio de época

En el Renacimiento nace el espíritu de la filosofía moderna a través de una nueva concepción del hombre y del Estado, y de la fundamentación de las modernas ciencias de la naturaleza bajo el influjo de la renacida cultura greco-latina. En síntesis, estos serán los principales factores de innovación: ① **en el ámbito cultural** son destacables acontecimientos como el concilio de Florencia-Ferrara (1438), al que acuden sabios de Oriente conocedores de la lengua y la filosofía griegas. Se impulsa el estudio de los textos griegos dando lugar al Humanismo; ② **en el capítulo de los descubrimientos**: cartografía, técnicas de navegación, el descubrimiento de América, etc. La pólvora fortalece el poder real frente al feudalismo, y la imprenta facilita la expansión cultural; ③ **en el ámbito religioso** se produce la rebelión luterana. En 1531, Henry VIII se proclama jefe de la iglesia anglicana. Por último, en 1539 se constituye en el bando católico la Compañía de Jesús; ④ **en el ámbito político-social** se consolidan los estados nacionales y las monarquías absolutas.

1.2 Filosofía y ciencia en el Renacimiento

En general, la filosofía renacentista vive de espaldas a la actividad científica (aquí es donde tiene origen la separación entre Ciencias y Humanidades). La actividad científica se desvincula de la filosofía dando como resultado la constitución de la ciencia moderna. Contribuyen algunos factores: ① **el impulso a la observación y a la experimentación**; ② **el descubrimiento de los científicos griegos** impulsó la idea de que el Universo posee una estructura matemática. Esta idea es desarrollada por Copérnico y Kepler; ③ **el progreso de las matemáticas**.

1.2.1 El resurgimiento de los sistemas griegos

① **Platonismo** florece en la Academia de Florencia con Pleton, Besario, Ficino y Pico Della Mirandola; ② **Aristotelismo**, en dos corrientes: la averroísta y la alejandrinista. Principales representantes: Martin Nifo, Pomponazzi, Zabarella y Cremonino; ③ **Estoicismo, Epicureísmo y Escepticismo**, con Justo Lipsio, Lorenzo Valla, Miguel de Montaigne y Francisco Sánchez.

1.2.2 Antropocentrismo y naturalismo

La originalidad de los filósofos renacentistas reside en su actitud ante el hombre y la naturaleza. Frente al teocentrismo, aparece una actitud que considera al hombre como tal punto de referencia. El humanismo busca un nuevo modelo de hombre ideal con las siguientes características: educación de las capacidades naturales humanas, desarrollo de la personalidad, cultivo de los valores estéticos e individualismo. Se olvidan del destino sobrenatural. En el Aristotelismo se niega la inmortalidad del alma. En el Platonismo se manifiesta el naturalismo. Se ve en la filosofía platónica una especie de religión natural. Se exaltan la libertad y la dignidad del hombre, frente a la antropología cristiana agustiniana que mantenía la idea de que el hombre estaba corrompido por el pecado y necesitaba la gracia de Dios para ser bueno y libre. En el renacimiento, el Protestantismo subraya el carácter corrompido de la naturaleza humana. El Humanismo defiende la tesis de que el hombre es naturalmente bueno, libre y digno.

1.3 La revolución científica

Desde mediados del XVI hasta finales del XVII tiene lugar la revolución científica cuyo resultado fue la transformación de la imagen clásica y medieval del Universo, configurada en el aspecto

astronómico por el sistema de Ptolomeo y, en el aspecto físico, por la filosofía de Aristóteles. La estructura distinguía un ámbito sublunar en cuyo centro está la tierra, y un ámbito superior, poblado de cuerpos luminosos, esféricos, perfectos e incorruptibles. La revolución científica destruye esta imagen en sus dos aspectos: el astronómico es superado por Copérnico con su sistema heliocéntrico, y el físico por Galileo, Kepler y Newton. Supuso la creación de un nuevo método de trabajo.

2. *El impacto del conocimiento matemático-experimental y la constitución de la ciencia moderna*

2.1 *La matemática como ciencia racional por excelencia*

Los orígenes positivos de la filosofía moderna han de buscarse en una fructífera y original reflexión sobre el método de conocimiento. Esta preocupación por el método nace en el ámbito de la investigación científica. Conciencia de la necesidad de un nuevo método para el descubrimiento de lo nuevo. Para Bacon se tratará de partir de lo singular, de la observación de los hechos. Escribe en su *Novum Organon* que el saber tiene la exigencia de convertirse en un saber de las cosas mismas por experiencia, una vez purificada ésta de los prejuicios que la falsean. Los ejes de una nueva conciencia deben ser la observación y el experimento. Tiene un fin práctico: debe proporcionar al hombre el dominio sobre el mundo. Saber es poder. Esta actitud pragmática hace que se debilite el valor del concepto clásico de la filosofía como saber por el saber mismo en cuanto conocimiento contemplativo. Pero la aportación de mayor importancia va a estar constituida por la aplicación a los fines prácticos de la investigación de la naturaleza del valor teórico de la matemática. Kepler dará la clave de esta orientación con su descubrimiento de las leyes del movimiento planetario. Pone de manifiesto que el objeto en el que puede únicamente resolverse tal problema no es otro que el movimiento, de modo que la aritmética y la geométrica divinas que Kepler buscaba en el universo se encuentran en realidad en las leyes del acontecer. Esto permite a Galileo desarrollar la mecánica como teoría matemática del movimiento, proporcionando el ejemplo de una matemática como ciencia racional por excelencia. Con Galileo queda establecido que conocimiento verdaderamente científico será la física, en cuanto aplicación de la matemática al mundo empírico. Tanto Bacon como Galileo tratan de analizar mediante la inducción los fenómenos dados en la percepción en sus elementos últimos. Pero mientras Bacon busca todavía en ellos "las formas", Galileo trata de determinar las relaciones más simples de movimiento matemáticamente determinables. De ahí que, en los planteamientos metodológicos de uno y otro, el experimento adquiera significados diferentes. Bacon: el experimento es una pregunta dirigida a la naturaleza; Galileo: es una intervención prevista en virtud de la cual se disocian las formas elementales del acontecer para someterlas a leyes matemáticas. Newton: conforme a los principios de la mecánica de Galileo y gracias a la hipótesis de la gravitación universal, amplió la aplicabilidad física de la matemática al llevar a cabo la explicación de las leyes de Kepler. La matemática queda constituida como la ciencia racional por excelencia. Es a partir de esta convicción que emprende Descartes la reforma de la filosofía.

2.2 *La revolución astronómica*

2.2.1 *Sobre el aspecto general del cielo*

De la observación, a simple vista, de los cuerpos celestes, cabe realizar entre ellos la siguiente distinción: ① **estrellas fijas que forman en el cielo un esquema inmutable:** fueron agrupadas por los babilonios. Las constelaciones parecen girar en círculos con centro en el polo celeste, marcado por la estrella polar. Las constelaciones que se encuentran cerca de ese polo describen círculos completos que pueden observarse. Las que están lejos desaparecen bajo el horizonte, completando su revolución fuera de nuestra vista; ② **cuerpos celestes cuya posición varía a simple vista respecto a las estrellas fijas.** Son siete: el Sol, la Luna, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. El movimiento del Sol respecto de las estrellas no puede ser observado, pero si anotamos cuales son las constelaciones que salen inmediatamente antes que el Sol cada mañana, veremos que varían según la época del año y así conoceremos su movimiento. Aunque, como las estrellas fijas, el sol parece rodear la tierra de este a oeste, se retrasa

constantemente respecto a ellas. Necesita aproximadamente cuatro minutos más que ellas para su travesía cotidiana. Parece moverse en el otro sentido (de oeste a este) por el esquema de las estrellas fijas. Su ruta por este esquema se llama Zodíaco. Zodíaco: 12 constelaciones que sucesivamente preceden al Sol en el cielo al amanecer (Aries, Taurus, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis). Da lugar a la división del año en 12 meses. El día solar es cuatro minutos más largo que el día sideral. El año sideral tiene un día más que el año solar. La distancia polar del Sol no se mantiene idéntica durante todo el año. Cáncer es la que está más cerca del Polo y Capricornio la más alejada. El objeto de la astronomía ha sido siempre explicar estos movimientos. Su problema fundamental ha sido proponer un modelo geométrico de movimientos razonablemente sencillos que explicaran los movimientos observables de los cuerpos celestes.

2.2.2 La astronomía griega

2.2.2.1 El sistema de Eudoxo

Los griegos supusieron siempre que los movimientos observables de los cuerpos celestes eran movimiento reales circulares y uniformes. Eudoxo afirmaba que la Tierra constituía el centro del Universo y que el Sol, la Luna y los planetas giran en torno a ella en esferas concéntricas cristalinas. La esfera más externa (F) es la de las estrellas fijas y gira diariamente de este a oeste alrededor de un eje NS. Los puntos NS son los polos celestes norte y sur. Eran necesarias por lo menos cuatro esferas para dar a un planeta un movimiento más o menos parecido al que realmente tiene. Por ejemplo: al igual que el Sol, Júpiter se mueve de oeste a este a través de las constelaciones del Zodíaco, pero más lentamente, necesitando unos 12 años para completar su traslado alrededor de la tierra. No se mueve, además, a velocidad uniforme. Los instantes en que no se mueve se llaman estaciones, y el movimiento hacia el oeste entre dos estaciones se llama retrógrado o recesión. El movimiento de recesión es más lento que el de progresión hacia el este. Eudoxo proponía la siguiente explicación: sea PQ el diámetro de la esfera F, generatriz de un cono cuando F gira. Sea J1 concéntrica con F y gire en torno del eje PQ. Supóngase una esfera J2 concéntrica con las anteriores y que gira alrededor de un diámetro de J1; lo mismo una J3 que gira dentro de J2 y J4 que gira en torno de J3. Supongamos que Júpiter se encuentra fijo en J4. Variando la velocidad de rotación y las inclinaciones de los ejes de las esferas, Eudoxo consigue reproducir el movimiento de Júpiter. Eudoxo concluye su sistema con 27 esferas concéntricas: una para las estrellas fijas, tres para el Sol, tres para la Luna y cuatro para cada planeta. El perfeccionamiento de las observaciones obligó, no obstante, a aumentar el número de esferas.

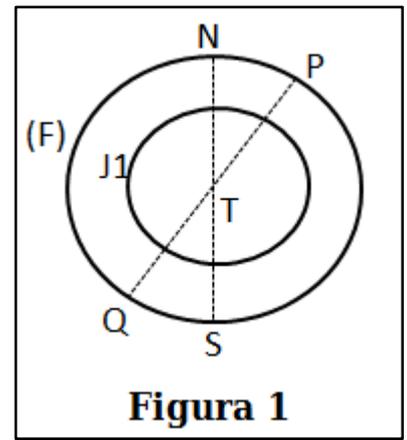


Figura 1

2.2.2.2 El sistema de Ptolomeo: la teoría de los epiciclos

Para explicar la diferencia de brillo de los planetas y que el Sol parece mayor al mediodía en invierno que en verano, Ptolomeo adopta la hipótesis de que las órbitas sean levemente excéntricas. La órbita de cualquier planeta (P) no gira sólo en torno a un punto (O) excéntrico a la Tierra (T) sino que describe un círculo (epiciclo) en torno a un punto imaginario (D) el cual engendra una nueva circunferencia en torno al punto excéntrico. El resultado es un movimiento "en bucle". Ptolomeo sigue aceptando la convicción de la uniformidad de los movimientos circulares en los cuerpos celestes. Las razones por las cuales este modelo se mantuvo hasta el siglo XVI a

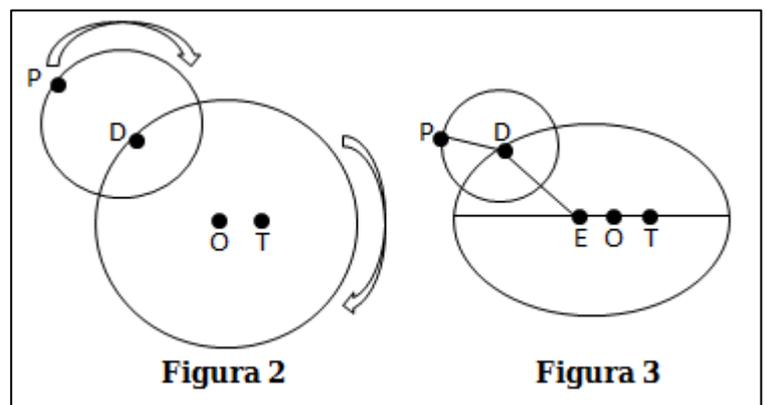


Figura 2

Figura 3

pesar de su artificiosidad son: ① *seguía aceptando la idea de una Tierra quieta y en el centro*; ② *empleaba únicamente movimientos circulares y uniformes*; ③ *servía para predecir con bastante precisión los cambios celestes*; ④ *era flexible: permitía correcciones (nuevos círculos) según aumentaban las observaciones*.

2.2.3 La astronomía heliocéntrica

Copérnico y Kepler realizan geoméricamente la configuración del sistema heliocéntrico. El nuevo modelo no quedó consolidado hasta Galileo y Newton. Los principales hechos que el nuevo modelo debía explicar eran: ① *la revolución diaria de todos los cuerpos celestes alrededor del Polo*; ② *el movimiento regresivo del Sol a través del Zodíaco de las estrellas fijas durante el año*; ③ *las estaciones y regresiones de los planetas*; ④ *las cuatro estaciones solares*.

