

CURSO DE FILOSOFÍA ELEMENTAL

Santiago Fernández-Burillo

Índice general

Prólogo por Antonio Orozco-Delclós	xv
1. La inspiración filosófica. Filosofía en la calle	1
1.1. La inspiración filosófica	1
1.1.1. La filosofía en la calle	1
1.1.2. La admiración, origen del filosofar	1
1.1.3. El valor de la filosofía	2
1.1.4. Filosofías previas	4
1.2. El materialismo común	4
1.2.1. La lógica del materialismo.	4
1.2.2. Ciencias y método analítico	6
1.2.3. Limitación del análisis	7
1.2.4. Del caos al superhombre..., pasando por el chimpancé .	8
1.2.5. Materialismo y creacionismo	8
1.2.6. El esquema materialista	9
1.2.7. Tras las palabras	9
1.3. El «culturalismo», o relativismo postmoderno	10
1.3.1. Ciencias sociales y «cultura»	10
1.3.2. El relativismo postmoderno	10
1.3.3. Valoración del culturalismo	11
2. Naturaleza y cultura. La actividad humana	13
2.1. Lo natural y lo artificial	13
2.1.1. El viviente que habla	13
2.1.2. Seres naturales y seres artificiales	14
2.1.3. Materia y forma	15
2.1.4. Principio vital y cuerpo organizado	16
2.1.5. Grados de vida	16
2.1.6. Vivientes y artefactos mecánicos	17
2.1.7. Descripción y definición de la vida	18
2.1.8. Inmanencia, definición de la vida	19

2.2.	Vida humana y cultura	21
2.2.1.	El hombre, naturaleza inadaptada	21
2.2.2.	Definición de la cultura	21
2.2.3.	La esencia humana	23
2.2.4.	Tradicón y diversidad cultural	23
2.2.5.	La cultura y las culturas («civilizaciones»)	24
2.2.6.	El relativismo	25
2.3.	La responsabilidad de la cultura	26
2.3.1.	La sabiduría	27
3.	Ciencia y Filosofía	29
3.1.	Los grados del saber	29
3.1.1.	La naturaleza instrumental de la cultura	29
3.2.	La razón y el orden	31
3.3.	Las virtudes intelectuales: técnica, ciencia y sabiduría	32
3.3.1.	La función sapiencial: establecer prioridades	34
3.4.	Esbozo histórico de la filosofía	35
3.4.1.	Actitudes humanas y filosofía	35
3.4.2.	La Antigüedad clásica	36
3.4.3.	La «Academia de Atenas»	36
3.4.4.	Helenismo e «ideal del sabio»	38
3.4.5.	Epicureísmo	39
3.4.6.	La Patrística	40
3.4.7.	La Modernidad	40
3.4.8.	Kant y la especulación	41
3.4.9.	Fichte y la Acción moral	42
3.4.10.	Comte y el Progreso técnico	43
3.5.	Prioridad de la teoría	44
3.5.1.	Prioridad de la inteligencia	44
3.5.2.	La admiración: del mito a la teoría	45
3.5.3.	Tales y Pitágoras. Mirar la tierra desde los astros	46
3.5.4.	Sócrates. La admiración de saber que no somos Dios	48
3.5.5.	Recapitulación. Una definición clásica de la filosofía	48
3.5.6.	Universalidad de la filosofía	49
3.6.	Apéndice. Las ramas de la filosofía. Definiciones	50
3.6.1.	Cuadro esquemático del saber y sus grados	50
3.6.2.	Definiciones	51

4. La lógica del discurso humano	55
4.1. Qué es la lógica	55
4.1.1. Definición	55
4.1.2. Lógica natural	55
4.1.3. La lógica científica	56
4.1.4. Objeto y método	57
4.1.5. Partes de la Lógica formal	57
4.1.6. Panlogismo	57
4.2. Lógica del concepto	58
4.2.1. El concepto y el término	58
4.2.2. La significación	58
4.2.3. Comprensión y extensión de un concepto	59
4.2.4. Equivocidad, univocidad y analogía de los términos	60
4.2.5. Las ideas trascendentales	60
4.2.6. Los universales	61
4.2.7. El problema de los universales	61
4.2.8. Las categorías o predicamentos	62
4.2.9. Los predicables	62
4.2.10. Oposición de ideas	64
4.2.11. La definición	65
4.2.12. Reglas	65
4.2.13. La división	66
4.3. Lógica del juicio o proposición	66
4.3.1. El juicio y la proposición. La verdad	66
4.3.2. Clasificación de los juicios y proposiciones	67
4.4. Lógica del raciocinio o silogismo	68
4.4.1. El raciocinio	68
4.4.2. Leyes de la argumentación	69
4.4.3. Las argumentaciones: inducción y deducción	70
4.4.4. La teoría del silogismo	71
4.4.5. Valoraciones	71
4.4.6. El silogismo categórico	73
4.4.7. Silogismo y álgebra de clases	74
4.4.8. Principios del silogismo	74
4.4.9. Silogismos (categóricos) incompletos y compuestos	75
4.4.10. El silogismo hipotético	76
4.4.11. La argumentación científica y la demostración	77
4.5. Verdad y certeza. Lógica material	78
4.5.1. Verdad formal y verdad material	78
4.5.2. Filosofía del lenguaje y criteriología	79
4.5.3. El criterio de certeza	79

4.5.4.	Estados de la mente ante la verdad	80
4.6.	Certeza y voluntarismo	81
4.6.1.	Modernidad y criticismo	81
4.6.2.	Voluntarismo y racionalismo	82
4.6.3.	Empirismo y emotivismo	83
4.6.4.	Fe y palabra	83
4.6.5.	Sistemas idealistas	84
4.6.6.	Nihilismo y materialismo: El «Final de la Historia»	86
4.6.7.	Positivismo y pragmatismo	87
4.6.8.	Vida y comunicación	89
5.	El conocimiento	91
5.1.	El conocimiento y la utilidad	91
5.1.1.	El saber y su valor	91
5.1.2.	Positivismo y deshumanización	93
5.1.3.	Positivismo frente a humanismo	94
5.2.	El realismo filosófico y la cuestión crítica	95
5.2.1.	El realismo filosófico de J. Balmes	95
5.2.2.	Características del realismo filosófico	96
5.2.3.	Caracterización del escepticismo y del relativismo	97
5.2.4.	Valoración crítica del escepticismo	98
5.3.	Elementos de teoría del conocimiento	99
5.3.1.	Entender y discurrir	99
5.3.2.	Verdad lógica y verdad ontológica	100
5.3.3.	Definición del conocimiento. El ser intencional	101
5.3.4.	El error	102
5.3.5.	Verdades inmediatas y verdades mediatas	102
6.	Mundo, espacio y tiempo. Filosofía natural (1)	105
6.1.	La imagen antigua del mundo	105
6.1.1.	Un mundo finito	105
6.1.2.	Los supuestos de la ciencia antigua	106
6.2.	La imagen moderna del mundo	106
6.2.1.	La Nueva Ciencia: una nueva visión del mundo	106
6.2.2.	Los dos infinitos	107
6.2.3.	Infinitismo. Espacio y Tiempo	110
6.2.4.	El Mecanicismo moderno	111
6.2.5.	El dualismo cartesiano	112
6.2.6.	El problema de la incomunicación	113
6.2.7.	Dominio e incomunicación	113
6.3.	El Idealismo filosófico	114

6.3.1.	Leibniz y la «mónada»	114
6.3.2.	El «idealismo trascendental» kantiano	116
6.3.3.	La refutación kantiana del realismo	117
6.3.4.	Un remedio peor que la enfermedad	118
6.4.	El vitalismo filosófico	119
6.4.1.	Un nuevo cientifismo	119
6.4.2.	La originalidad de la vida	119
6.4.3.	La originalidad del tiempo	120
6.4.4.	Actualidad y revisión de los clásicos	121
6.5.	Dos textos	122
6.5.1.	Leibniz: vitalismo frente a mecanismo	122
6.5.2.	Bergson: la irreductibilidad del tiempo al espacio	123
7.	Filosofía natural (2)	125
7.1.	El mundo, problema y misterio	125
7.1.1.	Resistencia a la materia	125
7.1.2.	Del problema matemático al misterio del ser	126
7.1.3.	Hombre y mundo: el cuerpo humano	127
7.1.4.	Concepto de naturaleza y temas de la filosofía natural	127
7.1.5.	Objeto y método de la filosofía natural o cosmología	128
7.2.	De los «cosmólogos» al platonismo	129
7.2.1.	Admiración y filosofía	129
7.2.2.	Presocráticos. Los cosmólogos	129
7.2.3.	Heráclito de Éfeso, el cambio es incomprensible	130
7.2.4.	Parménides de Elea, el ser es inmutable	131
7.2.5.	Las «aporías» de Zenón de Elea	132
7.2.6.	Platón y la «separación»: mundo sensible y mundo in- teligible	133
7.3.	La filosofía natural de Aristóteles	136
7.3.1.	El realismo aristotélico	136
7.3.2.	«El ser se dice de muchas maneras»	136
7.3.3.	Análisis y definición del movimiento	137
7.3.4.	Cambio espiritual y cambio físico	138
7.3.5.	Tipos de cambio	139
7.3.6.	Las causas	140
7.3.7.	Teleología y mecanicismo	141
7.3.8.	Teleología y evolucionismo	141
7.3.9.	El espacio	143
7.3.10.	El accidente cantidad	144
7.3.11.	El continuo	144
7.3.12.	El número infinito	145

7.3.13. El tiempo	146
7.3.14. Del mundo a Dios	147
8. Los entes y el ser (1)	149
8.1. La apertura humana a la trascendencia	149
8.1.1. Una aproximación	149
8.1.2. La fe y la razón	150
8.1.3. El agnosticismo	151
8.1.4. El ateísmo	153
8.1.5. El indiferentismo	154
8.1.6. Refutación del indiferentismo	154
8.1.7. El panteísmo	156
8.1.8. Jenófanes y la crítica del politeísmo	156
8.2. La idea de Dios. Resumen y Esquema	158
8.2.1. Existencia y comunicación	158
8.2.2. El nombre de Dios en la civilización judeo-cristiana	159
8.3. Metafísica y Teología	160
8.3.1. El método de la teología racional	160
8.3.2. La metafísica	160
8.3.3. La analogía	161
8.3.4. El ser y la esencia	162
8.3.5. Causalidad trascendental	163
8.3.6. La teología metafísica de Tomás de Aquino	163
9. Los entes y el ser (2)	165
9.1. La existencia de Dios	165
9.1.1. Creer y saber	165
9.1.2. Tipos de pruebas	166
9.1.3. El argumento ontológico	167
9.1.4. Pruebas metafísicas. Las cinco vías	168
9.1.5. Cinco puntos de partida	169
9.1.6. Esquema argumental de las cinco vías	170
9.1.7. Resumen del argumento de las cinco vías	171
9.1.8. La creación, participación del ser	171
9.1.9. Preámbulos de la fe	172
9.1.10. Pruebas morales	173
9.2. La naturaleza divina	175
9.2.1. Los atributos divinos	175
9.2.2. La trascendencia divina	176
9.2.3. Simplicidad	176
9.2.4. Perfección	177

9.2.5. Bondad	177
9.2.6. Infinitud	178
9.2.7. Inmensidad	178
9.2.8. Inmutabilidad	178
9.2.9. Vida	179
9.2.10. Eternidad	180
9.2.11. Belleza	181
9.2.12. Atributos operativos de Dios	181
9.2.13. La ciencia divina	181
9.2.14. Ciencia de las cosas futuras	182
9.2.15. La libertad divina	182
9.2.16. Libertad divina y humana	183
9.2.17. El amor de Dios	184
9.2.18. Creación, conservación y providencia	185
10. Filosofía de la religión	187
10.1. Filosofía de la religión	187
10.1.1. El hecho religioso	187
10.1.2. El «Espíritu» de Hegel	188
10.1.3. Origen del hecho religioso	189
10.1.4. La fenomenología	191
10.1.5. Fenomenología de la religión	192
10.1.6. Fenomenología del objeto y del acto religioso	194
10.1.7. La religión natural	195
10.1.8. La religión revelada	195
10.1.9. El Dios de los filósofos	196
10.1.10. El paganismo	196
11. Filosofía del hombre (1)	199
11.1. La Psicología racional	199
11.1.1. Psicología racional y psicología experimental	199
11.1.2. Hechos físicos y hechos psíquicos, distinción	200
11.1.3. El movimiento perfecto («práxis téleia»)	201
11.1.4. Las facultades	201
11.1.5. Conocimiento y apetición	202
11.2. Los sentidos y la inteligencia	202
11.2.1. Los muchos y lo uno. La teoría hylemórfica	202
11.2.2. Ser en potencia y ser en acto, principios constitutivos	203
11.2.3. La distinción del conocimiento en sensible e intelectual	204
11.2.4. Del inteligible en potencia a la intelección en acto	205
11.3. La sensibilidad. Los sentidos externos y los sentidos internos.	206

11.3.1. Sensación y empirismo	206
11.3.2. La sensación, acto de conocimiento	207
11.3.3. Umbrales sensoriales	207
11.3.4. Sensible <i>per se</i> , sensible <i>per accidens</i>	208
11.3.5. Sensibles propios y sensibles comunes	208
11.3.6. Intuición y representaciones	209
11.3.7. Los sentidos externos	210
11.3.8. Los sentidos internos	210
11.3.9. Percepción y «sentido común»	211
11.3.10. Funciones del sentido común	211
11.3.11. La imaginación	212
11.3.12. Funciones de la imaginación	213
11.3.13. La conciencia animal. La estimativa	214
11.3.14. La conducta instintiva. Características y funciones de la estimativa	215
11.3.15. La cogitativa, o <i>ratio particularis</i>	215
11.3.16. La memoria	216
11.3.17. El presente de la conciencia y el tiempo	216
11.3.18. Funciones de la memoria	218
11.4. Inteligencia y abstracción	219
11.4.1. La intelección	219
11.4.2. El intelecto paciente	219
11.4.3. El intelecto agente	220
11.4.4. El proceso de la abstracción	220
11.4.5. Propiedades de los conceptos abstractos	222
11.4.6. Conclusión. La luz del entendimiento	223
12. Filosofía del hombre (2)	225
12.1. Introducción. Relevancia existencial del amor	225
12.2. La personalidad	226
12.2.1. Concepto psicológico de «personalidad»	226
12.2.2. El temperamento. La tipología moderna	227
12.2.3. La psicometría	228
12.2.4. El carácter	229
12.2.5. Personalidad y ser personal	229
12.3. La vida emocional. Las pasiones	231
12.3.1. Apetito natural y apetito elícito	231
12.3.2. Apetito concupiscible y apetito irascible	231
12.3.3. Autodominio y educación del carácter	232
12.3.4. Los sentimientos o vida emocional	233
12.3.5. Clasificación de las pasiones	234

12.3.6. La irracionalidad de las pasiones	235
12.3.7. Los buenos sentimientos. La educación de la afectividad	236
12.4. La voluntad y el amor	238
12.4.1. Naturaleza y objeto de la voluntad	238
12.4.2. Voluntad y deseos sensibles	238
12.4.3. Deseo de felicidad y elección	239
12.4.4. El proceso del acto voluntario	241
12.4.5. La utilidad, el placer y el amor humano	243
12.5. La amistad	244
12.5.1. Descripción de la amistad	244
12.5.2. Definición de la amistad	245
13.El ser personal	249
13.1. De la filosofía moderna a la filosofía actual	249
13.1.1. La filosofía de la subjetividad	249
13.1.2. Humanismo ateo y personalismo	250
13.1.3. La antropología actual	251
13.2. Nociones de antropología filosófica	252
13.2.1. La grandeza humana	252
13.2.2. Poseedores de la «totalidad del ser»	254
13.2.3. La edad del «yo»	255
13.2.4. El problema y el misterio	256
13.2.5. Teoría del conocimiento y antropología	258
13.2.6. Los dualismos	259
13.2.7. Los monismos	260
13.2.8. «Deshumanización» y cultura moderna	262
13.2.9. La unidad sustancial humana	263
13.2.10.La metafísica clásica y los trascendentales	264
13.2.11.Espiritualidad del alma humana	265
13.2.12Muerte e inmortalidad	266
13.3. La antropología de Leonardo Polo	267
13.3.1. El ser donal	267
13.3.2. Actitud filosófica	268
13.3.3. El límite mental	268
13.3.4. Abandono del límite	269
13.3.5. Teoría del conocimiento y metafísica	269
13.3.6. El existente humano	270

14.La ética o filosofía moral. La ciencia moral (1)	273
14.1. El objeto de la moral	273
14.1.1. El hecho moral	273
14.1.2. Moral y conflicto de ideas	274
14.1.3. Bienes, virtudes y normas	275
14.1.4. Los actos humanos	275
14.2. Distintas concepciones morales	276
14.2.1. Introducción	276
14.2.2. Escuelas de filosofía moral	277
14.2.3. Técnica, ética y utilitarismo	279
14.3. La ciencia moral	280
14.3.1. La ética, «ciencia normativa»	280
14.3.2. Ética e ideología	281
14.3.3. Ética y positivismo	282
14.3.4. Ética y ciencias sociales	282
14.3.5. Ética privada y moral pública	282
14.4. La verdad moral	284
14.4.1. La certeza práctica	285
14.4.2. El bien, principio moral	286
14.4.3. La felicidad	287
14.4.4. La felicidad y los filósofos	290
14.4.5. El fin último y el absurdo	292
14.4.6. El encuentro personal	293
14.4.7. La comunicación	294
15.La vida moral. Normas y virtudes (2)	295
15.1. Introducción. La formación del carácter	295
15.1.1. El carácter	295
15.1.2. Los modelos	296
15.1.3. La formación	296
15.2. El obrar moral	297
15.2.1. Reflexión y libertad	297
15.2.2. El acto humano	298
15.2.3. Factores que influyen en el acto humano. La violencia	298
15.2.4. Las pasiones	299
15.2.5. ¿Somos esclavos de las pasiones?	299
15.2.6. ¿Son malas las pasiones?	300
15.2.7. La ignorancia	301
15.2.8. La responsabilidad	302
15.2.9. La autoridad moral. La remuneración.	303
15.2.10. La autoridad moral. Su fundamento	304

15.2.11	El «buen ateo»	306
15.3.	La norma moral	307
15.3.1.	La norma de la moralidad	308
15.3.2.	La conciencia	308
15.3.3.	La ley moral	309
15.3.4.	La especificación del acto moral	310
15.4.	Las virtudes morales	311
15.4.1.	Definición	311
15.4.2.	Naturaleza y virtud	311
15.4.3.	Virtud y vida	312
15.4.4.	Intelectualismo moral y término medio	313
15.4.5.	División de las virtudes morales	314
15.4.6.	La prudencia	315
15.4.7.	La justicia	318
15.4.8.	Alteridad, igualdad y deuda	319
15.4.9.	División de la justicia	320
15.4.10	La fortaleza y la templanza. Por qué las necesitamos	321
15.4.11	La fortaleza, virtud cardinal	323
15.4.12	Actos de la fortaleza	324
15.4.13	La templanza, virtud cardinal	324

Prólogo por Antonio Orozco-Delclós

Este Curso de Filosofía elemental, del profesor Santiago Fernández-Burillo, del Instituto S. Gili Gaya de Lérida, consta de 15 capítulos -que iremos publicando aquí sucesivamente- en los que se van desarrollando los conceptos que todos barajamos -porque todos tenemos, consciente o inconscientemente, una filosofía- en torno al mundo, al hombre y a Dios. Es sencillo, claro, al alcance de todos. Constituye un instrumento muy útil para contrastar el valor de nuestras ideas sobre los temas más trascendentes de la vida humana. No cabe al hombre no pensar y es preciso pensar bien. Hay muchas maneras de enfocar las cuestiones trascendentales. Caben muy distintas opiniones y también muchas certezas asequibles a todo el que piensa con rigor, con interés por la verdad. Es una satisfacción presentar este Curso que introduce en el más importante saber del hombre, a la altura del siglo XXI.

El texto es propiedad del autor y de su editor. Los lectores de Arvo Net podrán copiarlo sólo con fines educativos. Rogamos que lo comuniquen a webmaster@arvo.net

Capítulo 1

La inspiración filosófica. Filosofía en la calle

1.1. La inspiración filosófica

1.1.1. La filosofía en la calle

En muchas ciudades de nuestro país hay una vía pública que lleva el nombre de «*Balmes*». El filósofo de Vic, Jaime Balmes (1810-1848) es un «*clásico*» moderno, su pensamiento posee actualidad. Es interesante observar que a esas calles o plazas no se les ha modificado el nombre a pesar de los cambios de régimen político que se han sucedido. Nunca pareció necesario marginar a Balmes; es patrimonio común. Existe también una filosofía clásica, una *philosophia perennis*, patrimonio de todas las generaciones, que es a la vez saber maduro y búsqueda abierta. Los clásicos no son antiguos, sino actuales. Lo característico de ellos es su «*actualidad*». También las modas gozan de actualidad, pero efímera. Los clásicos no necesitan (ni suelen) estar de moda. Son actuales siempre. Hay cosas que interesan al hombre de todos los tiempos. Hoy muchos pasan por esa calle: tal vez desconocen quién fue Balmes y no se lo preguntan. También es posible que ignoren qué es la filosofía, qué es un clásico o qué un régimen político. Realidades invisibles, como el aire y la luz; vivimos en medio de ellas, aunque no nos demos cuenta.

1.1.2. La admiración, origen del filosofar

Podemos desconocer lo que tenemos cerca. Normalmente ignoramos lo más próximo: estamos acostumbrados, no nos causa extrañeza, ni admiración; por eso no nos hacemos preguntas. La pregunta que entraña una pretensión de saber, de averiguar, presupone la admiración: una extrañeza y una cierta

maravilla. Maravillarse es advertir que no entendemos. La maravilla nos hace ver en lo ordinario algo insólito. Los filósofos de la antigua Grecia dijeron que la investigación y la filosofía nacieron de la admiración. Hoy en día se acepta que la humanidad posee un alto nivel de conocimiento científico, y eso la hace poderosa. Es cierto, pero dudamos si el edificio del saber humano es «seguro». Su prestigio ¿no se desplomaría si el hombre sólo lo hubiera soñado, si fuera mera invención de nuestro deseo de seguridad?

1.1.3. El valor de la filosofía

Al comenzar, tal vez nos preguntemos: «¿Para qué sirve la filosofía?» Se podría responder: «no sirve para nada». Aunque se dé esa respuesta, no deriva de ahí que no sea valiosa. No es lo mismo ser útil que valer. Servir para otra cosa es un tipo de valor, el valor de utilidad, propio de los medios. Todos los medios o útiles son valiosos; mas no todos los valores son medios. Los medios son buenos para otra cosa, los fines son buenos en sí mismos. Hay preguntas que se plantea el hombre en todo tiempo. Una de ellas tiene que ver con la diferencia entre el saber «técnico» y el saber «liberal» (o desinteresado), esto es, la diferencia entre dominio del mundo y libertad interior, técnica y ética, cosas y personas, en una palabra: el mundo y el hombre. Éstos son temas clásicos del pensamiento filosófico, y cobran especial interés en la actualidad. Con un lenguaje propio de su época, J. Balmes formulaba agudamente algunas de estas cuestiones en un libro publicado en 1846:

«Todo lo que concentra al hombre, llamándole a elevada contemplación en el santuario de su alma, contribuye a engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto origen y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminarse a no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto pueden servir a regalar el cuerpo, conviene que se renueven esas grandes cuestiones, en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.»

«Sólo la inteligencia se examina a sí propia. La piedra cae sin conocer su caída; el rayo calcina y pulveriza, ignorando su fuerza; la flor nada sabe de su encantadora hermosura; el bruto animal sigue sus instintos, sin preguntarse la razón de ellos; sólo el hombre, esa frágil organización que aparece un momento sobre la tierra para deshacerse luego en polvo, abriga un espíritu que, después de abarcar el mundo, ansía por comprenderse, encerrándose

en sí propio, allí dentro, como en un santuario donde él mismo es a un tiempo el oráculo y el consultor. Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, cómo pienso, qué son esos fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto a ellos, cuál es su causa, cuál el orden de su producción, cuáles sus relaciones: he aquí lo que se pregunta el espíritu; cuestiones graves, cuestiones espinosas, es verdad; pero nobles, sublimes, perenne testimonio de que hay dentro de nosotros algo superior a esa materia inerte, sólo capaz de recibir movimiento y variedad de formas; de que hay algo que con su actividad íntima, espontánea, radicada en su naturaleza misma, nos ofrece la imagen de la actividad infinita que ha sacado el mundo de la nada con un solo acto de su voluntad.»

(J. Balmes, Filosofía Fundamental, I, cap. 1, §4). La cuestión del saber.

Según el filósofo de Vic, es preciso filosofar, porque junto a la ciencia natural y el progreso técnico, se precisa humanidad; además, advertimos gran diferencia entre la fuerza física y la conciencia, entre lo externo y lo interior, entre la materia y el espíritu, entre el mundo y el Creador. La sola enumeración de esos temas, persuade a muchos de su dificultad. Estos asuntos se dirá son importantes, pero no están al alcance: son cosa de opinión o cosa de especialistas. Eso es una dificultad; tal vez la mayor para quien se acerca por primera vez a estas materias. Se nos presenta, así, la disputa sobre el mismo saber filosófico. Las razones a favor y en contra insinuadas por Balmes, vienen a ser estas:

A) En contra: Después de veinticinco siglos la filosofía sigue sin alcanzar utilidades claras. Continúa haciéndose las mismas preguntas. ¡Queda lejos la Edad Media! Estamos en el siglo XXI, época de continuas sorpresas, de nuevos progresos tecnológicos. La filosofía no progresa, no es científica. ¿Por qué ocuparnos de ella?

B) A favor: precisamente por eso, la necesitamos. Ciencia y técnica tenemos, pero nos falta meditar sobre la grandeza del hombre, su origen y su destino. Más allá del rendimiento y la utilidad, hemos de poder discurrir sin límites. El progreso material no basta, se necesita progreso espiritual. Ahora bien, «*en este siglo de metálico y de goces*» de dinero, placer y confort, en que «*las fuerzas del espíritu*» la ciencia, el saber se desarrollan sólo al servicio de la técnica y del mercado, se detecta un vacío de espíritu. Más que nunca se requiere un saber desinteresado, la contemplación desde las cumbres.

Pensemos en fin, ¿qué nos mueve al saber? ¿Interesa sólo por su utilidad, o también porque ilumina el sentido de la existencia? ¿Qué ciencia, qué técnica se propone hacer esto último?

1.1.4. Filosofías previas

Así pues, la misma ciencia y el progreso material replantean la necesidad de filosofar, es decir, de ir a la búsqueda del último por qué, que dé razón de todo cuanto existe. Ahora bien, esa meta no es inasequible, ni es preciso partir de cero, aunque algunos lo hayan pretendido; seamos o no conscientes de ello, todos llegamos a la filosofía con gran número de conocimientos previos. Todos tenemos una idea quizá confusa de lo que significa una concepción filosófica de la realidad; y, de hecho, conocemos más de una.

Vamos a considerar tres de esas visiones (cosmovisiones) que se advierten y distinguen fácilmente en la actualidad: La primera concibe la filosofía como sabiduría. Sostiene el primado del espíritu sobre la materia, y la libertad como señorío del hombre sobre las cosas. Es creacionista, esto es, ve el mundo como la obra de un Artífice inteligente, y al hombre como imagen de Dios. La segunda es el materialismo «científico», actualmente divulgado y al alcance de todos. Se lo encuentra en los medios de comunicación. Contiene una concepción cerrada a la trascendencia. El hombre se basta a sí mismo, la materia es lo único que existe y es autosuficiente. A menudo concede prioridad a la moda (lo que se lleva) y al éxito (previsible a corto plazo). La tercera es la postmoderna. Sostiene que buscar el último porqué es «pensamiento duro», intolerante. Según esta visión, la filosofía expresa sólo la mentalidad vigente en un grupo social y una época. Ni la inteligencia ni la materia pueden dar cuenta de un origen absoluto; en consecuencia, nada puede hacerlo. Una descripción de la primera idea la hemos encontrado ya en el texto de Balmes. Consideraremos ahora, brevemente, las otras dos, para plantearnos la pregunta sobre la verdad de esas filosofías preconcebidas. Como hemos sugerido, todos nos encontramos en alguna de las tres y tal vez no lo sepamos.

1.2. El materialismo común

1.2.1. La lógica del materialismo.

Hay una imagen del hombre y del mundo muy divulgada en los medios de comunicación que simplifica las cuestiones y ofrece la impresión de que

en la actualidad se sabe el «*porqué*» de todo. Esa imagen resulta de reducir siempre lo superior a lo inferior; es decir, explica lo más por lo menos. En el fondo supone que lo más perfecto es siempre más complejo; en consecuencia, cree explicar lo superior como una agregación de elementos (lo inferior). Por ejemplo, la excelencia humana sobre otros seres, estribaría en la magnitud del cerebro, o en la complejidad de conexiones neurológicas, etc. En definitiva, la perfección sería cuestión de cantidad; el hombre sería un ser superior por la sencilla razón de ser más complicado. En resumen: El materialismo explica lo superior por lo inferior; presenta las realidades más perfectas como agregados de cosas menos perfectas. Ahora bien, ¿es evidente que perfección (ser) sea lo mismo que magnitud (cantidad), o complejidad (conexión)? Lo sería si sólo pudieran existir seres materiales. Pero, si hubiera seres inmateriales, entonces habría una gradación de perfección en el ser, inversa a su complejidad. En efecto, el ser espiritual carece de cuerpo, no tiene partes; sin embargo es superior al ser material. Espiritual y material se comparan como lo superior a lo inferior; la escala que va de las piedras a Dios (pasando por el hombre), no es un tránsito de lo simple a lo complejo, sino de lo complejo a lo más simple. Dios es la pura simplicidad, la suprema sencillez. Y lo mismo sucede con el conocimiento, la señal de la inteligencia no es acumular sino simplificar:

«Santo Tomás de Aquino desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el santo doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad, y así es que los ángeles entienden, mas no discurren. Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las más limitadas tienen distribuidas en muchas. Así, los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que las inteligencias criadas se van acercando al Criador, el cual, como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplicísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre.

»En efecto; los genios superiores no se distinguen por la mucha abundancia de las ideas, sino en que están en posesión de algunas capitales, anchurosas, donde hacen caber al mundo. El ave rastrera se fatiga revoloteando y recorre mucho terreno y no

sale de la angostura y sinuosidad de los valles; el águila remonta su majestuoso vuelo, posa en la cumbre de los Alpes, y desde allí contempla las montañas, los valles, la corriente de los ríos, divisa vastas llanuras pobladas de ciudades y amenizadas con deliciosas vegas, galanas praderas, ricas y variadas mieses.

»En todas las cuestiones hay un punto de vista principal dominante; en él se coloca el genio. Allí tiene la clave, desde allí domina todo. Si al común de los hombres no les es posible situarse de golpe en el mismo lugar, al menos deben procurar llegar a él a fuerza de trabajo, no dudando que con esto se ahorrarán muchísimo tiempo y alcanzarán los resultados más ventajosos. Si bien se observa, toda cuestión y hasta toda ciencia tiene uno o pocos puntos capitales a los que se refieren los demás. En situándose en ellos, todo se presenta sencillo y llano; de otra suerte, no se ven más que detalles y nunca el conjunto. El entendimiento humano, ya de suyo tan débil, ha menester que se le muestren los objetos tan simplificados como sea dable; y, por lo mismo, es de la mayor importancia desembarazarlos de follaje inútil, y que, además, cuando sea preciso cargarle con muchas atenciones simultáneas, se las distribuya de suerte que queden reducidas a pocas clases, y cada una de éstas vinculada en un punto. Así se aprende con más facilidad, se percibe con lucidez y exactitud y se auxilia poderosamente la memoria».

(Jaime Balmes, El Criterio, XVI, 7)

1.2.2. Ciencias y método analítico

Denominamos «*análisis*» a la descomposición de un todo en sus partes. El análisis se acaba en los elementos. Se llama «*elemento*» al resultado último del análisis, es indescomponible, simple. La sugestión de que lo superior se explica por lo inferior (es decir, que todo se explica por la materia y sus estructuras) proviene de operaciones mentales sencillas: separar y reunir, descomponer y recomponer: análisis y síntesis. El matemático usa el análisis para ir de lo oscuro a lo claro, de lo complicado a lo sencillo. Se suele identificar «*analizar*» con «*pensar*» (o «*profundizar*»), pero el análisis sólo es una entre las operaciones mentales: la que resuelve un todo en sus partes, hasta las ínfimas. Cuando no se puede seguir descomponiendo, hemos encontrado un elemento. Los elementos son básicos: se entienden por sí mismos y a partir de ellos se entienden otras cosas. Con otras palabras: lo elemental es evidente, se

entiende y causa saber. La ciencia se funda en elementos. Las ciencias de la Naturaleza progresan integrando (articulando) sistemas complejos, a partir de elementos simples. Pues bien, si la realidad constara sólo de materia y combinación, entonces análisis y síntesis serían los únicos procedimientos; y los elementos físicos las únicas verdades primeras.

1.2.3. Limitación del análisis

Si la realidad sólo fuera un agregado material de partes, el análisis sería la única forma correcta de pensar. La matemática sería algo más que una buena lógica, sería el método único. Pero si la realidad no consta sólo de elementos materiales, además de las ciencias matemáticas y las físicas, habrá otras formas de saber, otros métodos además del analítico (simbolismo, analogía, etc.). Ahora bien, hay ideas que se resisten al análisis y resultan incomprensibles si se cuenta sólo con métodos físico-matemáticos; por ejemplo: infinito o persona, son nociones que no toleran el análisis y sin embargo no son pensamientos vanos.

Por poner un ejemplo de intuición inmediata: ¿el análisis es capaz de captar la vida de la vaca? En la carnicería encontramos piezas de vaca, esto es, vaca «*analizada*». Pero la vida de la vaca no es una de las piezas descuartizadas ni la mera reunión (síntesis) de las piezas: por más perfecta que fuera la reunión de las piezas no resultaría la vida de la vaca, porque ésta es más, algo superior a la reunión de las partes. Lo mismo sucede con el ser personal. Si la persona fuera una reunión de elementos, si el ser personal resultara de una cierta síntesis de piezas impersonales, la persona no sería más que un agregado impersonal. Como la interioridad es inasequible al método analítico, se corre el riesgo de declararla ilusoria, lo cual sería obviamente un disparate. Lo correcto es reconocer la limitación del método analítico, y que no es el único, ni el más apto para las realidades de superior categoría. Estas reflexiones son suficientes para advertir que la ciencia analítica sirve al conocimiento de un sector de la realidad, pero no puede ofrecer todo el saber posible. La naturaleza física es una gran parte del ser, pero seguramente lo que estamos vislumbrando no es la totalidad del ser. Y ¿no es obvio que de la confusión de la parte con el todo se derivarán necesariamente enormes dislates? Quien declara que una parte es todo, mutila la realidad, hace una reducción inadmisibile.

1.2.4. Del caos al superhombre..., pasando por el chimpancé

El materialismo reduce lo superior a lo inferior, porque explica sólo en base a síntesis de elementos. El materialismo divulgado pretende explicar el espíritu por funciones lógicas; los procesos lógicos, por el cerebro; el cerebro por el sistema nervioso; los nervios y sus procesos, serán bioquímica y, al final, todo será la versión biológica de lo que vemos en el circuito impreso de la calculadora o el transistor cuando los abrimos; a su vez, un circuito se reducirá (en su entresijo inteligible) a algo tan sencillo como la instalación eléctrica de una habitación. Según esa imagen, el hombre es un poderoso ordenador, resultado de la evolución de los vivientes superiores; procedentes de vivientes inferiores por evolución; y a su vez éstos de la materia inorgánica. En fin, lo único que sería necesario desde la eternidad serían partículas, espacio, y fuerzas que mezclaran las partículas durante largos períodos de tiempo, hasta que, por azar, resultara una combinación superior estable, tendente a perpetuarse y multiplicarse.

1.2.5. Materialismo y creacionismo

El materialismo explica la vida como un producto de la materia inerte; la inteligencia como un producto de la vida orgánica; la espiritualidad, la vida científica, moral y religiosa, en suma, como invenciones del hombre. En este sentido, el materialismo es como la inversión (el negativo de la fotografía) de la imagen creacionista del mundo. Según el creacionismo, Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, con una dimensión material y otra personal y espiritual. Al cosmos físico lo creó para el hombre. El mundo no existe en un sentido absoluto (no se justifica en sí mismo, no es para sí mismo), sino que existe para el hombre, para que éste lo conozca y domine mediante el trabajo manual e intelectual. La razón de ser del mundo es el hombre: permitir la vida específicamente humana (en el mundo) que culmina en el conocimiento y amor a Dios (trascendente al mundo). Para el creacionismo el mundo invita a elevar la mente del hombre a su Artífice, Dios. El mundo y el hombre deben considerarse ordenados a Dios. El materialismo, por el contrario, sostiene que Dios no es más que una «*idea*», un producto mental del hombre. No entiende a Dios como creador del hombre sino al hombre como creador de Dios; y, en fin, el mundo (o mejor, el caos y el azar) ha sido el productor del hombre. Para al materialismo, el espíritu es producto de circuitos neuronales; y las neuronas, producto de la materia.

1.2.6. El esquema materialista

En ocasiones el esquema del materialismo se presenta como un resultado de la ciencia («*materialismo científico*»), para el cual sólo existe la Naturaleza (átomos, espacio, fuerzas...); la Naturaleza produce por evolución al hombre; el hombre produce la sociedad, el lenguaje, la cultura. En fin, la ciencia, el arte, la filosofía y la religión son los niveles superiores de la cultura. Todo sería un proceso que va integrando elementos y, a partir de materia inerte, se alza hasta la vida, después llega al hombre y, por fin, hasta el pensamiento consciente. Además, en el esquema de este materialismo divulgado, cada uno de nosotros sería un producto de su cultura y las culturas productos sociales e históricos. En semejante planteamiento, las explicaciones son hasta cierto punto triviales, se diría que superfluas. La vida no tiene misterio, las ciencias lo explican todo..., y no hay más. Pero la vida nos hace sospechar que hay más, y si en efecto hay más, entonces habrá que reconocer que hay mucho más...

1.2.7. Tras las palabras

En esas síntesis cada vez más elevadas que se presentan en la naturaleza, el tránsito de lo inferior a lo superior, en el fondo, se justifica siempre de la misma manera: it «por evolución, de los mamíferos superiores surgió el hombre», etc. Ahora bien, ¿qué quiere decir, exactamente, «*por evolución*»? Con exactitud, no se sabe. Es una incógnita. Subrayemos esto: ¡La explicación reposa sobre una incógnita! Dadas unas modificaciones lentas (o súbitas), pequeñas (o grandes), sobrevenidas por azar, es decir, sin causa o por causa desconocida... entonces alguna novedad entra en escena. Todas las novedades entran así en escena, por causas desconocidas. ¡Valiente explicación! Ciertamente, la biología contempla fenómenos en los que parece razonable la evolución, desde formas simples a formas cada vez más complejas. Ahora bien, lo que los mismos biólogos no tienen claro es cómo se explica el hecho. Hay incluso biólogos de primera categoría y ajenos al creacionismo que reconocen que la evolución observada obedece a leyes desconocidas. Con otras palabras, tal vez hubo tránsitos de lo inferior a lo superior; lo confuso es «*cómo*». En definitiva: ¿cuál es el origen de esas leyes que hacen posible la evolución en un sentido determinado? Hoy por hoy la biología no lo sabe, y muchos se inclinan a pensar que la explicación no está sólo en el pasado (en una causa material), sino también... ¡en el futuro!, es decir en algo así como lo que los clásicos llamaron causa final. Es claro también que el materialismo no es científico en modo alguno. John Eccles, premio Nobel de Neurofisiología, lo ha calificado incluso de «*superstición*». En consecuencia, al comenzar a discu-

rrir sobre el sentido de la existencia del mundo y del hombre, lejos de asumir acríticamente explicaciones pseudo-científicas, nos proponemos partir de que no sabemos qué significan las palabras invocadas anteriormente. Partimos de que hay mundo y hay personas, entre las que nos contamos. Partimos también de que no es evidente que la Naturaleza sea sólo materia, espacio y fuerzas; ni es evidente que el hombre sea un robot, ni que la «*inteligencia artificial*» sea inteligencia «*vital*». Probablemente no sepamos aún qué significa it «materia», qué «*espacio*», qué es el it «número», qué el it «hombre», etc. En el punto de partida del filosofar, no pretendemos estar en posesión de ninguna certeza indiscutible. Por tanto, lo primero que tendremos que hacer será buscar definiciones: «*de-finir*», delimitar el perfil de las cosas, averiguar qué las distingue y qué las asemeja a las demás. Esta tarea nos remite a la lógica, como orden de los conceptos, o it «arte de pensar» correctamente.

1.3. El «culturalismo», o relativismo postmoderno

1.3.1. Ciencias sociales y «cultura»

Después del marxismo, prolifera en medios académicos un materialismo atenuado, que denominaré «*culturalismo*». Más que una teoría es una mentalidad. El origen del culturalismo se debe, por una parte, al descrédito de la filosofía en el siglo XX y, por otra, al auge de nuevas ciencias provenientes, por cierto, de la filosofía, que conservan interés humanístico, son las llamadas ciencias sociales. Para éstas, el ser humano debe ser estudiado como producto del medio sociocultural; cada sociedad tiene su cultura y conforma sus individuos a su imagen.

1.3.2. El relativismo postmoderno

Por otro lado, es hoy frecuente la creencia de que sobre cuestiones últimas no se puede saber nada. La verdad sobre el hombre y el mundo, sobre nuestro origen y destino, es impenetrable. Aún más: el intento de encontrar la verdad es pernicioso, porque propugna sistemas cerrados al diálogo y al consenso social, a la diversidad de opiniones, de opciones, de culturas, etc. La actitud post-moderna valora la tolerancia universal y propone para ello una renuncia al fundamento; tan fundamentalista le parece el materialismo como el creacionismo. Este culturalismo se diferencia de las filosofías anteriores en que se esfuerza por saber de todo, pero sin afirmar ni negar nada. Su ideal

de persona culta es alguien con «*acceso*» a mucha información, pero sin convicciones. La idea del culturalismo es que hay que conocer todas las ideas, para no comprometerse con ninguna. Al desinteresarse de la verdad objetiva, este culturalismo postmoderno refiere el valor de las cosas a las apreciaciones de una comunidad. Como el escepticismo de siempre, intenta cancelar el valor de la verdad. Pero es imposible; la verdad es solamente suplantada: no será ya la adecuación de nuestro pensamiento a la realidad de las cosas, sino la opinión o la sensación que se tiene dentro de un grupo. Aparecen así «*subculturas*» propias de comunidades restringidas, cada una de las cuales tiene «*su*» verdad (la comunidad de los universitarios, la de los consumidores, la de los homosexuales, etc.). Los valores de cada cultura son autónomos: no se pueden poner en relación ni comparar; cada cultura es un mundo aislado. El intento de enjuiciar los criterios del indígena, del gitano, etc., por parte de aquellos que no lo son, se considera etnocentrismo, una falta de respeto. Aparentemente el culturalismo permitiría una mayor comprensión de las culturas ajenas y de las personas que pertenezcan a ellas pero en realidad facilita el desinterés y la incomunicación, por el hecho de que se excluye a priori que tengamos verdaderos valores en común o que podamos compartir.

1.3.3. Valoración del culturalismo

El relativismo postmoderno nos merece una valoración negativa, debido sobre todo a las siguientes características:

Renuncia a la verdad. El culturalismo y el pensamiento postmoderno, como hemos visto, renuncian a la verdad en general y en particular a la verdad del fundamento. Tal renuncia siempre es grave, puesto que culmina en el relativismo subjetivista (subjetivismo puro) o incluso en el nihilismo (lat. *nihil*: nada). Las consecuencias son tremendas, de ahí procede en buena parte el menosprecio de la existencia humana, de la vida de los no nacidos, de los ancianos y enfermos terminales o, en fin, de todas aquellas personas que parecen gravosas a la comunidad en que viven. En todo caso, la valoración de esta visión es la misma que merece el escepticismo. Desenmascararlo no es cosa trivial, sino cuestión de vida o muerte.

Politeísmo de valores. El culturalismo consagra un «*politeísmo de valores*» conducente a la incomunicación y contrario al progreso. Siempre una u otra cultura ha sido pionera en algo, en la historia, y las demás han progresado imitándola o haciéndola suya. Como forma de razonar, hay que reprocharle tres defectos que examinamos en seguida:

1) Incurre en «*circulo vicioso*»; defecto, pues, de lógica; 2) Construye una pseudo-cultura, que bien podría llamarse cultura de la frivolidad; y 3) Es estéril para las relaciones entre individuos y comunidades, ya que sólo desorienta (es confusionismo). Examinemos con más detalle cada uno de estos argumentos:

1. Como las sociedades evolucionan se dice, también los juicios de valor son variables. Ahora bien, esto introduce un relativismo general. En efecto, si lo que cada cual considera legítimo, y razonable (lo que llamaríamos lógico y sensato), son sólo creencias de época, nada podemos afirmar sin aceptar que nuestros juicios valen sólo por ahora, en este país, etc. Es decir, en un sentido absoluto no valen. La validez de todo pensamiento, de todo juicio, es provisional, y depende de su aceptación por los demás. Ahora bien, como la validez de los juicios de los demás depende también de los demás, la pescadilla se muerde la cola, estamos en un círculo vicioso del que no hay otro modo de salir que saliéndose de esa teoría. Además, con ella el progreso mismo sería inviable, porque sofocaría la aparición de esos hombres rompedores de juicios anquilosados, de esquemas «*políticamente correctos*», que son los innovadores, los que en rigor hacen progresar en humanidad. Si el valor de nuestro pensamiento depende del pensamiento de los demás, a su vez a remolque de las modas y estados de opinión..., hemos entrado así en el círculo vicioso donde nada es verdad ni mentira.
2. Si como se pretende la filosofía es parte de una cultura (sus aspectos simbólicos), no será verdadera ni falsa, no orientará ni será importante. Lo mismo la moral y la religión. Para el culturalismo, la filosofía, como producto del medio social, va cambiando con él. Pero eso es una forma «*educada*» (digamos culta) de eludir las preguntas serias, la búsqueda de un sentido último. A partir de ahí, ya se puede jugar a la intrascendencia. La frivolidad pasará por ser la actitud lúcida de quienes «*están de vuelta*»; para quienes la cultura es simplemente actividad lúdica.
3. Una «*cultura*» que adoctrina en la intrascendencia que nos invita a la frivolidad, a no tomar en cuenta nada que no podamos ver y usar, esteriliza la vida intelectual, la bloquea y deja la voluntad como aguja de brújula sin norte, sin orientación ni propósito sobre el cual edificar una personalidad. Tal pseudo-cultura debe ser denunciada como fraudulenta. Los fraudes alimenticios atentan contra la salud del cuerpo, los filosófico-morales atentan contra el espíritu humano.

Capítulo 2

Naturaleza y cultura. La actividad humana

*El hombre supera infinitamente al hombre.
(Blas Pascal)*

2.1. Lo natural y lo artificial

2.1.1. El viviente que habla

Hay discursos que no dicen nada, y silencios que claman. A veces aludimos así a la importancia de la palabra; porque no interesa la charlatanería, sino el significado de lo que se dice. La palabra transmite sentido. Aristóteles (384-332, a. C.) observó que no es lo mismo la voz que la palabra («*lógos*»). La mayoría de los animales tienen voz (maúllan, pían, mugen, etc.), no son mudos; pero esas voces o no significan nada, o muy poco. Sólo el hombre está dotado de palabra. La palabra es voz articulada, esto es, combinación de sonidos (fonaciones), de acuerdo con un código altamente complejo -y más, si pensamos que los idiomas se traducen entre sí; esto es, que todos los códigos semánticos y sintácticos son artificios-. En fin, Aristóteles consideró que podía definir al ser humano como «*el viviente que tiene logos*». Esta fórmula se ha transmitido hasta hoy así: el hombre es animal racional. De muy antiguo proviene, pues, la convicción de que el habla es el signo externo del pensamiento. El lenguaje es característica diferencial humana; y «*logos*» es la palabra griega que significaba, indistintamente, «*palabra*», «*mente*» o «*pensamiento*».

2.1.2. Seres naturales y seres artificiales

En el capítulo anterior vimos que algunas concepciones filosóficas suponen el significado de conceptos fundamentales («*materia*», «*vida*», «*evolución*», «*cultura*», etc.); casi siempre ocurre que esa suposición es tácita y acrítica, esto es, una «*presuposición*», un juicio previo y carente de fundamento. Concluíamos, de ahí, la conveniencia de «*no dar por supuesto*» nada antes de haberlo examinado y -siempre que se pueda- definido. Ahora bien, no es lo mismo describir cosas que definirlas. La descripción expresa lo aparente, lo que se ve, y tal como uno lo ve. La definición expresa algo interno, lo que es; y no como a uno le parezca, sino tal como es. Por eso es incomparablemente más fácil describir que definir. A los seres naturales los podemos describir, es lo que se suele hacer; sólo los entes artificiales se dejan definir con menos dificultad. La definición expresa la esencia, lo que una cosa es. Pero ¿cómo expresar con exactitud lo que no se comprende, o se conoce sólo a medias? Lo artificial es definible, porque no tiene otro ser que aquel que el artífice humano le ha dado. Las definiciones elementales, en el inicio de las ciencias, suelen ser convenios (por ejemplo, la definición de «*metro*»).

Definir al hombre es muy difícil. Lo sería aunque sólo atendiéramos a su condición de ser natural, de viviente. Supongamos que ya comprendemos su elemento diferencial («*tener logos*»), todavía nos falta el genérico. Hay que definir qué es ser natural y qué es vida. Eso nos proponemos en la primera parte de este nuevo capítulo.

Los seres naturales, en efecto, son de dos tipos: inertes o vivos. Los antiguos ponían un principio vital (lat. *anima*; gr. *psykhé*), para explicar la diferencia entre un cuerpo inanimado y un ser vivo. El primero es pasivo, incapaz de moverse por sí mismo; el segundo es activo, espontáneo. Sabemos que ha muerto cuando deja de actuar. Entonces deja de existir, y el cuerpo se disgrega. Otra observación de Aristóteles es esta: la vida, para los vivientes, es el ser. Una primera aproximación descriptiva nos permite, pues, asentar lo siguiente:

- Los entes naturales son diferentes de los artificiales.
- Los primeros existen por sí, los segundos son obra humana.
- Los entes naturales son inertes o vivos.

2.1.3. Materia y forma

Vale la pena ahora prestar atención a la teoría aristotélica llamada *hylemórfica*, que explica de modo difícilmente superable la estructura más profunda (meta-física) de la realidad material. La teoría hylemórfica mira a las cosas (naturales o artificiales) como compuestas de materia y forma (gr. *hyle* y *morphé*). Por «*materia*», en metafísica, no se entiende lo mismo que en física; significa el principio de la indeterminación, pasividad y sensibilidad de las cosas; por «*forma*» se entiende un principio (no una figura, ni un aspecto), el principio determinante de la materia, del que proviene la actividad y la inteligibilidad de la cosa. Considerémoslo en un par de ejemplos: las palabras que proferimos constan de dos elementos, la materia (sonidos, voces) y la forma (articulación); las palabras que escribimos también son compuestas de materia (letras) y de forma (orden, combinación). Lo mismo se podría hallar en las piedras: moléculas y estructuras cristalinas. Todo lo que hay es, por un lado, algo pasivo e indeterminado; y, por otro lado, una estructura determinante.

Materia y forma no son cosas, sino principios de las cosas. Las cosas se pueden ver y tocar; los principios se alcanzan con el pensamiento. Por eso, materia y forma no son objetos observables, ni separables por medios físicos o experimentales. Ahora, si no son observables, ¿cómo sabemos que son reales? Porque el obrar de las cosas exterioriza su manera de ser (el obrar se sigue del ser). Pues bien, se nota una dualidad de aspectos en los entes naturales, como la pasividad y la actividad, o como la singularidad y la idealidad. Si ambos aspectos se dan y se dan juntos, son señal de una dualidad constitutiva. La materia explica el carácter sensible de los individuos, su pasividad y, en fin, lo que hay en ellos de oscuro o ininteligible. Pero un ser material no es solo materia. Quien dice «*ser material*», dice elementos o partes, más una configuración que reúne las partes, o morfología de ese ser. A esa configuración interior se la llama forma (*morphé*).

Que los seres naturales tengan una información intrínseca es una idea que nos resulta familiar; tenemos ya la idea de código genético o de programa informático, como estructuras que configuran una materia (en sí amorfa) y la hacen capaz de actuaciones sorprendentes, originales. En el lenguaje filosófico, «*forma*» no significa la figura externa, sino la estructura interna de la materia; no es materia, sino la estructura de la materia. Se trata de algo comprensible, inteligible y, a la vez, un principio de operaciones específicas. Lo mismo que en el caso de información genética, o en el de programa informático, la forma de la que hablamos es un código, un programa que

configura y habilita para obrar.

2.1.4. Principio vital y cuerpo organizado

Cuando los antiguos observaron que de los entes naturales algunos eran vivientes, porque ejercían operaciones vitales y no por el hecho de ser materiales (pues las piedras son materiales y no viven), refirieron esas actividades vitales a un principio, que denominaban *psykhé*, o *anima*, y era para el cuerpo lo mismo que la forma es para la materia, esto es, lo mismo que un programa informático es para un plástico o la información genética para unas moléculas. Aristóteles definía ese principio del siguiente modo: «*El alma es la forma de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia*». Aristóteles define, pues, el alma como forma de un cuerpo orgánico, cuyas operaciones vitales no están siempre en ejercicio; algunas reposan mientras otras obran. El viviente (*zóon*) es un ser material, informado por un programa muy perfecto (*psykhé*), que consta de órganos coordinados. Puede observarse que esa definición matiza bastante. Veamos lo que significan sus elementos:

- Cuerpo, significa la unidad de materia y forma
- Natural, se dice por contraposición a artificial
- Orgánico, significa que el viviente consta de órganos

Los órganos se sirven entre sí (gr. *organon*, instrumento); esta idea destaca al organismo entero -al viviente- como el fin de todas las operaciones orgánicas.

2.1.5. Grados de vida

Además de la corporeidad natural y la organización, la definición contiene esta otra expresión: «*vida en potencia*». ¿A qué se refiere? Las potencias vitales, o facultades del alma, no son lo mismo que los órganos; son principios próximos de operaciones vitales. Es tradicional distinguir, de acuerdo con ello, tres niveles de vitalidad:

- Operaciones vegetativas, como la nutrición, el crecimiento y la reproducción.
- Operaciones sensitivas, como la sensación, la percepción, imaginación, etc.
- Operaciones intelectivas, como el concepto, el juicio, etc.

Las facultades se corresponden con esos tres grados de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual o racional.

Aristóteles observó también que el viviente consta de partes heterogéneas; no obstante, los vivientes poseen una unidad más poderosa que los minerales o los artefactos. Su unidad integra partes muy diversificadas, órganos. No sólo la integra como unidad, sino como dinamismo: la vida está en la operación (*vita in motu*). Esas observaciones siguen siendo válidas hoy. Por esa razón, puede decirse que la forma aparece mucho más claramente en el cuerpo vivo que en el inerte. Piénsese en el corazón de un mamífero: late porque el animal está vivo; y el animal está vivo gracias al latir del corazón. El obrar del órgano se muestra como medio y el viviente, el animal, como fin. De modo que, tomado en su conjunto, el organismo posee una unidad dinámica, que es el vivir mismo. Decimos unidad dinámica, porque no podría conservarla sin las operaciones vitales. Un reloj sin pila no se deshace, pero un animal muerto se disgrega; de manera que las partes se mantienen unidas en virtud del principio dinámico, activo. Este principio vital (*psykhé*) es algo distinto de un simple ensamblaje de piezas. En suma, vivir es actividad y fin.

- Como actividad, vivir es la operación vital;
- Como fin de la actividad, vivir es el viviente, el ser vivo.
- El principio del que dimanar las operaciones vitales es el alma (*psykhé*).

2.1.6. Vivientes y artefactos mecánicos

A diferencia del vivir, las actividades del ser artificial son siempre medios. Ningún ser artificial es un fin en sí; a fortiori, la actividad artificial no es fin en sí misma. Los artefactos pueden imitar el carácter orgánico de las actividades vitales, es decir, el hecho de que unas son el fin de otras, y viceversa. Especialmente los mecanismos autorregulados que se retroalimentan, adquiriendo información, los robots o máquinas cibernéticas. Se trata de mecanismos diseñados para imitar a los seres vivos. Su remoto inventor, el matemático Norbert Wiener (1894-1964) recibió el encargo de diseñar un proyectil que nunca errara el blanco. Se trataba de un encargo del Ministerio de Defensa de los EEUU, para tiempos de guerra. El profesor Wiener sólo encontró la solución cuando un colega biólogo le hizo notar que su problema estaba resuelto en la naturaleza: un león persiguiendo a una gacela es un proyectil que busca el blanco, modifica su trayectoria.

En todo caso, el ser del artefacto no es natural, sino que responde a un diseño. El ser del artefacto es, en sí mismo, un medio, porque existe para aquello para lo que el hombre lo ha concebido y construido; existe para realizar el propósito de su artífice. Luego la razón de ser de la máquina está fuera de ella misma, en el artífice; mientras que la razón de ser del viviente está dentro de él mismo. El fin del viviente es vivir; ser y perseverar en su ser. No es un medio. Puesto que el ser del viviente es vivir, las operaciones vitales son medios y fines; algo así como un fin que se posee al obrar. De ahí que podamos concluir que el obrar vital, en conjunto -como organismo-, es un fin para sí mismo.

2.1.7. Descripción y definición de la vida

Imaginemos un artefacto, como una silla o un automóvil, abandonado en un lugar deshabitado. Cuando el hombre deja de ocuparse de los artefactos, como éstos existen para servir a los propósitos del hombre, ya no sirven; por eso se van deteriorando, hasta ser reintegrados a la naturaleza de la que el trabajo los obtuvo. Las casas en las que no se vive se estropean deprisa. La silla abandonada volvería a ser tierra deprisa; el coche sería desgastado lentamente por los agentes externos como el sol, el agua, el frío y el calor, etc.; poco a poco los plásticos se alteran, la pintura se levanta y se desconcha, los metales se oxidan. Al cabo de unos años sería una chatarra inservible; al cabo de muchos años habría sido literalmente tragado por la tierra. El ser artificial no sólo tiene su razón de ser en la mente del artífice; también depende de la mano humana, para hacerse y para durar. No puede existir sin el hombre. Se puede considerar que su realidad consiste en ser una prolongación o instrumento (*organon*) de capacidades humanas. El artefacto existe para el hombre. Por eso, si el hombre no lo usa, ni lo cuida, deja de existir. A diferencia de los artefactos, los seres vivos se apropian de fuerzas externas, las asimilan y, en lugar de sucumbir bajo sus golpes, los interiorizan y hacen de ellas su propia sustancia. La influencia del aire, el agua, los choques mecánicos, erosionan la roca, deterioran la máquina. Los cuerpos inertes son «*rígidos*», en el sentido de que a una fuerza proveniente del exterior oponen otra de la misma magnitud (dureza, resistencia), o se rompen y se van desmoronando. Un ser vivo, por el contrario, como por ejemplo una planta, presenta unas actividades cuya característica es recibir esas fuerzas externas haciéndoselas propias, internas. Alimentarse, crecer, son operaciones vegetativas. La nutrición toma agentes externos como aire y agua, luz, oxígeno, etc., y los interioriza hasta convertirlos en sustancia vegetal. En lugar de romperse bajo el empuje de los agentes externos, la planta los asimila, se alimenta de ellos, vive de ellos y crece. De modo que la operación vital re-actualiza la

acción que le llega de fuera: no se quiebra, no se diluye, no se altera; lo que hace es aceptar esa energía que le llega y apoderarse de ella, la asimila. La vida de la planta convierte los empujes externos en empuje interior, a partir de una fuerza central, interior. Esa es su alma. Cuentan que un anciano oriental vivía junto a un bosque y recogía leña para ganarse la vida. El anciano conocía las voces del bosque; no podía manejar el hacha, pero las nevadas eran sus aliadas. El manto de nieve se acumulaba sobre las ramas; las vivas y flexibles, cedían hasta dejar deslizar su carga, y recobraban su posición. Las ramas secas, acababan con un chasquido y caían rotas. Y dicen que este anciano inventó el judo, arte de defensa personal consistente en aprovechar el empuje del atacante para derribarlo. Esa leyenda ilustra la idea de acción vital, como un movimiento circular. En la nutrición y la adaptación al medio, en el crecimiento, el viviente no se comporta mecánicamente; para él no se trata de neutralizar por ecuación de fuerzas o romperse. Su comportamiento no neutraliza ni iguala, sino que asimila y potencia: acoge el empuje, lo hace suyo y lo eleva. La asimilación no se basa en el equilibrio, ni en la igualación de acción y reacción, sino en la apropiación. No contrarresta, potencia la acción; de modo que hay ahí más dinamismo que en el modelo de la máquina; dinamismo desde dentro (ab intrínseco); y el principio dinámico es también el fin de la acción, como revertiendo sobre sí mismo, circularmente.

2.1.8. Inmanencia, definición de la vida

El ser viviente es más activo, pues, que las piedras u objetos mecánicos. Los vivientes son en cuanto viven, y viven en cuanto interiorizan energías físicas. La vida es en todo momento adaptación. Afirmar que los vivientes tienen que adaptarse al medio, o mueren, es una obviedad. Pero es curioso. Por un lado, vivir es tener interioridad: traer energías externas al interior. Mas, por otro lado, el viviente sale de sí mismo, ocupa el medio, se instala en él en la forma de hacerse apto. También modifica el medio: forma parte de él, se exterioriza en él. Lo curioso está en que a mayor interioridad corresponde mayor apertura. La interioridad de la planta es poca, su apertura al medio también. En el animal aparece el conocimiento y, en consecuencia, no sólo se adapta al medio, sino que lo recorre, lo ocupa, emigra, etc. Todo eso culmina en el hombre: nuestra interioridad es intimidad; a lo interior de la intimidad corresponde un exterior sin límite: el universo. Los animales y plantas no viven en el universo, sino en un «*nicho ecológico*», esto es, en un ecosistema cerrado, que se corresponde con su estructura morfológica y patrones de conducta (anatomía, fisiología, instintos, etc.).

Es oportuno mencionar aquí al biólogo Jakob J. von Uexküll (1864-1944), que fundó la moderna ciencia de la conducta animal (etología y fisiología de la conducta); en su libro *Umwelt und Innerwelt der Tiere* (1909) acuñó el término «*medio*» (Umwelt) para denominar la correspondencia existente entre el viviente y su mundo circundante. Este concepto está también en la base de la moderna cibernética. Desde la filosofía, sin embargo, se lo adoptó enseguida para «*delimitar*» el «*mundo animal*» y el «*mundo humano*»; así, el filósofo alemán Max Scheler (1874-1928) señalaba que el ser humano existe no en adaptación y correlación con un «*medio*», sino en la forma de «*apertura al mundo*», y esta noción se hizo común en la antropología filosófica del siglo XX. Consideremos la diferencia a la que Scheler alude. La planta que toma agua y sol, para elaborar savia, proporciona un ejemplo de asimilación; el cactus carnoso y espinoso y el blanco oso polar, muestran en qué consiste la adaptación a un medio, como exteriorización. Sólo el ser humano vive tan intensamente que trasciende su mundo circundante, ya que crea uno nuevo y es así capaz de vivir en el desierto o en los hielos del polo, bajo el agua o en la estratosfera, en la tierra o en la luna, etc. Finalmente, mediante tales observaciones alcanzamos una definición: vivir es actividad interiorizadora que permite exteriorizarse por adaptación y dominio del medio. Esta actividad interiorizadora se llama inmanente (del lat. *manere-in*, quedar dentro). Las acciones inmanentes se llaman también «*operaciones*». Podemos concluir, en suma, que la vida es actividad inmanente. Dividimos, a su vez, la actividad en transitiva e inmanente. Hemos descrito lo natural y hemos definido la vida. La actividad y el ser ya no los definimos. Ello nos obliga a notar que no todo se puede definir. Definir, en efecto, es hacer manifiesto un concepto complejo o confuso mediante otros más simples o claros. Pero es imposible ir hasta el infinito: tiene que haber ideas primeras y evidentes. Tales son, por ejemplo, las ideas de ser y de acto o acción. Pues bien, definimos la vida por la operación, al decir que «*vida*» es «*actividad inmanente*»; y añadimos la observación de que la acción inmanente perfecciona al ser que la ejerce. Tal acción es fin para sí misma; y su agente es su fin. Diremos, pues, que «*acción*» es una idea simple, evidente; una noción primera y una certeza. Ahora, «*finalidad*» es también una noción elemental. Pues bien, la inmanencia se define por la finalidad. La acción inmanente es fin en sí misma (como jugar o aprender; pues no jugamos para otra cosa, sino para jugar, etc.); es decir, su fin es el agente mismo que la ejerce. De manera que la vida (la acción inmanente) se define por la finalidad. La finalidad de todas las acciones vitales es que el viviente viva; y el vivir no es medio para otra cosa, es fin en sí y para sí. En conclusión, el vivir es el fin de todas las acciones inmanentes; y la vida es el fin de sí misma. Por el contrario, el artefacto nunca es fin, siempre es medio.