2.2.3.1 Nicolás Copérnico

El sistema ptolemaico se había hecho muy complicado. Era necesaria una interpretación más sencilla de los movimientos planetarios. Aristarco de Samos había deslizado la idea de que podía ser la tierra la que se moviera alrededor del Sol. Copérnico usa esta idea, deja quieta la esfera de las estrellas fijas y coloca el Sol en su centro. Supone que los planetas se mueven en círculos concéntricos alrededor del sol. La Luna a su vez gira alrededor de la tierra. La aparente rotación diaria de los cielos en torno del Polo se explica suponiendo que es la Tierra la que cada día realiza una rotación completa alrededor de su propio eje. Hull: "la aparente retrogresión de los planetas se sigue con toda naturalidad de la teoría copernicana. Al girar alrededor del Sol (S), la tierra toma posiciones como T1, T2 y T3. Júpiter toma mientras tanto las correspondientes posiciones J1, J2 y J3. Observe en la figura 5 cómo el movimiento aparente de Júpiter a través de las estrellas fijas será de Ba A y luego de A a C.

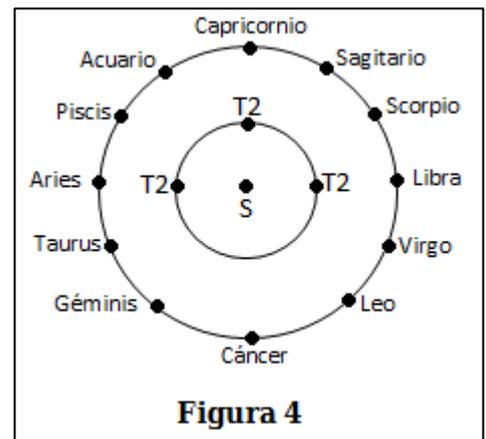


Figura 4

Parecerá más largo hacia el este. El proceso se repetirá regularmente, de modo que el movimiento de Júpiter a través del Zodíaco resultará en última instancia, pero no continuamente, de sentido oeste-este. Las estaciones dependen de la inclinación del eje terrestre.

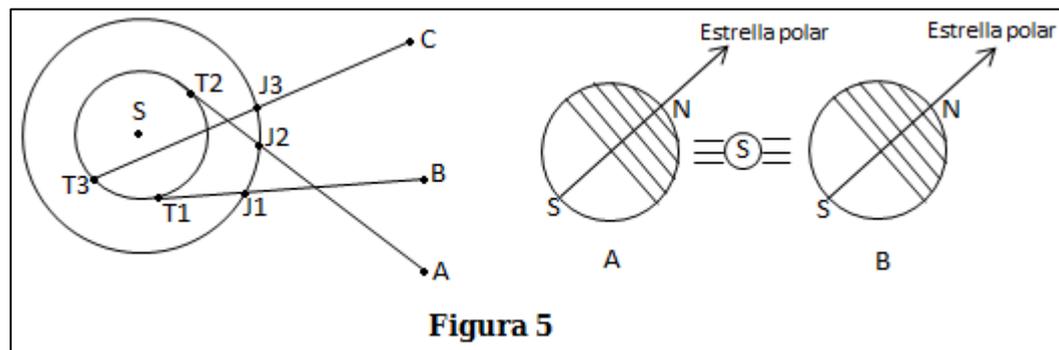


Figura 5

Cuando la tierra se encuentra en A, los rayos del Sol caen más verticalmente en el hemisferio norte y más oblicuamente en el sur y viceversa seis meses más tarde. Copérnico fue capaz de explicar los principales fenómenos solares y planetarios sin dificultad. Pero su sistema contradecía algunas observaciones visibles realmente, por insignificantes que fueran. La razón, puesta de manifiesto por Kepler, era que Copérnico seguía aceptando la idea de que la geometría celeste tenía que estar dominada por las figuras del círculo perfecto y la esfera.

2.2.3.2 Johannes Kepler

Adoptó la noción de que la Tierra gira junto con el resto de planetas alrededor del Sol, dirigiendo su interés a eliminar la necesidad de los epiciclos ptolemaicos. Las observaciones de Tycho Brahe sobre Marte ponían de manifiesto la imposibilidad de considerar que su órbita fuera circular. El problema es el de determinar matemáticamente órbitas y velocidades para Marte y la Tierra. En 1609 formuló dos leyes que regulaban el movimiento de Marte en conformidad con

los hechos, y que diez años más tarde se generalizaban a los demás planetas: ① *los planetas se mueven en elipses, con el Sol en uno de sus focos*; ② *la línea que une el centro de cada planeta con el del sol barre áreas iguales en tiempos iguales*. Esta primera ley supuso toda una revolución para el pensamiento astronómico, pues llevaba consigo la caída de la creencia griega de que en los cielos sólo podía darse la circularidad. La segunda ley se sigue de la primera (figura 7). Los puntos de la órbita más cercano y más lejano al sol se llaman respectivamente perihelio y afelio. Según la segunda ley, el planeta se mueve más velozmente cuando se encuentra cerca del Sol. Quedaba por explicar la causa física. Sugirió que se debía a una fuerza emanada del Sol, traspasando a éste el magnetismo terrestre y acercándose así a la teoría de la gravitación de Newton. Poseía una fe casi pitagórica en la sencillez matemática de la naturaleza. La tercera de sus leyes establece y demuestra que los cuadrados de los períodos de revolución de dos planetas cualesquiera son proporcionales a los cubos de sus distancias medias al Sol. Se le conoce como ley de armonía del movimiento planetario. Queda con Kepler diseñada la imagen moderna del mundo como un mecanismo de relojería regido por leyes inmutables y necesarias. Faltaba explicar la causa por la que ese sistema se movía.

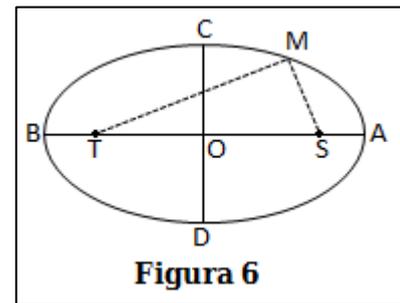


Figura 6

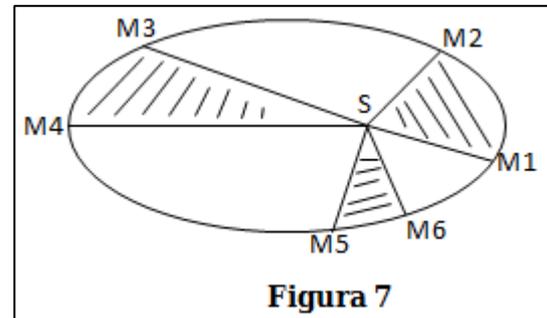


Figura 7

$$\left(\frac{P1}{P2}\right)^2 = \left(\frac{d1}{d2}\right)^3$$

2.3 La revolución en física

Para combatir las objeciones al heliocentrismo era precisa una explicación física (mecánica) al hecho de que los planetas se comportaran geoméricamente. La física aristotélica resultaba inadecuada. La nueva mecánica va a fundarse en la resurrección de la idea de los atomistas que sostenía que los átomos, una vez en movimiento, continuaban moviéndose uniformemente y sin necesidad de motor a menos que chocaran con otros átomos. El principio aristotélico de que todo lo que se mueve se mueve por algo va a ser sustituido por la ley de inercia: todo cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento uniforme rectilíneo a menos que obre sobre él alguna fuerza. La fórmula "si no hay fuerza actuando no hay movimiento" queda sustituida por "si no hay fuerza actuando no hay cambio de movimiento". ¿Qué ley que rige el movimiento ordenado de los planetas? La nueva física demuestra que es la ley de gravitación universal.

2.3.1 Galileo Galilei

Lleva a cabo la configuración de la mecánica como teoría matemática del movimiento. Aristóteles trató el movimiento desde un punto de vista metafísico como el paso de la potencia al acto. Objeto de la nueva mecánica: no la esencia del movimiento sino sus propiedades susceptibles de tratamiento matemático. Galileo describirá matemáticamente el movimiento en lugar de explicarlo. La mecánica describe así los tres tipos básicos de movimiento: ① **movimiento uniforme**: *aquel en el cual las distancias recorridas por el cuerpo durante cualesquiera intervalos iguales de tiempo son iguales entre sí*; ② **movimiento uniformemente acelerado**: *se da en la caída libre de los graves. Cuando un cuerpo partiendo del reposo adquiere durante intervalos iguales incrementos iguales de velocidad*; ③ **movimiento de los proyectiles**: *resulta de la composición de dos movimientos: uno natural, el de caída, y otro violento, el horizontal de la trayectoria primera del proyectil. El espacio recorrido va en función de la gravedad y el empuje*. La base de la nueva física no es la experiencia sino el experimento como proyecto matemático que elige de antemano las características cuantificables de un fenómeno y desecha las demás.

2.3.2 Isaac Newton

Continúa el método de Galileo y aplica la nueva mecánica a la explicación del movimiento planetario realizando una exposición completa de un sistema puramente mecánico y matemático de todo el mundo celeste y terrestre. Para Galileo, la fuerza es la causa del cambio del movimiento.

Un cambio de movimiento puede ser una aceleración, una deceleración o un cambio de dirección. Pero, en ausencia de resistencia, no hace falta una fuerza para mantener un movimiento uniforme rectilíneo. Según esto, un planeta dejado a sí mismo seguiría moviéndose en línea recta. Las leyes de Kepler establecían que se mueve según una elipse con el Sol y que su velocidad es mayor cuando está cerca del sol. ¿Puede la sola fuerza dirigida hacia el Sol dar razón del movimiento según las leyes de Kepler? ¿Tiene que ser una fuerza constante?, si no ¿cómo debería variar? Si existe esta fuerza, ¿cuál es su naturaleza? Los conceptos básicos con los que Newton va a abordar estas cuestiones son los de espacio, tiempo y masa, todos ellos definidos de modo matemático: ① **movimiento**: *definido en términos de espacio y tiempo. La velocidad es el cambio de posición por unidad de tiempo, y la aceleración es el cambio de velocidad por unidad de tiempo*; ② **materia**: *tiene como propiedades esenciales la extensión en el espacio, la duración en el tiempo y la masa, entendida como el volumen de un cuerpo multiplicado por su densidad como cantidad de materia que hay en un cuerpo*; ③ **fuerza**: *definida como causa de la alteración del movimiento: sólo puede existir una fuerza cuando existe un cuerpo para ejercerla, al igual que un cuerpo para recibirla. Las fuerzas se presentan siempre a pares. Pero esto no implica la creencia aristotélica de que un cuerpo no puede influir en otro cuerpo más que si está en contacto con él. Se da una acción-reacción a distancia*. Soluciones de Newton: demostró que un planeta obedecerá a la segunda ley de Kepler si y sólo si la fuerza que actúa sobre él se dirige hacia el Sol. Respecto a la segunda cuestión probó que la fuerza que actúa hacia el sol tiene que variar inversamente al cuadrado de la distancia del planeta al sol (r), esto es: $F=K/r^2$, siendo K una constante. La cuestión tercera es la más importante. Una fuerza que atrajera los planetas al sol y los satélites a los planetas constituiría la clave de bóveda del edificio conjunto de la astronomía y la física. Ahora, puesto que los objetos situados cerca de la Tierra son atraídos por ésta, parece razonable suponer que los próximos a Júpiter, por ejemplo, son atraídos por éste y los cercanos al Sol lo son por el Sol. La gravitación pasa de ser considerada como un atributo exclusivo de la Tierra a ser una ley universal de todo cuerpo material. La atracción ejercida por un cuerpo resulta de la suma de las atracciones ejercidas por sus partículas. Puede establecerse que la atracción entre dos cuerpos es proporcional al producto de sus masas. También que la atracción es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Si estas hipótesis se confirmaran, la ley de gravitación quedaría enunciada así: todo par de partículas P y P' , cuyas masas sean respectivamente m y m' se atraen recíprocamente con una fuerza F dada por la fórmula ($F=Gmm'/d^2$, siendo d la distancia que las separa). G es una constante. Se llama la constante de gravitación. La atracción no es observable sino cuando por lo menos una de las masas es de consideración. La tercera ley de Kepler no es sino una consecuencia geométrica de la constante G en todo el sistema solar. El Sol tiene mucha más masa que los demás cuerpos del sistema solar. Se puede dar razón de las pequeñas perturbaciones de la trayectoria dominante. Newton, por otra parte, se abstiene de dar ninguna explicación hipotética de la gravedad en sí (*hypothesis non fingo*). Su objeto es la pura descripción.

3. La filosofía como matemática universal en Descartes

3.1 Un saber cierto que exige e impone la razón

Descartes tiene la convicción de que sólo la matemática podía satisfacer su honda necesidad de verdad. Su filosofía quiere ser una matemática universal. El único conocimiento cierto y evidente lo encuentra en la matemática. Las otras ciencias sólo aportan conocimientos probables, no libres de falsedad e incertidumbre. Descartes desestima el proceder sin fundamento. Se está con ello remitiendo tácitamente a un orden ontológico que apunta a la luz natural de la razón y su certeza ante lo puro y simple. La certeza de las matemáticas se da porque su objeto no puede ser negado por la experiencia y porque su proceder consiste en una secuencia sintética que observa y respeta el orden. A aquellos pensamientos metódicos que aparecían ya en Bacon y Galileo, añade Descartes un postulado de enormes consecuencias: exigía que, previa una constitución y utilización de un método al modo matemático, se llegara a una fundamentación de la validez de ésta en la razón. La matemática cumple un papel propedéutico e indicativo, pues muestra un modo de saber cierto a ejemplo del cual pueden construirse las reglas del método y el

método mismo. De ahí el intento de Descartes de generalizar este modo de proceder de la matemática. Este es la *scientia mirabilis* y la *humana sapientia*.

3.2 Caracterización del mundo

3.2.1 Unidad de la ciencia y unidad del método

La significación histórica de esta actitud metódica radica en el propósito de fundamentar el saber en una situación de crisis. El método que Descartes busca no puede quedar reducido a las ciencias de la naturaleza ni a la matemática, sino que ha de tener una funcionalidad general a la vez que unitaria. El problema del método consistirá en buscar el camino o las condiciones de un saber cierto y seguro, de validez general para toda ciencia, y en fundamentar ese saber en la razón. El fundamento para distinguir lo verdadero de lo falso es la razón. Hasta Descartes y desde Aristóteles se pensaba que había diversidad de ciencias que venía impuesta por la diversidad de objetos. Para Descartes, sin embargo, nada puede conocerse antes que el intelecto, del que depende todo conocimiento. La mente determina, en principio, la verdad y sus condiciones. Por tanto, si de la mente depende el conocimiento cierto y evidente, la posibilidad de todas las ciencias parte del conocimiento del espíritu. La tarea metódica remite al yo. La ciencia ha de ser una y esta unidad de la ciencia exige la unidad del método.