2.2. Vida humana y cultura

2.2.1. El hombre, naturaleza inadaptada

Como las plantas y los animales, el hombre es un viviente; tiene en común con ellos numerosas operaciones inmanentes, tales como alimentarse, crecer, reproducirse, la percepción sensorial, etc. Sin embargo, el ser humano está inadaptado al medio: un niño abandonado moriría de inanición, o sería devorado. Los hombres no llegamos acabados al mundo, no somos animales especializados en nada; somos demasiado débiles y carecemos de armas y abrigo naturales. Pero hablamos. La vida humana no es meramente física, meramente vegetativa, ni sólo sensorial. La vida humana incluye todos esos aspectos, subordinados a uno más fuerte: pensar y hablar. La imagen que el hombre se formó sobre sí mismo, ya desde los tiempos de la antigua Grecia, es la de un «*microcosmos*», es decir, un mundo en pequeño, un resumen del universo entero. Conviene precaverse ante el exagerado espiritualismo, que mira al mundo con extrañeza, como si se tratara de un accidente contrario a nuestra naturaleza. Es el tema de nuestra corporeidad. El cuerpo es parte de nuestro ser, nuestra presencia en el mundo, parte de nuestra naturaleza. No somos unos extraños en el mundo, tenemos mucho en común con él; genéricamente, el hombre es cuerpo viviente y animal. ¿Qué es lo específico? Tener el uso de la palabra, y el uso de las cosas.

2.2.2. Definición de la cultura

La mayor parte del pensamiento se plasma en el lenguaje; éste es la primera obra externa del pensar; la segunda es la técnica. El conjunto de las obras externas de la mente son la cultura. Si el pensamiento no se exterioriza, no hay obra cultural. Un poeta experimenta una emoción y forma dentro de sí una frase, un primer verso. Si en ese momento el poeta muriera, el poema no se escribiría. Habría habido una experiencia estética tan elevada como se quiera, pero no una obra cultural: faltaría la obra externa, el poema que puede hacer pensar y sentir algo parecido a otros hombres. La cultura no es la vida interior de las personas, sino su plasmación externa. Un hacha de sílex y un ordenador son obras externas del pensamiento. La cultura es la obra externa del pensamiento, tal como las palabras son el signo externo de las ideas. Sin obra, no hay cultura. La obra externa del pensar es de muchos tipos: estética, técnica, científica, etc. Se habla entonces de bienes culturales de diversa índole. Con la ayuda del lenguaje (transmitido en la familia y en el grupo social) y de los bienes útiles, de la técnica, el hombre se adapta al mundo, lo configura para sí mismo porque lo trabaja, lo domina y lo cuida.

Los animales tienen instintos, los seres humanos tenemos cultura: ella nos proporciona un mundo humano. Hay muchas formas culturales, según etapas históricas y pueblos, pero todas entrelazan tres categorías de realidades: el lenguaje, las instituciones y la técnica.

Por otra parte, el dominio y conservación del mundo humano derivan de otro aspecto de nuestro ser: el trabajo. El hombre es verdaderamente *homo faber*, es decir, trabajador. Trabajar no es una opción (como si la holganza fuera natural y lícita), sino una condición natural. El existir humano es activo, se prolonga en las actividades productivas (lingüísticas, sociales, políticas, técnicas, etc.). El trabajo es actividad humana; aunque no toda actividad humana sea laboral. Los animales no trabajan. El ser humano, pues, no vive adaptado al medio, sino a la cultura; los seres humanos nos capacitamos para vivir en el mundo gracias a la aculturación, es decir, a la inserción en una cultura. Constituye la educación más temprana, la niñez y juventud como formación. En suma, la cultura configura el mundo humano, diferente del mundo natural o cosmos. Tomando como base esta descripción, podemos definir: La cultura es actividad productiva de bienes para el hombre, exteriorizados y transmitidos hereditariamente, que son objeto de mejora e innovación. Repasemos los elementos de nuestra definición:

- La cultura está en los objetos externos. Es objeto, no sujeto.
- La cultura objetiva consta de bienes. No puede constar de males. Los bienes hacen bien al hombre, los males le dañan.
- La cultura consta de bienes artificiales, productos del hombre. (El sol, por ejemplo, es un bien natural, no producido por el hombre, luego no es un bien cultural. El hacha y el poema son productos humanos, son bienes culturales).
- Todos los productos de la técnica son perfectibles, susceptibles de progreso. Por lo mismo, los conservamos, los recibimos y pasamos en herencia.
- El progreso cultural no tiene fin; los instrumentos se pueden perfeccionar y multiplicar hasta el infinito. Esto significa que la cultura (la ciencia, la técnica, la economía, etc.) carece de fin en sí misma; y que el fin de la técnica no es técnico o, como dijo Martin Heidegger, que «*el problema de la técnica no tiene 'solución' técnica*».

2.2.3. La esencia humana

Decíamos que la definición expresa la esencia, lo que es. Pues bien, podemos definir al hombre por la capacidad de tener. He aquí una definición que está en la línea de la que dio Aristóteles y la continúa: el hombre es el ser que tiene (Leonardo Polo); ser que tiene o ser capaz de tener. Nótese que en esta definición no se confunde el ser y el tener; el hombre es el único ser que es capaz de poseer, de tener, y en diversos sentidos. Podemos tener de tres maneras:

1. Según el cuerpo, tenemos la ropa, los instrumentos, la casa, etc., todos los bienes materiales, en suma.
2. Según el espíritu, tenemos ciencia, conocimientos teóricos o prácticos.
3. Según la naturaleza, tenemos hábitos adquiridos a partir de operaciones; los hábitos buenos o virtudes perfeccionan la naturaleza humana, hasta el punto de constituir una «*segunda naturaleza*».

He aquí una notable diferencia entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva o cultivo de sí, del espíritu: la primera es una «*continuatio naturae*», una continuación de la naturaleza externa, la segunda es naturaleza adquirida, incremento o crecimiento de la propia naturaleza humana. La noción de «*tener*» o posesión sirve, pues, para definir la realidad humana. Los hombres poseemos los bienes culturales, porque los sabemos construir y utilizar, es decir: tenemos según el cuerpo aquello que previamente hemos poseído por el saber. Conocer, usar y poseer instrumentos es, por lo tanto, una característica esencial humana. Además, la capacidad de advertir el ser instrumental y su valor de tal es exclusiva del hombre. Cuando el arqueólogo encuentra instrumentos asegura que sus autores eran humanos. Ver el carácter instrumental de los medios, implica pensar su orden al fin, captar una relación. Eso es lo que hace posible la idea de instrumento. (Eso significa, también, discernir entre lo relativo y lo absoluto, el medio y el fin, etc.). El hombre se define por la capacidad de conocer la relación medio-fin, esto es, por la capacidad de comprender el ser (relativo) del medio. Ahora bien, la capacidad de hacer progresar la cultura tiene como condición suya la vida social, la cooperación consciente y, por lo tanto, el lenguaje porque para colaborar es preciso comunicarse ideas y valoraciones.

2.2.4. Tradición y diversidad cultural

Acabamos de ver que la cultura presupone una vida mental, familiar y social. Es patrimonio, tarea colectiva que atraviesa las épocas. Toda cultura es

una tradición (del lat. *traditio*, transmitir algo). Pero eso plantea el problema de qué pasa con ciertas formas de entender la vida, aquellas que la ven como ruptura con la tradición, esto es, con los criterios de los padres. Aquí aparece el tema de las culturas alternativas y de la contra-cultura. Las calles de las grandes ciudades modernas nos lo presentan visualmente: desfilan ante nuestra vista, rótulos y «*pintadas*», así como personajes de costumbres e indumentarias diversos: el trabajador manual, el ejecutivo, el «*ocupa*» o el vagabundo, etc. Además, con la actualidad de las migraciones, la diversidad cultural del mundo cobra un relieve que antes no tenía. La facilidad de las comunicaciones nos acerca también a diversas maneras de entender y organizar la vida; y así como es un hecho que la cultura occidental ha configurado el mundo a través de los descubrimientos, la colonización y, finalmente, la supremacía científica y tecnológica, también es cierto que se han cometido muchos abusos en la historia de las colonizaciones. El quinto centenario del descubrimiento de América se vio fuertemente contestado, por parte de algunos movimientos indigenistas y en nombre de los Derechos Humanos; se denunciaba la falta de respeto a las culturas autóctonas. Junto a los hechos que avalan aquella contestación, es cierto también que, antes de la llegada de los españoles, algunas tribus americanas practicaban la antropofagia ritual, los sacrificios humanos o ciertas formas de esclavitud, que reinaba una especie de estado de guerra perpetua entre ellas, etc. Al menos la idea de los Derechos Humanos (y con ella la razón para insubordinarse ante esos errores y denunciarlos) la aportaron los españoles.

2.2.5. La cultura y las culturas («civilizaciones»)

Los sociólogos hablan de «*etnocentrismo*» para destacar el hecho de que las valoraciones son relativas a la cultura en que cada uno ha sido educado. Así, considerar que la cultura propia es superior y que, en consecuencia, tiene derecho a imponerse, es etnocentrismo. En realidad, uno valora tal como lo han educado. Pero no es evidente que la propia educación sea la mejor. De aquí se suele llegar a la conclusión -tal vez precipitada- de que todas las culturas son relativas: ninguna sería mejor ni peor, sino todas diferentes, como diferentes son los individuos. Y se debe respetar la diversidad.

Desde luego, la cultura no se impone; mas creo que esa crítica se funda en un equívoco, por la semejanza existente entre las palabras «*cultura*», «*sabiduría*» y «*civilización*». La sociología y la antropología cultural llaman civilizaciones a los diferentes tipos de culturas (en las áreas lingüísticas anglosajonas). Pero la cultura es el sistema de los medios de la vida humana;

ahora bien, la sabiduría es más: no están en pie de igualdad. Reducir la sabiduría a una «*forma cultural*» es pretender explicar lo más por lo menos. La cultura se define en términos de exterioridad: un conjunto de bienes, que se entrelazan formando el «*sistema de los medios*», en el que vive el hombre según cada sociedad histórica. Vamos a pensar un sistema de medios diferente y comprobaremos que corresponde a una cultura diversa, en sentido sociológico. Imaginemos que los mecanismos fueran de madera, que no hubiera siderurgia ni electricidad, etc. ¿Cómo sería la cultura? No existiría la industria moderna, ni la conexión actual entre ciencia y técnica; tampoco la economía de grandes producciones y precios baratos. No habría progreso económico ni tecnológico, por lo que no existirían la publicidad, la radio o la TV, etc.; seguramente tampoco la industria del libro; aún menos los ordenadores y las fotocopias. Los estudiantes tendrían que anotar las lecciones oídas de viva voz y encomendarlas a la memoria. Viviríamos con el ritmo de la luz solar, practicaríamos más la lectura y la memorización, aunque serían pocos los que estudiarían, etc. Con este ejemplo se pretende hacer ver que los bienes culturales, como la ciencia, la técnica, economía, derecho, educación, política, información, etc., forman un tejido coherente, un sistema, el sistema de los medios de la vida humana. Por otra parte, este ejemplo describe un sistema cultural medieval. Aquel tipo de cultura podría darse igual en la Europa medieval como en la China o el Japón de principios del s. XIX. Pero las razones para oponerse al autoritarismo -el respeto, la tolerancia- no son elementos del sistema de los medios, son convicciones religiosas, morales y filosóficas. Un europeo del s. XIII tenía que reconocer en cualquier otro hombre un hermano, imagen de Dios, dotado de valor inconmensurable que funda su derecho a ser respetado. He ahí cultura medieval y civilización occidental. El oriental, en cambio, no se sabe persona, ser dotado de un valor absoluto, o lo sabe de forma vaga, menos precisa, de modo que no se reconoce como libre e imagen de Dios; lo mismo le sucede al romano o al griego de la antigüedad, para ellos el individuo sin la sociedad no es casi nada. Para éstos, el poder político sí tendría el derecho (y el deber) de imponer qué deben pensar y creer los individuos. Aquí ya no estamos en presencia de diferencias culturales, sino más profundas, son distintas ideas del hombre y de Dios, distintas filosofías o sabidurías.

2.2.6. El relativismo

¿Es verdad que todas las culturas son relativas? Si entendemos por «*cultura*» el sistema de los medios, es clarísimo que sí, ya que los instrumentos son relativos a la función para la que su artífice los ha pensado y construido. (Aunque no sea indiferente vivir en la cultura medieval de los pergaminos y los carros

de madera o en la del PC y el automóvil con aire acondicionado). ¿Qué diremos, pues? ¿Son relativas las filosofías? La sabiduría humana, es perfectible: el hombre es capaz de mejorar. Su objetivo es el conocimiento de la verdad sobre la existencia humana (en los ejemplos anteriores, la verdad sobre los Derechos Humanos, sobre la dignidad humana, sobre Dios, etc.). Ahora bien, que nuestro acercamiento a la verdad sea gradual, siempre inconcluso, no significa que no exista la verdad de cada asunto. Por otra parte, un relativismo puro es inconsistente. ¿Cuál sería su fórmula? «*Todo es relativo*». Pero ¿es eso verdad en absoluto, o no? Si es una verdad absoluta, no todo es relativo; si no es absoluta, a veces no es válida. Ortega y Gasset decía que el relativismo es una «*idea suicida*»: si se aplica a sí misma se elimina. Además, para relativizarlo todo necesito un absoluto. En efecto, lo relativo es término de una comparación, pero ¿con qué comparo «*todo*» si declaro que todo es relativo?

2.3. La responsabilidad de la cultura

Al seguir estas consideraciones, se va abriendo paso la idea de que para reflexionar sobre la cultura se adopta un punto de vista más elevado que ella. La cultura -considerada como un todo- incluye diversidad de bienes: ciencias, tecnología, bellas artes, derecho, literatura, política, etc. Hemos visto más arriba que cabría agruparlos en tres grandes géneros o categorías: lenguaje, instituciones y técnica. Pongamos otro ejemplo: el uso de la radioactividad ¿es «*sólo*» una cuestión científica, técnica, política? Parece que no; cada uno de estos sectores de la cultura responde al «*cómo*» de algo en particular, pero ninguno al «*por qué*», ninguno de ellos desvela la cuestión del sentido, no aclaran nada sobre los fines de la vida humana; ni la técnica ni la política conocen el sentido y razón de ser de las armas, sólo conocen su uso, «*cómo funcionan*». Es más fácil saber cómo funciona o cómo se fabrica el arma, que saber por qué la hacemos, o si debemos hacerla o no. Aparece aquí la responsabilidad, ante la humanidad actual y futura. Lo mismo podría decirse con referencia al medio ambiente, las leyes sobre la familia o la protección legal de la vida del embrión, del no-nacido, etc. Al final, no queda más remedio que reconocer que no hay ciencia ni técnica alguna que responda de la humanidad, capaz de responder de la suerte de la familia humana que vive en la Naturaleza y en sociedad, generación tras generación; sin embargo, somos responsables del mundo que dejaremos tras de nosotros. Ahora bien, si la cultura no fuera capaz de crear un mundo hermoso, acogedor y humano, entonces habría dejado de cumplir su función: servir al hombre, que llega al mundo inadaptado.

Para las ciencias sociales «cultura» (o *civilisation*) significa no sólo un sistema de medios o «*mundo humano*», por contraposición al meramente físico; suele incluir la dimensión normativa: valores y usos sociales, tales como recompensas y castigos. Ese sistema de valores y juicios, cuando es interiorizado por el individuo, lo «*humaniza*» y convierte en miembro del grupo social. ¿Qué decir al respecto? Cualquier cultura está impregnada de alguna concepción religiosa, ética y filosófica. Hay buenas razones para pensar que ya era así entre los hombres de Neandertal. Los medios tienen su razón de ser en el hombre que los construye y utiliza: dependen de él. Nada más lógico, pues, que reconocer la presencia de valores, creencias, interpretaciones, etc., en medios como el arte, el derecho, la economía, y todas las formas de la cultura, especialmente en la opinión pública y en los medios de comunicación social. De éstos últimos deriva el poder. Las diferencias de concepción filosófica motivan conflictos, en la actualidad y en el pasado. Por el contrario, la unidad de concepción de la vida presta «*cohesión*» a los grupos y seguridad a sus miembros. Una característica de la sociedad occidental moderna es la atomización, la débil cohesión, el aislamiento de individuos y pequeños grupos y la multiplicación de los conflictos. Todo eso es cierto, pero no significa que la sabiduría sea un producto cultural. Sólo significa que las culturas se modifican cuando las personas modifican su comprensión de la propia existencia. Es lógico. También es lógico añadir que la comprensión del sentido y realidad de la existencia humana puede ser más o menos acertada. En suma, la sabiduría y la moralidad penetran en la esfera de los medios en forma de creencias, opiniones y costumbres. Los individuos son meramente arrastrados por las opiniones y usos dominantes, o bien los enjuician críticamente e inician procesos de cambio del sentir común, en la opinión pública. Estos procesos son lentos, pero se originan siempre en la interioridad pensante de unos pocos que no se limitan a seguir la corriente, sino que la crean.

2.3.1. La sabiduría

Ya hemos sugerido que enjuiciar la cultura supone adoptar una visual más alta. Aparece así la visión filosófica. La filosofía y la religión pueden tener efectos externos, pero son accidentales. Lo esencial de estas dimensiones (vitales, humanas) es interior, y no tiene plasmación externa adecuada. La filosofía es sabiduría. La sabiduría no es cultura. Ahora, si la sabiduría no es cultura, es porque es más, no porque sea incultura. Si juzga a la cultura, en conjunto, es lógico que no sea una de sus partes. La filosofía aspira a hacer al hombre sabio, es el saber responsable de la cultura y de la vida humana.

El pensamiento juzga de todo. Si juzga, es responsable de todo. Ahora bien, no es posible juzgar al pensamiento, sino mediante el mismo pensar. La dimensión intelectual hábil para juzgar de todas las cosas por sus causas más altas, o «últimas», se llama sabiduría (lat. *sapientia*, gr. *sophía*).

Pues bien, que existe esa dimensión sapiencial del pensar es innegable. Aunque sólo sea porque el encargo de «*governar*», esto es, de formular juicios inteligentes sobre la cultura (en su conjunto y también sobre alguna de sus partes, así como sobre las mismas relaciones de las partes entre sí) no puede recaer sobre ninguna ciencia en particular ni sobre una técnica.

Si el pensamiento juzga todas las cosas, sólo él puede examinarse y enjuiciarse a sí mismo. Esta es la principal función asumida por la filosofía, que no es, propiamente hablando, una parte de la cultura.

Capítulo 3

Ciencia y Filosofía

*Quien afirma que no se debe filosofar
hace filosofía, porque es propio
del filósofo discutir qué se debe
y qué no se debe hacer en la vida.
(Aristóteles)*

3.1. Los grados del saber

3.1.1. La naturaleza instrumental de la cultura

Discurrimos sobre la cultura, luego pensamos en términos superiores. La cultura no es el grado supremo del saber. El saber tiene grados. Por eso decimos que el pensamiento juzga de todo. La cultura no agota el pensamiento. El poder de pensar no se agota en ninguno de sus resultados, justamente por eso progresan. Hay más (poder de) pensar que saber, y el saber es también más amplio que la cultura. ¿Qué es pues «cultura»? ¿Cómo la delimitamos? Ya hemos dicho que configura el «*mundo humano*», que consiste en el orden de los medios, esto es, los bienes externos producidos por la inteligencia, y que su sentido es servir a la vida humana. Ese orden de los medios tiene su origen en la inteligencia y su sentido es el ser personal. Dicho al revés: si se volviera contra la persona y su dignidad, no sería orden sino desorden, ni cultura, sino barbarie. La cultura carece de valor absoluto; el suyo es un valor muy alto, pero supeditado a la inteligencia y la dignidad del ser personal.

En la obra filosófica de Hegel, y a lo largo del siglo XX, la cultura se identifica con el espíritu. Allí la filosofía, la religión y la ética aparecen como «*productos culturales*», o «*espíritu objetivo*». Esa identificación del espíritu y

la cultura es errónea. Se debe advertir que el espíritu no se «*objetiva*» nunca, lo objetivado es siempre menos y tiene razón de medio. Sólo así cabe un relativismo cultural, es decir, el orden de los medios tiene su sentido en el ser personal (el «*espíritu*»). Si se comprendiera la naturaleza de la cultura, como aquí la describimos y definimos, los problemas inherentes a la relación entre la técnica y la vida humana (bioética, justicia y orden mundial, etc.) quedarían bien planteados y serían susceptibles de soluciones humanas. La Escuela de Salamanca, en los siglos XVI y XVII, ya emprendió la orientación correcta, en las cuestiones del derecho internacional y la sociedad de naciones, así como en la cuestión particular de la llamada «*guerra justa*».

Una descripción somera del orden de los medios advierte que éste abraza tres categorías u órdenes, a saber: el lenguaje, las instituciones y la técnica. También se pueden describir como tipos de ciencias: ciencias del lenguaje, ciencias sociales y ciencias de la naturaleza. Objetivadas en cuerpos de saber que yacen en libros y otros instrumentos, estas partes de la cultura son grandes bienes. Son bienes públicos, a los que todos pueden (o deben poder) acceder; de modo que los bienes de la cultura obedecen a la capacidad y aptitud humana de tener. El hombre, dice Aristóteles, es el viviente que tiene *logos*. Traslademos ahora nuestra atención desde los bienes u objetos al tener mismo. También en el tener se aprecian grados: los bienes técnicos o artefactos los tenemos según el cuerpo. La ciencia la tenemos según el espíritu. Los hábitos buenos, «*las virtudes*», las tenemos de forma más honda, son nuestra naturaleza adquirida. En suma, la cultura o sistema de los medios incluye el lenguaje y sus usos, la técnica y las ciencias. Las ciencias sociales procuran ordenar: la convivencia, el trabajo, la economía, el derecho, la política, etc. Además, ciencia y técnica permiten la obtención de nuevos bienes mediante el trabajo. En la obtención técnica es donde más claramente aparecen «*novedades*», la innovación. Esto dio lugar, en el pensamiento moderno, a una atención preferente hacia la noción de progreso.

¿En qué consiste el progreso? No cabe limitarlo a la vertiente técnica e innovadora; se debe pensar también en su apropiación. Como una moneda tiene dos caras, el progreso presenta dos vertientes: la innovación (o «*invento*») y la apropiación (humana, social). No obstante, en ambas vertientes progreso es convertir fines en medios. Para ello el trabajo y la técnica se valen de medios, es decir de fines ya logrados. Por eso cabe describir el trabajo como capacidad de construir medios valiéndose de medios artificiales también. El trabajo se vale de medios para obtener fines que, en seguida, pasan a ser medios para nuevos trabajos. Pongamos un ejemplo: la invención de la im-

prenta permitió que los libros, que hasta la modernidad eran fines, pasaran a ser medios para la instrucción. En el mundo antiguo y medieval, el libro era un bien escaso y muy caro: tenía carácter de fin; por ellos algunas personas se desplazaban a lomos de cabalgaduras, de monasterio a monasterio, o de ciudad a ciudad: el lector iba hasta el libro. La imprenta ha cambiado el mundo humano. En la modernidad, el libro y el periódico van hasta el lector, son medios, no fines. La creación de libros y publicaciones incrementa el mercado, los oficios y el trabajo, incide en la producción de riqueza; pero la apropiación no consiste en haber comprado el libro (tenerlo «*según el cuerpo*»), sino en leerlo. El progreso consiste en que la gente pueda leer y lea, la aparición de una sociedad alfabetizada. Algo parecido sucede con la alimentación; si el alimento suficiente está asegurado, comer es un medio, los fines son la vida laboral, social, espiritual, etc. Pero si una ciudad se ve en estado de guerra, comer lo justo deja de ser un medio y vuelve a ser un fin, tal vez primordial; tiene lugar un retroceso. El progreso convierte fines en medios, posibilitando fines nuevos; el retroceso, al revés, hace fines de los medios. La apropiación del alimento adecuado se manifiesta en la salud, la talla o el alargamiento de la esperanza de vida; la apropiación del libro en la ilustración y la alfabetización, en la mejora del conocimiento y de las ciencias. La apropiación, en cambio, de leyes injustas, como las permisivas del homicidio (aborto, eutanasia, etc.), sólo es posible por un encogimiento de la racionalidad y de su presencia en la opinión pública.

Los instrumentos derivan del saber y el trabajo, y los poseemos según nuestra corporalidad; así, lo que se adapta a la mano es manejable, etc. Concluyamos: la técnica es fruto de la visión del orden (ciencia) y del consiguiente saber crear o producir orden (artefactos). El saber de los medios y los útiles, y el saber técnico, son algo humano: ver el orden presupone el pensar, y la capacidad de entender.

3.2. La razón y el orden

Preguntémonos ahora qué diferencia hay entre sentir y pensar. Podrían parecer lo mismo, pero no son iguales. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), siguiendo a Aristóteles en su realismo, distingue entre la sensación y el pensamiento mediante la idea del orden. Conocer es tan propio de los sentidos como de la inteligencia, pero conocer orden es prerrogativa de la mente, no de la sensibilidad. Ver orden significa relacionar; y ser capaz de conocer relaciones es ser capaz de ver lo igual y lo distinto, lo más y lo menos, lo superior y lo inferior, la causa y el efecto; significa también conocer el fin, los medios y

el modo como se ordenan al fin. Relacionar es pensar, porque significa poder instrumentar (ordenar algo a un fin); o también, compararlos entre sí como subordinado y superior.

Tan importante es esta capacidad de percibir el orden que podemos deducir una clasificación de los saberes a partir de ella. Añadamos que a diferentes actos de la razón corresponden diferentes hábitos (disposiciones activas) que la perfeccionan: la ciencia natural, la lógica, la ética y la técnica. Aristóteles condensó una multitud de reflexiones sobre la naturaleza del saber en una frase: *«Es propio del sabio ordenar»*. Tomás de Aquino, pensador profundo y seguramente el mejor intérprete de Aristóteles, la ha comentado de la siguiente manera:

«Es propio del sabio ordenar. Y es así porque la sabiduría es la perfección mayor de la razón, lo propio de la cual es conocer el orden. Porque, aunque las potencias sensitivas conozcan algunas cosas en absoluto, conocer el orden de una cosa a otra es exclusivo del entendimiento o de la razón (...) Ahora, el orden es objeto de la razón de cuatro maneras. Existe un orden que la razón no construye sino que se limita a considerar y este es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón introduce, cuando lo considera, en sus propios actos, como cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. Hay un tercer orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad. El cuarto, por fin, es el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas externas de las que ella misma es causa, como el mueble o la casa»

(Tomás de Aquino, Comentario a la Ética a Nicómaco, Prólogo).

3.3. Las virtudes intelectuales: técnica, ciencia y sabiduría

Las virtudes son cualidades adquiridas. No nacemos con ellas, sino que resultan de los actos (de la repetición y rectificación) y perfeccionan una facultad. Las virtudes potencian la capacidad de obrar de la facultad: nos hacen aptos para obrar con prontitud, facilidad, perfección y gozo.

El nombre latino *virtus*, deriva de *vis* (fuerza); virtudes son virtualidades, poderes. Son también «*cualidades*» adquiridas, es decir, no son magnitudes y tampoco son innatas. Es nativa la disposición para ellas; así una piedra, por más veces que se lance al aire, no adquiere levedad, ni vuela. Aristóteles afirma que la virtud no es natural, porque no es nativa; pero tampoco es contranatural. Acabamos de aludir a la diferencia entre cantidad y cualidad. La forma en que se relacionan la cantidad y la acción conlleva desgaste y pérdida. Si tengo un depósito lleno de gasolina, o un fajo de billetes en la cartera, puedo hacer muchos kilómetros y muchas compras; pero a más kilómetros, menos gasolina; a más compras menos dinero. En cambio, si sé algo sobre un instrumento musical o sobre una teoría matemática, cuanto más toque mejor lo sé, cuantos más problemas resuelva, mejor comprenderé esa teoría y la ciencia matemática. Las cantidades se gastan; las cualidades operativas, crecen con el ejercicio. Pues bien, al ser cualidades, las virtudes resultan de la acción y posibilitan más acción, revierten sobre la facultad, potenciándola para obrar. Se dividen en intelectuales y morales. Nos interesan aquí las virtudes intelectuales. Las morales son objeto de estudio de la ética. Todo nuestro conocimiento es adquirido; y el hábito es un enriquecimiento que facilita conocer más y mejor. Aristóteles distingue los siguientes hábitos intelectuales: inteligencia de los primeros principios, ciencia, sabiduría, prudencia y arte (o técnica). Su teoría de los hábitos contiene una concepción del hombre: el ser del hombre crece en la línea de su acción vital y su capacidad de tener. El animal envejece en absoluto, por desgaste corporal; el hombre no envejece igual: mientras el cuerpo se desgasta y viene a menos, el espíritu sigue creciendo. Esta observación acentúa la distancia entre el orden de los medios y el ser personal. El orden de los medios prolonga el cuerpo humano; luego el progreso se supedita al crecimiento del espíritu. Intentar lo contrario, es decir, supeditar el espíritu al progreso de los medios técnicos (economicismo y utilitarismo plantean los agudos problemas de la bioética) es animalizar al hombre. Consideraremos, a la luz de esta filosofía del hombre, la relación entre la cultura, las ciencias puras y la sabiduría humana o filosofía.

La técnica «*de discurrir, de fabricar, etc.*» aplica un saber. Toda técnica (lat. *ars*; gr. *tékhne*) introduce un orden, después de haberlo considerado y entendido, dice Tomás de Aquino. Por ello, el orden, tanto en los actos como en los instrumentos, proviene del saber. Para hacer algo bien, se precisa saber.

- Los saberes que guían el obrar son prácticos. Se los llama hábitos de la razón práctica, esto es, del entendimiento que guía la acción. Los clásicos los agruparon en torno a dos virtudes intelectuales: técnica (o arte) y prudencia.

- Los saberes que sólo buscan saber perfeccionan al entendimiento, no son productivos, sino contemplativos del orden. Se fundan en el orden que no hemos creado, pero es comprensible y causa admiración, y deseo de saber. La característica de la teoría es su desinterés: no pretende modificar, sino saber. La teoría origina hábitos de la razón especulativa. Los clásicos les dieron el nombre de inteligencia de los principios, ciencia y sabiduría.

3.3.1. La función sapiencial: establecer prioridades

La cultura, como orden de los medios, incluye técnica y prudencia. De la sabiduría, en cambio, se debe decir que no es cultura, pues no produce objetos. Tiene una función superior. La función de la sabiduría en la vida humana es pensar los principios y pensar en virtud de principios. Eso conlleva priorizar. Pensar la cultura con referencia a los principios es lo único que asegura la prioridad de la persona sobre las cosas, de la ética sobre la técnica y del espíritu sobre la materia. La cultura, por tanto, no contiene a la religión, a la moral, ni a la filosofía. Sería erróneo afirmar que los valores éticos o filosóficos (el bien moral, la dignidad personal, la libertad, Dios, etc.) son cambiantes según las culturas, o relativos a cada una de ellas. No son culturalmente relativos, porque no son productos culturales, ni parte de cultura alguna; son más bien «*medida*» de todas ellas, son verdaderamente transculturales. La existencia de conocimiento transcultural, o sapiencial, posibilita la comunicación humana, por encima de los límites espacio-temporales de las culturas. Es evidente que podemos leer la Biblia y a Homero y entenderlos, es indiscutible que apreciamos la belleza en el arte de culturas ajenas y remotas, las diferencias culturales no aíslan. Lo humano aparece constante y transcultural, sólo por eso es razonable abrirse a las diferencias y aceptarlas; si así no fuera, la diferencia debería ser suprimida, para salvar a lo humano de lo infrahumano. El relativismo sociológico y cultural comete el error de reducir la religión, la moralidad y la filosofía a productos culturales; eso encierra a cada cultura sobre sí misma, de ahí que el discurso sobre la aceptación de las diferencias aparezca «*en ese contexto*» como un imperativo ajeno a la razón, un impulso emocional o una moda. Insistamos en el hecho de que, sin la existencia de criterios sapienciales y transculturales, no sería posible leer literatura, ni tendría sentido la idea de los clásicos artísticos, tampoco sería posible la historia, ni derecho «*de gentes*», ni internacional, ni comparado, no cabría idea alguna de crítica cultural, en especial no cabría criterio alguno para distinguir el progreso de la barbarie. Pero es evidente la existencia de tales criterios sapienciales, si podemos comprender otras culturas, y cuando leemos a los clásicos; y cuando valoramos y enjuicamos grandes hechos

históricos, como guerras, genocidios, o cuando consideramos la abolición de la esclavitud como un progreso, y los Derechos Humanos como un criterio para la historia pasada y futura.

3.4. Esbozo histórico de la filosofía

3.4.1. Actitudes humanas y filosofía

Se puede distinguir entre sentir y entender; además, cabe distinguir entre teoría y praxis, o razón especulativa y razón práctica. Una clasificación sencilla de las facultades humanas permite distinguir tres planos, que en el hombre se dan aunados: el sentimiento, la voluntad y el intelecto. Es una distinción simple, pero no una burda simplificación. Según se dé prioridad al sentimiento, a la voluntad o al entendimiento, resultarán concepciones distintas del hombre y de la realidad entera. Eso nos puede ayudar a entender por qué hay en la historia concepciones filosóficas diversas. Nos interesa comprender esa diversidad, para comprender, con su auxilio y con el de la misma historia, por qué todas ellas son, sin embargo, filosóficas. Lo que la filosofía es se manifiesta también en su diversidad y en su historia.

Tomando como base ese hecho, resumiremos en tres las «*concepciones del mundo*» o maneras de entender la sabiduría, correspondientes a tres actitudes distintas de la razón humana:

1. Actitud teórica. Para ella el filosofar nace de la admiración y se ordena al conocimiento de la verdad, al ser de las cosas. Concibe la filosofía como metafísica y, solidariamente, como teoría del conocimiento y antropología.
2. Actitud práctica. Se interesa por la acción y el bien moral. Es la de quienes filosofan a partir de la experiencia de la injusticia. Conciben la filosofía como denuncia ética y regeneración política. No se interesa por la teoría en sí misma, suele propugnar una utopía como término del progreso moral.
3. Actitud positivista. Se interesa por la producción de bienes de consumo e instrumentos. Considera superada la filosofía teórica; sólo reconoce valor a la utilidad. Para ella la ciencia es medio de dominio: saber es poder. Se trata de la actitud antimetafísica, que valora el progreso técnico y espera de éste todas las soluciones.

3.4.2. La Antigüedad clásica

Narra una antigua tradición que el primero que se llamó filósofo fue Pitágoras (530, a. C.), sabio matemático y orador que, al ser preguntado por su oficio y arte, respondió que era amante de la sabiduría («*sophía*»). Como no se le entendía, comparó la vida con los Juegos Olímpicos: la mayoría iban para hacer tratos y negocios, otros para competir y lograr fama, por fin, una minoría iba allá sólo por el gozo de ver. El filósofo es del tercer tipo: busca saber, no por utilidad, sino por el gozo de saber.

Pitágoras vivió en Sicilia, o en el sur de Italia, en torno a mediados del s. VI antes de Cristo; siglo y medio más tarde, vivió en Atenas Platón (427-347, a. C.) quien, al observar cómo los hombres tienen ideales diversos sobre la felicidad, intentó reducirlos a unos pocos «*tipos*». Como Pitágoras, describe tres formas de vida: 1) según el placer, cuando los hombres se procuran sobre todo bienes materiales (útiles, dinero, seguridad, bienestar, etc.); 2) según la fama, los hombres se mueven por el prestigio, y por los honores sacrifican los bienes materiales, como los atletas y soldados; 3) según la razón, buscando por encima de todo la contemplación de la verdad («*theoría*»); el ideal teórico lleva a algunos a desinteresarse de la riqueza y del prestigio, a buscar por encima de todo el conocimiento, la verdad y el bien.

El mismo Platón ponía en correlación estos tipos de vida o de hombres con tres potencias del alma o facultades: el entendimiento, la voluntad y el sentimiento. La cuestión es: ¿cuál tiene prioridad? ¿A cuál de ellas corresponde gobernar? Las tres posibles respuestas son otras tantas actitudes ante la realidad. Cada actitud, o forma de entender la vida, viene definida por una idea de lo que es rector en el hombre: la mente, la voluntad o la afectividad. Son tres maneras de concebir la felicidad: ser sabio, ser poderoso, ser rico; tres motivaciones dominantes: conocer la verdad, dominar en el mundo social, o tener placeres y comodidades.

3.4.3. La «Academia de Atenas»

Hay en Roma una célebre pintura al fresco, obra del renacentista Rafael Sanzio, que se titula así. Están allí alegóricamente retratados los sabios de la antigüedad; en el lugar más destacado se ve un arco por el que entran el anciano Platón, que señala al cielo, y su joven discípulo, Aristóteles, que no señala al suelo sino que extiende plana la mano. La Academia ateniense forjó la actitud que la universidad medieval y moderna han recogido y proseguido, el ideal académico. Platón de Atenas, fue discípulo de Sócrates y

maestro de Aristóteles, fundó la Academia (en 387 a. C.) con el fin de formar gobernantes sabios. Sócrates, Platón y Aristóteles (siglos IV-III, a. de C.) afirmaron decididamente la prioridad de la vida según la razón, el ideal teórico. Según ellos, la admiración origina el deseo de saber. Aristóteles de Estagira (384-322, a. C.) escribió que en el ser humano lo natural es el deseo de saber. El saber, la intelección de la verdad, es la actividad que más cumplidamente llena la vida de sentido, para estos filósofos. El tiempo dedicado al estudio y al saber, el ocio (*otium*, en latín, cuyo contrario es el *negotium*) o «*skholé*» (de donde deriva el nombre de *schola*, («escuela»), es el mejor empleado, el único que ya está en el fin de la vida humana, la verdad y el gozo de ella, la felicidad.

Siguiendo a Aristóteles, comparemos el deseo natural humano con el de los irracionales. Las bestias están inclinadas a conductas fijas, ciegas, que cada espécimen repite sin originalidad. Para los animales lo natural es satisfacer necesidades inmediatas, sensibles, sin hacerse preguntas. Ahora, lo que es natural para las bestias, no lo es para el hombre. El ser humano subordina sus necesidades sensibles a su vida mental, que puede ser:

1. especulativa, cuando busca saber sólo para saber (teoría).
2. práctica, si busca saber para mejorar la personalidad moral (praxis)
3. técnica, si está encaminada a producir artefactos (póyesis).

La satisfacción de una necesidad, en los animales, es automática: no espera. El hombre, por el contrario, posee la capacidad de retener el tiempo y esperar (su conocimiento domina el tiempo), para él es antes pensar que satisfacer el instinto. Ahora, un ser que espera, que se detiene a pensar, domina su propio tiempo y no es dominado por el automatismo de los instintos y pulsiones orgánicas. En el hombre no gobierna el instinto, sino la razón; en el sentido literal, no tenemos instintos. En efecto, un ser que piensa no es instintivo, sino racional; porque pensar es pararse, detenerse a pensar; eso supone el dominio de toda la conducta desde lo universal, desde lo atemporal. Así pues, el deseo dominante de la bestia es la satisfacción sensible; el deseo dominante del hombre es saber. Mas como el saber es capaz de todo, el hombre es un ser abierto a la totalidad del ser. Por la apertura intelectual somos, en cierto modo, «*todas las cosas*». Debido al conocimiento intelectual, el alma es, en cierto modo, todas las cosas, dice Aristóteles. Y Tomás de Aquino lo comenta así: «*El alma intelectual ha sido dada al hombre en lugar de todas las formas, para que el hombre sea en cierta manera la totalidad del ser*».

Apertura sin límite y reflexión, he aquí dos características del hombre. El animal está determinado por el medio en que vive (adaptación), también por el instinto (conducta fija). La razón interrumpe el automatismo de la vida instintiva, «*podemos detener los procesos naturales*», y crea los artefactos con que el hombre domina el mundo, lo cual es más que adaptarse a él. Por la razón, el hombre es *homo faber*, un ser inadaptado al mundo (Arnold Gehlen), que nace «*prematuro*», pero construye su mundo, el mundo humano.

La inteligencia se demuestra capaz de sobrepasar los límites; se enfrenta con cualquier límite concreto, para ir más allá; eso hace del hombre una criatura inquieta, insatisfecha. Si hay una cima sin escalar, alguien llegará hasta allí tarde o temprano; si hay un abismo en las profundidades del mar, alguien tiene que bajar. Alguien tiene que ser el primero en llegar a donde todavía nadie ha llegado. Si hay una marca establecida en atletismo, hay que hacerla retroceder. Insatisfacción, apertura y progreso son naturales para el hombre. La naturaleza humana no está fijada; es naturaleza espiritual, no solamente física.

Aristóteles observó que a causa de esa apertura, los hombres «*tanto los antiguos como los actuales*», escribe «*se maravillaron. Movidos por la admiración hicieron progresos: primero se extrañaron ante problemas comunes. Luego sintieron admiración al contemplar los astros, la firmeza del firmamento*». Por fin, la maravilla «*sobre el origen del Todo*». Esta es, según Aristóteles, la causa del filosofar y su tema principal. La de este filósofo es una actitud teórica y principalmente metafísica.

3.4.4. Helenismo e «ideal del sabio»

Todavía en la Era antigua, durante la época helenística y romana (desde el siglo III a. C., al siglo IV d. C.), una diversidad de escuelas se planteó la naturaleza y sentido de la existencia humana, pero dando prioridad a la práctica. Destacan los filósofos estoicos (como Séneca, Epicteto, y Marco Aurelio, emperador), que consideran sabio al hombre que conoce el arte de vivir feliz, contentándose con poco y no permitiendo que los acontecimientos externos perturben su presencia de ánimo. El sabio adopta igual serenidad ante la buena o la mala fortuna. La sabiduría sería el arte de ser feliz y la felicidad consistiría en no sufrir. Por eso, el sabio busca la imperturbabilidad de ánimo o «*apatía*». Los estoicos descubren el valor de la austeridad y el autodomínio (*abstine et sustine!*, recomienda Epicteto), se dan cuenta de que el hecho mismo de vivir es algo feliz y bueno por sí mismo. Además, existe una Razón

que gobierna el mundo (Ley natural), el sabio procura conocerla y seguirla, de modo que es sabio y bueno «*seguir la naturaleza*», obedecer los dictados de la naturaleza propia es obedecer a Dios. El estoicismo fue muy influyente en el mundo antiguo, y sigue resonando en algunos pensadores modernos. De él proviene la expresión popular «*tomarse las cosas con filosofía*». Esta escuela mostraba una actitud práctica, orientada a la felicidad, entendida como «*contento*» de la vida. Había en ella un matiz «*medicinal*»: el ser humano padece, sufre a causa de sus errores, necesita ser curado y liberado de los males de la vida. Hay en esto una actitud próxima a la que se encuentra en las teosofías orientales, como el Hinduísmo y el Budismo.

3.4.5. Epicureísmo

Epicuro de Samos (341-270, a. de C.) fue el primer filósofo de la etapa helenística. La sabiduría consiste, para él, en una comprensión que permita al hombre ser feliz. La felicidad, según Epicuro, consiste en el placer (gr. *hedoné*); el hedonismo epicúreo juzga que el deseo natural de felicidad es idéntico al deseo de placer. No existe otra realidad que la materia; todos los seres constan de corpúsculos invisibles (átomos), que se agitan en el vacío y se entremezclan; los cuerpos constan de átomos, hasta las almas y los dioses están «*tejidos*» de átomos sutiles y ligeros. Bajo leyes físicas constantes, los cuerpos obran por la necesidad física. No obstante, al hombre le queda un estrecho margen de libertad; algo así como la inclinación que un cuerpo logra en su caída, moviéndose para desviar la trayectoria. El sabio invierte esa libertad en procurarse el verdadero placer. Hay placeres serenos y naturales, mientras otros son violentos o anti-naturales; se deben preferir los primeros, ya que los segundos acarrean penas y dolor. Placeres serenos son beber agua y comer pan en cantidad justa; placeres violentos son beber vino y manjares exquisitos, la embriaguez y la hartura son males y traen consigo otros males, como: más deseo, insatisfacción y enfermedad. Epicuro recomienda la austeridad, de modo semejante a los estoicos. Pero no basta. No hay vida placentera donde tienen cabida el miedo y la inquietud. Todos los temores se reducen a tres: temor a los dioses, temor al dolor y temor a la muerte. Los dioses son felices, luego no se preocupan de los hombres: no hay motivo para temerlos. El dolor y los placeres moderados no perturban. Lo que priva de serenidad es el deseo; quien desea huir de todo dolor y lograr mayores placeres siempre está inquieto, padece y, si consume su deseo, se siente frustrado, pues vuelve a desear y con más vehemencia. Sólo quien renuncia a desear, deja de temer al dolor. La muerte, por fin, no nos afecta: al que vive todavía no lo afecta y a quien ya murió tampoco, luego la muerte no es temible. Más aún, la extinción del deseo y del dolor es el placer sumo, y el hombre aspira

al placer, luego la muerte es el fin último del hombre, porque con ella desaparece todo deseo y todo dolor. La actitud «*positivista*» en la antigüedad se plasma en el epicureísmo: rechazo de la teoría y de la metafísica, reducción de todo a materia y del bien a bienestar. Los epicúreos romanos acentuaron el hedonismo de esta doctrina, ignorando la opción por la austeridad.

3.4.6. La Patrística

Otras escuelas de la etapa helenístico-romana fueron el neoplatonismo, el neo-pitagorismo y el escepticismo. A Atenas iban a suceder Roma, Pérgamo y, sobre todo, Alejandría como centros del saber. La Patrística es un movimiento intelectual cristiano, contemporáneo de las escuelas griegas y romanas, de los siglos II-IV. Se esforzó en expresar la fe cristiana con el vocabulario y conceptos de la filosofía pagana, así como en infundir en ésta los ideales aportados por la fe cristiana; su principal resultado fue la síntesis de la filosofía griega y el monoteísmo. Ahora bien, el Cristianismo no es una filosofía más, como algunos creyeron, sino la plenitud de la religión revelada, la del Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Pero el Dios de Israel no es una divinidad nacional, sino el Dios del Universo, de todos los pueblos; esta universalidad y amplitud de la Revelación propicia la diversidad filosófica dentro del Cristianismo. Desde el principio, algunos cristianos hicieron suyas las ideas de Platón, otros las de Aristóteles, o las del estoicismo, etc., según la actitud de cada pensador.

Se considera a San Agustín de Hipona (354-430) la cumbre de la Patrística. Fue un pensador apasionado y vital, sensible a la belleza literaria y a la grandeza intelectual de los clásicos; tras su conversión al Cristianismo los entiende bajo una luz nueva: el hombre y el mundo son criaturas, el Creador no es un ser mudable, sino el Ser eterno, el mismo Ser. Agustín es un filósofo metafísico, platónico y cristiano. La Escolástica, en la Edad Media, prolonga la obra teórica y práctica de las escuelas helenísticas y patrísticas, las enriquece con la aportación de los grandes teólogos medievales y la de filósofos musulmanes y con el redescubrimiento de Aristóteles.

3.4.7. La Modernidad

Trasladémonos al s. XVIII, la época que alumbró la Revolución francesa. En la Ilustración hallamos nuevamente la actitud teórica y la práctica, como aproximaciones a la sabiduría. Más tarde, en la primera mitad del siglo XIX, el desarrollo industrial hizo posible «*de manera antes insospechada*» la

actitud positivista. Un contemporáneo de Jaime Balmes, el francés Auguste Comte, dio a la moderna «*fe en el progreso*» un peculiar matiz tecnocrático.

La Ilustración, llamada «*siglo de las Luces*» (s. XVIII), adoptó una actitud de exaltación del dominio humano del mundo. El progreso es su ideal. Dos pensadores encarnan bien ese talante del siglo de las Luces: Immanuel Kant (1724-1804) y Auguste Comte (1798-1857). Ambos se oponen al Cristianismo en nombre de la autosuficiencia de la razón; no ven a la razón como criatura, sino como creadora «*de la ciencia y del progreso*». Por un lado, Kant es un filósofo idealista, en quien domina la actitud teórica; mientras que Comte es el padre del positivismo y propugna la supresión de la filosofía en beneficio de la ciencia experimental y la técnica modernas.

3.4.8. Kant y la especulación

A Kant se lo puede considerar un claro ejemplo de filósofo especulativo. Es cierto que el interés primordial de su sistema es ético: la llamada «*autonomía moral de la razón*», y así lo vieron los filósofos del Romanticismo. No obstante, una parte de ese sistema, su teoría del conocimiento, contenida en la *Crítica de la razón pura*, es de tanta importancia en el panorama del pensamiento moderno y contemporáneo que frecuentemente se la ha considerado aparte, como la obra de filosofía especulativa más influyente de la modernidad. En aquel libro, Kant considera al hombre repartido entre dos mundos: el físico y el moral. En el mundo físico, la racionalidad se plasma en las leyes exactas de la mecánica de Newton. La física moderna es el modelo que se debe imitar, si queremos responder a la pregunta: «*¿qué podemos saber?*» O bien, «*¿cómo es posible la ciencia?*» En el mundo moral, por el contrario, la ley básica es la libertad. Puesto que en éste existen deberes, ha de existir un sujeto libre. Ahora, Kant entendía la libertad del mismo modo que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en su libro sobre *El contrato social* (1762), a saber, entendía la libertad como independencia de causas externas. En el mundo físico todo está regulado por leyes y causas externas; por eso, en el mundo físico no hay libertad y el hombre no será una naturaleza. Tal como Kant los veía, el mundo físico y el mundo moral (un mundo mecánico y otro espiritual) son heterogéneos; y debemos considerarlos siempre separados hasta que sean reunidos por Dios en la bienaventuranza que merece quien actúa de acuerdo con el deber moral, es decir, por puro respeto del deber. En el mundo físico el hombre bueno resulta frecuentemente perjudicado. Kant se da cuenta de que ser moralmente bueno no equivale a ser feliz en este mundo. Por lo tanto, Dios reunirá el mérito moral y el bien sensible; esta reunión del bien moral y del bien físico, al final, será la justicia definitiva. La actitud teórica

de Kant se expresa en su gran sentido de la admiración y la reverencia; el filósofo prusiano admiraba un doble prodigio: «*Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*».

3.4.9. Fichte y la Acción moral

Como los clásicos, Kant veía en la admiración el inicio y causa del filosofar. Su discípulo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), espíritu práctico y hombre de acción, pone sin embargo el inicio de la sabiduría humana en una elección libre, más aún: gratuita. Según Fichte, sólo son posibles dos filosofías: realismo e idealismo. La primera, afirma que lo real existe en sí, mas eso limita la libertad. El idealismo, por el contrario, afirma una libertad infinita y no reconoce nada «*en sí*», exterior a la libertad. Esta dualidad «*libertad y cosa "en sí"*» equivale, en el pensamiento de Fichte, a la clásica dualidad de «*sujeto cognoscente*» y «*objeto conocido*»; pero ahora el sujeto es espíritu, libertad y capacidad de acción. Frente a esa idea del espíritu, la pretensión realista de que existen cosas reales, significa acentuar las limitaciones: las cosas son límites, mientras que la libertad es potestad sin límite; en fin, la libertad supera a las cosas, el espíritu es «*antes*» que la materia. El espíritu, que es libertad, «*pone*» la materia ante sí, para superarla. La superación, la lucha y la acción son el alma del progreso y en ella encuentra la libertad su exaltación y felicidad.

Ante el sorprendente planteamiento de Fichte, no queda más remedio que preguntarse: ¿cómo sabemos que el idealismo es la filosofía verdadera? Su respuesta es esta: por autoafirmación, se trata de una elección libre, sin razones. Este es el inicio del filosofar, según Fichte. La experiencia del poder de elegir, del esfuerzo y la superación, son, en su pensamiento, el punto de arranque de todos los razonamientos, no ya la admiración ante el orden del universo. «*La filosofía que uno profesa depende de la clase de hombre que es*», afirma Fichte. Los teóricos modernos de la Revolución (especialmente J.-J. Rousseau) son filósofos de la acción, como Fichte. Si les preguntáramos: «*¿cuál es la realidad básica, el hecho primero e incontestable del que partís?*» No responderían que era el ser, o la verdad, tampoco la admiración. Dirán que la realidad primera es voluntad (Rousseau), o praxis, acción o al menos deseo en busca de satisfacción (Marx).

Ante concepciones tan vigorosas como las de Kant y Fichte se hace especialmente evidente la dificultad intrínseca de la filosofía y la prudencia

necesaria, por parte de quienes no son especialistas, a la hora de leerlos y comprenderlos adecuadamente. La mayoría de sus asertos son ciertos y verdaderos, su forma de razonar es lógica y amplia, magnánima, pero llegan de repente a conclusiones que desconciertan al sentido común: el mundo no tiene otro ser que su aparecer (dice Kant del cosmos), y ese ser-aparecer del mundo lo crea el espíritu humano (dice Fichte). No hay razón para mirar con menosprecio a estos pensadores porque se atrevieran a contradecir tan abiertamente al sentido común del resto de los mortales; pero tampoco para dejarnos arrastrar irreflexivamente por lo atrevido u original de sus afirmaciones. Los pensadores geniales merecen respeto. Ahora, el respeto que espera el pensador consiste en el esfuerzo de entenderle. Kant y Fichte intentaban comprender el espíritu; pero en su exagerado espiritualismo llegaron a difuminar (o a borrar) la diferencia entre el Creador y la criatura. Su idea del espíritu, olvida que es creado y destinado, por eso se internaron en una especie de «mística» (no del encuentro con Dios, sino del encuentro de la razón consigo misma) que se llamó «idealismo filosófico». Estas filosofías, especialmente el Idealismo absoluto, de Hegel, han originado una grave crisis en el siglo XX. ¿Qué es el hombre, sólo materia o sólo espíritu? Es casi imposible responder bien a preguntas mal planteadas. Todavía hoy se presenta en algunos círculos académicos como si fuera un éxito, o una «madurez», lo que en realidad no son sino salidas «de emergencia» hacia el materialismo (marxismo, positivismo, neopositivismo cientifista) o hacia el «humanismo ateo» y el nihilismo (Sartre, Heidegger, filosofía neo-hegeliana, «pensamiento débil», etc.). Hoy la tarea del pensamiento no puede consistir en darlo por «acabado». La era postindustrial, de las comunicaciones y la bio-tecnología reclama, más que nunca, la responsabilidad de la filosofía. El universo físico, la dignidad humana, el misterio del mal, la Historia y Dios, siguen siendo los grandes temas: nuestra tarea será comprender cómo se armonizan.

3.4.10. Comte y el Progreso técnico

Para Augusto Comte (1798-1857) la realidad humana está gobernada por el progreso en la forma histórica de la Ley de los tres estados, según ésta la humanidad es religiosa en su infancia, metafísica en su juventud y positivista en su madurez.

Comte es el fundador del positivismo; no concibe la filosofía como una actividad que valga por sí misma, para él el saber sólo vale por sus resultados útiles y económicos. Son consecuencia del positivismo el utilitarismo y el pragmatismo, actitudes que valoran el éxito por encima de todo. En dos frases se condensa la mentalidad positivista y antimetafísica de A. Comte:

1. Saber para prever, prever para proveer. El saber sólo interesa para anticiparnos, para dominar y explotar la Naturaleza. En otras palabras: Saber es poder. Y ¿qué pasa con la verdad de las cosas?
2. Todo es relativo, he aquí la única verdad absoluta, dice Comte, sin asustarse ante la paradoja que su afirmación comporta. No obstante, ¿una relatividad universal, no postula algún absoluto?

El ser supremo (le Grand Être), según Auguste Comte, es la humanidad (*l'Humanité*); el padre del positivismo concibió el saber como Enciclopedia, sistemática y al servicio de la industria y el poder político, un la futura «*sociedad positivista*». La religión y el ser supremo de la nueva sociedad sería la Humanidad, su ideal moral el Progreso.

3.5. Prioridad de la teoría

3.5.1. Prioridad de la inteligencia

Hemos expuesto tres concepciones distintas de la filosofía y hemos comprobado que se han dado tanto en los tiempos antiguos como en los modernos. Lo que ahora nos interesa es la cuestión de saber cuál de ellas es la correcta y, por lo tanto, cuál de las tres facultades «*intelecto, voluntad y sentimiento*» tiene prioridad natural y asume el encargo de ser la guía de las otras. No obstante, no hay que pensar en términos de confrontación. Tal como lo vieron los griegos, no se trataba de excluir dos formas de vida para dar lugar a una sola, sino de armonizarlas. Según Platón y Aristóteles, la manera de unir las todas es jerarquizarlas; sólo si reconocemos la hegemonía del intelecto podemos poner orden. El orden es cosa del pensamiento. Resulta, pues, que la cuestión de decidir cuál de las tres facultades (intelecto, voluntad y sentimiento), o cuál de las tres actitudes (teórica, práctica y positivista) tiene la legítima prioridad es ya una importante cuestión filosófica. Es la cuestión de saber por qué elegimos un carácter, o estilo de vida, y no otro. Discutiendo este tema con los «*positivistas*» del siglo IV a. de C., el joven Aristóteles escribió lo siguiente:

«Tanto si se debe filosofar, como si no se debe filosofar, en todo caso, es preciso filosofar.»

En efecto, si la búsqueda de la sabiduría tiene objeto, entonces éste es el más valioso y debemos investigarlo; pero si no lo tiene, hay que explicar por qué, y esa explicación ya es una filosofía. En cuanto nos pongamos a estudiar

nuestra incapacidad para conocer la razón última de las cosas, estaremos filosofando; por tanto, es cierto: tanto si se debe filosofar, como si no; en todo caso es preciso filosofar. Desde Aristóteles, el sentido común y la historia han decidido la cuestión a favor de la teoría. Rechazar el primado de la teoría es una teoría, luego la actitud teórica tiene la hegemonía; ella decide qué lugar corresponde a la voluntad y al sentimiento. Ahora, jerarquizar supedita los saberes a principios. Hallar la armonía del hombre y el universo es referirse a principios. Se caracteriza a la filosofía como pensamiento a la luz de los principios, o bien, pensamiento que refiere todos los temas a los principios primeros.

3.5.2. La admiración: del mito a la teoría

Es un hecho histórico que la filosofía nació como actitud teórica. Antes habían sido el mito y la adquisición de la técnica, o artes prácticas encaminadas al bienestar y la utilidad. La teoría hizo pasar al mito a segundo plano. La actitud teórica comenzó desde el momento en que se advirtió que no todo está sometido al imperio del tiempo. Sin negar la importancia del tiempo, lo que la filosofía descubre es algo permanente en la realidad, y que se corresponde con la intelección. Esta advertencia es la teoría. Ahora bien la teoría es obra del «*noûs*», el elemento intemporal que hay en el hombre; la filosofía comienza pues con la advertencia del espíritu y su apertura a lo intemporal. El mito explica el presente por un pasado remoto. El mito es una interpretación del tiempo que dice: «*No hay futuro. El futuro ya ha pasado*». El tiempo del mito es circular, es la «*rueda del tiempo*». En el Mito del Eterno Retorno de lo mismo *que era la concepción dominante antes de la teoría, y todavía lo es en el extremo Oriente* el futuro está dado, lo que pasará es lo que «*ya ha pasado*». Aquí no tiene cabida la libertad: no se puede crear el futuro si ya está dado; si el futuro consiste en repetir el pasado, no se lo puede evitar ni crear, está predeterminado. La actividad teórica, por el contrario, no explica el presente por el pasado, sino por lo actual. La teoría explica las cosas por causas y principios que actúan «*ahora*»: lo que hay, lo que está existiendo, depende actualmente de principios. Así es la mirada (gr. *theoreîn*) teórica o contemplativa: atenta a lo actual, no ya al pasado (mito); y descubre oportunidades, es inventiva, e innova.

El objeto de la admiración ha sido lo contrario de la actitud mítica. La admiración intelectual es el estado en que el hombre se siente cautivado por lo intemporal. Por el contrario, el mitólogo (narrador, poeta) es el hombre de larga memoria, que recuerda cómo se ha formado el mundo, a partir del caos, siguiendo las generaciones de los dioses. El mitólogo vaticina el futuro

por el peso del pasado: el futuro no escapará a su suerte. El pasado vuelve. El mitólogo sabe el futuro, porque sabe el pasado. Ahora bien, eso se llama superstición. Quien ha sido educado en la teoría ve que la afirmación de que el futuro ya está dado (es pasado) conduciría a la inacción, al fatalismo y a la pasividad. Ha sido, pues, el primado de la teoría, no el del mito, lo que ha liberado a la acción humana del fatalismo. La libertad y creatividad humanas, tan típicas del hombre occidental, se benefician de la prioridad de la actitud teórica y metafísica. Hay una filosofía nacida de la maravilla, teórica, en el trasfondo de la confianza occidental en la libertad, para la acción ética, para el progreso. No es una casualidad que la ciencia, en el sentido moderno de la palabra, haya nacido y prosperado en Occidente.

3.5.3. Tales y Pitágoras. Mirar la tierra desde los astros

Si preguntamos ante un grupo: «*El teorema de Pitágoras, ¿era verdad antes de Pitágoras?*» La respuesta que todos dan sin pensarlo es «sí». Parece evidente que su verdad no depende de Pitágoras, el hombre. Se diría que Pitágoras no ha «inventado» el teorema, sino que lo ha «descubierto»: se ha topado con él, como Cristóbal Colón topó con América, porque estaba en medio de su camino hacia las Indias Orientales. Como las constelaciones de las estrellas, así parece ser la verdad del teorema: intemporal.

Se suele decir que los primeros filósofos se maravillaron al contemplar el cambio, el constante devenir al que están sometidas todas las cosas de la tierra. Y es cierto. Pero debiéramos insistir un poco en este detalle: uno no se admira de algo si no lo encuentra «extraño», esto es, si no toma distancia. Ahora, para extrañarnos de que las cosas cambien, de que «*las generaciones de los hombres caen, como las hojas del bosque en otoño*» (Homero), es preciso ver como más natural la estabilidad de lo que no cambia que el movimiento. ¿Cómo se produjo esta transformación mental? Era una modificación importante, porque el mundo material no conoce la permanencia de lo intemporal. Al contrario, en el mundo sensible todo es cambiante, con independencia de la rapidez: de prisa o lentamente, en el mundo todo cambia. ¿De dónde viene, por tanto, la extrañeza y la admiración?

La filosofía nació en el corazón de hombres que miraban las estrellas. El primero fue Tales de Mileto (s. VI a. C.), autor del teorema de las paralelas y uno de los «*Siete Sabios*» de Grecia, viajero, matemático, astrónomo e ingeniero. Tales comparó la región inconmensurable del cielo estrellado con

la tierra en la que vivimos. Allá arriba estaban las cosas que «*siempre son*», según se creía. Las estrellas eran lo permanente, la tierra lo transitorio. Los astros siempre iguales, no cambian, son eternos; mientras que en el mundo de aquí abajo todo es mudable e inconsistente. Tales fue el primero de los que se maravillaron «*ante el origen del Todo*». ¿Por qué? Por causa de una especie de «*vuelta de campana*», de una revolución mental consistente en invertir la forma habitual de mirar. Tales no parece ser alguien que mira las estrellas desde la tierra, sino uno que considera la tierra desde los astros; no mira hacia «*lo que siempre es*» desde un momento efímero del tiempo, sino que mira todo lo que cambia, nace, crece y muere, desde la estabilidad de lo intemporal. Lo que verdaderamente extrañó a Tales de Mileto no fue que los astros fueran eternos, sino que en la tierra todo fuese transitorio. No era el cielo, sino la tierra, lo que hacía falta justificar. Este mundo no se entendía; y entender le pareció imprescindible.

Encontrar a las cosas necesitadas de explicación, por ser temporales, significa compararlas con lo intemporal. ¿Cómo era posible tal comparación? Quien compara pone en relación dos extremos previamente conocidos. Por lo tanto, la mente humana conoce tanto lo eterno como el tiempo; dicho de otro modo: la mente humana (el *noûs*) tiene tanta o más afinidad con las estrellas que con la tierra. Por eso juzga que todo tiene un Principio: toda esta diversidad cambiante está dependiendo, «*ahora*», de una única realidad que no ha cambiado ni cambiará nunca. La pregunta oportuna, por eso, era: «¿*de dónde ha salido todo y a dónde se encamina?*» La pregunta por el origen primero y el destino último sólo es posible para alguien que mire al mundo sensible desde las estrellas, esto es, desde una visión de lo intemporal. Desde un principio, la pregunta por la naturaleza (gr. *Physis*, lat. *Natura*) fue más allá de la física o cosmología, hasta las causas últimas, convirtiéndose así en metafísica. Quien investiga movido por la admiración filosofa, es decir, ama una especie de imposible: la sabiduría. Los teoremas, el amor y la filosofía tienen en común el adverbio «*siempre*».