3.2.2 El método como ayuda a la luz natural del entendimiento

En su aspecto externo, el método consiste en una serie de reglas. Estas reglas tienen como finalidad el correcto empleo de las capacidades naturales y las operaciones de la mente. Así pues, lo primario para Descartes es la actividad del espíritu. La razón abandonada a su luz natural actúa por sí sola; lo que no implica la inutilidad de las reglas sino precisamente su reducción al espíritu en su operar. Por tanto, si la razón utiliza su luz y sus capacidades naturales sin la influencia de factores perturbadores no puede errar. De no ser así, ninguna técnica podría suplir la deficiencia radical de la mente.

3.3 Las operaciones de la mente

3.3.1 Intuición y deducción

Las principales operaciones de la mente en el ejercicio del conocimiento son: ① **Intuición**: *conocimiento evidente que brota de la luz de la sola razón*; ② **deducción**: *en ella está implicada la intuición, puesto que hemos de ver clara y distintamente la verdad de cada proposición. No es sino una intuición sucesiva*. Intuición y deducción son los dos caminos para el conocimiento cierto, junto con el orden.

3.3.2 El orden: los momentos analítico y sintético

No nos dice Descartes qué sea este orden. El sentido de las cuatro reglas (la evidencia, el análisis, la síntesis y la enumeración) es el de decirnos cómo observarlo para poder alcanzar la verdad. Sí nos habla de las dos vertientes en las que ha de observarse el orden: ① *primer momento: debemos reducir paso a paso proposiciones implicadas y oscuras a aquellas que son más simples. Se trata del **método de análisis o "de resolución"**. Consiste en descomponer los múltiples datos del conocimiento en sus elementos más simples*; ② *segundo momento: debemos comenzar por los primeros principios o proposiciones más simples, percibidas intuitivamente y a partir de ellas deducir ordenadamente. Se trata del **método sintético-deductivo, o método "de composición"***. La generalización del modelo matemático al conjunto de todo el saber había de salvar una insuficiencia de aquél. Descartes consideraba que la matemática euclidiana presentaba el inconveniente de que sus axiomas no están justificados. El método de análisis tiene como finalidad justificar los primeros principios de una ciencia. El análisis es una lógica del descubrimiento. Descartes estaba convencido de que él había seguido el camino del análisis en sus Meditaciones, reduciendo los datos del conocimiento a la proposición primaria: *cogito, ergo sum*.

3.4 La aplicación del método a la filosofía

3.4.1 Por la duda a la primera verdad

El método debe llevar a cabo una tarea analítica o inductiva para, en un segundo momento, practicar la deducción sistemática. En ese primer momento se exige que proporcione un primer principio caracterizado por la certeza más absoluta. Descartes alcanza finalmente, mediante la duda metódica, su primera verdad. Son tan frecuentes las ocasiones en las que las opiniones o la percepción nos llevan a engaño que no es prudente confiar en ellas. Ni siquiera verdades tan simples y elementales como las verdades matemáticas quedarían impunes a la duda, porque, ¿qué sucedería si nos hubiese creado un demonio que nos engaña por necesidad? Podemos desconfiar incluso de las verdades más evidentes de la razón. Pero Descartes pone al descubierto un hecho de certeza irrefutable: y es que, para dudar, para soñar, para ser engañado, es preciso que esté pensando y, por tanto, que exista. La duda me demuestra que yo existo como un ser pensante, consciente (*res cogitans*).

3.4.2 La claridad y la distinción como condiciones de la verdad

Ya San Agustín formuló una cierta duda metódica con la que demostraba la realidad de la conciencia. No obstante, el principio *cogito ergo sum* no es tanto una experiencia cuanto la primera verdad real de su filosofía. Su evidencia no es la de una conclusión sino la de la inmediata certeza intuitiva. No obstante, mientras Galileo descubre en el movimiento la forma intuitiva básica que debe hacer comprensible todo tipo de sucesos materiales, lo que Descartes busca son las verdades elementales de la conciencia. Esta es la aplicación del método matemático a la filosofía, y es lo que caracteriza a su pensamiento como racionalismo. El principio del método sintético queda así: es verdadero todo aquello que es tan claro y distinto como la autoconciencia.

3.4.3 Las ideas innatas y su significado epistemológico

Para Descartes, una idea es clara cuando brilla intuitivamente a la luz de la razón, y es distinta cuando es en todas sus partes clara y firmemente determinada. Aquellas ideas claras y distintas son las que Descartes llama ideas innatas. Entiende que han sido puestas en el alma humana por Dios, si bien lo más importante es la evidencia racional inmediata de tales ideas. Tan vez el modo más apropiado de comprobar esa eficacia epistemológica sea examinando su funcionalidad en las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, pruebas que forman parte de su doctrina del conocimiento. Que yo existo lo sé sin duda, pero el genio maligno podría hacerme creer que hay un mundo. La certeza acerca del mundo no pasará de ser una creencia consistente en un asentimiento de la voluntad a los datos que el entendimiento percibe. Este flanco débil del argumento cartesiano sólo se defiende aduciendo la veracidad y bondad infinitas de Dios. Esta prueba parte del conocimiento de que la autoconciencia individual se conoce a sí misma como algo finito e imperfecto conforme a la vieja idea de la gradación ontológica, conocimiento que no puede provenir más que del concepto de un ser absolutamente perfecto. Semejante concepto ha de tener una causa que no puede encontrarse en nosotros. Este postulado realista se aplica ahora, en analogía con el argumento de San Anselmo, a la relación de lo representado con lo real. Tal combinación de hipótesis escolásticas tienen la importancia de haber destruido la ilusión escéptico-hipotética de un demonio engañoso, fundando así definitivamente la confianza en el *lumen naturale*. Por otra parte, la autoconciencia no sólo está cierta de sí misma sino también de una realidad espiritual superior.

4. El método geométrico en la filosofía de Spinoza

4.1 Características del racionalismo spinozista

4.1.1 Los supuestos básicos

Tres de los supuestos básicos de la filosofía de Spinoza: ① **el carácter modélico del conocimiento causal**: *el principio de causalidad todavía no ha sido objeto de las críticas empiristas, por lo que el conocimiento de las causas tiene un carácter modélico. Verdadero: conocimiento que da razón de las causas para explicar los efectos, siendo una característica propia de su pen-*

samiento la reducción de toda causalidad a la causalidad inmanente; ② **el carácter modélico del método matemático**: método que trata de ser aplicado a las demás ramas del saber, incluida la Teología. Spinoza se propone construir un sistema *more geometrico*; ③ **la fe en la razón**: en Spinoza esta fe se densifica hasta el punto de hacer de la deducción el elemento de unidad entre método y sistema. Por ejercicio de la razón se entiende el despliegue de un sistema de conocimientos a partir de un primer principio del que se deducen todos demostrativamente. Para él, ese primer principio será Dios como idea, mostrando la identidad entre el orden de las cosas y el orden de lo real.

4.1.2 El valor gnoseológico de la demostración

Definida la causa, habrá que deducir de ella todos los efectos *more geometrico* formando un orden de proposiciones a partir de definiciones que expresen ideas claras y distintas y axiomas evidentes. La razón que opera con ideas claras y distintas y deduce conclusiones lógicas está operando según su propia naturaleza racional y por lo tanto no puede equivocarse. Como Spinoza señala, el método matemático lo constituyen tanto la geometría analítica de Descartes como los elementos de Euclides, pero él prefiere este último. Es decir, si el análisis muestra el camino por el que se descubre una verdad, la síntesis no puede quedar reducida a un simple procedimiento demostrativo que no descubre nada nuevo.

4.2 La reforma del entendimiento

El entendimiento no es sustancia (sólo Dios lo es), ni tampoco es atributo, pues es quien percibe los atributos. Por tanto sólo puede ser un modo, por medio del cual la sustancia se expresa como cosa pensante. Según el axioma primero del libro I de la *Ética*, “*Todo lo que es, es en sí o en otro*”: es en sí la sustancia, en otro los modos. Luego a excepción de la sustancia y los modos no hay nada, excepto los atributos. Ahora bien, los atributos tienen un estatuto que no permite incluirlos entre las cosas que son. Por tanto, atributos son el pensamiento y la extensión, mientras que las cosas pensantes y las cosas extensas deben quedar incluidas en la categoría de modos, los cuales precisan de otro para existir. Este otro es la sustancia, Dios, su causa en el orden de las ideas y en orden real. Dios es causa inmanente de los modos, y esto es lo que conduce a la identificación del entendimiento humano y el divino que garantiza que toda verdad sea *index sui*. Pero es en su *De Intellectu Enmendatione* donde Spinoza se propone expresamente reformar el entendimiento y señalar las condiciones que le permiten comprender las cosas adecuadamente. Para ello, distingue entre cuatro modos de percepción y señala en el último el modo ideal de conocimiento intelectual: ① **percepción adquirida “de oídas”** o por cualquier signo escogido arbitrariamente; ② **percepción adquirida por una experiencia vaga**, no determinada por el entendimiento, y que se produce casualmente; ③ **percepción de las causas** a partir de los efectos (Aristóteles) o deducción de una conclusión a partir de un universal (Descartes); ④ **percepción en la que se conoce la cosa por su sola esencia**. La cosa conocida de esta manera nos hace comprender lo que en verdad sea conocer una cosa.

4.3 A la búsqueda de la verdad por el método más perfecto

4.3.1 La idea verdadera como fundamento del método

Lo que debe guiarnos en la búsqueda de la verdad es la idea que el entendimiento tiene de la idea verdadera. Idea verdadera es algo distinto a su objeto: una cosa es el círculo y otra es su idea. Spinoza: el entendimiento posee de manera originaria una idea verdadera a modo de instrumento innato que le permite distinguir entre ese modo de percepción consistente en conocer la cosa por su sola esencia o su causa más próxima y los demás modos de percepción menos adecuados. Tomar conciencia de ese instrumento es la primera parte del método, en la que hay que mostrar cómo esa idea verdadera, innata, sirve de norma para todo conocimiento. El entendimiento tiene la capacidad de conocer las ideas adecuadas o esencias objetivas de las cosas. Y esto es la certeza misma, el criterio. Concluye que el conocimiento reflexivo que versa sobre la idea del ser perfectísimo es más valioso que el conocimiento reflexivo de las demás ideas.

4.3.2 *Las características de la idea verdadera: el modelo matemático*

Lo característico de la idea verdadera es ser *index sui*, o sea, llevar en sí misma la marca de su verdad. No precisar de un criterio externo que la confirme o verifique, no tener su causa en un objeto externo al pensamiento sino depender de la capacidad y de la naturaleza misma del entendimiento. Aquí se pone de manifiesto la relevancia del modelo matemático. Pues, para estudiar la forma de la verdad debemos ponernos en presencia de una idea verdadera de la que sepamos que su objeto depende del poder de nuestro pensamiento, y que no corresponde a ningún objeto en la naturaleza. Por ejemplo la idea de esfera. En este modelo de conocimiento, la razón percibe en acto la producción espontánea de ideas por su pensamiento. Encierran el conocimiento de su causa y se atestiguan como necesariamente verdaderas. Sólo las ideas de esta clase pueden imponerse como verdaderas.

4.3.3 *El contenido de la idea verdadera: la idea adecuada*

Según Deleuze, la doctrina spinozista de la verdad no se separa de una polémica con la teoría de Descartes. La idea clara y distinta no encuentra su razón sino en lo adecuado, no es una idea verdadera si no deriva a su vez de una idea adecuada. Si, desde un punto de vista formal, la idea verdadera es la idea de la idea (la idea *index sui*), desde un punto de vista material la idea verdadera es la idea adecuada. Idea verdadera: claridad, distinción y adecuación. Para Deleuze, mientras la idea de la idea se define como idea reflexiva, la idea adecuada se define como idea expresiva. Es idea expresiva la que expresa su causa. Así una idea formalmente verdadera se convierte en adecuada si la vinculamos a su causa. Tenemos una idea adecuada en la medida en que, de la cosa de la cual concebimos claramente ciertas propiedades, damos una definición de la que se deriven, por lo menos, todas las propiedades que conocemos. Las propiedades deberán ser derivadas de la esencia, pero no viceversa, ya que éstas son efectos y el conocimiento del efecto procede del de la causa.

4.4 *La construcción del sistema*

4.4.1 *El paralelismo lógico-metafísico*

Primer paso para la construcción del sistema: convertir las ideas formalmente verdaderas (claras y distintas) en adecuadas, dando de ellas una definición que exprese su causa. Esta causa no es otra que Dios, al cual se remiten. Funciona aquí un supuesto básico de la filosofía de Spinoza: que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (Ética). La deducción lógica de conclusiones a partir de definiciones adecuadas es también una deducción metafísica que nos ofrece conocimiento de la realidad. Esta posición supone que comencemos por lo que es ontológica y lógicamente anterior, a saber, por la naturaleza o esencia divinas. Spinoza se separa tanto de los escolásticos como de Descartes. Ni Descartes ni Tomás pensaron que pudieran deducirse cosas finitas a partir del ser infinito. Se advierten dos problemas: ① *si nos proponemos partir de la sustancia divina infinita ha de mostrarse que la definición de la sustancia o esencia divina implica su existencia. Spinoza se encuentra comprometido a valerse del argumento ontológico;* ② *tenemos que excluir la contingencia del universo: no queda lugar alguno para la creación libre ni para la libertad humana. Todo emana necesariamente de Dios.* Si el objeto existe en sí, o si es causa en sí, debemos comprenderlo sólo por su esencia; si, por el contrario, necesita una causa para existir, entonces tendremos que comprenderlo por su causa próxima.

4.4.2 *Productividad de la deducción*

Condiciones de una buena definición: el método deductivo se muestra así como *ars inveniendi*: si la definición de que partimos es buena, podemos reproducir (deducir) correctamente el orden de la naturaleza. El método matemático de Spinoza se consume, pues, en una teoría de deducción: el conocimiento constituye un sistema deductivo. A partir de la idea de Dios se deducen todas las ideas, unas de otras, en el debido orden.

Tema 6

*La experiencia como origen del Conocimiento: El Empirismo*1. *Introducción*1.1 *Características fundamentales del empirismo*

Dos proposiciones fundamentales: ① *que todos nuestros conocimientos se originan en la experiencia. No es que nuestro conocimiento se origine en el contacto de nuestros sentidos con las cosas, sino que las sensaciones son las primeras en el tiempo;* ② *que el modo de relacionarse entre sí las percepciones para construir nuestro conocimiento del mundo está determinado también por la experiencia. La relación sujeto-predicado es establecida por la experiencia y no por la razón. La ciencia deberá basar su método en un control de la observación de los hechos de la experiencia.* El empirismo se enfrenta a la tradición metafísica aristotélico-escolástica e inaugura una nueva comprensión del conocimiento. Se opone al innatismo de la metafísica racionalista, aunque participa de algunas consignas metodológicas ya expresadas por Descartes. Es cierto que ellos entienden por evidencia algo distinto que el sistema cartesiano. La característica fundamental del empirismo inglés es su pretensión de fundar todo conocimiento en la observación de los hechos reales. Frente a especulaciones y disputas metafísicas, considera preciso decidir de qué es capaz en general el entendimiento humano mediante un análisis de las fuentes de donde emana el conocimiento y del proceso por el cual se genera. Se pone a la teoría del conocimiento en lugar preferente. Crítica de los fundamentos de la metafísica anterior.

1.2 *Empirismo y racionalismo*

De la metafísica escolástica va a ser objeto de críticas sobre todo su teoría del conocimiento, que sigue manteniendo una concepción de la ciencia como saber de verdades metafísicas a través de la abstracción. Crítica de la filosofía tradicional: la categoría de sustancia como unión de esencia y existencia, la ordenación del mundo en relaciones de causalidad, la concepción del hombre como identidad metafísica y Dios como clave última de sentido. Y con la nueva metafísica racionalista se va a polemizar en relación con el valor de un conocimiento universal y abstracto, la eficacia de un método deductivo, la validez de la noción de sustancia y la demostrabilidad de la existencia de Dios. Aun así hay aspectos comunes entre empirismo y racionalismo, derivados de la exigencia de partir de la conciencia. En el empirismo, el supuesto fundamental son los datos de la conciencia. Influencia del cogito: la tarea de la filosofía consistirá en saber cómo llega el sujeto a poseer una imagen del mundo y si esto es posible. Destacable del empirismo inglés, heredero de la tradición nominalista, es que rechazará la metafísica cartesiana.

2. *Un nuevo concepto de ciencia: Francis Bacon y Thomas Hobbes*2.1 *Francis Bacon*

La ciencia debe convertirse en un saber de las cosas por experiencia, purificada ésta de los "ídolos" que la falsean. Debe practicarse la observación metódica y completarse con el experimento. El conocimiento científico debe ser esencialmente práctico y orientarse al dominio de la naturaleza. Antropocentrismo renacentista. Bacon desconoce la importancia que las matemáticas poseen en la formulación de las leyes y teorías científicas, como el papel que la imaginación creadora desempeña en la formulación de hipótesis. De hecho, el método de la ciencia no es el propuesto por Bacon sino el impulsado por Galileo (hipótesis, deducción y experimento). El mérito de Bacon está en la crítica de los prejuicios que impiden el progreso científico

2.1.1 *Ciencia y método*

Bacon proclama, como el método más adecuado para ocuparse de los hechos, la inducción, proponiéndose corregir a Aristóteles (priorizaba la deducción). *Novum Organum Scientiarum*: Aris-

tóteles concebía la ciencia como conocimiento teórico o contemplación de la verdad. Bacon: el conocimiento científico debe ser esencialmente práctico. Tanto para Aristóteles como para Bacon, el método científico consta de dos momentos: el inductivo y el deductivo. Inductivo: establecer principios o leyes a partir de la observación de los hechos. Deductivo: extraer conclusiones a partir de principios generales. Bacon señala que la inducción aristotélica no es sistemática porque: ① *la recogida de datos se hace sin ningún criterio*; ② *los aristotélicos extraen las conclusiones generales con excesiva ligereza y sólo tienen en cuenta los casos favorables*. También critica la preponderancia que concede al momento deductivo. Hay que construir una lógica de la inducción para cubrir esa laguna.

2.1.2 Causas del error

Señala los factores que pueden impedir el auténtico conocimiento científico. El entendimiento humano se halla ofuscado por prejuicios (ídolos) de distinto tipo: ① **ídolos de la tribu**: *inclinaciones comunes a la humanidad en general y que empujan a interpretar erróneamente la naturaleza. La inclinación natural a desechar o pasar por alto aquellos hechos que contradicen las propias teorías*; ② **ídolos de la caverna**: *disposiciones individuales resultantes del propio carácter y de la educación recibida, de las convicciones y las costumbres personales*; ③ **ídolos de la plaza pública**: *errores que provienen de la comunicación porque el significado de las palabras es impreciso y porque la lengua condiciona nuestra interpretación*; ④ **ídolos del teatro**: *aceptación de las opiniones de los filósofos antiguos basándose en el prestigio que social o históricamente se les reconoce*.

2.1.3 La lógica de la inducción

Momento inductivo: va dirigido al conocimiento de las formas o esencias de las propiedades físicas de los objetos. Sólo esto sirve para formular leyes generales. El método para descubrirlas debe registrarse en tres tablas: ① **tabla de presencia**: *se registrarán los casos en que aparece la propiedad cuya forma se busca*; ② **tabla de ausencia**: *se consignarán los casos en los que tal propiedad no aparece*; ③ **tabla de grados**: *se registrarán los casos en los que tal propiedad muestra variaciones de intensidad*. La comparación entre las tres tablas permite conocer la ley.

2.2 Thomas Hobbes

Uno de los primeros empiristas y el padre de la psicología de la asociación, pues trata de mostrar que las sensaciones suministran los únicos elementos de la conciencia y que, gracias a su combinación, se producen los hechos de la memoria y del pensamiento. El hombre es un ser enteramente sensible. Caracterización materialista. Se opone a la doctrina tradicional sobre la dignidad suprasensible del hombre que Descartes volvía a salvar. Niega la existencia del alma y expone una moral utilitarista que considera el egoísmo como la principal motivación del hombre. Por tanto, la vida anímica empírica pertenece al mundo corporal. Representaciones y actividades volitivas son actividades corporales. La teoría científico-natural debe concebir todo el desarrollo de las actividades empíricas como un proceso mecánico en permanente nexo con las funciones corporales. Trata de mostrar que las sensaciones suministran los únicos elementos de la conciencia, incluso los hechos de la memoria y del pensamiento. Son concebidos así el impulso de autoconservación y los sentimientos de placer y displacer como los elementos a partir de los cuales se generan los demás sentimientos y actividades volitivas. Hobbes construye una historia natural de los afectos y pasiones de gran trascendencia. Gracias al mecanismo asociativo, puede explicarse el origen de los demás hechos de la conciencia partiendo de la vida sensitiva.

3. Todo nuestro conocimiento se origina en la experiencia: John Locke

3.1 La concepción empirista del conocimiento

Ensayo sobre el entendimiento humano: sitúa en el primer plano de la discusión filosófica la problemática del conocimiento, poniendo en marcha la gran contienda en torno a sus fundamentos, certeza y límites, que va a marcar la especulación de los siglos XVII y XVIII.

3.1.1 Sensación y reflexión

La tesis de que todos nuestros contenidos de conciencia tienen su origen en la experiencia se enuncia de manera explícita en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Nuestro entendimiento obtiene todo el material de su conocimiento de las percepciones de los objetos sensibles externos y de la actividad interna de nuestra mente. Este punto de partida no es sólo la afirmación de una tesis básica, sino también la afirmación del método en orden a determinar el origen y alcance de las ideas que el entendimiento posee. La reflexión tiene como estímulo y antecedente a la sensación. Todo contenido de las representaciones proviene de la sensación; la reflexión, a la inversa, es la conciencia de las funciones que operan sobre tal contenido. Desde una valoración epistemológica considera mejor fundada la reflexión que la sensación. Considera que el saber de nuestros propios estados, como saber intuitivo, es el más seguro de todos, y, en nuestros estados, del modo más perfecto e indubitable estamos ciertos de nuestra propia existencia. Se mantiene reservado en lo que se refiere al conocimiento del mundo externo. Tal conocimiento sólo es posible por sensación y carece, por tanto, de plena seguridad y adecuación.

3.1.2 Crítica a la teoría de las ideas innatas

La tesis “*no hay principios innatos en el alma humana*” va dirigida más contra los neoplatónicos ingleses que contra Descartes. Locke refuta el *consensus gentium*, remitiéndose a la experiencia de los niños y a la etnografía. Tampoco admite Locke el subterfugio empleado por Henry Moore de que las ideas innatas no se hallan contenidas de modo actual en el alma, sino de manera implícita. Locke despoja al alma de toda posesión primigenia. La primera consecuencia del planteamiento gnoseológico genetista fue la oposición a la teoría de las ideas innatas.

3.1.3 Las ideas y sus clases

Libro II del *Ensayo*: trata Locke de la idea, cuyo término (“idea”) considera el más adecuado para designar lo que, en nuestra mente, constituye el objeto del entendimiento. Idea es aquello que se entiende por fantasma, noción, especie o cualquier otra cosa en que puede emplearse la mente al pensar. Locke distingue la idea así concebida del objeto pensado y de las cualidades de este objeto. Las ideas son, para Locke, sólo sensaciones y percepciones de nuestra mente, en la que exclusivamente se encuentran. Distingue Locke dos tipos de representaciones o ideas, simples y compuestas, originadas estas últimas de las primeras: ① **ideas simples**: *constituyen el material total de nuestro saber. Se originan de dos formas: por sensación se originan las representaciones del mundo corporal, y por reflexión se originan las representaciones que el alma tiene de su propia actividad*; ② **ideas complejas**: *no son algo nuevo. Al entendimiento tan sólo le es dado modelar y transformar. La mente forma representaciones complejas por abstracción*.

3.1.4 El papel de la abstracción

Nos sería imposible designar con sus propios nombres todas las posibles cosas y sus combinaciones. Por ello realiza la mente aquella generalización, por la que “las ideas tomadas de los seres particulares se hacen representaciones generales”. Diferencia entre esta abstracción del moderno empirismo y la abstracción de la filosofía aristotélico-escolástica: ① *para Aristóteles y Santo Tomás, la abstracción es auténtica captación de esencias*; ② *para Locke, la abstracción se contrae conscientemente a los límites de la pura apariencia; es una mera función simplificadora*. Locke tiene más bien en cuenta el momento psicológico-económico de la simplificación. Hay que ver la decisión de renunciar a la metafísica, aunque esto no le resultará tan fácil. La universalidad de las ideas no es el resultado de un conocimiento metafísico de la estructura de la realidad sino el resultado de una operación de la mente. Lo importante aquí es la reafirmación de las tesis nominalistas. Abstraer para Locke va a ser separar y no universalizar.

3.2 La crítica de Locke a la metafísica

3.2.1 El nominalismo de Locke

La crítica al sustancialismo metafísico es otro modo de presentar el planteamiento gnoseológico antes expuesto. Sustancia para Locke es una idea compleja formada por asociación de ideas simples. Ve en los conceptos generales construcciones intelectuales y lingüísticas. Para explicar la formación de estos conceptos echa mano del papel que juegan los “signos”, que hacen posible destacar los objetos singulares de los complejos previamente dados. Con esto, a pesar de los fundamentos sensualistas que admite Locke para todo contenido de conciencia, deja espacio a una ciencia demostrativa de conceptos. Queda así distinguido el conocimiento **demostrativo** del **intuitivo** y del suministrado por la **sensación**: el primero se refiere a la relación de las ideas entre sí. Se concibe según el modelo nominalista como un cálculo con signos conceptuales. Supera al sensitivo pero queda por debajo del intelectivo. La necesidad de la demostración sólo vale dentro del mundo de las representaciones, de los conceptos generales o abstractos, a los cuales no corresponde realidad alguna *in natura rerum*. Una vez presentes las ideas, pueden construirse juicios sobre las relaciones que existen entre ellas completamente con independencia de toda realización en las cosas. Entre estas formas de enlace destaca la que se expresa con el concepto de sustancia (la categoría de inherencia). Para Locke, nos vemos constreñidos a aceptar un sustrato real para todos los modos dados en las diversas ideas sin que podamos predicar nada de lo que sea este sustrato mismo. Sustancia es una coexistencia de varias ideas simples que nos hemos acostumbrado a ver juntas con determinada unión en las llamadas cosas, y a las cuales ideas simples suponemos un soporte, por lo demás desconocido a nosotros. Sustancia es el portador desconocido de las propiedades conocidas, una abstracción de nuestras ideas de sustancias concretas, las cuales se originan por la costumbre. Abstracción se refiere sólo a asociaciones de apariencias que llevamos a cabo por costumbre.