Ahora, hay diversas realidades que pueden admirar a la mente, de manera que hay diversas temáticas iniciales de la filosofía. ¿Qué realidades admiraron a los filósofos de ayer, como a los de hoy? El impresionante espectáculo del cielo astronómico mueve a admiración. Y también la autoridad de la conciencia, cuando formula el deber. El mismo hecho de conocer es admirable. Lo es, porque en todo conocimiento hay finitud e infinitud: todo lo que conocemos es cosa finita y, por otro lado, el «*poder*» de conocer no queda saturado por ningún objeto. Este poder se proyecta sin límite, tiene un no sé qué de infini-

to. Y los hombres lo han atribuido a la divinidad, hasta el punto de afirmar que la sabiduría no es cosa de los hombres, sino de Dios. Tal fue el caso de Sócrates y Aristóteles, en la Antigüedad; pero también el de Descartes, Leibniz y Hegel, en la modernidad.

3.5.4. Sócrates. La admiración de saber que no somos Dios

Una de las formas más sorprendentes en que se ha expresado la maravilla del conocimiento es el dicho de Sócrates: «*Sólo sé que no sé nada*». Parece que Sócrates (470-399 a. C.) quería decir que, por el hecho de saber que nuestro conocimiento es limitado e imperfecto, lo hemos comparado ya con el saber infinitamente perfecto. ¿Cómo sabemos, si no, que es limitado? Y es sorprendente que tengamos idea de un saber perfecto, precisamente cuando reconocemos que nuestro saber es reducido, imperfecto. ¿Cómo tenemos idea del saber perfecto, sin saberlo? Lo cierto es que ya a los antiguos filósofos del paganismo les parecía que la sabiduría era propia sólo de Dios. Por lo tanto, al hombre correspondía no la sabiduría (*Sophía*), sino el amor a la sabiduría (*Philosophia*). Modestia del nombre. Para designar la actividad nacida de la sorpresa, la admiración y la conciencia de la propia limitación, hacía falta una palabra modesta. No sabiduría, sino amor a la sabiduría. Eso quería decir en griego filosofía. Con ello quedaba claro que el hombre limita con lo suprarracional, y limita también con lo infrarracional, que encuentra al descender a la materia, a la singularidad, lo imprevisible y las excepciones. El hombre es un ser fronterizo.

3.5.5. Recapitulación. Una definición clásica de la filosofía

La actitud teórica es el hilo conductor de la historia del pensamiento. Mas las reacciones voluntaristas (praxis) o positivistas (póyesis) y antimetafísicas se presentan una vez y otra, sea como protestas ante el error o extravagancia de algunas teorías «*sutiles pero ajenas a la vigencia de los principios*», o como pugna frente al realismo del sentido común. Recapitulemos:

- La filosofía nace de la admiración, como teoría
- Se separa del mito, abriendo el futuro, la libertad.
- Limitada entre lo suprarracional y lo infrarracional, no reconoce otros límites que los de la misma razón humana.

- Se pregunta por el origen primero y el fin último de todo cuanto existe.
- A diferencia de las ciencias, no sólo se plantea preguntas concretas, sino que examina qué quiere decir «saber», «inteligencia», «realidad primordial», etc.
- Examina temas como Dios, el espíritu, la libertad, etc., pero no es religión.

Estas son algunas de las principales ideas que se desprenden de cuanto hemos expuesto en las páginas anteriores. Cabe notar que todas ellas encajan bien en la definición «escolar» del saber filosófico: «*La filosofía es la ciencia de todas las cosas, por sus causas últimas, y adquirida por medio de la luz de la razón*».

3.5.6. Universalidad de la filosofía

La misma definición de la filosofía es ya un importante tema filosófico; en ella se pone en juego qué es lo principal, lo hegemónico, en el hombre y en la realidad completa. Puesto que hay diferentes concepciones del hombre y diferentes ideales de vida, la idea de «*filosofía*» ha sido también bastante distinta en cada época, según las escuelas. De ahí que el interés principal de este capítulo sea rastrear qué tienen en común: ¿qué es la filosofía, esa tarea tan humana y por ello tan diversa? La definición «escolar» es menos ingenua de lo que puede parecer, deja abierta la cuestión: nos indica mejor lo que la filosofía no es, que lo que ella en sí misma sea. Al cabo, como amor a la sabiduría, se describe por una meta no concluida, que no cabe dar por supuesta. Consideremos las cuatro partículas de esa definición «escolar»:

1. ciencia: por contraposición a la experiencia y a las opiniones;
2. de todas las cosas: a diferencia de las ciencias (particulares);
3. por causas últimas: a diferencia del método científico experimental o descriptivo, que explica por causas próximas;
4. adquirida por la luz de la razón: a diferencia de la fe y la teología, que se fundan en la Revelación, superior a la razón y comprensión humanas.

Notemos que de ahí se desprende una descripción negativa (por tanto no hay «*definición*»), que nos indica lo que «*no es*» filosofía:

- No es un repertorio de opiniones subjetivas, ni alguna experiencia singular.
- No es una ciencia particular.
- No es ciencia experimental. Ni tampoco la suma de todas ellas.
- No es la teología, ni una religión.

Cabría añadir que la filosofía no es algo impersonal «*como el estado de la ciencia o una historia del mundo*»; así como raramente una innovación científica nos cambia la vida, también sería raro que la filosofía que uno hace suya no comprometiera su modo de vivir. Además, y por lo mismo que la sabiduría humana no es un sistema de conceptos bien encajados entre sí y concluso, es extraño a ella el propósito de darla por concluida, de «*cerrar*» el sistema. En referencia a este empeño, que se ha dado en alguna ocasión, afirma Leonardo Polo que toda sabiduría humana es prematura. Invito al lector a meditar esta afirmación en su sentido más positivo, como si dijera que la sabiduría humana (la filosofía) puede coincidir con su proceso de maduración personal.

3.6. Apéndice. Las ramas de la filosofía. Definiciones

3.6.1. Cuadro esquemático del saber y sus grados

1. Orden sobrenatural. Saber sobrenatural (revelación, fe teologal, sagrada teología)
2. Orden natural. Saber natural (naturaleza, razón, filosofía y ciencias), que se divide:
 - a) Orden real o independiente de la razón, que abarca:
 - 1) Orden natural (Filosofía natural o Cosmología, Psicología)
 - 2) Orden ontológico (Metafísica u Ontología)
 - 3) Orden teológico (Teología natural o Teodicea)
 - b) Orden racional, en los actos de la razón (Filosofía racional o Lógica).
 - c) Orden moral, en los actos de la voluntad (Filosofía moral o Ética).
 - d) Orden técnico, en los actos de la razón que produce artefactos (Técnica y ciencias aplicadas).

(Cf. Jesús García López, Tomás de Aquino, Maestro del orden, Madrid, 1985 y 1987; págs. 24-31. Editorial Cincel)

3.6.2. Definiciones

Filosofía (definición escolar clásica). Ciencia, de todas las cosas, por sus causas últimas, adquirida mediante la luz de la razón natural. Se divide en especulativa y práctica, según se ordene a conocer la verdad de las cosas o a guiar la acción.

Filosofía natural (o Cosmología). Parte de la filosofía especulativa que tiene como objeto el ser cambiante o móvil. Como los seres cambiantes son sustancias corpóreas, indaga la estructura del ser en cuanto sujeto del cambio y sus causas (materia y forma, causa eficiente y final), así como la esencia de la corporeidad, del espacio y el tiempo.

Psicología (gr. *psykhé*; lat. *anima*). La Psicología racional es una parte de la Filosofía natural, su objeto es el ente natural viviente. Considera la vida como un tipo de movimiento; vivir es movimiento espontáneo o automovimiento. La materia sola no explica la vida: las piedras son cuerpos y no viven. Se atribuye la vida al alma, como su principio radical e intrínseco al cuerpo; se la define como forma sustancial del cuerpo. Los hechos psíquicos se diferencian de los hechos físicos; y se clasifican en: cognoscitivos y apetitivos, sensibles o intelectuales.

Antropología (o Antropología trascendental), la filosofía realista actual asume algunos planteamientos del idealismo moderno, y los logros de la tendencia personalista, considerando la Psicología racional clásica en un nivel más alto, equivalente al metafísico, pues su tema es el ser personal. Se puede admitir que el ser cósmico y el ser personal son realmente diferentes; ello conlleva la distinción entre Metafísica y Antropología sin menoscabo del realismo filosófico (Leonardo Polo).

Metafísica. Es la ciencia especulativa por excelencia; todas las ciencias filosóficas son tales en la medida en que toman sus principios de la Metafísica; tiene por objeto el ente en cuanto ente y los principios del ser y del pensar. El tratado de Aristóteles sigue siendo su texto fundacional y la referencia obligada. En cuanto se ocupa de los principios de la razón (especulativa y práctica) es sabiduría: todas las ciencias se valen de los principios, pero ninguna los investiga. Si se acepta la distinción de Antropología trascendental y

Metafísica, entonces se debe decir que la Metafísica no versa primordialmente sobre un objeto: el ser no es «*objeto*», sino acto. Sobre el ser como acto primero versa el hábito de los primeros principios (no-contradicción, causalidad e identidad). Sobre el ser como acto de ser personal versan el hábito de sabiduría y la *sindéresis*. Este planteamiento se presenta como complementario, no como alternativo, del clásico.

Teoría del conocimiento. Es la Metafísica que investiga la esencia del conocimiento y, en segundo lugar, la cuestión de la posibilidad de conocer la verdad, cuál es la naturaleza de ésta y la del error. En cuanto busca una norma para discernir la verdad del error, se llama también Crítica o Criteriología, porque su objeto es el criterio de la certeza. No se la debe confundir con la Metodología de las ciencias, llamada también Epistemología, la cual es, si acaso, una parte de la Lógica.

Ontología. Ciencia del ente en cuanto ente (lo existente; lat. *ens*). El nombre Ontología (literalmente: «*tratado del ente*»), es sinónimo de Metafísica, acuñado en la modernidad.

Teología natural (Teodicea). Aristóteles llama a la Metafísica «*filosofía primera*», porque versa sobre lo primero (el ser) y sobre los principios primeros de la inteligencia; la llama también *Theología*, tratado del ser primero o del Principio primero. No se debe confundir con la sagrada Teología, porque los principios de ésta son los datos de la fe. La Teología natural investiga la existencia y naturaleza de Dios, primer Principio o Causa suprema, a partir de la experiencia humana y los principios de la razón. Es la coronación de la Metafísica. Desde Platón y Aristóteles, hasta Hegel, los filósofos han considerado que «*teología*» era casi sinónimo de «*metafísica*» y, por tanto, casi lo mismo que la filosofía.

Lógica. Parte de la filosofía práctica. Se define: «*arte directiva del acto de la razón, por la que el hombre razona ordenadamente, con facilidad y sin error*». Aquí arte es sinónimo de saber práctico o ciencia práctica. La Lógica es el arte de pensar bien, esto es, «*una ordenación de la razón, de manera que sus actos lleguen al fin debido*». La razón reflexiona sobre sí misma; por eso, no sólo puede dirigir los actos de las demás facultades, sino también los suyos propios.

- Cuando la Lógica considera sólo la «*forma*» o corrección de los razonamientos o inferencias, se llama Lógica formal; ésta investiga las leyes

de la inferencia o deducción infalible de conclusiones a partir de cualesquiera premisas.

- Cuando la Lógica considera la «*materia*» de los razonamientos, esto es, los conceptos y juicios en su expresión lingüística, se llama Lógica material, ésta estudia los signos (semiótica) y la interpretación del lenguaje (filosofía del lenguaje).
- La Epistemología o Metodología de las ciencias tiene por objeto establecer qué es ciencia y cuáles son los métodos científicos. Hay diversos tipos de ciencias, también diversos métodos.
- La Retórica estudia el razonamiento persuasivo o probable. Es el método de algunas ciencias sociales, que se fundamentan en la observación, mas no describen hechos ciertos sino voluntarios.

Ética (Moral). Filosofía práctica que considera el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad. Tal orden se establece con vistas al fin último de la vida, viene expresado por la Ley moral natural y se va haciendo hacedero con la adquisición de buenos hábitos, o virtudes, morales. La Filosofía moral define y demuestra sus objetos apelando, principalmente, a la causa final, es decir, al fin al que se ordena la acción. Por eso, el gran tema de la ética o filosofía moral es el destino humano. Puesto que el hombre es un ser destinado y capaz de realizar su destino, la libertad es central en la vida moral. Los temas capitales de la ética son, pues: 1) la libertad, 2) el bien y los bienes, 3) las virtudes, y 4) la norma, los deberes.

Sociología, Política, Derecho. Son ciencias subordinadas a la ética, porque toman de ella sus principios primeros y no pueden contradecirla. Juntamente con la historia y la economía, constituyen las ciencias del hombre o sociales. Todas ellas, como la Psicología, son actualmente ciencias independientes, o particulares; no obstante, su raigambre filosófica es tan honda que sus diversas escuelas o tendencias responden a la diversidad de filosofías de sus autores. Más aún que las ciencias de la Naturaleza y la técnica, las ciencias sociales se rigen por principios filosóficos y éticos; dicho de otro modo: las crisis sociales, políticas, jurídicas, etc., entrañan siempre componentes sapienciales.

Capítulo 4

La lógica del discurso humano

*Una mente toda lógica es como un cuchillo
sin mango: hiere a quien lo empuña.
(Rabindranath Tagore)*

4.1. Qué es la lógica

4.1.1. Definición

Se define la lógica como «*el arte directiva de la razón, por la que ésta procede ordenadamente, con facilidad y sin error*». Es, pues, un saber práctico (arte), y sirve como instrumento para las demás ciencias. Hay una lógica natural, espontánea, y una lógica científica.

4.1.2. Lógica natural

La lógica perfecciona el discurso. Mas hay diferentes tipos de discurso. No siempre razonamos sobre lo cierto, a veces discurremos sobre cosas probables, o verosímiles. Algunos filósofos quisieron hacer de la lógica un instrumento universal, un método único. ¿Es eso posible? ¿Existe una sola lógica? La respuesta es matizada; por una parte, hay «*una*» lógica, 2 por 2 son 4, aquí y en la luna, para nosotros y para un extraterrestre, y es así porque las leyes lógicas no son convencionales, ni son reglas. Las convenciones se pueden cambiar y las reglas tienen excepciones; en cambio, las leyes de la razón no pueden cambiar, ni tienen excepciones. Así pues, la lógica es una: entre ser racional y no serlo no cabe término medio, como entre ser humano y no serlo.

A la tesis que sostiene lo contrario se la conoce como *psicologismo*. Para ésta la ley lógica sería una regularidad, una experiencia repetida. Habría

hechos generalizados, no leyes. Según el británico, John Stuart Mill (1806-1873) las leyes -incluido el principio de no-contradicción- son sólo hábitos psicológicos. Sin embargo, la verdad lógica posee validez con independencia de los hechos, de manera semejante a como el teorema de Pitágoras es verdadero en sí mismo, con independencia de quién piense en él, o cuándo. Otra variante de esa idea de la verdad lógica es el *sociologismo*, que ve los axiomas y leyes lógicas como productos culturales. Según Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), existió una mentalidad prelógica, gobernada por la fantasía, la magia y la superstición, antes de que se inventara la lógica. Resuena aquí la *Ley de los tres estados*, de Augusto Comte, según la cual la humanidad fue fantasiosa y mágica en su niñez. Pero, si esta hipótesis fuera válida, no se podría hablar de *lógica natural*; la lógica tendría un origen alógico (casual). Si el uso lógico de la razón fuera «*producto cultural*», sería como afirmar que era un artefacto sin artífice. Hay que decir, por el contrario, que la racionalidad es natural, y tiene leyes que no cabe incumplir; la mente sigue esas normas, aun antes de conocerlas reflexivamente.

La tesis de Lévy-Bruhl, es una forma de explicar lo más perfecto por lo menos. Según él, la mentalidad primitiva no usaba conceptos ni juicios lógicos, sino imágenes y sentimientos, por los que el individuo se identifica con el grupo. Sus estudios se basaron en informes llegados a Europa sobre magia y prácticas supersticiosas en sociedades primitivas. Ahora bien, la superstición es una anomalía, pero no sólo en las sociedades primitivas. En cuanto al mito, no equivale a irracionalidad. Podría decirse que fue la «*ciencia*» del hombre antiguo, ya que refería la realidad a causas, valiéndose de narraciones y conceptos abstractos; al cabo, exponía un «*por qué*» de las cosas y en eso obedecía a la lógica espontánea.

4.1.3. La lógica científica

La lógica científica presupone la natural. La razón reflexiona sobre sus actos, observa la diferencia entre lo correcto y lo incorrecto, investiga las leyes del discurso y las formula. La lógica natural es espontánea, la reflexiva *arte*, esto es, *ciencia práctica*. Como ciencia, estudia las leyes del razonamiento. Es ciencia práctica y *normativa*: no le interesa cómo piensa uno *de hecho*, sino cómo *debe pensar*, *de derecho*, para llegar a la verdad. En suma, la lógica descubre normas y leyes que obligan a la razón; tal como las normas éticas señalan el bien, las lógicas señalan las condiciones de la verdad.

4.1.4. Objeto y método

Para definir una ciencia se precisa su objeto y su método. El objeto se subdivide en: objeto *material* y objeto *formal*. El objeto material de la lógica son los actos de la razón. Su objeto formal es la *corrección* en esos actos. Además, el método de una ciencia se corresponde con su objeto formal, esto es, con aquel aspecto que considera en su «*materia*». El método de la lógica no es psicológico, ni sociológico, se trata de un método racional y reflexivo.

Al distinguir objeto y método se señalan dos aspectos inseparables. Llamamos objeto a *lo que se conoce*, y método al *acto con que lo conocemos*. Lo que llegamos a conocer se corresponde con el acto de conocerlo (método). Ahora bien, los actos de conocer tienen diferentes niveles; por eso, la lógica sólo comprende una parte del método, a saber, el de la razón discursiva. Ella misma es controlada por actos de pensar más altos (no discursivos), son los principios y los hábitos intelectuales. (De ahí que se subordine a la metafísica y a la teoría del conocimiento). La lógica controla a las ciencias (es *Organon* o instrumento del saber) y ella misma es controlada por la metafísica. Este hecho responde al *principio de subalternación de las ciencias*, que explica cómo toda ciencia (subalternada) hace uso de principios que recibe de otra superior (subalternante). Siempre los principios fundan la ciencia, nunca al revés.

4.1.5. Partes de la Lógica formal

La lógica considera las formas del razonar, esto es, de enlazar juicios para llegar a conclusiones, y los juicios constan de conceptos. Por eso, se comienza observando que hay reglas y leyes lógicas del concepto, del juicio y del raciocinio. Esto proporciona un criterio para estudiar ordenadamente la lógica formal: lógica del concepto, lógica del juicio y lógica del raciocinio o silogismo.

4.1.6. Panlogismo

Algunos filósofos ha postulado que la razón, siguiendo un solo método, puede llegar a conocerlo todo; ahora, eso supone que la realidad posea una estructura *idéntica* a la lógica natural. Sólo así la lógica sería *única* y lo explicaría *todo*; sería la ciencia por excelencia. Esta posición se conoce con el nombre de panlogismo; su ejemplo más conocido es la lógica o *método dialéctico* (Hegel), que supone la identidad entre el espíritu y el proceso material del mundo.

La primera sistematización de la lógica fue obra de Aristóteles. La tradición agrupó sus libros bajo el nombre de *Organon*, esto es, instrumento del saber. En los tiempos modernos se sintió la necesidad de un nuevo método, para la nueva ciencia (Bacon, Descartes). Si la razón es una -dice Descartes-, el método correcto será sólo uno. Así sería si los conceptos fueran de un solo tipo y si la razón discursiva fuera el acto cognoscitivo (método) más intenso; si no lo son, no es así. Ahora, el discurso es a la inteligencia, como el arroyo a la fuente: allí donde el arroyo discurre, el acto de la fuente está presente, pero no necesariamente al revés. Hay más luz en la inteligencia que en el discurso.

4.2. Lógica del concepto

4.2.1. El concepto y el término

Concepto es el acto con el que la mente aprehende un tipo de ser, sin afirmar ni negar nada. Así: «guerra», «algo». El juicio, en cambio, une conceptos: «la guerra es cruel» o «aquí hay algo». El concepto se llama *simple aprehensión*, porque capta sin juzgar; se llama *concepto*, porque la mente lo forma dentro de sí; y se llama *idea* (gr. *eideo-în*, ver), porque es aquello que el intelecto ha visto; también se lo llama *noción*, porque es un acto del *noûs*, o mente. Más profunda es la expresión «palabra interior» (*verbum cordis, verbum mentis*), ya que el concepto es formado por la mente, en su interior, y exteriorizado en la palabra oral o escrita. *Término* es la expresión lingüística de un concepto. La lógica estudia el concepto «en» los términos.

4.2.2. La significación

Es la razón de ser del lenguaje. Pensar y hablar es referirse a cosas. La ley básica de la teoría del signo, (*semiótica*), es que las palabras son *signos artificiales* de los conceptos, y los conceptos signos naturales de las cosas. En resumen: «Las palabras significan conceptos, los conceptos son signos de las cosas».

El signo es «medio», en el mismo sentido que el aire es el medio de la audición, o la luz el de la visión. El hecho de que el pensamiento se valga de signos muestra que no es inmediato, sino mediato. A la inversa, los conocimientos o verdades inmediatas son inefables, ninguna palabra o discurso los puede agotar.

Las palabras «*aprehensión*», «*idea*», «*concepto*» y «*noción*» son comunes en la terminología clásica. El concepto también se llama «*intención*» (lat. *tendere-in*, tender, apuntar hacia) porque es el acto mediante el cual la mente «*señala*» o «*se refiere al*» objeto. Se distinguen el *concepto directo* y el *concepto reflejo*, como «*primera*» y «*segunda intención*». Así, el entendimiento capta qué es «*flor*» (primera intención); una vez formado este objeto mental, la mente considera en él la universalidad, por ejemplo (segunda intención). Una segunda intención es un concepto del concepto, un concepto reflejo. Ya se ve que la lógica científica estudia «*segundas intenciones*», pues forma conceptos de los conceptos.

Por otra parte, toda idea significa *algo*, sea existente (los Pirineos), meramente posible (montaña de oro), una negación o privación (ceguera) o incluso un imposible (círculo cuadrado). Se ve, pues, que el «*objeto*» es distinto del «*acto*» que lo entiende o aprehende. El acto de entender es real, aunque su objeto o contenido sea ideal, ficticio o quimérico. Para distinguirlos, se llama *concepto objetivo* al signo mental u «*objeto*»; y *concepto formal* al «*acto*» que lo forma y entiende.

4.2.3. Comprensión y extensión de un concepto

Toda idea incluye notas. La totalidad de las notas, es su *comprensión*. El conjunto de individuos a los que conviene la idea es su *extensión*. Así, por ejemplo, las notas constitutivas del concepto «*reloj*» son: «*artefacto*», «*medida*» y «*tiempo*», supuesto que definamos el reloj como: «*artefacto para medir el tiempo*». La extensión, en cambio, es el conjunto de cosas que cumplen la definición. La de «*reloj*» incluye: relojes de sol, de arena, mecánicos, electrónicos, de pulsera, de pared, de campanario, etc. A su vez, cada uno de estos conjuntos contiene un número de individuos indeterminado.

Regla: la extensión está en proporción inversa a la comprensión, a más comprensión, menos extensión. Así, la idea pierde extensión cuando más notas la integran: reloj de pulsera y de tal marca, etc. A la inversa, si pierde notas y la comprensión se empobrece, la cantidad de singulares a los que conviene se hace cada vez mayor; por ejemplo, hay más artefactos para medir, que relojes.

Nota de una idea es todo lo que se puede decir con verdad del objeto. Ahora bien, no todas las notas que pertenecen a la cosa son conocidas, nuestro saber siempre puede incrementarse. Por eso, tanto si un ente es natural como si

es artificial, su definición «*real*» incluye un número de notas que escapa a nuestro saber. Es otra manera de recordar que nuestro saber, aun siendo real, es limitado. En referencia a la comprensión plena, o a la definición perfecta, se dice que no *comprendemos* nada, aunque *sepamos* muchas verdades. «*La esencia de las cosas nos es desconocida*», escribe Santo Tomás de Aquino, que no era escéptico.

4.2.4. Equivocidad, univocidad y analogía de los términos

Las ideas son unívocas o análogas; pero las palabras pueden ser también equívocas. Por tanto, el término puede ser:

1. Unívoco, es el que se dice siempre con el mismo sentido: hombre, caballo.
2. Equívoco, se dice igual de cosas distintas como: León, nombre propio, y león, nombre común.
3. Análogo, se aplica a cosas distintas, iguales en algo; el sentido es en parte igual y en parte distinto, como cuando se dice un hombre sano y un alimento sano.

4.2.5. Las ideas trascendentales

Trascendentales son nociones universalísimas cuya extensión es máxima porque abarcan todo lo que existe, dejando fuera sólo la nada. Se las llama también *análogas*, porque no se dicen igual de todas las cosas. Por ejemplo *ser*, se atribuye a todo, pero no es igual el árbol, que el caballo o el hombre; ni es igual lo material que lo espiritual, lo finito y lo infinito.

Son trascendentales el ser (ente), la verdad, la bondad y la belleza; son atributos que se dicen de toda cosa, según una escala o gradación de perfección; se pueden atribuir (con verdad) a cualquier cosa por el hecho de ser. Se llaman «*trascendentales*» (lat. *trans-scando*, ir más allá subiendo), porque superan en extensión a todos los universales (géneros y especies), pero no se los debe pensar como separados, externos a los géneros y especies. Al contrario: todas las ideas son interiores a los trascendentales; éstos no sólo tienen la mayor extensión, sino también la mayor comprensión, y comprenden todas las realidades determinadas. La regla anterior no se cumple aquí, los trascendentales no son, propiamente, conceptos u «*objetos*», aunque solemos

tratarlos como si lo fueran. Así, por ejemplo, la piedra, el árbol, la estrella, el número abstracto, la virtud, etc., son conceptos objetivos, significan «*algo real*», por tanto el concepto de ente está incluido dentro de cada uno de ellos, aunque ninguno agote la riqueza de «*ser*». El realismo es el tipo de filosofía que afirma la primacía del ser, ya sea en la realidad (*primum ontologicum*), o en el conocimiento (*primum cognitum*).

4.2.6. Los universales

El concepto es *universal*. Lo universal es *algo uno que se dice de muchos*; de muchos singulares, con un mismo significado. No admite grados. Por ejemplo, el concepto de «*hombre*» se dice de todos en el mismo sentido: no es posible ser más o menos humano, se es o no, en absoluto. Aquí no hay término medio, ni gradación.

La lógica formal trabaja con términos unívocos, no análogos ni trascendentales; eso limita su aplicación a las ciencias particulares. El saber metafísico, en cambio, no tiene por método la lógica formal, sino la «*analogía*» (Aristóteles, Tomás de Aquino). Así, hay que volver a decir que la lógica formal es un método para saber, pero no el único; el intento de reducir los saberes a un solo método (la lógica formal, la matemática, etc.) reduce el alcance del pensamiento y constituye el *reduccionismo científico*.

4.2.7. El problema de los universales

Los conceptos son universales, las cosas son singulares; lo universal es único e ideal, lo singular múltiple y sensible. Sin embargo, los conceptos universales *significan* seres singulares, eso es parte del misterio del conocimiento. ¿Qué son esos «*universales*»? ¿Dónde se encuentran, qué realidad tienen? En la historia se han propuesto tres modelos de respuesta para esas preguntas:

- *Realismo exagerado*, o hiperrealismo. Según Platón, la idea es una e idéntica, invariable, eterna e inmaterial. Las cosas sensibles son lo contrario: materiales, temporales, cambiantes y caducas. De donde Platón concluye que el ser ideal es más real que el ser singular.
- *Nominalismo*. Solo existen entes singulares. Los términos e ideas universales son «*ficciones*», artificios lingüísticos para sustituir una multitud de singulares por un nombre (lat. *nomen*). El intelecto no conoce cosas, sino nombres: no la rosa, sino el nombre de la rosa: *Stat pristina rosa solo nomine; nomina nuda tenemus* (*G. de Ockham*).

- *Realismo moderado*. Es la posición de Aristóteles. La idea existe en la cosa, como forma de una materia; el pensamiento (*noûs*) la abstrae o separa formándola dentro de sí como concepto. Tomás de Aquino completa esta teoría distinguiendo: universal *in re*, *post rem* y *ante rem*.

Según Platón, las ideas constituyen un mundo separado y perfecto, a cuya imitación se hace este mundo sensible; el «*mundo de las ideas*» es una región de entidades eternas e inmutables. Según Aristóteles, en cambio, las ideas sólo son «*ideales*» en la mente, en la materia son formas, esto es, principios reales de las cosas; éstas constan de materia y forma (hylemorfismo), por la materia son singulares y por la forma tienen ser y son inteligibles. Finalmente, Tomás de Aquino reúne la concepción de Platón y la de Aristóteles mediante la noción de creación. La idea es distinta según esté en la mente del Creador (*ante rem*), en la criatura (*in re*), o en la mente humana (*post rem*).

4.2.8. Las categorías o predicamentos

Aristóteles redujo todas las ideas universales a diez tipos o géneros, denominados *categorías* (gr. *kategoréo*, enunciar, afirmar), o *predicamentos* (lat. *praedico*). Elaboró así una lista de los predicados que cabe atribuir a un sujeto: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, dónde, cuándo, situación y hábito.

Esta lista de las categorías recoge *formas lógicas*, es decir, formas humanas de pensar y de hablar, pero también *formas reales* de ser; son los diez «*géneros supremos*», esto es, las diez maneras en que *se dice el ser*, en el orden del ente finito.

La complejidad de esa lista se reduce a una distinción básica: sustancia y accidente. El ente del que se habla será «*en sí*» (*sub-stantia*, sujeto), o «*en otro*» (*accidens*, atributo). El ser fundamental es la sustancia, porque la realidad del accidente consiste en «*ser en*» la sustancia; de ahí que el accidente, más que un ser, es el ser de un ser (*ens entis*).

4.2.9. Los predicables

Los universales, considerados sólo en su dimensión lógica, se llaman predicables: *algo uno que se dice de muchos*; pero este «*decirse*» es diferente

según que el concepto exprese la esencia o no, o según la exprese de manera completa o incompleta. La clasificación de los predicables se encuentra en la introducción al libro *Categorías*, de Aristóteles, que escribió el filósofo neoplatónico Porfirio (233-305).

Mediante la articulación de los predicables, se logra un «árbol» que va de lo más indeterminado (genérico) a lo más determinado y concreto (singular), se copia así la estructura de la realidad, en el «espacio lógico».

He aquí el llamado *árbol de Porfirio*:

- Género Supremo: Sustancia
- Dif. Genérica: material / inmaterial
- Gen. Subalterno Sustancia Corpórea
- Dif. Genérica: animada / inanimada
- Gen. Subalterno: Viviente
- Dif. Genérica: sensitivo / insensible
- Gen. Próximo: Animal
- Dif. Específica: racional / irracional
- Especie: Hombre / Pedro, Juan, Pablo...etc.

Son cinco los predicables, según Porfirio, a saber: la especie, el género, la diferencia, el propio y el accidente.

1. Especie es el concepto que se predica de los singulares expresando la esencia completa. Si decimos de Sócrates que es «hombre», expresamos la esencia completa de Sócrates. «Esencia» significa, en sentido lógico, lo que responde a la pregunta: «¿qué es?» (*quid est?*), de ahí el nombre latino *quidditas*. La especie expresa la *quidditas* o esencia, y sus inferiores son individuos singulares, diferentes solo numéricamente.

2. Género es el concepto que se predica de muchos singulares, expresando parte de su esencia, a saber, la parte común a otras especies y, por eso, indeterminada. Si decimos que Sócrates es «animal» expresamos una parte de su esencia, común con muchas especies.

3. Diferencia es el concepto que expresa la parte determinante, esto es, la que no es común a otras especies, sino diferencial; así, por ejemplo, el hombre es «*racional*».

4. Propio o propiedad, no expresa la esencia, pero sí algo que emana de ella o la acompaña siempre. Si decimos de Sócrates que «*ríe*» o «*habla*», le atribuimos propiedades exclusivas de la especie humana. Las propiedades son los conceptos que suelen usar las ciencias para definir; por ejemplo, distinguimos los cuerpos por la forma cristalina, peso, dureza, afinidades químicas, conductivas, etc.