3.2.2 Esencia nominal y esencia real

Crítica a la concepción aristotélico-tomista de la sustancia, reducida a un mero presupuesto lógico de nuestro pensamiento sostenido por la costumbre. Locke quiere explicar cómo esta noción puramente instrumental cumple una función tan importante en el mundo de nuestras representaciones como fundamento. A aclarar esta cuestión se orienta la distinción entre sustancia y esencia. Distingue: **esencia nominal** (“idea abstracta a la que va anejo el nombre”) y la **esencia real** (“constitución real de las sustancias, de la cual dependen esa esencia nominal y todas las propiedades de esa clase o especie”). Tesis de Locke: no conocemos más que las esencias nominales de las cosas. El único conocimiento que obtenemos del mundo externo es el que nos proporcionan nuestras ideas simples. Sustancia y esencia no corresponden a conceptos con los que obtenemos un conocimiento de la realidad en sí. El replanteamiento de Locke repercute en una nueva perspectiva de la noción aristotélica de especie que, lejos de contener la constitución última de los individuos es un desarrollo o resultado de la definición nominal.

3.2.3 El problema de la identidad personal

Crítica a la identidad personal. En virtud de la incognoscibilidad de la sustancia, el tema de la identidad personal se separa, en su planteamiento, del problema de la sustancia. Hasta ahora la identidad personal se fundaba de manera metafísica en la concepción del individuo como sustancia. Locke busca una nueva vía de justificación a partir del principio de que la identidad de la persona es formalmente identidad de conciencia. La instancia desde la que se explica y se justifica dicha identidad es la memoria, que abarca las tres dimensiones del tiempo.

4. Ser es percibir: George Berkeley

4.1 Los cuerpos como conjuntos de percepciones

Pone Berkeley fin a la actitud titubeante de Locke en relación con el conocimiento de los cuerpos. Para Berkeley, resulta incoherente separar una parte del complejo de ideas que como un

todo nos ofrece la percepción, y mantener otra como únicamente real (con arreglo a la distinción entre cualidades primarias y secundarias que Locke mantenía). Incluso las propiedades “matemáticas” de los cuerpos son ideas en nosotros como las cualidades sensoriales. Por tanto, si todas las propiedades de los cuerpos son sin excepción ideas en nosotros, resulta superfluo mantener como portador real de ellas una sustancia desconocida. Insinúa Locke que reconocamos una abstracción como la única realidad. Ahora bien, no existen conceptos abstractos ni siquiera en el espíritu. Tal sustancia es una ficción escolástica. Concluye Berkeley que, para el sano entendimiento humano, el cuerpo es aquello que es percibido. Sólo los filósofos buscan tras él algo abstracto, que ellos mismos no pueden descifrar. Para el recto sentido el cuerpo es lo que se ve, se toca, se huele, se oye. *Esse est percipi*. El cuerpo no es otra cosa que un complejo de percepciones. A los cuerpos no conviene otra realidad que la de sus representaciones. Es falso opinar que, tras ellos, se oculta una sustancia. Pero con esta tesis se plantea el problema de diferenciar entre los cuerpos reales y los sólo representados, imaginados o soñados, cuestión a la que responde con su metafísica espiritualista.

4.2 *El trasfondo de una metafísica espiritualista*

Berkeley sólo rechaza la metafísica que hace de la realidad algo material para defender, contra Hobbes, una metafísica idealista. Berkeley fue el más metafísico de los empiristas ingleses, pues no sólo afirma la existencia de una realidad trascendente, sino también que esta realidad es objeto de conocimiento. Concepción del conocimiento: la realidad de los seres que percibimos es su condición de ser percibidos. Es preciso admitir la existencia de un sujeto de estas percepciones, un yo que las tiene, que sería el espíritu. Lo absurdo de la metafísica tradicional era pensar en la realidad trascendente que continúa existiendo aun cuando no la percibimos. El espíritu es la única clase de sustancia. Este inmaterialismo es una especie de idealismo que sólo reconoce como real al yo consciente. Algunas de las ideas que tiene la mente, evidentemente, no pueden debérsele, sino que implican la influencia que sobre ella ejerce un espíritu superior, Dios. Lo que incorrectamente llamamos mundo material es el conjunto constante de percepciones que Dios nos impone. Conjunto de apariencias constantes tras de lo cual no hay nada material ni metafísico, sino sólo Dios que no puede ser objeto de conocimiento.

4.3 *La crítica a las ideas abstractas*

Tesis fundamental: ser es ser percibido. Berkeley se ve obligado a afirmar que no hay ideas abstractas. No sólo niega la posibilidad de un conocimiento de esencias específicas, sino que sostiene que la idea misma de una idea abstracta es imposible. Berkeley afirma que nuestras ideas siempre conservan su particularidad. Es el lenguaje el que hace posible que las observaciones que hacemos sobre una línea en concreto se puedan extender a todas las líneas singulares. De ahí que sea posible mantener que la idea debe permanecer concreta. “No hay una cosa tal como un preciso y determinado significado unido a un nombre general, al significar todo nombre general, de manera indistinta, un gran número de ideas concretas.” Esta posición reaparecerá más tarde en Hume.

4.4 *El problemático conocimiento del mundo externo*

También niega Berkeley la solución que da Locke al problema del conocimiento del mundo externo, y que consistía en que se tiene un cierto conocimiento objetivo de la realidad porque se conocen las cualidades primarias de las cosas a través de nuestras ideas primarias. Berkeley niega la validez de esta distinción con lo que se ve abocado a admitir que es imposible para nosotros un conocimiento del mundo externo. Argumentos con los que Berkeley rechaza la distinción entre cualidades primarias y secundarias: ① *todo lo que podemos conocer tiene su punto de partida en la conciencia y sus contenidos. No hay un conocimiento de lo que es el mundo ni por los sentidos ni por la razón;* ② *ninguna cualidad de los cuerpos tiene existencia real en ellos. De los cuerpos nosotros sólo tenemos su ser percibido: “determinadas cualidades (sensibles) no tienen existencia en la materia, sino en la mente (calor y frío; figura y extensión)”;* ③

afirmar que sólo existen cualidades secundarias es una consecuencia lógica de la afirmación de la idealidad de nuestras ideas y el desconocimiento de lo que es la materia.

5. Fenomenismo y escepticismo: David Hume

Con él alcanza el empirismo inglés su culminación doctrinal y adquiere la fuerza revolucionaria que partirá de él. Hume rompe drásticamente con la tradición metafísica occidental desde Heráclito hasta Leibniz e inicia el movimiento que lleva a las modernas filosofías antimetafísicas. En la Investigación sobre el entendimiento humano considera a la metafísica como resultado de un infructuoso esfuerzo de la vanidad humana que quiso penetrar en una esfera de objetos absolutamente inasequible al entendimiento. Si queremos hacer verdadera filosofía se hace preciso inquirir antes el poder y la capacidad del entendimiento humano. Al quedar disueltos con su crítica los conceptos de sustancia y causalidad, quita a la metafísica el fundamento que las sostenía. En su lugar quedará la teoría del conocimiento, como podrá de manifiesto, sobre todo, el pensamiento de Kant.

5.1 Impresiones e ideas

En Hume la tesis distintiva del empirismo (todo nuestro conocimiento se origina en la experiencia) utiliza, para su formulación, una terminología distinta a la de Locke. Para Hume, toda idea se deriva de una impresión, pues no todo contenido de la conciencia es una idea, sino que es conveniente distinguir entre impresiones e ideas, debiéndose entender las ideas como las imágenes que conserva la memoria y la imaginación de las impresiones. Hume: no hay ideas innatas ni principios innatos, todos los contenidos de la conciencia emanan de la experiencia sensible. En Hume toma la idea un sentido más estricto. Utiliza para designar los contenidos de conciencia no el término idea sino el de **percepción**. Las percepciones son: ① impresiones: son las sensaciones o aprehensiones primeras, más vivas e inmediatas, y provenientes ya de la percepción externa ya de la interna; ② ideas: son los contenidos mediatos, reproducidos, y constituyen el mundo de lo pensado. Con el material recibido de la experiencia podemos efectuar combinaciones que enriquecen nuestro caudal cognoscitivo por medio de la asociación de ideas. Aportación de Hume: las leyes de tal asociación, en la que recoge tres formas: semejanza, contigüidad espacio-temporal y causalidad. Consecuencias teóricas: ① *lo decisivo a la hora de comprender la asociación de ideas simples para formar ideas complejas es el paso de lo vivaz a lo débil, es decir, la pérdida de vivacidad de nuestras vivencias cuando pasan a la memoria o a la imaginación. Significa que las impresiones están por encima de las ideas;* ② *plantea así Hume el criterio que permite conocer las ideas distinguiéndolas como tales de lo que son meramente término. "Cuando tengamos la sospecha de que se está empleando un término filosófico sin significado ni idea no tenemos más que preguntar ¿de qué impresión se deriva dicha supuesta idea? Y si fuera imposible asignarle una, esto serviría para confirmar nuestra sospecha".*

5.2 Conocimiento intuitivo y conocimiento demostrativo

5.2.1 Impresiones del sentido externo: las relaciones de espacio y tiempo

Con su distinción entre impresiones e ideas se ajusta Hume a la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento demostrativo. El conocimiento intuitivo es la simple seguridad de las impresiones facticias. Entre estas impresiones, a las que conviene certeza inmediata, intuitiva, cuenta Hume, de modo preferente, la relación espacial y temporal de los contenidos de la sensación, esto es, la fijación de la coexistencia y sucesión de las impresiones elementales. Por tanto, la contigüidad espacio-temporal es la forma más elemental de la asociación representativa; junto a ella se dan otras dos leyes asociativas que son la semejanza y la causalidad. El orden espacial de los contenidos de la percepción es dado indubitadamente con éstos. Contigüidad: es dada, por tanto, intuitivamente con las impresiones. No hay que pasar por alto, no obstante, que esta facticidad absolutamente cierta de las impresiones es, para Hume, simplemente la de su existencia como representaciones. Comprende el conocimiento intuitivo no sólo los hechos de la

experiencia interna sino también los de la externa, al precio de que los últimos propiamente sean una especie de los primeros.

5.2.2 *Impresiones del sentido interno: la semejanza*

Un conocimiento demostrativo de certeza también perfecta es la impresión de semejanza. Poseemos una clara y distinta impresión de la igualdad o desigualdad y sus diversos grados en las sensaciones. Esta impresión concierne a las formas de la comparación de las dimensiones. Sobre ella es sobre la que se basa la matemática, cuyo contenido desarrolla las leyes de la legalidad en relación a los números y a las relaciones espaciales. Para Hume, la matemática es la única ciencia demostrativa, porque: ① *no se refiere a otra cosa que a las posibles relaciones entre contenidos de representación*; ② *nada afirma acerca de la relación de éstos con un mundo real*. Prevalece el principio según el cual el objeto de la ciencia es lo cuantitativamente determinable, y esto no versa sobre el ser sino sobre el acontecer.

5.2.3 *La explicación psicológica de la inherencia: el yo como un haz de representaciones*

Para Hume no es demostrable ninguna afirmación sobre el mundo externo: todo nuestro saber se limita a la comprobación de impresiones y a la relación de estas representaciones entre sí. Concepto de sustancia: ¿de dónde proviene? No es percibido, y hay que buscar su origen en la reflexión: es la copia de un múltiple, repetido enlace de representaciones. Por una repetida confluencia de las impresiones se va engendrando en virtud de la ley de asociación de ideas, cierta coacción a admitir la representación de su coexistencia y el sentimiento de esta necesidad asociativa del representar acaba por ser pensada como real pertenencia de los elementos sensoriales, como sustancia. La forma conceptual de la inherencia: a ella no corresponde otra cosa que el sentimiento de una igualdad del enlace. La realidad misma del concepto de sustancia es indemostrable. Hume prolonga aquí la doctrina de Berkeley. Sólo queda refutar que existan las sustancias anímicas, los espíritus, la *res cogitans*, que Berkeley admitía. Hume ve en ellas portadores de todas las funciones de la representación. Para Hume, lo que Berkeley ha mostrado de la certeza vale también para el yo. Incluso la percepción interna muestra sólo actividades, estados, propiedades. Si se hace abstracción de éstos queda sólo el hábito del enlace constante de las representaciones. El yo es un haz de representaciones.

5.3 *La crítica de Hume a la metafísica*

5.3.1 *Un nuevo concepto de filosofía*

Hume es el empirista más radical en su crítica a la metafísica. Acomete la crítica de ideas abstractas; negación del conocimiento del mundo externo; negación de la racionalidad del mundo fenoménico (crítica al principio de causalidad); crítica de la concepción de sustancia; crítica de la distinción entre cualidades e ideas primarias y cualidad e ideas secundarias; crítica de la concepción del alma como sustancia espiritual; crítica de la noción de identidad personal y de la demostrabilidad de la existencia de Dios. Con Hume, en la filosofía va haciéndose paso una comprensión nueva de sus objetivos y de su tarea. Investigación sobre el conocimiento humano: propone sustituir la metafísica tradicional por otro tipo de filosofía (a la que curiosamente llama "metafísica"). En ningún caso, ni cuando trata problemas teóricos ni cuando se ocupa de cuestiones prácticas, debe exigirse a este conocimiento teórico y reflexivo que sea plenamente evidente. El error de la metafísica tradicional ha sido querer penetrar en temas que son absolutamente inaccesibles para el pensamiento. Hay que ajustarse a la experiencia. El hombre es un ser sujeto a pasiones y en vista de ello, el principal objetivo de la metafísica es servir de instrumento para el quehacer cotidiano.

5.3.2 *La crítica al principio de causalidad*

5.3.2.1 *La relación causal no se comprende analíticamente*

Concepto de causalidad: forma bajo la cual suele ser pensada la necesidad del enlace de los contenidos de la representación. Para Hume, ese enlace no es ni intuitiva ni demostrativamente

cierto. Sólo es objeto de la experiencia sensible de la relación temporal con arreglo a la cual una impresión viene a continuación de la otra, normalmente. De una causa no puede derivarse lógicamente su efecto; en la representación de un efecto no se halla la de su causa. No puede comprenderse analíticamente la relación causal. Por el hábito que advertimos se origina una interna coacción que nos lleva a esperar que unas cosas sigan a otras. Esta coacción nos induce a creer que una idea produce otra y acaba por concebirse como necesidad real.