5. Accidente se predica como algo contingente, externo a la esencia. Si decimos de Sócrates que «*está sentado*» o «*es blanco*», le atribuimos algo cuya presencia o ausencia no hará que Sócrates sea humano, ni deje de serlo.

Si miramos ahora el árbol de Porfirio, vemos mejor cómo hay que leerlo:

- Las ideas universales unívocas se ordenan según géneros y especies.
- La idea que contiene a otras ideas se llama género, respecto de aquellas.
- La idea que contiene solo individuos se llama especie.
- La diferencia específica aporta la distinción entre especies diversas.
- Hay un orden jerárquico entre las ideas universales.
- El género supremo de los universales es la sustancia material o compuesta.
- La escala jerárquica de los universales expresa la jerarquía de los existentes.

4.2.10. Oposición de ideas

Son «*opuestos*» los predicados que no pueden estar en el mismo sujeto bajo el mismo punto de vista, como: cuerpo y espíritu, frío y caliente, etc. La oposición de ideas sigue ciertas leyes; así, conocido un opuesto, se conoce el otro. Según Aristóteles hay cuatro especies de oposición:

1. Contradictorias. Las ideas son opuestas como el ser y su simple negación: ser-nada; blanco-no-blanco. No hay un punto medio.

2. Contrarias. Pertenecen al mismo género pero distan el máximo entre sí: blanco-negro; bello-feo. Pueden tener un punto medio: entre avaricia y prodigalidad, una liberalidad moderada.
3. Privaciones. Se oponen como una perfección y su ausencia, la ceguera es privación de la vista.
4. Relativas. Ideas opuestas de modo que una no puede ser sin la otra como padre e hijo, hombre y mujer, etc.

4.2.11. La definición

Definir es determinar la comprensión de un concepto (la extensión depende de la comprensión). La definición es un término complejo que expresa qué es la cosa. A menudo debemos contentarnos con definir el nombre, o las propiedades de la cosa; definir el ser es muy difícil, conocemos el ser real de las cosas con enormes limitaciones. De ahí los tipos de definición:

1. *Definición nominal*. No define la cosa, sino la palabra. Puede ser etimológica o sinonímica; es un primer paso en la aproximación a lo real.
2. *Definición real perfecta o «esencial»*. declara la cosa por los predicados que constituyen su especie, a saber: género próximo y diferencia específica. Raramente obtenemos definiciones esenciales, y recurrimos a definiciones imperfectas.
3. *Definición real imperfecta o «descriptiva»*. Declara la cosa por notas reales, pero no esenciales. Tiene diversas formas: la definición propia define la cosa por propiedades que no constituyen la esencia, pero derivan de ella: «*El hombre es capaz de reír*».
4. *La definición accidental* define una cosa por la colección de accidentes que bastan para diferenciarla de otras.
5. *La definición genética* explica una cosa por la manera propia como se hace: «*circunferencia es la figura que resulta de una revolución de una línea entorno de un punto inmóvil*».

4.2.12. Reglas

La definición esencial no necesita reglas: se determina por el género próximo y la diferencia específica, o no hay definición. Las demás se regulan por los siguientes criterios:

1. que la definición no contenga lo definido.
2. que sea más clara que lo definido.
3. que convenga a todo lo definido y sólo a ello.
4. que no sea negativa.
5. que sea breve.

4.2.13. La división

La definición une; la división separa notas, analiza para llegar a un concepto más claro. División es la *distribución de un todo en sus partes*. En toda división se encuentra: 1) el todo dividido; 2) las partes o miembros de la división; y 3) el fundamento o criterio que sirve para dividir. El todo es divisible, pero hay que distinguir el todo lógico y el todo real. La división real o partición es la distribución de una cosa compuesta en sus partes; así, un árbol en: tronco, ramas, raíces. Si algún miembro se divide otra vez, tenemos una subdivisión, y una serie ordenada de divisiones y subdivisiones es una clasificación. Cuando una clasificación es completa se llama sistema. La división más rigurosa es la dicotomía, porque se basa en la contradicción, que no admite término medio.

4.3. Lógica del juicio o proposición

4.3.1. El juicio y la proposición. La verdad

El juicio es la afirmación de la conveniencia o discordancia entre dos conceptos. Es un acto del intelecto que une o separa. Los elementos constitutivos del juicio son tres: *sujeto* (S), *predicado* (P), y *cópula*, afirmativa o negativa, expresada por el verbo *ser* (es, no es). Aunque el juicio consta de elementos, el acto de juzgar es simple, indivisible.

Puesto que, de hecho, formamos conceptos y juicios a la vez, nos podemos preguntar si en toda concepción no hay -al menos sobreentendido- un juicio de existencia o inexistencia. Además, la existencia admite varios sentidos. Si digo «*quimera*» expreso algo que existe, como nombre, en la fantasía. Una cosa puede existir como realidad natural o artificial, como idea o forma mental y, en fin, sólo de nombre. En cada uno de esos casos la cópula «*es*» tiene un valor distinto, no siempre significa la existencia real.

La expresión lingüística del juicio se llama proposición. La lógica estudia proposiciones, no juicios; el juicio es un acto interno, la proposición su expresión externa.

La principal propiedad del juicio es la verdad (o falsedad). Un juicio es verdadero cuando une en el pensamiento lo que está unido en la realidad de las cosas, o cuando separa en el pensamiento aquel sujeto y predicado que están separados en la cosa misma. Por eso, definimos la verdad lógica como *adecuación del intelecto y la cosa* (Santo Tomás de Aquino).

4.3.2. Clasificación de los juicios y proposiciones

La *forma* del juicio es la cópula, la *materia* el sujeto (S) y el predicado (P). Las proposiciones (S y P enlazados por la cópula) se diferencian:

- por la cualidad: afirmativas y negativas; absolutas y modales.
- por la cantidad: singulares, particulares y universales.
- por la unidad: simple (categóricas) y complejas (hipotéticas).

Las proposiciones se llaman **afirmativas o negativas**, según que la cópula sea «*es*» o «*no es*».

En las afirmativas el predicado (P) se toma en parte de su extensión, en las negativas se toma en toda su extensión; (excepto en definiciones y proposiciones singulares).

Por tanto, la cualidad determina la extensión del predicado; esto da lugar a dos leyes: 1) *en una proposición afirmativa el predicado es particular*; y, 2) *en una negativa, el predicado es universal*. Explicación: la proposición afirmativa introduce el S dentro de la extensión de P. «*Este hombre es blanco*» no significa que él solo sea todo lo blanco, sino que es un miembro del conjunto de los blancos. Al contrario, la proposición negativa excluye al S de la extensión de P, nada de S está dentro de la extensión de P, ésta se considera toda entera.

Singulares, universales, particulares, según que el sujeto (S) sea un individuo, todos los de un género, o una parte de estos: «*Cesar venció a Pompeyo*»; «*todos los círculos son redondos*»; «*algunas hipótesis son probables*».

No obstante, la lógica trabaja con proposiciones particulares y universales. En la práctica, una proposición de sujeto singular equivale a una particular. Por ejemplo: «*Sócrates es blanco*» equivale a «*alguno es blanco*». Si se dijera: «*El hombre es blanco*», debería aclararse si «*el hombre*» hacía las veces de «*este hombre*» o bien de «*todo hombre*» y de nuevo estaríamos ante un juicio particular o uno universal.

Modales: además de afirmar o negar enuncian el *modo* como el predicado (P) conviene (o no) al sujeto (S). El modo afecta a la cópula. Hay cuatro modos: *posible y necesario (contingente e imposible)*. Posible: S «*puede ser*» P. Contingente: la cópula declara posible «*no ser*». Imposible: la cópula declara que P «*no puede*» ser.

Proposición categórica es aquella que atribuye simplemente un predicado a un sujeto; es simple. La **proposición hipotética** enlaza proposiciones categóricas (por tanto, es compuesta). Las proposiciones hipotéticas pueden ser: condicionales, copulativas o disyuntivas:

- *Condicional*, afirma bajo condición: «*Si llueve, el suelo se moja*». Consta de dos partes, un *antecedente* que pone la condición y un *consecuente* o condicionado. La proposición condicional afirma o niega el nexo entre condición y condicionado. Solamente son válidas dos conclusiones: Si la condición A es verdad, lo es también el condicionado B. Si B no lo es, tampoco A. Pero no se puede concluir que si A no es, tampoco B, excepto en la condición *sine qua non*.
- *Disyuntiva* une enunciados con la partícula «*o*», y no pueden ser a la vez verdaderas ni falsas. Afirman dos cosas: que los miembros no pueden ser verdad a la vez y que al menos uno es verdad: «*suyo o nouyo*». Los miembros han de ser opuestos y la división entre los miembros debe ser completa: «*o es rico o es infeliz*» es falsa, porque no hay oposición ni disyunción completa (o «*el pobre es feliz*»).

4.4. Lógica del raciocinio o silogismo

4.4.1. El raciocinio

El raciocinio es la operación mediante la que el intelecto, a partir de dos o más juicios conocidos como verdaderos, conoce la verdad de otro juicio. El raciocinio o discurso es un movimiento: va de lo implícito a lo explícito. Aristóteles usa el nombre «*silogismo*» en un sentido tan amplio que abarca

toda clase de razonamientos. Lo define así: «*silogismo es un discurso (logos) en que, por el hecho de poner unos datos, resulta necesariamente uno distinto de los puestos anteriormente, por el hecho de haber sido puestos*» (Primeros Analíticos, I, 1, 24b).

Las proposiciones de que se parte se llaman *antecedentes* o *premisas*. La proposición que deriva de ellas es el *consecuente* o *conclusión*. Esta es la materia del silogismo.

El silogismo no consiste en el hecho de establecer -o «*poner*»- las premisas y la conclusión; sino en *vincularlas*. La *forma* es el vínculo, la dependencia necesaria del consecuente respecto al antecedente. Este vínculo se denomina *consecuencia*.

No se debe confundir el *consecuente*, que es materia del razonamiento, con la *consecuencia*, que es la forma, el mismo razonamiento. *Sólo si hay consecuencia hay silogismo*.

La lógica formal tiene por objetivo la consecuencia (o «*inferencia*», lat. *illatio*), su finalidad es formular reglas que garanticen la exactitud de la consecuencia, incluso prescindiendo de la verdad o falsedad de antecedente y consecuente. La consecuencia puede ser correcta («*verdad formal*»), aunque no sea materialmente verdad el consecuente. La lógica material se ocupa de la verdad de las proposiciones, la formal sólo considera la corrección de las consecuencias o inferencias.

4.4.2. Leyes de la argumentación

Si la consecuencia no es correcta, no hay razonamiento, sólo hay una serie de proposiciones. El consecuente puede ser verdadero, aunque la consecuencia sea incorrecta, en sentido «*material*»; pero no es consecuente si no deriva necesariamente del antecedente. Si una proposición es verdadera, pero no deriva ni depende de las premisas, es verdad por su materia (*ratione materiae*), pero no en virtud de la forma (*vi formae*), porque no hay forma.

Las leyes que regulan la argumentación suponen que hay consecuencia correcta. Son estas:

1. Si el antecedente es verdadero, el consecuente es verdadero.
2. Si el consecuente es falso, el antecedente es falso.

3. Si el antecedente es falso, el consecuente puede ser falso o verdadero.
4. Si el consecuente es verdadero, el antecedente puede ser verdadero o falso.

Las cuatro leyes se reducen a la primera y a la tercera, su fórmula tradicional dice: *ex vero non sequitur nisi verum, ex absurdo sequitur quodlibet*. De una verdad solo se sigue verdad; de lo falso se sigue cualquier cosa.

Estas leyes tienen rango de *principios de la lógica*. Son evidentes, no susceptibles de demostración. Lo más que cabe hacer es comentarlas, para subrayar su evidencia. ¿Por qué de lo verdadero sólo se sigue lo verdadero? Podríamos decir también que el consecuente estaba contenido en el antecedente. La consecuencia explicita lo que estaba implícito. Aristóteles presenta la regla como aplicación del principio de no-contradicción. Si, por hipótesis, el antecedente es verdad, el consecuente es verdad y la consecuencia es correcta. Si B es falso, entonces A es y no es (verdad).

¿Pero por qué de lo falso puede seguirse lo verdadero? En virtud de esa ley, cabría esperar que de lo falso sólo se siguiera falsedad. Es imposible que lo falso genere lo verdadero. De todos modos, un antecedente falso puede comportar un consecuente verdadero, de hecho, aunque no por la razón dada. El ejemplo que pone Aristóteles es un silogismo; el antecedente consta de dos proposiciones falsas; la consecuencia es correcta, porque el silogismo está bien construido. La conclusión resulta verdadera: «*Toda piedra es animal. Ahora bien, todo hombre es piedra. Por lo tanto, todo hombre es animal*».

La conclusión resulta necesariamente de las premisas. Pero su verdad no proviene de ellas. Por el hecho de derivar las premisas, un consecuente verdadero resulta por accidente de un antecedente falso. La posibilidad de tales «*accidentes*» sólo escandaliza a quien olvida que la lógica formal no es auto-suficiente.

4.4.3. Las argumentaciones: inducción y deducción

Las dos formas principales de la argumentación son la inducción y la deducción. Aristóteles distingue silogismo e inducción como dos caminos (*métodos*) diferentes en la búsqueda de la verdad: «*todo aquello que nosotros aprendemos procede o bien del silogismo, o de la inducción*» (*Prim. Anal., II, 23*). «*Sólo aprendemos por inducción o por demostración*». **Silogismo** es sinónimo

de deducción; se divide en **silogismo categórico** y **silogismo hipotético**, según que la premisa mayor sea una proposición categórica o hipotética.

Para definir estos dos movimientos de la razón discursiva no basta con decir que van en sentido inverso. Tampoco es exacto que la deducción descienda de lo general a lo particular, mientras la inducción ascendería de lo particular a lo universal. La **inducción** no es tanto el tránsito de lo particular (o especial) a lo general, cuanto el paso de lo sensible a lo inteligible (universal); el rango de este universal, en el árbol de Porfirio, es indiferente. A su vez, la deducción suele ir de lo general a lo especial, pero no es su oficio. De 14 modos de silogismo válidos sólo 4 tienen una conclusión tan universal como las premisas.

La **inducción** pasa *de lo sensible a lo inteligible* (aunque después pueda transitar también de lo menos a lo más universal); la **deducción** se mueve esencialmente en el nivel de lo inteligible (aunque descienda a lo singular). La lógica presupone aquí dos hechos psicológicos: 1) los sentidos perciben objetos singulares, 2) el intelecto piensa mediante conceptos universales.

La diferencia esencial entre inducción y deducción consiste en que la primera procede a partir de singulares, mientras que la deducción procede a partir de universales. El consecuente, en cambio, es en ambos casos un universal.

La inducción plantea el problema de saber si debe fundarse en una enumeración completa de los datos, o si basta con una enumeración incompleta. En todo caso, no son dos tipos de inducción.

4.4.4. La teoría del silogismo

Se la considera un mérito de Aristóteles, que inventó las leyes del silogismo y las formuló con perfección. Esta aportación ha marcado el camino de la mentalidad occidental, siempre deseosa de rigor lógico (tanto como de profundidad o claridad).

4.4.5. Valoraciones

El sistema del silogismo es admirable por su exactitud. Los medievales lo integraron en el sistema educativo, como instrumento para formar en el rigor argumentativo.

En el Renacimiento empieza a ser cuestionada su validez. Las teorías experimentales insisten en la prioridad de la intuición (observación, inducción), pues sin ella no obtenemos noticias. A su lado, la argumentación deductiva parece estéril. Es el pensamiento de Francis Bacon (1561-1626), que se propuso redactar un *Novum Organum*, una lógica inductiva.

También R. Descartes (1596-1650) negó el valor del silogismo:

«Me di cuenta que, por lo que respecta a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones servían más para explicar a otro las cosas que ya se saben, o incluso, como en el caso del arte de Lulio, para hablar sin sentido de las que se ignoran, que para aprenderlas»

(Discurso del método, II).

El pensamiento racionalista valora sobre todo la verdad formal, por eso considera la teoría del silogismo sencillamente perfecta. Leibniz la considera la primera forma lograda de discurso infalible:

«Sostengo que la invención de la forma silogística es una de las más esplendorosas del espíritu humano y más dignas de estima. Es una especie de matemática universal cuya importancia no está suficientemente conocida, e incluso podemos decir que incluye un arte de infalibilidad, a condición de saber y poderla usar. En algunas ocasiones, yo mismo he experimentado, al disputar incluso por escrito con personas de buena fe, que únicamente nos hemos entendido cuando hemos argumentado correctamente des-embrollando un caos de razonamientos».

(Leibniz, Nouveaux Essais, IV, 17, 4)

Como Lulio, Leibniz anhela un *Arte universal* de diálogo que permita alcanzar acuerdos siempre; y formula así su deseo: que teólogos y filósofos dejen de discutir, ante las dificultades, y se digan: *Sedeamus et calculemus!* («Sentémonos y calculemos»). Gottfried W. Leibniz (1646-1716) halló la conexión entre el silogismo y el cálculo mediante diagramas que representan sólo la extensión de los términos propuestos, asimilados así a magnitudes.

I. Kant no oculta su admiración hacia el mecanismo lógico de Aristóteles, la lógica nació adulta de su cabeza, como Afrodita del pensamiento de Zeus.

J. Balmes ha sintetizado estas valoraciones diversas: el silogismo es útil para educar en la exactitud, es estéril para aportar novedades:

«Es un error imaginarse que los grandes pensamientos filosóficos son hijos del discurso; este, bien utilizado, sirve algo para enseñar; pero poco para inventar. Casi todo lo que el mundo admira de más feliz, de grande y sorprendente se debe a la inspiración, a esa luz instantánea que brilla de repente en el entendimiento del hombre, sin que él mismo sepa de dónde le viene»

(El Criterio, cap. 16 §I. Cf. capítulo 15)

4.4.6. El silogismo categórico

Es una argumentación en la que, de un antecedente que compara dos términos con un tercero, se deduce necesariamente un consecuente que une o separa los dos primeros términos.

En lugar de *unir* se podría decir *identificar*, ya que las proposiciones siguen el esquema: S es P. Pero no se trata de una identificación total (como en la definición esencial), sino parcial.

Los dos términos comparados se llaman *extremos*; el que sirve de comparación medio, se llama así porque aproxima los extremos entre sí. Los términos son la materia remota del silogismo. La materia próxima son las proposiciones: premisas y conclusión. Las premisas unen los extremos a través del medio; hay, pues, dos premisas; y la conclusión une los extremos, luego nunca contiene el medio.

Como en una proposición suele tener mayor extensión el predicado que el sujeto, se llama término mayor (T) al predicado de la conclusión y término menor (t) a su sujeto. El término medio (M) suele tener una extensión intermedia entre la extensión de los extremos. En cuanto a las premisas, se llama mayor a la que contiene el término mayor, y menor la que contiene el término menor. La mayor siempre antecede a la menor.

El esquema del silogismo se lee: M es T; pero t es M; luego t es T. Aristóteles lo formula con proposiciones condicionales: Si A se predica de todo B, y B de todo C, necesariamente A se predica de todo C. Igualmente, si A no se afirma de nada de B, y B es afirmado de todo C, se deduce que A no pertenece a nada de C (*Primeros Analíticos, I, 4*). Les escuelas medievales limitaron el artefacto silogístico a la fórmula categórica.

4.4.7. Silogismo y álgebra de clases

El silogismo categórico se puede interpretar en la línea de la extensión de los términos o en la de su comprensión. En extensión, significa que t se incluye en la extensión de T , porque está dentro de la extensión de M , el cual se incluye dentro de la extensión de T . Pero interpretando según la comprensión, significa que T forma parte de la comprensión de t , porque es parte de la comprensión de M , la cual a su vez forma parte de la riqueza comprensiva de t .

En *perspectiva extensional*, tenemos una concatenación de conceptos: A contiene a B , B contiene a C , etc. Esta interpretación presenta la ventaja de posibilitar la representación gráfica del razonamiento (diagramas de Euler-Venn). Aunque una lógica atenta exclusivamente a la extensión corre el riesgo de degenerar en un automatismo. Aristóteles subraya preferentemente la extensión, por eso se le ha considerado padre de la «*lógica de clases*».

En *perspectiva comprensiva*, leeríamos el silogismo como una cadena de identidades, a la manera de las ecuaciones: A es B , B es C , etc. Es una visión más profunda, porque la comprensión funda la extensión del concepto. El peligro de esta lectura es identificar los términos. Sólo son iguales en parte. En todo caso, no es legítimo contraponer comprensión y extensión.

4.4.8. Principios del silogismo

Todo pensamiento coherente se regula por el principio de contradicción: «*es imposible que lo mismo [predicado] pertenezca y no pertenezca a lo mismo [sujeto] simultáneamente y bajo el mismo aspecto*» (Metafísica, IV, 3). Es un principio primero de la lógica y de la metafísica, del pensar y del ser real. Pero es negativo, no funda positivamente ningún discurso. Establece una imposibilidad: prohíbe la contradicción porque anula el pensamiento. El principio que funda positivamente el razonamiento se llama *principium identitatis et discrepantiae*:

- Dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.
- Dos cosas, una de las cuales es idéntica a una tercera y la otra difiere de esta tercera, son diferentes entre sí.

Aristóteles formuló la teoría del silogismo desde el punto de vista extensivo; así, el *principium identitatis et discrepantiae*, o principio de identidad

y diferencia, se convierte en el de *dictum de omni et nullo*, es decir: lo que se dice del todo se dice de la parte; lo que no se dice del todo, no se dice de ninguna de sus partes (*quidquid dicitur de omni, dicitur de singulis; quidquid dicitur de nullo, negatur de singulis*).

Con estos principios, estamos ante la definición de la universalidad en extensión. El predicado que se dice universalmente de un objeto, se afirma de cada parte del sujeto; y el que se niega universalmente de un sujeto, se niega de cada una de sus partes:

«Decir que un término está contenido en la totalidad de otro, o decir que un término es atribuido a otro término tomado universalmente, es afirmar lo mismo. Y decimos que un término es afirmado universalmente, cuando no es posible encontrar en el sujeto una parte que no esté contenida en el otro término. Para la expresión 'no ser atribuido a ninguno' la explicación es idéntica».

(Aristóteles, Primeros Analíticos, I, 1).

4.4.9. Silogismos (categóricos) incompletos y compuestos

Entimema: es el silogismo abreviado, una premisa de la cual se sobreentiende: «*Estudio, por lo tanto aprobaré*». (Es famosísimo el entimema de Descartes: «*pienso, luego existo*». El silogismo completo es: «*Todo aquel quien piensa existe; y yo pienso; por lo tanto existo*»).

Epiquerema: es el silogismo en que la mayor o la menor se acompañan de explicación o prueba: «*Quien sabe, aprueba (mayor); y yo sé, porque estudio (menor), por lo tanto aprobaré*».

Polisilogismo: cadena de silogismos tal que la conclusión de uno es premisa del siguiente: «*Quien es prudente es temperante; quien es temperante es constante, luego el prudente es constante; // pero el constante es equilibrado, luego el prudente es equilibrado; // el equilibrado no está triste, luego el prudente no está triste; // y quien no está triste es feliz, luego el prudente es feliz*» (Séneca).

Sorites: es un polisilogismo en que se suprimen las conclusiones intermedias, hasta que el sujeto de la primera proposición se une con el predicado

de la última: «*Sócrates es hombre// El hombre es compuesto// Lo compuesto es divisible// Lo divisible es mortal// Sócrates es mortal*». Un ejemplo de sorites retórico: «*Quien autoriza las empresas violentas ataca la justicia; quien ataca la justicia rompe el lazo que une a los ciudadanos; quien rompe el lazo que une los ciudadanos hace nacer divisiones en el Estado; quien crea divisiones en el Estado lo expone a un peligro evidente; luego, quien autoriza empresas violentas expone al Estado a un peligro evidente*». (Bossuet).

Dilema: («*silogismo cornudo*»). Propone una disyunción completa y deduce la misma conclusión de los dos miembros. Ejemplo: «*El cristianismo se ha propagado con milagros o sin milagros. Si con milagros, es verdadero, porque el milagro es el sello de Dios. Si sin milagros, este es el mayor de los milagros. Luego, en ambos casos, es verdadero*» (S. Agustín de Hipona).

4.4.10. El silogismo hipotético

El silogismo hipotético tiene como premisa mayor una proposición hipotética (compuesta de dos o más categóricas), la menor afirma o niega uno de los miembros de la mayor. Formas del silogismo hipotético: conjuntivo, disyuntivo y condicional. El silogismo condicional es el principal, porque todos los demás se pueden reducir a él.

Silogismo conjuntivo es aquel cuya premisa mayor es una copulativa de este tipo: S no es P y R. Regla: de la afirmación de un predicado en la menor, se concluye la negación del otro (*modus ponendo-tollens*); pero a la inversa no (*tollendo-ponens*).

Silogismo disyuntivo. La premisa mayor es hipotética disyuntiva: S es P o R. Regla: de la afirmación de un predicado en la menor se concluye la afirmación del otro, y al revés.

Silogismo condicional. Su premisa mayor es hipotética condicional (Si Q es R, entonces S es P). La menor afirma o niega uno de los miembros; y la conclusión afirma (o niega) el otro. Reglas: las reglas del silogismo hipotético-condicional son las mismas de la argumentación en general: *ex vero non sequitur nisi verum, ex absurdo sequitur quodlibet*. Existen, por eso, dos modos válidos: *modus ponens* y *modus tollens*.

4.4.11. La argumentación científica y la demostración

Argumentación es el discurso de la mente que infiere una verdad, mediante silogismo. Si las premisas y las consecuencias están fuera de duda, en la conclusión hay certeza. La argumentación cierta es la demostración por excelencia.

Además de la lógica formal, Aristóteles consideró la *Dialéctica* y la *Retórica*, como lógica de lo probable y de lo verosímil, respectivamente; cuando la conclusión es sólo probable, el silogismo es probable, no demostrativo; el silogismo persuasivo tampoco es demostración, sino retórica.

La demostración extrae el conocimiento de la verdad de la conclusión del conocimiento de la verdad de las premisas. Mas no se puede proceder al infinito demostrando, luego deben existir premisas indemostrables. Estas reciben el nombre de *principios*. Según Aristóteles, *principio es aquello por lo que una cosa es, se hace, o es conocida*. Si una cosa proviene realmente de otra, el principio es real, si procede lógicamente el principio es lógico. Los principios deben gozar de evidencia y ser primitivos, los axiomas son principios. Las tesis que se toman como principios, mas no gozan de evidencia son: hipótesis y postulados.

La hipótesis es una suposición, a partir de la cual se razona, y es susceptible de llegar a ser demostrada. Los postulados, no son susceptibles de llegar a ser demostrados, pero se adoptan por su verosimilitud, utilidad y coherencia con el resto de la argumentación.

- La demostración directa hace ver la verdad de una proposición de manera inmediata.
- La demostración indirecta por reducción al absurdo, probando que la contraria es falsa siempre (imposible).
- La demostración a priori de una cosa ontológicamente anterior demuestra algo posterior.
- La demostración a posteriori, a la inversa, procede desde lo anterior para nuestra experiencia.

El argumento de analogía. Se usa para derivar de alguna cosa lo que ha derivado de otra parecida, o lo que hemos negado de una diferente. Se fundamenta en el principio: las cosas parecidas tienen causas parecidas, y las diferentes, causas distintas. Solamente proporciona probabilidad. Es un argumento parecido a la inducción, pero más débil. Su uso es frecuente: a) en la vida común, cuando juzgamos sobre otros según nuestros pensamientos, deseos, aficiones, etc., b) poetas y oradores proponen analogías como argumentos, c) en las ciencias, la analogía proporciona hipótesis interesantes; en ella se basa, por ejemplo, la experimentación en animales.

La hipótesis. Admite una proposición probable para explicar un hecho. Sólo proporciona probabilidad, pero cuando consta que el hecho no se puede explicar de ninguna otra manera, proporciona certeza (una tesis). Cuando la hipótesis no está suficientemente fundada se llama conjetura. Una hipótesis debe ser razonable; en ciencia natural es más probable la hipótesis más sencilla y que explica más cosas.

Falacias. Cuando se razona mal para engañar, el discurso se llama falacia o *sofisma*. Si se hace sin intención de engañar, se llama *paralogismo*. Las principales falacias son 1) Ambigüedad de las palabras, cuando se toman sin fijar su sentido. 2) Falacia de inducción y analogía, si se hacen afirmaciones universales sin suficiente análisis de los hechos, o se extiende la analogía más allá de lo debido. Un ejemplo: «*los pueblos se parecen a los organismos, luego pasan por una infancia, madurez y senectud*». 3) Declarar imposible lo incomprendible: por ejemplo, la creación o el misterio. 4) Ignorancia del asunto («*ignorantia elenchi*»), cuando se habla sin conocer el estado de la cuestión o a partir de un error. 5) Petición de principio, cuando se supone demostrado lo que se debe demostrar. 6) Falacia de opinión pública, tomar por cierta alguna cosa sólo porque muchos lo dicen.

4.5. Verdad y certeza. Lógica material

4.5.1. Verdad formal y verdad material

La lógica es arte y ciencia. Por una parte connatural a la razón, por otra parte supone reflexión sobre las relaciones entre el pensamiento y sus propiedades. El objeto de la lógica es la verdad; por eso es instrumento (*Organon*) del saber.

La verdad es la propiedad del juicio. Tiene dos aspectos (complementarios): verdad formal y verdad material. La primera es una *adecuación de la razón consigo misma*, a saber, la observación de leyes basadas en el principio de contradicción. Pero con la verdad formal (o *corrección lógica*) no hay suficiente, sólo garantiza la conformidad de la razón consigo misma (*coherencia formal*). La lógica tiene que interesarse también por la adecuación del pensamiento con las cosas, es decir, la *verdad material* de los juicios.

4.5.2. Filosofía del lenguaje y criteriología

Por su parte, el término no es verdadero ni falso, por ejemplo «*agua potable*» expresa una idea, pero no afirma ni niega, ahí la mente no se compromete con la realidad. En cambio, si decimos: «*Este agua es potable*», nos comprometemos con la realidad, se trata de un juicio: un acto simple e interior, de adhesión a la realidad. El compromiso con la realidad -con el ser- es serio, de su valor depende el valor del conocimiento y de la acción. Ante un sediento, no da igual afirmar que el agua es potable, o que no lo es; sería insensato pretender que todo es opinable.

La *semiótica* considera el *valor* significativo del lenguaje: las palabras significan conceptos y juicios; los conceptos y juicios significan cosas. Pero ¿cómo?; y ¿estamos seguros de ello? ¿Podemos tener la seguridad de saber y significar verdades? La cuestión de la certeza es la denominada *cuestión crítica* (un examen al que la razón se somete a sí misma).

4.5.3. El criterio de certeza

La lógica formal garantiza la verdad, si razonamos correctamente a partir de verdades (premisas buenas). Si partimos de errores, sólo garantiza la corrección, no la verdad (material). Por lo tanto, la certeza es cuestión que afecta a las verdades inmediatas. La verdad inmediata es captada o «*vista*» por la inteligencia con un acto simple y natural; por eso es indemostrable. La seguridad de la verdad inmediata se llama certeza.

Hay verdades inmediatas de diferentes tipos, porque el ser humano capta la realidad de forma sensorial e intelectual a la vez, teórica, práctica, estética, etc. Son verdades inmediatas (naturales, indemostrable y primeras), los juicios fundados en el testimonio de los sentidos, los primeros principios del razonamiento teórico, del razonamiento práctico y ciertas valoraciones (éticas, estéticas) admitidas por todos. Existe, por eso, un *sentido común* universal, subyacente a diversas formas culturales y épocas. Gracias a él podemos

entender a los personajes de Homero, de la Biblia, de Calderón o de Shakespeare. Si no existiese ese sentido común de la humanidad, sería imposible el diálogo y el intercambio entre culturas diversas. Si los idiomas se pueden traducir entre sí, es porque hay un fondo común, que opera en el orden del conocimiento como el «*genoma*» en el orden biológico.

Sabemos que el *relativismo* y el *escepticismo* niegan ese factor común de humanidad a la razón y sus actos. Se llama *racionalismo*, en cambio, la actitud filosófica que rehusa la adhesión a cualquier juicio que la razón no comprenda.

4.5.4. Estados de la mente ante la verdad

En referencia a la realidad, o verdad de las cosas, la mente puede encontrarse en los siguiente estados subjetivos: ignorancia, duda, opinión y certeza:

- La ignorancia es negra noche; para quien ignora la verdad no existe en modo alguno.
- La duda es una paralización del juicio; quien duda no juzga, por miedo a errar.
- La opinión es un juicio subjetivo; quien opina, juzga sabiendo que puede errar.
- La certeza es el juicio seguro y objetivo; aleja el miedo al error.