5.3.2.2 Cuestiones de hecho y relaciones entre ideas

Hume destaca lo distintivo del movimiento empirista para el mundo fenoménico, no son válidas las deducciones. Esto obliga a replantear en estos términos la distinción entre: ① **cuestiones de hecho**: *proposiciones acerca del mundo externo*: “lo contrario de una cuestión de hecho cualquiera es, a pesar de serlo, posible, pues jamás puede implicar contradicción”; ② **relaciones de ideas**: *proposiciones deductivas*: “todos los objetos de la razón o investigación humanas pueden dividirse de por sí en dos clases, a saber, relaciones de ideas y cuestiones de hecho. De la primera clase son las ciencias de la Geometría, del Álgebra y de la Aritmética y en definitiva toda proposición que sea intuitiva o demostrativamente cierta”.

5.3.2.3 La costumbre como fundamento último de nuestras creencias

Al hacerse problemática la racionalidad del mundo externo, cabe preguntarse en qué se basa la seguridad que tenemos de que el mundo es de una manera determinada. Para Hume nuestras percepciones son siempre particulares, elementos singulares que nuestra mente asocia. Por sí sola cada percepción no está relacionada con otra. Esto implica aceptar la contingencia de los acontecimientos y la posibilidad –lógica– de que ocurra lo contrario de lo que esperamos. Puesto que no es la razón la que rige nuestras inferencias causales hay que atribuir éstas a la experiencia. A partir de nuestras experiencias pasadas llevamos a cabo una cierta inducción, lo que Hume llama un razonamiento experimental. Pero ni siquiera esta inducción es la responsable de que seamos capaces de anticipar el futuro. Solución de Hume: al haberse creado la mente unos determinados hábitos asociativos en virtud de su experiencia pasada, puede anticipar determinados efectos al ver determinadas causas. Es la costumbre la que constituye el último fundamento de nuestras creencias sobre el mundo de los fenómenos. Hume pone de manifiesto la limitación del conocimiento humano de los fenómenos, que nunca puede equipararse al conocimiento riguroso entre ideas. Las leyes de la naturaleza no son leyes verdaderas sino hipótesis útiles que pueden revisarse.

5.3.3 La negación de la identidad personal

El principio metodológico más importante desde el que se lleva a cabo esta crítica es el de la necesidad de reducir las ideas a impresiones, pues se niega la existencia de un autoconocimiento o conciencia de uno mismo. Esta negación se plantea en los siguientes pasos: ① *en ningún momento tenemos una percepción de nosotros mismos*: “siempre que penetro más íntimamente en lo que yo llamo mí mismo nunca puedo observar otra cosa que la percepción”. *Cuando se emprende la crítica a la noción del yo resulta que este proceso de comprobación no se puede cumplir*: “toda idea se deriva de impresiones precedentes pero no tenemos impresión alguna de un yo”; ② *ni hay experiencia del yo ni puede haberla, dado el carácter atómico de nuestra vida perceptiva*: “cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas percepciones particulares con otras me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa. El entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas”; ③ *la creencia en el yo no se deriva propiamente del contenido concreto de nuestras percepciones, como ocurre en el caso de la inferencia causal, sino del hecho mismo de que experimentamos. De ahí que Hume hable de la noción del yo como de una “ficción” de la mente, término que Hume no utiliza en el caso de las inferencias causales. En el caso del yo se trata de una noción que engloba todas nuestras percepciones. El sujeto sólo añade a lo que nos dice la experiencia la expectativa de que el futuro se parecerá al pasado. El yo se reduce a ser un “haz o colección de diferentes*

percepciones: *“la mente es una especie de teatro. No existe en ella con propiedad ni simplicidad en un momento determinado”*.

5.3.4 Negación de la demostrabilidad de la existencia de Dios

“El mundo no es más que una gran máquina, subdividida en infinito número de máquinas más pequeñas que admiten subdivisiones hasta un grado que supera lo que los sentidos y facultades humanas pueden escudriñar y explicar”. El clásico argumento utilizado por Santo Tomás en la segunda de sus pruebas, o sea, el que parte de la creación del mundo para inferir la existencia de una causa creadora inteligente, no se sostiene tras la crítica de Hume al principio de causalidad. Podríamos resumir así la crítica de Hume: ① *el valor de la inferencia causal se minimiza a medida que disminuye la semejanza entre los términos de la relación, en la medida en que la fuerza de nuestras inferencias causales depende de la semejanza que puede haber entre los hechos que hemos conocido del pasado y los que estamos tratando de comprender ahora; ② puesto que del mundo no tenemos conocimientos precedentes, la aplicación de lo que Hume llama razonamiento experimental es problemática, al no existir una experiencia pasada en la que apoyarse; ③ no se puede decir, en rigor, que se infiere la existencia de un creador infinito de la existencia del mundo, pues si el efecto es finito como lo es evidentemente el mundo, entonces sólo se puede decir con seguridad que la causa es finita.*

Tema 7

El planteamiento trascendental de Kant

1. Introducción

1.1 El concepto de "trascendental"

"Trascendental" alude a los elementos o principios a priori del conocimiento, los cuales, siendo anteriores e independientes de éste, le proporcionan un fundamento objetivo. Descartes había exigido fundamentar todo conocimiento partiendo del yo pienso como primera verdad indudable. Kant objetará que este yo es un sujeto sustancial, el alma espiritual y pensante de cada uno, que no puede fundamentar un conocimiento objetivo y con validez universal para todos. Descartes necesita de Dios. En el empirismo inglés, este sujeto cognoscente se disolvía. Kant intenta una reconstrucción del fundamento objetivo del conocimiento desde una perspectiva trascendental. Trascendental designa, en Kant, al sujeto como pura función de determinación a priori de un contenido de conocimiento. En otras palabras, equivale: ① *a las condiciones a priori de posibilidad de un conocimiento*; ② *al conocimiento de estas condiciones a priori, o sea, a la conciencia que el sujeto adquiere de sí mismo como determinación a priori del objeto*. Lo trascendental no puede confundirse nunca con lo trascendente. Realidad trascendente es la que se sitúa más allá de nuestra capacidad de conocerla (en Kant Dios, el alma, la libertad, etc.).

1.2 La crítica kantiana de la razón

1.2.1 La Crítica de la razón pura

Kant realizó un estudio exhaustivo de la razón en tres obras fundamentales, dedicada cada una de ellas a un ámbito del ejercicio de ésta facultad. Es Hume quien le despertó de su "sueño dogmático" y le impulsó a escribir la *Crítica de la razón pura*. En ella lleva a cabo una crítica de estas ideas sin llegar al escepticismo de Hume. Afirma que es posible un saber estable y seguro (la matemática y la física). Aunque la metafísica no ofrece más que quimeras, el esfuerzo del hombre hacia ella es real, debiendo ser explicado. Una investigación crítica debe buscar la motivación última de la tendencia del hombre a trascender la experiencia y debe, sobre todo, establecer el tribunal que delimite las pretensiones legítimas e ilegítimas de la razón. Este tribunal es la *Crítica de la razón pura*: una autocrítica de la razón respecto a los conocimientos a que puede aspirar. A ella corresponde decidir sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica. Tanto el racionalismo como el empirismo habían coincidido en señalar que la experiencia no puede conferir valor universal y necesario a los conocimientos que se derivan de ella. Objeto de la investigación: los elementos o funciones a priori que dan orden y unidad a las impresiones. Kant los encuentra en tres niveles distintos de la estructura del sujeto: ① *en el nivel de la sensibilidad (**estética trascendental**) como formas del espacio y del tiempo*; ② *en el nivel del entendimiento (**analítica trascendental**), Kant descubre las categorías como elementos que configuran las percepciones sensibles elevándolas a conocimiento intelectual. A la deducción de las categorías a partir de las formas lógicas del juicio las llama Kant **deducción metafísica**. Mediante una **deducción trascendental** muestra la vinculación de las categorías con la unidad trascendental de la apercepción o yo puro*; ③ ***Dialéctica trascendental**: analiza las ideas de la razón las cuales, referidas a cosas absolutas (Dios, alma y mundo), engendran ficciones o ilusiones. Cumplen una función reguladora de nuestros conocimientos.*

1.2.2 La Crítica de la razón práctica

Desarrolla su ética formal, basada en el imperativo categórico, frente a las éticas materiales. Una acción es moral cuando no depende de motivaciones en las que interviene la sensibilidad, sino que es producto de la razón que muestra así su victoria sobre los instintos. El sujeto moral actúa por respeto a la ley moral y a su propio sentido del deber. La moral tiene sus raíces en la autonomía de la voluntad, que considera al individuo como único legislador de sus normas de

actuación. En la tarea de fundamentación de la moral, Kant desarrolla una conexión entre los tres postulados de la razón práctica: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La razón práctica recupera estas verdades metafísicas.

1.2.3 La Crítica del juicio

Tratará de poner en conexión sus otras dos críticas, acometiendo el problema de conciliar naturaleza y libertad. El hombre debe realizar su libertad en la naturaleza. Sin embargo las exigencias de la vida moral no se incluyen en la constitución de los objetos naturales, condicionada por las categorías del entendimiento. El acuerdo tendrá que ser el resultado de otra especie de juicio sobre los objetos naturales que, en cuanto tales, ya están determinados por los principios del entendimiento. Un juicio que no determina la constitución de los objetos fenoménicos, sino que reflexiona sobre ellos para descubrir su conformidad con las exigencias de la vida mora. Tal es el **juicio reflexionante**. Éste se ejercita como **juicio estético** cuando la conformidad entre naturaleza y libertad es aprehendida inmediatamente mientras que si es pensada con la mediación del concepto de finalidad da lugar a un **juicio teleológico**. Son las dos formas, subjetiva y objetiva, en que se realiza el juicio reflexionante: ① *la primera: su objeto es el placer de lo bello y la facultad del gusto*; ② *la segunda: la finalidad de la naturaleza que expresa la conformidad entre ésta y las exigencias de la libertad*. La triple crítica sienta los fundamentos de una “metafísica racional”. Ésta es posible en cuanto que sirve de base a una fe racional en la moral y su condicionamiento y nos permite una interpretación analógica de la naturaleza en la finalidad. A la *Crítica del juicio* corresponde la misión de reconciliar ambos mundos.

2. El pensamiento kantiano anterior a la Crítica de la razón pura

Podríamos recapitular el camino seguido por Kant del siguiente modo: ① *estudios de juventud: se familiariza con la filosofía natural de Newton. Con su ideal de una descripción matemática de los fenómenos, y con la renuncia a la trascendencia le puso frente a la necesidad de una metafísica que se constituyera sobre la base de los mismos criterios limitativos*; ② *los empiristas le situaron frente a la necesidad de una metafísica como autocrítica de la razón*.

2.1 La conjunción del empirismo inglés e iluminismo wolffiano

El ideal racionalista del iluminismo se concreta en el método de la razón fundamentadora. La coincidencia de fundamento y posibilidad es la característica de este método: se da por fundado (o justificado) un concepto cuando se puede demostrar su posibilidad, es decir, la falta en él de contradicciones internas. Este método es deudor de la elaboración leibniziana del principio de razón suficiente, el cual, en la filosofía de Wolff, es asimilable a la noción de causa: razón lógica y causa ontológica son intercambiables. En esto va a comenzar el desacuerdo de Kant respecto a este planteamiento. Si ha de ser realmente algo posible, necesitará de la existencia. Y la existencia no es reductible a un simple predicado lógico susceptible de ser pensado. En escritos entre 1763-65: se nota muy claramente la influencia newtoniana y empirista. Kant habla de la experiencia como un auténtico ámbito de cualquier posibilidad real.

2.2 La metafísica como ciencia de los límites de la razón

Esto representa un cambio en relación al concepto mismo de filosofía (metafísica) que será antes que ninguna otra cosa, la ciencia de los límites de la razón que habrá de contar con la experiencia como límite intrínseco de lo posible. Los cambios implican: ① *principio de que la razón no puede ir más allá de los límites de la experiencia*; ② *la experiencia como ámbito legítimo para el ejercicio de la razón fundamentadora*. Filosofía crítica de Kant: se equilibran en ella el empirismo e iluminismo wolffiano y se distinguirán en ella claramente la pregunta acerca del origen y desarrollo real de la actividad racional humana, y la que concierne a su valor. Kant: considera a la razón como punto de partida de los problemas filosóficos. Afirma que el hecho de que la razón reconozca límites y se los autoimponga refuerza y garantiza su seguridad y su validez. No tiene por qué conducir a un Fenomenismo escéptico.

2.3 Extensión del análisis trascendental

Ahora bien, esta determinación de los límites de la razón sólo puede llevarse a cabo por la razón misma. No le pueden ser impuestos. La actividad de la razón es autónoma. No obstante, todavía en 1770 sólo se aplica el análisis trascendental al ámbito de la sensibilidad. El argumento de Kant es que frente a la sensibilidad es necesario señalar críticamente los límites de ésta para legitimar la validez del conocimiento sensible dentro de tales límites. Conclusiones: ① el conocimiento sensible se extiende al ámbito de los fenómenos: Kant incluye a la Geometría, pues, para él, sus objetos son siempre fenómenos; ② *el conocimiento intelectual del hombre debe ser comprendido en contraposición a la intuición intelectual de Dios*. Entre los diez años que van de la *Disertatio* a la *Crítica de la razón pura*, se convence de que no sólo para la sensibilidad, sino también para el conocimiento racional, la vida moral, la estética, vale el principio de la filosofía trascendental de que toda facultad o disposición del hombre puede encontrar la garantía de su valor, su fundamento, en el reconocimiento explícito de sus límites. El límite se convierte en norma de validez.

3. La crítica de la razón pura

Hume llega a estas dos conclusiones que definen su escepticismo: ① el saber humano es, todo lo más, un saber probable; ② *incluso este saber probable falta cuando el hombre desprecia los límites de la experiencia y se aventura por los caminos de la metafísica*. Kant opone a estas conclusiones dos tesis que vertebran el programa de su filosofía crítica: ① tenemos un saber cierto y fiable en las matemáticas y en la física; ② *por más que la metafísica sea quimérica, el esfuerzo del hombre hacia ella es real y debe ser explicado de alguna manera*.