La certeza no es incompatible con el error; de hecho, sólo podemos estar en el error con certeza. Si perdemos la seguridad, el juicio deja de serlo: ya no prestamos adhesión al error. En el error se está con seguridad; si no, no hay error, sino duda u opinión.

Pues bien, como podemos estar ciertos y a la vez errar, se distingue entre certeza subjetiva y certeza objetiva. La certeza objetiva es el juicio en que la adhesión y seguridad y la realidad externa se identifican. La certeza objetiva se llama también principio primero y «*criterio de certeza*».

Los principios (primeros) son *naturales*, *inderivables* y *activos* en todo conocimiento; por tanto, no pueden ser ignorados: quien los ignorase no sabría nada. No pueden ser derivados, pues el conocimiento derivado (verdades mediatas, conclusiones) depende de la vigencia de los principios. Por eso se les

llaman también *axiomas* (palabra griega que significa valor, excelencia). De ellos depende el valor de todo el conocimiento. El acto de conocerlos no es transitorio, sino habitual; los principios se conocen en acto siempre, y el acto primero de conocerlos permanece en el intelecto, como disposición inmediata para obrar, más aún, como causa de todos los actos posteriores. Se los podría comparar con una fuente que mana agua o con una luz encendida, si el agua corre es sólo porque la fuente sigue manando, así la razón discurre sólo porque el hábito de los principios la sostiene en su actualidad; si la luz está encendida, todo lo que hay en la habitación se puede inspeccionar con la vista, si la luz se apagara no se vería nada. Por esta razón los clásicos hablaban de un «*primum cognitum*», o primer conocido, y afirmaban que éste es el «*ente*», es decir, lo que está existiendo, el ser actual. No se trata tanto de un «*primer*» conocimiento en sentido cronológico, cuanto en sentido absoluto. Esa tesis del *primer conocido* significa que el ser real (el ser *extramental*) pone en acto, enciende, la luz de la inteligencia. La luz de la inteligencia no se proyecta sobre el vacío, o la nada. Sólo se activa con el ser. De todo esto se sigue la imposibilidad de un comienzo absoluto, de empezar a conocer a partir del no-saber o de la duda. Para el realismo filosófico esto es incuestionable, desde la duda o desde el no-saber, no se podría dar ni un sólo paso, se permanecería siempre en el desconocimiento. Ni siquiera la duda sería pensable, pues la duda es «*temor*» a errar, y eso ya supone la distinción entre verdad y error; a su vez, la verdad y su excelencia (lo que inspira el temor al error) no se conocería si «*antes*» no estuviera activado el *intelectus principiorum*, es decir, el hábito intelectual de los principios. Por eso, el escepticismo y el racionalismo sólo se pueden plantear como una negación de la prioridad del ser y del hábito de los principios que defiende el realismo. En lo que sigue vamos a considerar cómo ha sucedido esto en la historia moderna.

4.6. Certeza y voluntarismo

4.6.1. Modernidad y criticismo

Desde el Renacimiento, la filosofía contempla la noción de «*poder*» como fundamento último de la realidad. El *poder*, o *potestad*, es un aspecto de la voluntad. Luego el *voluntarismo* es un aspecto del pensamiento moderno; el otro es el *criticismo*.

La filosofía moderna pone la cuestión crítica como la primera y decisiva. «*Crítica*» (gr. *crisis*, enjuiciamiento) es la duda afectando al poder de la razón. Cuando eso sobreviene, la «*ingenuidad*» del realismo se ha perdido. El

realismo es la actitud espontánea y natural de la razón (realismo ingenuo); se conoce verdad cuando se alcanza el ser; luego el ser es el fundamento, el ser funda el pensar. La pregunta crítica se plantea así: ¿Cómo sé «si» eso es verdad? Si nunca alcanzara el ser, ¿no tomaría las apariencias por realidad?

4.6.2. Voluntarismo y racionalismo

El escéptico y el racionalista comienzan dudando. No admiten la certeza natural, que la verdad sea algo primero. Dudan con una duda universal. Ahora, la duda universal es voluntaria; pues no significa dudar en presencia de una dificultad, sino de todo y por sistema. El escepticismo toma la duda como situación insuperable. El racionalismo la toma como punto de partida.

El padre del racionalismo, René Descartes (1596-1650), pone la voluntad de dudar de todo, por ver si llegaría a una primera certeza. Concluyó que de una cosa no podía dudar (mientras *quería dudar* de todo): «*pienso, luego existo*» (*cogito, ergo sum*). Esta sería la primera verdad, sobre la que edificaría de nuevo el sistema del saber.

El *pienso, luego existo*, no es una conclusión, sino una *intuición*. Eso significa que no es una verdad mediata, sino inmediata o, lo que es igual, un *principio*. Por eso, la verdad inmediata, para Descartes, no es el ser extramental, sino la razón. *Yo soy, existo*, esto es real, porque pienso. A su vez, esta intuición primera funciona como criterio, en el sistema de Descartes. En efecto, será verdad, dice, sólo aquello cuya idea se presente como esta, como *una idea clara y distinta*. La idea (el contenido de la mente que piensa) es «clara» si es simple, captada de una vez, sin que nada quede por entender, y es «distinta» si no cabe confundirla con otra. *Pienso, luego existo* es el modelo de idea clara y distinta. Se debe notar que la verdad se ha convertido aquí en una propiedad de la idea; por el hecho de ser clara y distinta, la idea es no sólo pensada, y bien pensada, sino también real. Descartes convertía así en un dogma la llamada «hipótesis del paralelismo», es decir, la suposición de que si una idea es satisfactoriamente pensable y pensada, entonces responde a la realidad, la realidad es idéntica al pensamiento correcto. En suma, para Descartes lo primero no es el ser, sino el pensar. Esta inversión iba a tener consecuencias de largo alcance. Veamos tres de ellas:

1. La verdad deriva de una posición voluntaria (quiero dudar de todo, antes de saber).
2. La primera verdad es una adecuación de la razón consigo misma.

3. Por lo tanto (si lo real no es externo), lo que supere a la razón no puede ser.

Ahora, si lo externo a la razón es imposible, la razón es la medida de la realidad. Lo que la razón no pueda entender no será real.

4.6.3. Empirismo y emotivismo

La adhesión realista al ser extramental es, para el racionalista, una *creencia* irracional. Para el racionalismo, todo aquello que parece ser, si se puede poner en duda que es, es creencia. Y las creencias son irracionales. El racionalista convierte en creencias los principios.

Ahora, bastó con sustituir el principio de la *idea clara*, por el principio de la *sensación* para remplazar el racionalismo (y su fe en la razón) por el empirismo. Para John Locke (1632-1704), padre del empirismo británico, la certeza es también intuición de idea, pero ahora «*idea*» sólo significa sensación (simple o compuesta). Por esta vía se tenía que acabar en el escepticismo de nuevo, en efecto, las sensaciones son algo subjetivo, psicológico, luego sólo tenemos hechos de conciencia. Sólo podemos decir «*esto veo*», no «*esto es*»; jamás sería lícito pasar del se ve al es.

El escepticismo considera adhesiones sentimentales o voluntarias a los axiomas y principios de todos los órdenes. (Según el escéptico D. Hume (1711-1776), los juicios prácticos, como «*hay que obrar el bien y evitar el mal*», no son sino sentimientos a los que se llega por la influencia de los demás. Qué sea «*bueno*» o «*malo*» no será más que un sentimiento de agrado o repugnancia, influido por la educación).

4.6.4. Fe y palabra

Siguiendo a Descartes, la idea de lo que es «*creencia*» cambia, se limita la certeza a lo que la razón puede comprender -lo externo a la razón es sensación o sentimiento-, de modo que creer tiene escaso valor: equivale a «*no saber*». Ahora bien, dado que la razón es limitada, ¿no quedará como una isla en medio de un océano de sentimientos irracionales y subjetivos? He aquí una paradoja del racionalismo: la fe no vale casi nada, pero es casi todo. Descartes es rígido, la razón es «*una*», luego el método debe ser único. Esta tesis hace tiempo que está en crisis; hoy no se acepta ya el «*método único*» (pensar del mismo modo las personas y los brutos, los seres vivos y las piedras, la

criatura y el Creador). Por tanto, ¿no se debería revisar también aquella idea de «fe» o «creencia»?

Procedamos describiendo. Primero, la fe es un *juicio*, no una emoción. En efecto, se llama «fe» al acto de juzgar que es verdad algo que no sabemos por nosotros mismos. Segundo, su base es *interpersonal*: cuando creemos, creemos a alguien. No creemos en algo, sino en alguien. Es la palabra del otro lo que inspira suficiente confianza como para juzgar con certeza.

Ahora, la pregunta importante es esta: ¿es la fe un criterio de certeza razonable y sólido?, ¿se la puede equiparar en algún caso con la misma evidencia? Ahora bien, esa pregunta equivale a cuestionar el *valor de la confianza*. Lo vimos ya: el escéptico y el racionalista desconfían por sistema; desconfían de sus propios sentidos, de la palabra del otro, etc. Como desconfían, recusan la autoridad intelectual. Sólo a la razón se debe creer. Lo contrario -dicen- se opone a la dignidad de la razón. Sin embargo, esa actitud no es racional sino voluntaria: no la dicta la realidad, sino el afán de dominar la realidad. El voluntarismo no proviene de una evidencia, sino de la desconfianza; no pretende conocer la verdad de las cosas, sino controlarlas.

Por otra parte, la razón no es autosuficiente (o *auto-fundante*). Si fuera absoluta y se fundara en sí misma, no habría misterios sino situaciones provisionales de ignorancia. El proceso de la ciencia tendería a disipar toda incertidumbre y a desvanecer la fe. No haría falta creer, bastaría con investigar y saber. Esa inexistencia del misterio -por autosuficiencia de la razón- es un mito de siglos pasados, vinculado con la mitificación del progreso tecnológico.

En realidad la razón es limitada, y lo sabe. De hecho, creemos en los otros; hasta el racionalista cree en Descartes, y cree en el principio de no contradicción, en el de causalidad, etc.

4.6.5. Sistemas idealistas

El postulado de Descartes se podría formular así: «*Lo que no puedo comprender, no puede ser*». Si se pone ese *postulado racionalista*, se hace la realidad coextensiva con la razón. Esta posición se conoce con el nombre de «*idealismo*» en filosofía. Según ella, las ideas son las cosas y las cosas son ideas, supuesto que el «*contenido de la razón*» son ideas. ¿Hasta dónde se puede llegar con el idealismo filosófico? La respuesta a esta pregunta depende de lo que uno entienda que es la misma razón:

1. Si interpretamos que la razón es individual, como el propio cuerpo, entonces la tesis idealista («*no existe otra realidad que la ideal*»), significa: no existe otra realidad que la que nosotros vemos y de la manera como la vemos. *Idealismo psicológico* (G. Berkeley)
2. Si interpretamos que la razón es una «*función lógica*», que interviene en todos, pero no es nadie personalmente, no existirá otra realidad «*conocida*» que aquella que la Razón construye; ahora bien, es posible que exista una realidad «*incognoscible*», más allá de la actividad racional. *Idealismo lógico o «transcendental»* (I. Kant).
3. El *idealismo absoluto* resulta, entonces, el punto inevitable de llegada: «*Lo real es racional, lo racional es real*», escribe Hegel, el principal filósofo idealista de los tiempos modernos.

Para el idealismo absoluto, no existe nada fuera de la razón. Por tanto, no existe nada incognoscible ni irracional. Ahora bien, la razón es solo una y absoluta. Luego la realidad del mundo y la del hombre se ven absorbidas por la realidad única de Dios. El idealismo absoluto propende al panteísmo. El idealismo absoluto es la filosofía de Alemania -en el siglo del Romanticismo, el siglo XIX-, prolonga el idealismo lógico de Kant en el sentido de eliminar la idea de una «*cosa*» extramental (origen de las sensaciones, pero incomprendible), que sólo sería un límite para la razón: lo que la razón no comprende, ni ha puesto, ni puede suprimir. Los pensadores del idealismo absoluto, o romántico, son: Fichte, Schelling y Hegel.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), afirma que la razón es el Principio y es acción. «*En el principio era la acción...*», escribe, parafraseando el Evangelio de San Juan. La acción es, de suyo, libertad; esta libertad «*pone*» un yo. Y el yo (sujeto) pone un no-yo (objeto), para superar su propio límite. Mediante el esfuerzo y negando lo que lo niega, el yo crece, hasta lograr su identidad de Yo absoluto, superando la resistencia de la naturaleza (no-yo). Esta marcha de la razón, la dialéctica, es el proceso de aparición de Dios en la historia.

Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), cree, como Fichte, que se debe afirmar que la razón empieza desde sí misma (sin depender de una «*cosa*» extramental), que es absoluta; pero el inicio absoluto no es algo subjetivo (el yo) ni objetivo (la naturaleza), sino un Todo indiferenciado, que se manifiesta, primero como Naturaleza y, luego, como Espíritu esforzándose por retornar a la plena conciencia de Sí mismo. El proceso, como en Fichte, es dialéctico y coincide con la idea de libertad y progreso. Schelling es panteísta -en esta

etapa de su obra- pero su panteísmo es evolucionista. La idea que Darwin popularizaría años después, estaba ya pensada por el filósofo alemán.

Georg W. F. Hegel (1770-1831), representa la cima del idealismo y el racionalismo modernos. El «*Sistema*» de todas las ideas verdaderas es, según él, idéntico al orden natural del mundo y de la historia. Su Lógica es su Metafísica, Hegel es pues el caso consumado de panlogismo. El orden y la conexión de las ideas es en él, como en Fichte y Schelling, el discurrir dialéctico. La dialéctica es libertad, y progresa; al final, el resultado es Dios y la contemplación. Por eso, dice Hegel, Dios está «*al final*», y «*Dios no existe sin el mundo*».

El sistema de Hegel consta de tres «*momentos*» dialécticos: la Idea en Sí (Lógica), la Idea fuera de Sí (Naturaleza) y la Idea que retorna al Sí (Espíritu). La historia humana no es sino la realización progresiva del Espíritu. Por lo demás, este proceso es evolutivo, y la evolución lleva necesariamente a una creciente manifestación del espíritu como libertad. Desde los animales prehistóricos, pasando por el hombre de las cavernas, hasta la cultura cristiana moderna, toda la historia se encamina a la plena conciencia de la Razón (Espíritu). Según Hegel, la humanidad es la «*revelación*» del Espíritu, y su etapa final está en Europa y el pueblo alemán, en la cultura moderna y germánica.

4.6.6. Nihilismo y materialismo: El «Final de la Historia»

Si el «*Sistema*» de Hegel hubiera sido la verdad, con él se habría acabado la historia. Pero no era verdad, y la filosofía se encontró en un callejón sin salida. Eliminada la fe en la palabra del otro (y en la de Dios), en beneficio de la razón emancipada, y eliminada la realidad extramental, sólo quedaba que la razón fuera toda la realidad, la producción misma (interna y evolutiva) de la realidad. Pero ahora la razón se veía confundida, derrotada. ¿Qué era la realidad? La realidad es irracional. Es el deseo (insatisfecho hasta el infinito) o la materia. El irracionalismo del deseo es la tesis de A. Schopenhauer y de F. Nietzsche. El irracionalismo materialista es el de K. Marx.

Marx sigue siendo un discípulo de Hegel. Para él, también, el mundo es evolución y actividad dialéctica. Pero la acción no es racional, ni espíritu; la acción (praxis) es sensorial. El sistema de Marx es el *materialismo dialéctico* -en atención a la cuestión sobre la Naturaleza-, o *materialismo histórico* -si

atendemos a la humanidad. La historia es progreso dialéctico, basado en la negación, o lucha de clases.

4.6.7. Positivismo y pragmatismo

La crisis del «*Sistema*» de Hegel es la gran crisis moderna. En ella, el pensamiento occidental pierde la fe en la razón. Pero, como había perdido antes la fe en la palabra y la persona, quedó a merced de un último criterio de verdad: hechos y resultados, en suma, la eficacia. Estos conceptos impregnan la mentalidad más corriente hoy. La diferencia entre positivismo, pragmatismo y utilitarismo es, a veces, inapreciable.

Para Auguste Comte (1798-1857), lo «positivo» de la «*filosofía positiva*» significa hechos, sensibles y comprobables, prácticos, útiles. Todo lo que no sea sensible o comprobable sensorialmente será, no ya falso, sino irrelevante, insignificante como los mitos primitivos.

El nombre *utilitarismo* (inglés: *utilitarianism*) proviene del esfuerzo de adaptar la ética del éxito de Comte, que tenía un matiz político autoritario y colectivista, a la mentalidad democrática británica. Este esfuerzo fue la obra de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. También Karl Marx (1818-1883) se expresa de forma similar:

«La cuestión de saber si el pensamiento humano puede desembarcar en una verdad objetiva no es ninguna cuestión teórica sino una cuestión práctica. Es en la práctica donde el hombre tiene que probar la verdad, es decir, la realidad, el poder de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad del pensamiento, aislada de la práctica, es puramente escolástica».

(K. Marx, Tesis sobre Feuerbach, II).

Para Marx no interesa el saber por el saber, sino saber para actuar, para transformar: «*Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; pero lo que importa es transformarlo*» (K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach, XI*), afirma, con lo que la filosofía sería simplemente sustituida por la ingeniería y la planificación social.

Parte de la filosofía norteamericana del siglo XX es también pragmatista. El nombre inglés (*pragmatism*), deriva del griego *pragma*, o *praxis*, que significa: acción, hechos, asunto, negocio, cosa importante, etc.

Charles S. Peirce (1839-1914) fundó la corriente pragmatista con su artículo: «*Como hacer claras nuestras ideas*» (1878). Peirce es un lógico, su teoría es semántica: el significado de las palabras depende de una actividad práctica:

«Quien buscara en un texto de Química la definición de “litio” se encontraría con que se trataba de un elemento cuyo peso atómico es próximo a 7. Pero si el autor tiene una mente más lógica, se dirá que si buscáis entre los minerales vítreos, translúcidos, grises o blancos, durísimos, brillantes e insolubles uno que dé una coloración carmesí a una llama no luminosa, este mineral, triturado con cal de whiterita y luego fundido, puede ser disuelto en parte con ácido clorhídrico; y si esta solución uno la evapora, la podría convertir luego en un cloruro que, obtenido en estado sólido, después de fundido y electrolizado con media docena de potentes baterías, produciría un glóbulo de metal argénteo que desprendería cloro. La peculiaridad de esta definición reside en el hecho de decir qué cosa denota la palabra litio, prescribiendo lo que hay que hacer para obtener un conocimiento perceptivo del objeto de esta palabra».

William James (1842-1910) fue el divulgador del pragmatismo, «*un nuevo nombre para formas antiguas de pensar*» (*Pragmatism: a new name for some old ways of thinking, New York, 1907*), que se pueden resumir así: «*Discutir si una afirmación es o no verdadera, solamente tiene sentido si podemos dirimir la cuestión mediante algún procedimiento, y todo procedimiento consiste siempre en una o diversas acciones*».

James se interesa por las realidades psíquicas y espirituales. ¿Qué significa «*es verdad que Dios existe*»? Significa que creer en él es beneficioso para el pensamiento y la vida afectiva: «*Hace falta que Dios exista para garantizar la paz del corazón y la confianza del alma religiosa*» (*The Will to Believe, New York, 1897*).

John Dewey (1859-1952) reunió todas estas ideas lógico-psicológicas en una teoría de la educación. Denominó su teoría *instrumentalismo*; según Dewey hay que buscar fines objetivamente buenos, para la convivencia democrática; ahora, la bondad de los fines se tiene de probar con la práctica. Conocer es hacer; el saber es un instrumento para modificar las cosas; la inteligencia es el instrumento para resolver problemas

4.6.8. Vida y comunicación

Una discusión crítica de las tesis del idealismo, del materialismo, del positivismo, el utilitarismo, etc., debe plantearse, a mi modo de ver, en términos de pensamiento actual. Si se comparan las tesis sobre la certeza, de la filosofía de los siglos XVIII-XX, con las tesis del realismo clásico, éste presenta una superioridad teórica abrumadora. Está bien como ejercicio escolar. Pero la filosofía es responsable de la cultura, de la vida, del mundo humano. Por lo tanto, la filosofía tiene el deber de asumir la «*altura de los tiempos*», como dice Ortega. Él mismo planteó esta necesidad en su libro *El tema de nuestro tiempo* (1938), oponiéndose a la vez al racionalismo y al irracionalismo vitalista de Nietzsche, con su propuesta de la «*razón vital*». La vida, dice Ortega, es la *realidad radical*. No el yo pienso, cartesiano, sino el yo personal que se encuentra con el mundo y con los otros. Que la vida sea la realidad radical, parece, en principio, consonante con el realismo: la vida para el viviente es el ser (Aristóteles). Pero esta dimensión metafísica no la aprovecha Ortega, porque tiene una idea del ser extramental -la «*cosa*»- que parece un residuo empobrecido de la última escolástica.

En el punto de vista de Ortega y Gasset hay mucho aprovechable. Ante todo, muestra que idealismo absoluto, materialismo y utilitarismo, son vavienes del racionalismo, no de la razón. Los defectos de la teoría cartesiana de la certeza no se han remediado insistiendo en ella, sólo se han llevado a consecuencias extremas y han terminado volviéndose contra el hombre y contra la vida. En el irracionalismo bélico del s. XX y en la prepotencia de la técnica «*emancipada*» de la ética, que llevan a la condena de Nuremberg, en nombre de los Derechos Humanos, se plasma la filosofía europea de los siglos XIX y XX. Puede verse en todo ello una reducción al absurdo.

Otra respuesta válida ha venido desde la filosofía de la existencia. Emmanuel Mounier (1905-1950), propone una rectificación a Descartes en toda regla. Lo detiene antes de que formule el *cogito, ergo sum*, en el planteamiento de la duda universal. La duda de Descartes sólo tiene sentido sobreentendiendo que recae sobre un mundo de cosas mudas e impersonales, pero la duda no puede recaer sobre el otro. Yo sólo podría comenzar a pensar desde cero, poniendo el mundo entero entre paréntesis, si no hubiera personas. Pero hay personas, y yo no soy «*yo*» sino ante un «*tú*», conocido como «*otro yo*». Esto es así, innegablemente, el axioma de la existencia personal es que la persona no puede ser sola. No es un imposible psicológico, es un imposible ontológico: el «*ser*» personal y la soledad (el monismo) se excluyen como ser y no-ser en el principio de contradicción. El ser personal es esencialmente,

constitutivamente, comunicativo, locutivo y oyente.

La corriente personalista es lo más fecundo del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, anticipada en Jacques Maritain y E. Mounier, así como en Martin Buber, se ha desarrollado en la obra de diversos filósofos de la segunda mitad del siglo XX, como Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, etc. El mismo creador de la expresión «*pensiero debole*», Gianni Vattimo, ha emprendido un retorno a Dios, en su libro *Creer que se cree* (1996), un giro personalista de vuelta a su primera formación junto a Luigi Pareyson (1918-1991).

Capítulo 5

El conocimiento

La verdad no tiene sustituto útil (Leonardo Polo)

5.1. El conocimiento y la utilidad

5.1.1. El saber y su valor

Dijimos que la Crítica consiste en que la razón se someta a examen, para ver si es capaz de conocer la verdad o, mejor, *en qué condiciones puede conocerla*. Este planteamiento se desliza con facilidad del «*ser*» real al «*poder*» racional. Al fin, ¿quién determina las condiciones de la verdad manifiesta? La razón misma. Dice Descartes que el criterio de certeza estriba en «*no aceptar como verdadera ninguna cosa a menos que viera con claridad y distinción que lo es*». Por «*claridad*» entendía el filósofo francés aquella situación en que la idea -presente a la mente «*pura y atenta*»- deja ver lo que es y no queda nada por ver, en suma, aquella situación en que la mente controla la idea y además ésta es un existente. Como en el caso del «*pienso luego existo*», donde el ser (*existo*) es idéntico, dice, al pensar (*pienso*). Esa situación es el criterio, y fuera de ella, no se acepta nada como verdad. Con este planteamiento se desvió la atención del conocimiento, hacia apreciaciones de valor y de funcionamiento.

No se preguntaba ya qué es conocer, cuál es la esencia de esa maravilla *en la que y por medio de la que* vivimos algo más que nuestro ser, vivimos la existencia de los demás seres «*con*» la nuestra propia. Lo que se preguntaba, más bien, era «*cómo funciona*» el proceso cognoscitivo, cuándo tiene valor y cuándo no. Preguntas muy legítimas, claro, pero que presuponen el conocimiento. Ahora, presuponer, dar por supuesto algo, no es camino para esclarecerlo y descubrir cuál es su esencia.

La pregunta «¿en qué condiciones se da un auténtico conocimiento?» supone que hay conocimiento. Lo mismo que la pregunta «¿qué forma de conocimiento es valiosa?» ya da por supuesto que el conocimiento existe. Pero, si algo se da por supuesto, no se investiga, no se ha detectado que encierra misterio. Es posible, entonces, que el verdadero asunto se nos escape, o que una imagen falsa del mismo lo suplante.

Entró así en la filosofía la dualidad de sujeto y objeto. El sujeto cognoscente tiene «ante sí» algún objeto conocido, una representación de algo externo, una «*idea*» dice Descartes. Conocer sería, pues, tener ideas en la conciencia, o bien, tener conciencia de ideas. Muy bien, pero las ideas pueden ser falsas, no representar fielmente a la cosa misma, externa, sino estarla suplantando. ¿Cómo comprobarlo? Es por hipótesis imposible, dado que conocer es tener ideas. «*Nosotros no podemos comparar más que ideas con ideas*», advierte Berkeley. Tiene razón, dado que comparar es un acto cognoscitivo y hemos dado por supuesto que éste consiste en tener ideas en el interior de la conciencia. ¿Cómo conocer si para ello hemos de salir de nuestra conciencia?, se pregunta con razón. Todo esto convertía el realismo espontáneo en problemático, se trataría de llegar al ser real, naturalmente, pero ¿cómo lograrlo?, ¿mediante qué procedimiento?, ¿cómo discernir la idea, o representación, que tiene valor de la que carece de él?

Se supone que el conocimiento es una situación de *presencia*, o de comparecencia, de un «*objeto*» (es decir, idea o representación interna a la mente), con *conciencia* de ello. Hay dos términos, uno frente al otro, el sujeto y el objeto. Ninguno de ellos es el conocimiento. Un sujeto sin objeto no es consciente, la conciencia es de algo. Un objeto, o idea, si no es «*para*» y «*de*» un sujeto, no es conocimiento tampoco. Y las expresiones «*ser para*» o «*tener conciencia de*», ¿no están suplantando a «*conocer*»? ¿Qué es, en definitiva, conocer? No basta con la metáfora de la presencia, o la aproximación, ni siquiera con la de la inmanencia o interioridad (la idea es «*objeto en la conciencia*», interna a ella). Ni siquiera es evidente que conozcamos ideas, o imágenes mentales, más bien se diría que conocemos realidades, de las que esas ideas o imágenes son fruto. ¿No será la idea algo posterior al mismo acto de conocer lo real?, ¿o el medio transparente en el que se nos manifiesta una realidad? Tan plausible es decir que el acto de conocer nos hace salir de nosotros mismos, como suponer que sólo tiene lugar en nuestro interior. Y ¿es cierto que esos dos aspectos son incompatibles? Nada de esto se puede decidir antes de saber *qué es conocer*.

Sin embargo, la tradición que arranca de Descartes se vuelca sobre las preguntas acerca de *cómo funciona* y de *qué valor* tiene. Hay en Kant y en Hegel vislumbres valiosos: conocer es actividad, el cognoscente forma el ser conocido en su interior, señala el uno; y también: el conocer se vale de la mediación (no es mera presencia) y se abre infinitamente al Absoluto, observa el otro. Pero esos aciertos no compensan el desacierto del idealismo. «*Si hay más ser que el ideal...*», dice Kant, no es cognoscible. «*No hay más ser que el ideal*», dice Hegel, lo ideal *es* lo real. Hegel primero fascinó, y luego defraudó. Pues la historia no se detuvo, ni sobrevino la era de la contemplación beatificante. Quienes habían creído que Hegel llevó a su más alto grado la razón, rechazaron luego a Hegel y rechazaron la razón. Nietzsche rechaza el conocimiento y la verdad, no tienen valor alguno, asegura, sólo la voluntad y el deseo (sin la razón), satisfacer el deseo y la fuerza, ¡eso es bello y feliz! Por su parte, Marx sustituye lo ideal por lo material, sólo cuenta la producción y la satisfacción de las necesidades, el conocimiento y la verdad son un cuento, a menos que sirvan para producir bienes y comodidades. Finalmente, el positivismo (Comte, Stuart Mill) coincide en que conocer sólo es la habilidad para lograr gran producción de bienes de consumo y de independencia individual.

5.1.2. Positivismo y deshumanización

Para el positivismo la eficacia es lo único que importa; el conocimiento sólo es valioso para algo distinto de conocer; en especial, para producir artefactos útiles o potentes. ¿Es verdadera esta teoría?

Esa mentalidad reduce el conocimiento a su aspecto instrumental, y como el saber técnico vale por el resultado, reemplaza la verdad por el éxito o la utilidad, luego el saber no vale por sí mismo. Por otra parte, para ella la teoría no tiene prioridad, sólo es válida en cuanto encaminada a los medios. Así sólo se reconoce un «*saber*», el técnico. Si los medios aseguran la satisfacción de las necesidades -opina-, ya basta, no hace falta más. En este sentido, el positivismo es una teoría falsa, y también un desorden; lo correcto es subordinar los medios al fin. Supeditar todo a los medios es, en realidad, negar el fin; en efecto, si todo debe ser útil, sólo hay medios. Pero si sólo hay medios, ni eso hay. La realidad del medio es llevar al fin. Si se suprime el fin, se suprimen los medios, ya no son «*para*» nada.

El desorden resultante de no reconocer la supremacía del saber teórico, su misión de gobernar la cultura, tiene consecuencias: deja la cultura a la deriva, no ya al servicio del hombre, desorientada. Entonces sobreviene la

deshumanización, porque con facilidad se invierten los términos correctos y el hombre se convierte en un instrumento para la técnica, la producción, las leyes, el Estado, etc.

Un ser está desnaturalizado cuando se ve privado de su fin. La deshumanización es una desnaturalización, el resultado de tratar al ser humano como si fuera un medio (como si el hombre fuera para las cosas). En tal caso, el hombre se vuelve esclavo del artefacto: la cultura no lo libera, no parece constituida por un conjunto de bienes, sino que atrapa al hombre y lo esclaviza.

Manipular a las personas es tratarlas como instrumentos al servicio de algo, usar a las personas, sea para la causa política de una revolución, o la causa económica del progreso material, etc. En todo caso, manipular al ser humano es un gravísimo desorden, un mal objetivo. Si una cultura aceptara como «*normal*» esta inversión ya no respondería a la definición de cultura, porque no aseguraría «*bienes*» al servicio del hombre; tanto el comunismo como el capitalismo han fomentado este desorden deshumanizador, poniendo la vida al servicio ya fuera de una utopía política o de la riqueza material.

El mayor problema de la «*sociedad tecnológica*» radica en la difusión de una ideología positivista y pragmática, que no reconoce valores absolutos, ni siquiera el de la vida humana. Se pone de manifiesto en la aceptación del aborto, del uso de embriones humanos, de la eutanasia, etc., todas estas son formas de supeditar la vida humana al deseo de algo distinto: calidad de vida, rendimiento económico, la utilidad, etc.

5.1.3. Positivismo frente a humanismo

El pensamiento utilitario lleva a la deshumanización. Se ve así que afirmar la prioridad de la teoría sobre la acción es la única garantía de un orden humano: las cosas son para las personas; los bienes de la cultura sirven para la vida de espíritu, no a la inversa.

El problema capital de la cultura es el humanismo; la técnica abandonada a sí misma se vuelve una amenaza. En la literatura del siglo XX la utopía ha cambiado de signo; ya no imagina la sociedad ideal, sino la más inhumana. El futurismo catastrofista (en la literatura, el cine, etc.) presenta una constante apelación al respecto y al sentido de responsabilidad. Mientras la utopía del siglo XIX era el progreso por la acción, la conquista del futuro (Ernts

Bloch, *El Principio Esperanza*); la utopía del siglo XX es la misma humanidad, recuperar una cultura acogedora de la vida (Hans Jonas, *El Principio Responsabilidad*).