3.1 El objetivo de la Crítica

Debe buscar el último móvil de la tendencia del hombre a trascender la experiencia, pero sobre todo establecer el tribunal que delimite las pretensiones legítimas de la razón y condene las que no tienen fundamento.

3.1.1 Juicios analíticos y juicios sintéticos

En su acepción común, el juicio es el acto por el que afirmamos o negamos la existencia o la verdad de algo. Implica la unión de dos términos o proposiciones así como una decisión por parte del sujeto. Se distingue del razonamiento: vinculación de dos o más juicios. Juicio: el término que sirve de predicado y el que sirve de sujeto están unidos por la cópula *es*. Para Aristóteles, el juicio es el escalón intermedio entre el concepto y el raciocinio. Kant: juicio como actividad del sujeto pensante. Distinción entre: ① **juicios analíticos**: *a priori, o sea, aquellos en los que el predicado está contenido en la noción de sujeto*; ② **juicios sintéticos**: *el predicado aporta algo al sujeto procedente de la experiencia, siendo éstos los juicios que aumentan nuestro saber*. Centro de la atención de Kant: los juicios sintéticos a priori, los enunciados auténticamente científicos, de los que queda excluida la metafísica. Es el acto de vincular un concepto con una experiencia. El juicio designa también la capacidad de pensar algo individual o particular en el seno de lo universal. Ello implica un determinado uso de la hipótesis de la finalidad. Si esta es entendida como finalidad sin fin tenemos el juicio estético; si es entendida como finalidad simplemente, tenemos el juicio teleológico.

3.1.2 La explicación del proceso de conocimiento

En los juicios sintéticos que componen el conocimiento sensible, las formas a priori de la sensibilidad son el espacio y el tiempo. Constituyen las dos formas primarias y fundamentales de organización que posee el espíritu. Además de la sensación, también el entendimiento es origen del conocimiento. Si los sentidos reciben impresiones, el entendimiento es la facultad de conocer con el pensamiento un objeto sirviéndose de aquellas impresiones. **Intuición** y **concepto**: son los elementos de todo conocer. Del mismo modo que el caos de las impresiones sensoriales

debe ser organizado por las formas del espacio y del tiempo, estas mismas percepciones sensibles, para pasar al plano del conocer intelectual, necesitan ser configuradas por las formas del entendimiento, o sea, las categorías. Estas formas del pensar a priori son producidas espontáneamente por el entendimiento y se insertan en un tronco común: la unidad del yo. El resultado de estos dos procesos es la objetividad.

3.2 ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Todo conocimiento universal y necesario es independiente de la experiencia. Pero no tiene por qué significar que “precede a la experiencia”. Para Kant, todo conocimiento empieza con la experiencia pero puede ser que sea una combinación de la experiencia y algo que pone nuestra propia facultad de conocer. Es menester distinguir en el conocimiento: ① **materia** (*impresiones sensibles*); ② **forma** (*orden y unidad que nuestra facultad cognoscitiva da a tal materia*). Las matemáticas y la física pura contienen verdades universales y necesarias independientes de la experiencia. Esto significa que la diversidad de objetos y de leyes en las ciencias depende de dos causas: ① *la diversidad misma de los datos empíricos*; ② *la diversidad de las relaciones impuestas a priori a esos datos empíricos*. Ciencia pura: su objeto es exponer el conjunto de determinaciones a priori que afectan al dato empírico; o sea, exponer el elemento sintético de nuestros juicios a priori. En la física encontramos juicios sintéticos (en el sentido de que en ellos el predicado añade alguna cosa nueva al sujeto, lo cual no sucede en los juicios analíticos), que a la vez son a priori (tienen una validez necesaria que la experiencia no puede dar). Ciencias puras: **ciencia pura de la cantidad** (matemática), **ciencia pura del espacio** (geometría) y **física pura**. En cuanto a la metafísica, siendo metaempírica, no puede ser sino una ciencia pura. Estas diversas ciencias se distribuyen el dominio entero de la Razón Pura. Puesto que estas ciencias existen realmente, es preciso sólo preguntarse cómo son posibles. Que ellas son posibles está probado por su misma realidad.

3.3 El punto de partida: el fenómeno

Se le impone aquí a Kant una distinción interna al conjunto de estas ciencias puras: ① *por un lado, el objeto de la **matemática y la física puras** son las formas a priori de conexión de los datos empíricos. La eficacia de estas ciencias consiste en expresar el aspecto formal de la experiencia misma por la que constituimos objetos de conocimiento*; ② *la **metafísica** existe como hecho, en el sentido de que somos capaces de formular proposiciones metafísicas. Pero, ¿con qué derecho? Las proposiciones metafísicas no reciben su valor de la experiencia. Arrastran al espíritu más allá pero quizás ilusoriamente*. Se propone en la *Crítica de la razón pura* desarrollar la verdadera posibilidad fundamentadora del saber, que no puede buscarse en el nivel de la materia del conocimiento sino que ha de encontrarse en la forma del conocimiento, o sea, en los elementos que dan orden y unidad a aquellas impresiones. Por tanto, la autocrítica de la razón necesita de un punto de partida indiscutido e indiscutible. En otras palabras, el contenido de la conciencia considerado como objeto fenoménico.

3.4 El método crítico: el análisis trascendental

Para Kant, el único punto de partida adecuado a una *Crítica de la razón pura* está constituido por los contenidos de conciencia tal como se presentan con su unidad tanto como con su diversidad. Considera que: ① *el procedimiento empirista es arbitrario*; ② *el procedimiento crítico será un análisis de los contenidos objetivos de conciencia que deberá respetar las relaciones naturales de los elementos que disocia*. Si el objetivo de la crítica es determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo, su principal tarea consistirá en disociar la síntesis objetiva de los elementos materiales y formales que constituyen esa síntesis. Eso significa que se efectúa desde un punto de vista trascendental. La idea de lo trascendental está vinculada a la de aprioridad y no designa más que al sujeto como pura función de determinación a priori de un contenido extraño. El análisis capaz de responder a la cuestión de cómo son posibles los conocimientos a priori no puede ser más que un análisis trascendental, de dos maneras: ① *por re-*

flexión trascendental inmediata: nos hace comprobar el elemento a priori de un conocimiento; ② por **deducción trascendental lógica**, por la que se infiere mediante discurso lógico, las condiciones a priori de un conocimiento.

4. Los niveles de conocimiento

4.1 La Estética trascendental

4.1.1 Las formas a priori de la sensibilidad: espacio y tiempo

Para probar que espacio y tiempo son las formas a priori de la sensibilidad, y no conceptos de la mente, aporta los siguientes argumentos: ① *no pueden ser producto de una abstracción (a partir de un material recibido a posteriori), porque, para abstraer con la mente la representación de espacio y tiempo de los cuerpos tenemos que tener ya las representaciones de espacio y tiempo;* ② *son representaciones que tenemos siempre, por lo tanto, son necesarias, a priori;* ③ *son representaciones singulares y únicas en un único espacio y un único tiempo;* ④ *son infinitos.*

4.1.2 Idealidad de espacio y tiempo

Espacio y tiempo son las formas, externa e interna, de nuestra sensibilidad y, por tanto, las condiciones subjetivas que hacen posible nuestras percepciones de los fenómenos. Los requisitos de cualquier experiencia en el plano del conocimiento sensible. La del tiempo es lógicamente anterior. Espacio: condición de la percepción externa; tiempo: de la interna. Aquellas están subordinadas a éste. El tiempo constituye la forma de intuición de todos los fenómenos; es lo más profundo.

4.2 La analítica trascendental

Aborda la crítica del entendimiento. Mientras los sentidos configuran intuiciones, el entendimiento actúa sobre esas intuiciones o representaciones, las organiza y configura con ellas el objeto de conocimiento.

4.2.1 Conceptos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas

Intuiciones y conceptos son los elementos constitutivos de nuestro conocimiento. Ni los conceptos sin intuición ni viceversa nos pueden dar conocimiento. Puede entenderse ya la exclusión de la metafísica de la ciencia: opera con conceptos vacíos que no contienen intuiciones. A la Analítica Trascendental le corresponde poner en claro los elementos del conocimiento intelectual puro mediante los cuales estamos en situación de “pensar” las intuiciones sensibles. Percepciones sensibles: para pasar al plano del conocer intelectual necesitan ser superiormente informadas por las formas del pensar. Estas formas del pensar a priori, producidas por el entendimiento puro, van a ser descubiertas por Kant mediante un análisis de la propia facultad conceptual. Al hacer este análisis, Kant diseña un cuadro completo y detallado de los elementos que abarcan todo el campo del entendimiento puro (las categorías). La lógica trascendental tiene por objeto qué y cuanto pueden conocer el entendimiento y la razón independientemente de toda experiencia. Diferencia con la lógica formal: ésta última presupone ya el entendimiento y se ocupa sólo de fijar las leyes del pensar; la Lógica Trascendental quiere fundamentar el entendimiento mismo y sus funciones. La Analítica Trascendental se divide en:

4.2.2 Analítica de los conceptos

Kant descubre unos factores últimos de organización de la actividad mental: conceptos fundamentales o categorías. Son los “principios constitutivos” a partir de los cuales se configura todo conocimiento que rebase el nivel de la percepción sensible. Son las condiciones del pensar en una experiencia posible, al igual que espacio y tiempo contienen las correspondientes a la intuición en una experiencia posible.

4.2.2.1 Deducción metafísica de las categorías

El entendimiento humano no intuye inmediatamente sus objetos sino que actúa discursivamente, opera con conceptos formando juicios. Pensar es juzgar. Para encontrar esas categorías habrá que partir de los juicios, productos ya de esa misma actividad, considerándolos en su forma simple. Ofrece así una tabla de juicios. A esta deducción de las categorías a partir de las formas de los juicios Kant la califica de metafísica, como conceptos dados a priori. La ontología ahora ha de ser trascendental. No obstante, esta deducción de las categorías fue pronto combatida, en especial desde Bolzano y Schopenhauer. Posteriormente, en general, se considera insuficiente, errónea e inadecuadamente construida la tabla de juicios.

	JUICIOS	CATEGORÍAS
CANTIDAD	Individuales Particulares Universales	Unidad Pluralidad Totalidad
CUALIDAD	Afirmativos Negativos Indeterminados	Realidad Negación Limitación
RELACIÓN	Catagóricos Hipotéticos Disyuntivos	Inherencia y subsistencia Causalidad y dependencia Comunidad o acción recíproca
MODALIDAD	Problemáticos Asertóricos Apodícticos	Posibilidad o imposibilidad Existencia e inexistencia Necesidad y contingencia

4.2.2.2 Deducción trascendental

Después de la deducción metafísica lleva a cabo una deducción “trascendental” de los conceptos puros del entendimiento para poner de manifiesto la efectividad de las categorías en lo que se refiere al conocimiento a priori de los objetos. Deducción metafísica: trataba de demostrar el origen a priori de las categorías. Deducción trascendental: trata de ofrecer el funcionamiento de estas categorías en el proceso de conocimiento de los objetos de la experiencia. La deducción se realiza a partir del yo trascendental. Por tanto, en la Analítica Trascendental se demuestra que las categorías en su conjunto están insertas en un tronco común originario que es la unidad del yo, principio primero y supremo de síntesis. No son, pues, los objetos los que tienen la iniciativa en el proceso del conocimiento, sino el yo: los objetos del conocimiento se rigen desde el sujeto y por el sujeto, y no al revés. El *Ich denke* (yo pienso) hace posible el conocimiento como principio supremo de todo el uso a priori del entendimiento. El yo pienso acompaña a toda representación produciendo la unidad trascendental de la autoconciencia. Es posible considerar como propias las representaciones en la medida en que la diversidad es sometida a unidad por la autoconciencia. Al venir dada a priori, la unidad sintética de la multiplicidad de las intuiciones constituye el fundamento de la identidad de la apercepción. Esta unidad no está en los objetos sino que es producida por el entendimiento, que aparece como la facultad de combinar a priori y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción. La unidad del yo es la que hace posible la unidad del concepto y, en consecuencia, el conocimiento. De ahí que Kant identifique al sujeto con la conciencia trascendental. La **objetividad** kantiana descansa en la regularidad de las formas subjetivas del pensar.

4.2.3 La analítica de los principios y el esquematismo

En este apartado de la Analítica Trascendental se ocupa de las reglas según las cuales deben aplicarse las categorías en los juicios particulares. Pretende: ① *determinar las condiciones sensibles bajo las cuales funcionan los conceptos puros del entendimiento (esquematismo)*; ② *poner de manifiesto la validez y eficacia de cierto número de juicios sintéticos que sirven de base para todo ulterior conocimiento (principios)*. Esquematismo: necesidad de un término medio entre las categorías y las intuiciones empíricas. El esquematismo es el modo de comportarse el entendimiento con los esquemas. El esquema es un producto de la imaginación, pero no es una imagen, porque contiene ya en sí algo de concepto puro. Se define como el procedimiento general por el cual la imaginación proporciona a un concepto su imagen. Esquema es la pura posibilidad de la imagen. Los esquemas no son otra cosa que determinaciones a priori del tiempo. El tiempo contiene tantos momentos sensibles como trascendentales y conceptuales. Sus

determinaciones cuantitativas (series de tiempo), cualitativas (contenido de tiempo), relativas (orden de tiempo) y modales (plenitud de tiempo) pueden relacionarse con las correspondientes categorías. Cuando tenemos en el sentido una determinada experiencia de tiempo, se actúa en cada caso la correspondiente categoría y subsumimos bajo ella nuestra intuición sensible. De este modo: ① **permanencia** en el tiempo: esquema para la categoría de sustancia; ② **regularidad** en una sucesión temporal: de la causalidad; ③ **existencia en todo tiempo**: de la necesidad; ④ **existencia en un determinado tiempo**: de la realidad concreta; ⑤ **tiempo lleno**: de la realidad en general; ⑥ **tiempo vacío**: de la negación.

5. La imposibilidad de la metafísica como ciencia: la dialéctica trascendental

5.1 La cosa en sí

5.1.1 El problema de la existencia de la cosa en sí

Conclusión definitiva de la Analítica Trascendental: para que se pueda considerar como científicamente válido un conocimiento, han de sintetizarse en él la experiencia sensible y las categorías del entendimiento. No obstante, al considerar las categorías o conceptos puros del entendimiento en sí mismos no encontramos en ellos nada que los obligue a restringir su funcionalidad a este uso empírico. Es posible un uso objetivo de las formas del entendimiento al margen de las condiciones de toda sensibilidad. Disponemos, en ese nivel a priori de nuestra actividad intelectual un medio de sobrepasar problemáticamente los límites de la experiencia. *Crítica de la razón pura*: juzga el valor de este sobrepasamiento supraempírico. El primer problema es si ha de reconocerse la existencia de cosas en sí: ① *los contenidos objetivos de conciencia y los objetos fenoménicos han mostrado, tras ser sometidos al análisis trascendental, una referencia simultánea a principios constitutivos diversos*; ② *en consecuencia, al venir considerando el objeto fenoménico como un dato que recibimos bajo las formas de la sensibilidad estamos suponiendo la existencia de un soporte de ese dato o cosa en sí*; ③ *ahora bien, la cosa en sí no puede poseer otros rasgos positivos que los que le confieren los conceptos puros del entendimiento. Y estos sólo son sistemas de funciones lógicas a priori, vacíos por sí mismos de todo contenido*; ④ *por tanto, un objeto nouménico que está unilateralmente determinado sólo sería posible si existiese la posibilidad de una intuición intelectual, o sea, no sensible, por lo que no podemos afirmar la posibilidad positiva del objeto nouménico*.

5.1.2 El problema de las determinaciones de la cosa en sí

Qué sean las cosas en sí independientemente del mundo es algo imposible de saber para nosotros. De los objetos del mundo sólo conocemos nuestro modo de percibirlos. Es un hecho que la razón no se satisface con la experiencia, sino que se siente impulsada a alcanzar objetos trascendentes. Estas pretensiones son ilusorias. El interrogante está en cómo explicar esta obstinación del espíritu humano por traspasar los límites de la experiencia.

5.2 El uso lógico de la razón

5.2.1 La razón

Dialéctica Trascendental: subraya en primer lugar la diferencia esencial entre: ① **entendimiento**: se limita a agrupar los fenómenos bajo la unidad de las categorías o principios a priori del entendimiento puro; ② **razón**: *unifica estos principios puros del entendimiento bajo los principios de la razón o Ideas trascendentales*. Mientras la actividad básica del entendimiento era juzgar, la de la razón es razonar. Razonar es concebir y juzgar derivando o infiriendo unos conocimientos de un principio. Verdaderas inferencias: suponen una proposición intermedia entre el principio y la conclusión, y son los que pueden reducirse a la forma del silogismo en el cual: ① *la premisa mayor enuncia una regla general*; ② *la menor engloba un concepto bajo una regla*; ③ *la conclusión proclama la aplicación correspondiente a las regla general*. Lo propio de la razón es encadenar en la conclusión unas unidades conceptuales que no estaban todavía en las premisas. Ahora bien, las condiciones que expresa la premisa mayor permanecen dependientes de otras condiciones cada vez más lejanas, cuyo límite teórico no puede ser sino una

condición absolutamente última y totalmente independiente. La tendencia misma que lleva a nuestro espíritu a construir el silogismo, es decir, a subordinar una conclusión a una regla general nos arrastra a hacer preceder al silogismo de una serie indefinida de pre-silogismos.

5.2.2 Los modos fundamentales del razonamiento

Hay tres maneras de expresar la referencia de una condición: ① la forma categórica: A es B; ② la forma hipotética: si A es, B es; ③ la forma disyuntiva: A es B, o C, o D. A cada una corresponde una serie de características de condiciones regresivas que tienden hacia el principio absoluto: ① **forma categórica**: un predicado B es atribuido a un sujeto A. La razón tiende hacia un principio primero cuyo sujeto lógico no pueda ya hacer de predicado. Lo incondicionado es la unidad absoluta del sujeto; ② **razonamiento hipotético**: la mayor expresa la dependencia de un condicionado por referencia a una condición. Tiende hacia un incondicionado que asegure la unidad absoluta de la serie de las condiciones objetivas de la experiencia; ③ **razonamiento disyuntivo**: se expresa el sistema o el agregado de sus partes potenciales con relación a un objeto. Señala un esfuerzo para totalizar una pluralidad bajo una unidad. Nos conducen a representarnos la unidad absoluta e incondicionada de todos los objetos del pensamiento en general. Esta unidad no la encontramos entre los objetos de la experiencia, por lo que la razón se ve impulsada más allá de sus límites. Estos tres incondicionados para la metafísica tradicional son noúmenos que se objetivan como objetos inteligibles o Ideas. A esta confusión la llama Kant "ilusión trascendental".

5.3 Las ideas trascendentales: su valor

Las ideas trascendentales correspondientes a los tres incondicionados que coronan los tres modos típicos del razonamiento humano son: ① la unidad absoluta del sujeto lógico que es el Yo, concebido por la metafísica como sustancia (**alma**), objeto tradicional de la Psicología; ② la unidad absoluta de las series causales de la experiencia que no se puede realizar más que en **un mundo organizado** con causa incausada. Cosmología racional; ③ la unidad absoluta e incondicionada de todos los objetos del pensamiento en general, que sólo puede ser aquel objeto que contenga la suprema condición de posibilidad de todo lo que puede ser pensado (**Dios**). Teología. Kant con su crítica va deconstruyendo los razonamientos con los que se intenta fundar su valor objetivo.

5.3.1 Los paralogismos de la razón pura

Se ocupa primero del Yo como unidad sustancia. Paralogismos: los cuatro razonamientos sofísticos que concluyen las principales propiedades de este Yo sustancial. El razonamiento que conduce a un Yo sustancial dice: ① lo que no se puede pensar más que como sujeto no existe más que como sujeto y es, por tanto, sujeto; ② pero un ser pensante, considerado simplemente como tal, no se puede pensar sino como sujeto; ③ conclusión: existe sólo como tal, o sea, como sustancia. Este sujeto se presenta bajo la apariencia objetiva de sustancia. Representa el sustrato último (primera premisa). La segunda premisa parte sin embargo de consideraciones distintas. El sujeto tiene conocimiento de sí como principio interno y universal de las representaciones. El término medio "aquello que no se puede pensar más que como sujeto" se entiende en un sentido en la premisa mayor y en otro sentido en la menor: con relación a los objetos del pensamiento y a las formas de predicación en la mayor, y con relación a la autoconciencia en la menor. De tales dos premisas no se sigue la conclusión de que "el sujeto es sustancia" en sentido objetivo y unívoco.

5.3.2 Las antinomias de la razón pura

5.3.2.1 Formulación de las antinomias

Idea de mundo: la razón aplica hasta llegar a un incondicionado aquellas categorías en las que la función sintética abarca una serie de condiciones subordinadas entre sí por referencia a un condicionado. Las cuatro antinomias que surgen de ahí son: ① **1ª antinomia**: se acusa en la

aplicación temporal y espacial de las categorías de la cantidad, en especial la de totalidad. Si se consideran los objetos de la experiencia desde este punto de vista, entonces una serie sucesiva totalizada ha de estar “acabada” y limitada en espacio de duración. Por tanto: **A) Tesis:** el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio. Espacio y tiempo son condiciones a priori de la intuición sensible. Al ser esto así no podemos negar la posibilidad de otros fenómenos hasta el infinito; **B) Antítesis:** el mundo no puede tener ni comienzo en el tiempo ni límites en el espacio; **② 2ª antinomia:** surge de la aplicación de las categorías de cualidad: **A) Tesis:** toda sustancia en el mundo está compuesta de partes simples. Pero si consideramos el espacio como forma a priori de la intuición del objeto fenoménico, entonces; **B) Antítesis:** ninguna cosa está compuesta de partes simples y no existe nada simple; **③ 3ª antinomia:** surge de la aplicación de las categorías de la relación. Causalidad empírica: nuestra razón se ve urgida a afirmar la determinación completa de las series causales a partir de una causa última metaempírica y libre. De ahí: **A) Tesis:** para explicar los fenómenos del mundo es necesario admitir también una causalidad libre; **B) Antítesis:** no existe libertad, sino que todo en el mundo acontece obedeciendo leyes naturales; **④ 4ª antinomia:** surge de la aplicación de las categorías de la modalidad. Es contingente lo que puede no ser. Pero está condicionado a algo necesario. Este ser necesario es condición última que inaugura en el tiempo las existencias: **A) Tesis:** existe en el mundo un ser absolutamente necesario. Problema: si está en el mundo, formaría parte de los fenómenos y estaría condicionado. Y si es trascendente, ¿cómo se concebiría entonces su acción causal fuera del tiempo? Por tanto: **B) Antítesis:** no existe ningún ser necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como causa suya.

5.3.2.2 Solución de Kant a las antinomias

Los filósofos, en función de su temperamento o sus intereses, pueden inclinarse bien por las tesis o bien por las antítesis, pero lo que corresponde a la Crítica de la razón pura es aclarar el misterio de las antinomias: **① 1ª y 2ª antinomias** (llamadas por Kant **matemáticas**): la solución es que tanto la tesis como la antítesis son falsas. Quien afirma que hay un mundo infinito en el espacio y en el tiempo hacia afuera o hacia dentro afirma algo que no puede saber. Quien afirma que hay un mundo finito o limitado afirma algo imposible. El mundo espacio-temporal es indefinido, tan sólo una idea; **② 3ª antinomia (determinismo-libertad):** tesis y antítesis son heterogéneas. Solución negativa paralela a la dada al problema del noumeno. Puede afirmar: entre la afirmación de una causalidad libre en el orden nouménico y la del determinismo más riguroso en el orden fenoménico no puede hallarse contradicción. Esta ausencia de contradicción no basta para demostrar la posibilidad objetiva de causas inteligibles y libres. La tercera antinomia deja, pues, abierta la posibilidad negativa de una causalidad inteligible que alcanzaría a los objetos empíricos; **③ 4ª antinomia:** el incondicionado que la razón exige aquí no puede pertenecer al mundo sensible, como ocurría en la antinomia anterior. La antítesis es verdadera respecto a la existencia fenoménica, pues toda ella está sometida a la contingencia y no ofrece ninguna necesidad. Como de lo que hay detrás del fenómeno, es decir, de la cosa en sí, no sabemos objetivamente nada, puede suponerse sin contradicción la existencia de un ser necesario en el orden nouménico. Este incondicionado sería heterogéneo respecto a su condicionado empírico. La posibilidad de un Ser necesario trascendente, puramente nouménico, se entrevé.

5.3.3 Crítica de las pruebas de la existencia de Dios

Ser necesario: objeto de la Teología natural. Pasa Kant a examinar esta ciencia para ver las determinaciones que confiere a su objeto hipotético. El nudo de toda demostración consiste en la identidad establecida entre la noción de ser necesario y la de absolutamente perfecto (*ens realissimum*): **① primero se convence de la existencia de algún ser necesario y de una existencia incondicionada;** **② luego aplica a tal ser la condición de toda realidad (*ens realissimum*);** **③ concluye que el ser supremo existe de manera necesaria como principio fundamental de todas las cosas.** Para que este proceso fuera válido habrían de cumplirse dos condiciones: la certeza de la existencia de un ser necesario; y la certeza de la identidad de ese ser necesario y el ser supremo. Pero no se cumplen (cuarta antinomia). Las pruebas se reducen para Kant a dos: **① o**

bien del puro concepto del Ser supremo, se extrae su existencia necesaria (argumento ontológico); ② argumento cosmológico y prueba físico-teleológica.

5.3.3.1 El argumento ontológico

La existencia forma parte de los predicados necesarios del ser supremo. Kant estima que de puros conceptos, sin embargo, situados al margen de toda relación a la existencia, jamás se deducirá analíticamente una existencia actual; hay flagrante desproporción entre el antecedente y la conclusión. Confunde las condiciones del pensamiento con las condiciones de la existencia actual.

5.3.3.2 El argumento cosmológico

Toma como punto de apoyo la existencia empírica y concluye la realidad actual de un ser necesario. Kant encuentra dos reproches que hacen al valor de esta prueba: ① *hace uso de la idea de ser necesario como si fuese un concepto de un objeto definido*; ② *se funda en un presupuesto indispensable que no es otro que el argumento ontológico*. Pues el razonamiento de la prueba cosmológica es éste: Toda existencia empírica exige un ser necesario, pero el ser necesario es idéntico al *ens realissimum*, a Dios; luego toda existencia empírica exige el *ens realissimum*.

5.3.3.3 El argumento físico-teleológico

Este argumento consiste en lo siguiente: de la unidad, de la belleza, del orden... de la finalidad de los objetos de nuestra experiencia se concluye la existencia de una inteligencia suprema, causa única del universo. La analogía es tan legítima y convincente como poco científica. Supongamos un orden intencional impreso en las cosas: ¿qué podemos concluir? Todo lo más la existencia de un sublime ordenador, pero no la de un creador. Para salvar la insuficiencia de la prueba físico-teleológica podría completarse con la prueba de la contingencia. Pero si así lo hace presupone la prueba ontológica. De ahí la afirmación de Kant de que esta última es la base común de todas las demostraciones posibles de la existencia de Dios.

5.4 El papel puramente regulador de las ideas de la razón

Para Kant, las ideas de la razón no poseen verdad objetiva. Sin embargo no las considera como ficciones totalmente inútiles. Las ideas trascendentes tienen un uso regulador. Valora el hecho de que dirigen el espíritu hacia la meta capaz de proporcionar a los conceptos del entendimiento la unidad y la extensión máximas.