El pragmatismo y el utilitarismo (otorgando prioridad a la acción sobre la teoría), consideran el saber un artificio, como si no reflejara un orden real, independiente de nosotros. El relativismo, el subjetivismo y toda forma de considerar el saber una invención útil, son filosofías incorrectas, extrañas al realismo. Si no conociéramos seres reales, dado que de hecho algo conocemos, sería verdad lo que cada uno viera, y por el hecho de verlo. No haría falta que el conocimiento se ajustara al ser de las cosas, para ser verdadero (no habría «*ser real*»). En esta extraña hipótesis sólo quedaría el hecho de que se conoce; el mero hecho de experimentar conocimiento. Por tanto, realidad y ficción (o sueño) no se podrían distinguir; como las ficciones, lo real sería producto mental; y las ficciones gozarían de existencia autónoma. Pero eso es la mayor amenaza imaginada. Es significativa la insistencia en esa pesadilla que se aprecia en los relatos modernos (el *Big Brother* de Orwell, *The Matrix*, etc.)

Quien suponga que la utilidad es lo más alto, no podrá advertir qué es la ciencia o la sabiduría; le parecerá que todo es producto cultural y, naturalmente, la cultura es relativa, pues lo propio de la utilidad es hacer relación a otra cosa, para la que sirve. En resumen, si todo es producto cultural, todo es relativo (y cambiante); y sólo existe un saber, la técnica, el saber aplicado. Sería válido el ideal de Comte: «*Saber para prever, prever para proveer*». Si este relativismo utilitario fuera cierto, no habría teoría, ni realidad. Pero algo conocemos de la realidad y el pensamiento juzga de todo. Es erróneo reducir el saber a cultura, o a utilidad. El positivismo (y el utilitarismo, el pragmatismo, etc.) es un error filosófico y una amenaza para la vida.

5.2. El realismo filosófico y la cuestión crítica

5.2.1. El realismo filosófico de J. Balmes

Como los grandes pensadores realistas, Balmes afirma que, en lo absoluto, la prioridad corresponde al ser de las cosas. En él se funda la verdad; y conocer la verdad es la finalidad de cualquier investigación. Pensar bien es un arte, porque se puede pensar mal. Somos limitados, caemos en errores. Así pues, no interesa pensar por pensar, sino para alcanzar la verdad:

«El pensar bien consiste: o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en error».

(Jaime Balmes, *El Criterio*, I, §1)

El primer párrafo de *El Criterio* -su obra más conocida- es una fórmula explícita de realismo filosófico. Observa que hay formas de pensar válidas, y también las hay no válidas. Si el pensamiento es valedero, es realista, más atento a la verdad que radica en las cosas que al simple discurrir; no consiste en invenciones ni ficciones: la «verdad es lo que es», dice San Agustín. «Realismo» significa, pues, atención y respeto a las cosas mismas (lat. *res*, cosa). Pero la verdad no es rígida: las hay de muchos tipos, ya que en las cosas hay muchos aspectos. *El Criterio*, de J. Balmes -representativo de la «filosofía del sentido común»- es sencillo y profundo a la vez. Seguramente es el libro más veces editado de nuestra filosofía moderna.

5.2.2. Características del realismo filosófico

La verdad es la realidad, el ser de las cosas. El realismo se formula así: «podemos conocer el ser real». Por otra parte, realismo no es solo una teoría filosófica, sino la actitud correcta ante el pensamiento y la acción.

Al realismo se contraponen el escepticismo y el relativismo. La diferencia principal no es -como podría parecer- que esas actitudes nieguen, o cuestionen, que conocemos el ser. La mayor diferencia entre la filosofía realista y las que no lo son radica en lo que cabe llamar *espíritu de aceptación*. Este espíritu o actitud capacita para advertir la realidad; por el contrario, si intercalamos una pretensión operativa entre nosotros y la realidad, no podemos reconocer que ella es lo que es; sólo interesará modificarla, intervenir para cambiarla o extraer de la naturaleza cosas útiles, bienes, etc. La actitud teórica -a la que corresponde la prioridad-, es de aceptación y respeto: no pretende modificar lo real sino conocerlo. Así como un espejo es mejor cuanto menos interviene, dejando que en su superficie se reflejen las cosas, la teoría no interviene modificando la realidad: se limita a reflejarla.

La primera y elemental aceptación es que hay ser, y que hay conocimiento de la realidad; y que poseemos una auténtica «*aptitud para conocer el ser*». Aceptar la realidad resulta ser, a la vez, la aceptación de nuestra razón, capaz de la verdad. Para el realismo, el conocimiento no es algo a lo que se deba

llegar, el término de un esfuerzo o conquista; no, del conocimiento del ser partimos. No hay que llegar a él, lo tenemos ya. Se trata de un principio: el ser es, nuestro conocimiento es *«del ser»*. Justamente por partir de este principio, podemos aprender cosas nuevas: el descubrimiento y el progreso sólo son concebibles si el punto de partida es firme. Si tuviéramos que *«llegar»* a un primer conocimiento, significaría que partíamos del desconocimiento o de la duda. En tal caso, jamás llegaríamos a saber, ni a estar seguros.

5.2.3. Caracterización del escepticismo y del relativismo

El escepticismo niega la existencia del conocimiento. Para el escéptico no conocemos la verdad, no cabe decidir si conocemos o no. Las razones de los escépticos son básicamente dos: nos equivocamos -los sentidos se engañan-, y existe una diversidad de escuelas filosóficas. La fórmula más radical la debemos al sofista Gorgias de Leontino (s. V a. C), autor de esta triple tesis: *«El ser no es. Si el ser es, no es conocido. Si alguien lo conociera, no lo podría expresar con palabras»*.

El relativismo no niega que *«hay»* conocimiento; niega que sea *«del ser»*. El conocimiento es un fenómeno: aparece para alguien; no es la manifestación del ser real, sino alguna apariencia observada por un cognoscente. Su fórmula clásica es de otro sofista, Protágoras de Abdera (s. V a. C.) que afirmó: *«El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en tanto que son; de las que no son, en tanto que no son. Pero yo soy hombre y tu eres hombre...»* No puedo decir que el aire es frío ni caliente, si a ti te refresca y a mi me hace temblar, por lo tanto, las cosas en sí mismas no son calientes ni frías, buenas ni malas, grandes ni pequeñas, reales o irreales... ¿Qué, pues? Son apariencias o *«fenómenos»*, lo que se ve, lo que le parece a uno.

El escepticismo niega el conocimiento. El relativismo niega el ser conocido. No existe el conocimiento, o no existe el ser absoluto. Dos maneras de pensar que se ponen, automáticamente, al margen del realismo; porque éste consiste en afirmar que somos capaces de conocer el ser real.

El relativismo se diversifica en tantas modalidades como términos a los cuales el conocimiento se dice relativo. Así, se llama *«subjetivismo»* si hay tantos conocimientos como individuos; es el relativismo del sujeto. En cambio el *«sociologismo»* es relativismo colectivo: cada colectividad tiene *«su»*

verdad. Si la verdad es relativa a una colectividad social separada en el espacio, se habla de «*relativismo cultural*»; si separada en el tiempo, «*relativismo historicista*». Desde esta óptica, tanto el individualismo como el colectivismo son relativistas.

5.2.4. Valoración crítica del escepticismo

El escepticismo y el relativismo están en la «*moda*» intelectual; gozan hoy de «*buena prensa*», están bien vistos, considerados actitudes moderadas, tolerantes, de modo que, en la práctica, quedan fuera de discusión: criticarlos puede parecer falta de respeto. Pero el escepticismo es lógicamente inconsistente y humanamente inviable. Ahora, si ello es así, tal vez nadie sea realmente escéptico.

El escepticismo no afirma (ni niega) nada, porque -dice- lo único seguro es que todo es inseguro: sólo tenemos dudas, ninguna certeza. No sabemos nada. Así se expresa el escéptico. Examinemos esas razones con sentido crítico. Son razones de razonadores, pero no razonables. Dicen que no pueden afirmar ni negar, ya que no saben. Pues bien, eso mismo -les preguntamos- ¿lo sabéis o no lo sabéis? Si lo saben, el escepticismo es falso: conocen y afirman. Si no lo saben, ¿por qué lo dicen? ¿Que crédito merecen quienes reconocen no saber de qué hablan? El escéptico merecería respeto si, siendo consecuente, no dijera ni una palabra: no podría hablar, porque no podría afirmar ni negar nada; tampoco podría formular preguntas, pues demostraría saber qué ignoraba y escoger las palabras. No pudiendo escoger una palabra mejor que otra, un escéptico coherente callaría. No haría señas, ni gestos, porque son significativos, y muestran saber qué se quiere expresar. En fin, ni caminar o actuar podría. Aristóteles decía que el escéptico debería limitarse a operaciones vegetales. Cuando dice que quiere ir a Mégara y, en vez de continuar en la cama soñando que viaja, se levanta y se pone en camino y, si encuentra un barranco, pasa por el puente, etc., sus hechos desmienten sus palabras: no sabiendo distinguir el sueño de la vigilia, se levanta y viaja; y no sabiendo si existe o no una realidad externa elige el camino, y no cualquiera, sino el de Mégara; y no sabiendo si existe algo bueno, evita el barranco y pasa por el puente. Cada una de las elecciones que el escéptico hace, equivale a una certeza. El escéptico sólo lo sería si se limitara a vegetar como un tronco, luego el escepticismo sólo existe por la incoherencia de los escépticos.

El escepticismo y el relativismo son lógicamente inconsistentes. Se formulan violando el principio de no-contradicción. Son también inviables; no se pueden

llevar a la práctica. ¿Cómo se vive el escepticismo? La razón tiene que guiar a la vida, no tiene derecho a desentenderse.

El viejo Sócrates de Atenas ya afrontó el escepticismo y el relativismo moral de sus contemporáneos (los «*sofistas*»), haciendo ver que el saber no puede ser solamente teórico ni solamente práctico. La doctrina no tiene el derecho de ignorar la práctica. A la inversa, la acción no puede buscar el éxito olvidando la verdad. Una filosofía que no se puede vivir no es válida. (Si la «*sabiduría humana*» es una virtud que perfecciona a la razón, hace falta que la perfeccione como razón especulativa y práctica).

Balmes, en el s. XIX, como Sócrates en el s. IV a. de C., reclama una filosofía que no entre en contradicción con el sentido común de los hombres de oficio. Así como un pájaro tiene dos alas, y ambas son necesarias para volar, igualmente la razón es especulativa y práctica. El preguntar filosófico tiene dos versiones, es «*reversible*»: «*Todo esto que nos toca vivir, ¿cómo se entiende?*» Y «*esto que entendemos, ¿cómo se vive?*» El escepticismo y el relativismo, concluyen Sócrates y Balmes, son falsos porque no se pueden vivir.

5.3. Elementos de teoría del conocimiento

5.3.1. Entender y discurrir

El escéptico se debería abstener de obrar y el relativista puede obrar de cualquier manera. Para el relativista todo está permitido; siguiendo cada cual un criterio subjetivo, no hay normas; en el límite: la vuelta a las cavernas. Con el escéptico como un tronco y el relativista sin vida social, no debería haber problemas. En cambio, llenan el mundo: instituciones políticas, universidad, periodismo, literatura, por todas partes encontramos la mentalidad relativista o escéptica. Los relativistas argumentan y dan explicaciones, a menudo plausibles. Si no pareciera verdad lo que dicen, no serían escuchados. Pero es característico del error «*parecer verdad*»; si no, no engañaría.

«*Un pequeño error al principio, se vuelve grande al final*» (*parvus error in initio, magnus est in fine*), observó Tomás de Aquino. Imagínese que el capitán de una nave comete un pequeño error al fijar el rumbo: cuanto más avanza, más se aparta de su destino. Quien se equivoca en algo elemental, por mucho que razone, no llega a conclusiones buenas, sino por casualidad.

Esto pone en su lugar el papel del razonamiento. Ha habido escritores, profesores, filósofos importantes, que razonaban como escépticos o relativistas; ¿acaso no eran inteligentes, hábiles razonadores? ¡Naturalmente que sí! Eran grandes razonadores. No eran razonables. Ahora bien, el razonamiento es una habilidad automatizable: las máquinas a las que confiamos complicados procesos no se equivocan y son más rápidas. No pueden equivocarse, porque no les corresponde «*entender*», sino procesar datos. Las máquinas no caen en errores, porque no piensan. Hay una parte de la Lógica que es puramente «*operativa*», plasmable en programas electrónicos. Es la Lógica formal, una técnica del razonamiento exacta como la matemática. Pero la lógica no permite saber si algo es verdad, sino si está bien deducido. Su asunto es la corrección del proceso, no la verdad del juicio. La corrección es una faceta importante, pero subordinada a la apreciación de la verdad. Advertir si algo es o no es; he ahí la percepción de la realidad, el aspecto más humano del pensar. De nada serviría dialogar con el escéptico, si no admite que hay seres reales y los conocemos; eso no es problema de argumentos, sino de percepción. Cuando el escéptico lo niega, no le falla la razón discursiva, sino el sentido común. Ese no es un problema de lógica, sino de realismo.

Retengamos que la mente humana realiza dos operaciones diferentes: a) captar la realidad de forma inmediata, y b) razonar o deducir otras realidades a partir de la primera captación. Si el error acaece en la segunda función, la discusión lo puede subsanar; mas si está en la primera, el diálogo es de poca utilidad. Son los «*diálogos de sordos*», frecuentes donde hay relativismo. En suma: no es lo mismo entender que razonar. Gilbert K. Chesterton (1874-1936) escribió que, contra lo que se suele decir, el loco no es el que ha perdido la razón. No: «*un loco es aquel que lo ha perdido todo, excepto la razón*».

5.3.2. Verdad lógica y verdad ontológica

Para al escéptico no hay diferencia entre verdad y error, según él no conocemos. Para al relativista hay tantas verdades como puntos de vista a los que la cosa es relativa. Para el realismo, la verdad es la perfección del juicio. Es verdadero el juicio que declara que una realidad es tal como es. Santo Tomás de Aquino definió la verdad como «*adecuación del intelecto y la cosa*» (*adaequatio intellectus et rei*).

El pensar -dice Balmes- no tiene otra razón de ser que conocer la verdad, o encaminarse a su descubrimiento. Hay dos aspectos en la verdad: el pensar y la cosa. El pensar sin cosas, sería vacío; lo podríamos comparar con alguien

que duerme y no ha despertado nunca; el tal sería capaz de conocer pero, de hecho, no conocería. En cambio, las cosas sin pensamiento (si eso existiera) serían reales, pero no verdaderas: no serían conocidas. El conocimiento y la verdad van juntos. Cuando se produce la «*adecuación*» de que habla Santo Tomás es como si el durmiente despertara y viera la realidad presente. Cuando juzga uniendo en la mente lo que en la cosa está unido, o separando lo que en la cosa está separado, el juicio es verdad.

¿Dónde está la verdad? Ni en el pensamiento «*durmiente*», ni en las cosas sin el pensamiento; por tanto, la verdad es unión de lo conocido y el cognoscente. Se llama verdad lógica, en cuanto la unión tiene lugar en el *logos*, o pensamiento. Pero también se habla de verdad ontológica, en tanto que el ser la causa; la definición de San Agustín, «*la verdad es lo que es*» (*Verum est id quod est*), hace referencia a la verdad como ser de las cosas. Luego la respuesta a la pregunta sobre dónde está la verdad es: de manera principal y más propia, la verdad está en el pensamiento adecuado a las cosas; pero también se puede decir que la verdad está en las cosas, en tanto que el ser real es lo inteligible.

5.3.3. Definición del conocimiento. El ser intencional

Cuando hablamos de la verdad como «*adecuación*», nos referimos a una *unión* especial. No física, como si algo «*externo*» pasara al interior. Esa denominación espacial es metafórica, no real. La unión entre la inteligencia y las cosas es al modo del intelecto, es decir, inmaterial. Si la inmaterialidad ya se da en la sensibilidad; *a fortiori* en el pensamiento.

Los clásicos utilizan la imagen de «*continente y contenido*», para expresar la relación entre un grado de perfección entitativa y otros muy diversos; se dice que el entendimiento contiene todas las cosas, como Dios contiene el mundo o el alma contiene el cuerpo. Se suele añadir el proverbio: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* (lo que se recibe, adopta el modo del recipiente). Quien impone su modo de ser es el superior; por tanto éste es el recipiente o continente, mientras que las formas de existencia inferiores están contenidas en él, o recibidas. Trasladémoslo a la relación entre la inteligencia y el mundo: éste está contenido en la inteligencia, porque lo conoce; y lo recibe o contiene a la manera de ella. El mundo adquiere en el pensamiento existencia espiritual, por eso se vuelve atemporal e inespacial.

Si la unión del sentido y el sensible fuera física, la presencia de los objetos ocuparía lugar, o no podríamos conocer cualidades contrarias. Igual como un tejido no puede ser negro y blanco a la vez, el ojo no podría ver diferentes colores. Además, si la piedra vista entrara en el ojo, lo destruiría. Por lo tanto, la presencia de las cosas conocidas por los sentidos y (*a fortiori*) por la inteligencia, no es física.

Aristóteles definió el conocimiento como posesión inmaterial del ser de una cosa. Como lo poseído no es la cosa misma, sino una representación de ella, diremos que las representaciones (o especies) son intencionales. Conocer es ser intencional, no ser físico.

5.3.4. El error

El error no es la carencia absoluta de conocimiento ni de verdad. Un error es conocimiento, pero de manera incompleta e imperfecta. La falsedad, como la verdad, está propiamente en el juicio de la razón; y consiste en la inadecuación entre la inteligencia y las cosas. Así, si juzgamos que el hombre no es libre, separamos en el pensamiento lo que en la realidad está unido, a saber, la humanidad y la libertad; si juzgáramos que los hombres son sustancias incorpóreas erraríamos, al unir en el pensamiento lo que no está identificado en la realidad, ya que el hombre es un ser corpóreo, no un espíritu puro.

Lo más curioso del error es que, aun siendo el mal de la inteligencia, ésta se adhiere a él. Esto nos hace pensar que el error no es absoluto: no existen errores puros, sin algo de verdad. El error engaña porque tiene atractivo: es «*verosímil*» (similar a lo verdadero). Todo error *parece verdad*, si no, no se explicaría el hecho de errar. En cuanto similar a la verdad, es una verdad incompleta. Se suele decir que el error es «*verdad a medias*». En otras palabras, los errores son verdades, pero «*mutiladas*» o incompletas. Como verdades, tienen atractivo y seducen a la razón, ordenada por naturaleza al conocimiento de la verdad. Pero en tanto que incompletas, frustran a la razón, porque la verdad es una plenitud y una justeza: que el juicio de la mente y el ser de la cosa sean adecuados.

5.3.5. Verdades inmediatas y verdades mediatas

Hemos hablado más arriba de teoría y técnica, de razón especulativa y de razón práctica. Ya sabemos que la mente humana es una, pero sus actos son diversos. Todos sabemos que tenemos un único entendimiento o razón,

sabemos también que podemos pensar sólo para saber o también para obrar. En conclusión, la facultad intelectual humana es única en cada uno, pero los actos intelectuales son, básicamente, de dos tipos, según la manera como alcanzan la verdad:

Se llama «*inteligencia*» (*intellectus principiorum*) a la capacidad de ver la verdad de inmediato, sin necesidad de discurrir. Las verdades inmediatas son «*principios primeros*»: se entienden por sí mismos y causan la intelección de las demás verdades. Ante los primeros principios el entendimiento es como el ojo ante de la luz: no necesita buscar, ya posee. Son ejemplos de primeros principios: «*Es imposible afirmar y negar lo mismo, a la vez, respecto a la misma cosa*» (principio de no-contradicción); «*Haz el bien y evita el mal*» (principio de la acción). Como los principios son evidentes, no necesitan ser demostrados; son el paradigma de la verdad inmediata.

Se llama «*razón discursiva*» (*ratio, intellectus disurrens*) a la capacidad de encontrar una verdad a partir de otra anterior, conocida como tal. La razón discurre, eso es, sigue un «*curso*» o movimiento que, basado en la certeza de los primeros principios, busca conocer nuevas verdades. El discurso racional alcanza verdades mediatas, es decir, mediante razonamientos. La razón discursiva se subdivide, según el fin del discurso, en especulativa y práctica:

La razón especulativa se ordena al conocimiento de la verdad, su finalidad es conocer no para otra cosa, sino solo para conocer.

La razón práctica se ordena a la producción del bien, su finalidad no es conocer, sino obrar; para ella, el conocimiento de la verdad es el medio para la realización del bien. Como el bien puede ser técnico o ético, tanto la técnica como la moral entran dentro del campo de la razón práctica.

Capítulo 6

Mundo, espacio y tiempo. Filosofía natural (1)

*El último paso de la razón es reconocer que
hay una infinidad de cosas que la superan
(Blas Pascal)*

6.1. La imagen antigua del mundo

La filosofía de la naturaleza griega y medieval estaba vinculada a una imagen astronómica que en el Renacimiento (s. XVI) entró en crisis y fue abandonada, es decir, la imagen geocéntrica. Muchos pensaron entonces que, con la astronomía, también quedaba superada la filosofía griega. Sin embargo, lo que realmente se produjo fue una ampliación del saber, la aparición de nuevas ciencias y nuevos métodos, las modernas ciencias de la naturaleza basadas en el método matemático y experimental que, a su vez, se presentan estrechamente ligadas a la técnica y, por lo tanto, al proyecto de dominio del mundo.

6.1.1. Un mundo finito

¿Cómo era aquella imagen antigua del universo? Ante todo, era la visión de un universo esférico y finito, en cuyo centro se encontraba el observador, esto es, la Tierra (geocentrismo). Alrededor de ella giraban -siempre con órbitas circulares- su satélite, la Luna, y los planetas. Más allá de éstos, en fin, la llamada «*esfera de las estrellas fijas*» cerraba el espacio universal. Pero, a este espacio finito, ¿correspondía un tiempo también finito? Sobre este punto no existió un acuerdo entre los sabios antiguos; la tesis de la finitud y la de

la infinitud temporal fueron sostenidas por igual. El hecho de que el universo sea creado no imponía la idea de la finitud temporal -al menos para gran parte de la ciencia antigua y medieval-, pues, en efecto, también el tiempo es criatura, y la creación no significa lo mismo que un inicio cronológico, sino algo mucho más radical y hondo, que afecta por igual a todos los tiempos.

6.1.2. Los supuestos de la ciencia antigua

Desde las más antiguas cosmologías (mesopotámica, egipcia, griega) hasta la medieval y parte de la renacentista, prevalece la visión finitista del espacio. ¿Por qué? En primer lugar, porque la razón se enfrenta con el universo para comprenderlo; ahora, la infinitud numérica es en sí irracional. Es significativo que, para los griegos, «*infinito*» fue sinónimo de «*irracional*», algo seguramente imposible y, desde luego, incomprensible. Además, el «*horizonte mental*» del hombre antiguo estaba constituido por la divisoria entre dos grandes teatros: la Tierra, escenario del cambio, del nacer y perecer incesantes, y las estrellas, que sólo muestran permanencia, eterna identidad. Por otra parte, se vio siempre en la circunferencia la imagen de la perfección; de ahí que se supusieran circulares las órbitas y las «*esferas*» imaginarias que éstas trazaban, en torno a la Tierra, hasta llegar a la esfera de las «*estrellas fijas*». El postulado de la circunferencia no iba a ser superado fácilmente, los mismos Copérnico y Galileo todavía lo sostuvieron; sólo las observaciones de Tycho Brahe obligaron a reconocer órbitas elípticas y de ello se lamentó amargamente Kepler. Por último, se debe saber que los antiguos veían el universo como un ser vivo, no como una máquina; tal vez sea esta, de todas aquellas peculiaridades, la que más contraría la mentalidad moderna, pero es así. El modelo del mundo antiguo no era mecánico, sino «*biológico*», el universo entero les parece un gran Viviente, animado por un principio vital o *Anima mundi*, y esta representación también perduró en gran medida hasta la modernidad.

6.2. La imagen moderna del mundo

6.2.1. La Nueva Ciencia: una nueva visión del mundo

La imagen del universo de N. Copérnico (1473-1543), J. Kepler (1571-1630) y Galileo (1564-1642), fue seguida por la nueva filosofía de R. Descartes (1596-1650). Es un hecho que la ciencia moderna y la filosofía racionalista aparecieron casi a la vez, en el tiempo.

El moderno proyecto científico iba ligado también a la técnica: se valía de nuevos instrumentos de observación (telescopio) y aspiraba a producir nuevos artefactos útiles. Se trataba ahora de un *mundo mecánico*. Era la imagen del universo cuyo modelo es el mecanismo de relojería, y donde el hombre se entiende a sí mismo como artífice o ingeniero: la razón es un medio poderoso para dominar la Naturaleza, con tal que obedezca sus leyes. La exactitud y constancia de esa legalidad natural era referida a un *Artífice supremo*, Dios existe como Causa del mundo, «*porque no hay reloj, sin relojero*» (Voltaire). Sin embargo, para Voltaire y otros «*ilustrados*», aquel Artífice sólo habría dado leyes al mundo, no al hombre, que quedaría así abandonado a su libre albedrío. Se insinuaba de este modo la moderna escisión de naturaleza y libertad. Observemos, de paso, que una concepción del mundo tiene que llevar aparejadas una filosofía del hombre y de Dios, una antropología y una metafísica.

La imagen del mundo de los astrónomos y físicos modernos sólo era relativamente nueva; arruinó la creencia en un universo esférico y finito, pero continuó siendo creacionista. El universo de la ciencia moderna es infinito, se sitúa en un marco de espacio y tiempo ilimitados. Eso ligaba el mundo al poder y ciencia del Creador. Antes que la materia, los cuerpos y los movimientos, era preciso comprender el espacio y el tiempo infinitos, sólo concebibles por Dios. Para los pensadores que participan en el nacimiento de la ciencia y la filosofía nuevas el mundo poseía una cierta irracionalidad. En efecto, el espacio se extiende ante la mirada -y la imaginación- de astrónomos, matemáticos y filósofos como inalcanzable, excelso; parecía la presencia «*tangible*» de la grandeza divina; de ese modo, el mundo llevaba la mente hasta Dios. Mas a la vez aquel espacio y tiempo infinitos no se pueden recorrer, contar ni representar de ninguna manera. ¡La obra de la Sabiduría eterna era un mundo incomprensible!

6.2.2. Los dos infinitos

Blaise Pascal (1623-1662), matemático, físico, escritor y filósofo es testimonio de la crisis desatada por la idea de un mundo infinito, tal como lo insinuaban el telescopio y los cálculos matemáticos: «*Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*» (el silencio eterno de esos espacios infinitos me sobrecoge), escribe. Si la razón no entiende el número infinito, ¿cómo comprender un mundo infinito? Mas la grandeza del hombre es el pensamiento; es débil como una caña, por su cuerpo: el mundo lo aplasta y no lo sabe. Pero el hombre es más grande que el universo: sabe que muere y que el mundo lo supera. «*Por aquí hemos de elevarnos, y no por el espacio y la duración que*

no podemos llenar». Al ser capaz de conocerse limitado, «el hombre supera infinitamente al hombre». De ahí concluye Pascal: «El último paso de la razón es reconocer que hay infinidad de cosas que la superan; es flaca si no llega a conocer esto».

Leamos una página de su obra póstuma, los *Pensamientos*, donde el joven filósofo francés expresa magníficamente la perplejidad ante la nueva imagen astronómica del mundo:

«Que el hombre contemple, pues, la naturaleza entera en su alta y plena majestad; que aparte su vista de los objetos bajos que lo rodean. Que mire esa resplandeciente luz, puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, que la Tierra le parezca como un punto comparada con el inmenso recorrido que este astro describe, y que se asombre de que este gran recorrido no es más que un punto imperceptible al lado del que abarcan los astros que giran por el firmamento. Pero si nuestra vista se detiene ahí, que la imaginación vaya más allá; antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de suministrar. Todo este mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le aproxima. Podemos expandir nuestras concepciones hasta más allá de los espacios imaginables, sólo engendraremos átomos en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes, y la circunferencia en ninguna. En fin, uno de los mayores caracteres sensibles de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierde en este pensamiento.

»Que el hombre, volviendo a sí mismo, considere lo que es él comparado con lo que existe: que se mire como perdido en este rincón apartado de la naturaleza, y que desde esta pequeña celda en que se halla alojado, es decir este mundo visible, aprenda a estimar la Tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo valor. ¿Qué es un hombre en el infinito? ¿Quién puede comprenderlo?

»Pero, para presentarle otro prodigio igualmente asombroso, que busque las cosas más delicadas en aquellos que conoce. Que un pequeño insecto le ofrezca en la pequeñez de su cuerpo unas

partes incomparablemente más pequeñas; sus patas con articulaciones, venas en sus patas, sangre en sus venas, humores en esta sangre, gotas en estos humores y vapores en estas gotas; que, dividiendo aun estas últimas cosas, agote sus fuerzas en estos conceptos, y que el último objeto al que pueda llegar, sea ahora el de nuestro discurso; pensará tal vez que ésta es la extrema pequeñez de la naturaleza. Yo quiero hacerle ver ahí dentro un nuevo abismo. Quiero pintarle no sólo el universo visible, sino aún todo lo que puede concebir sobre la inmensidad de la naturaleza, dentro del recinto de este átomo imperceptible. Que vea ahí una infinidad de universos, cada uno de los cuales tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible; en esta Tierra los animales, y por último insectos, en los que encontrará lo que los primeros han dado; y hallando aún en las demás la misma cosa sin fin y sin reposo, que se pierda en estas maravillas, tan asombrosas en su pequeñez como las otras en su extensión; pues, ¿quién no se admirará de que nuestro cuerpo, que hace poco no era perceptible en el universo, imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo, en comparación con la última pequeñez a la que no se puede llegar?

»Quien se considere de esta suerte se asustará de sí mismo y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado, entre estos dos abismos del infinito y la nada, de los que está igualmente alejado. Temblará a la vista de tales maravillas; y creo que cambiándose su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigarlas con presunción.

»Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada en comparación con el infinito, un todo en comparación con la nada, un medio entre la nada y el todo. Está infinitamente alejado de los dos extremos; y su ser no dista menos de la nada de donde está sacado, que del infinito en que está sumergido»

(Blaise Pascal, Pensamientos, 199 [72-84]).

6.2.3. Infinitismo. Espacio y Tiempo

Hemos expuesto cómo el universo antiguo quedaba contenido dentro de la llamada «*esfera de las estrellas fijas*». El observador se veía en el centro de un cosmos relativamente pequeño. Con respecto a este universo, el libro de Copérnico, *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543), significó sólo una corrección matemática. Pero este pequeño cambio se convirtió en una «*revolución*», por cuanto daba acceso a un universo ilimitado; en efecto, el movimiento de traslación de la Tierra alrededor del sol no altera la posición aparente de las estrellas, eso quiere decir que están a una distancia tan grande que hace insignificante la longitud -¡enorme!- del diámetro de la órbita terrestre alrededor del sol.

El heliocentrismo prestigiaba, pues, al infinitismo. Además parecía razonable que el Creador hiciera un mundo infinitamente grande en el espacio, para manifestar su grandeza, y un tiempo homogéneo y continuo, a imitación de la eternidad. Estas suposiciones filosóficas, habían estado ya presentes en el pensamiento de algunos filósofos renacentistas (como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno) y cobraban nueva fuerza en el de científicos como Blas Pascal (1623-1662) e Isaac Newton (1642-1727).

En la obra fundamental de la física moderna, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), Newton edifica la nueva ciencia matemática, mecánica y cinética sobre bases filosófico-teológicas, a saber, las nociones de espacio y tiempo «*absolutos*»; es decir, espacio y tiempo serían algo divino (en cuanto infinitos) y criaturas (en cuanto sensibles). Espacio y tiempo son -dice Newton- *sentidos de Dios*; algo así como el *contacto sensible* de la divinidad con el mundo creado. Según esto, podemos imaginar la creación siguiendo un orden:

1. El espacio y el tiempo se ponen primero, independientes de los cuerpos y movimientos que «*dentro*» de ellos tienen lugar. En cuanto independientes, se los llama «*absolutos*».
2. En segundo lugar son creados los cuerpos. Éstos no pueden existir sino «*en*» el espacio; en cambio, el espacio podría existir sin cuerpos. Por su parte, el tiempo transcurriría igual si no hubiera nada cambiante; pero los cambios se miden por relación al tiempo.
3. En tercer lugar, la fuerza que, aplicada a los cuerpos, da el desplazamiento; todos los cambios son en el fondo composiciones de desplazamientos lineales.

Podemos, en fin, representarnos a Dios creando el universo según un orden. Primero, el espacio y el tiempo absolutos. Segundo, los cuerpos que lo ocupan. Tercero la fuerza que, aplicada al cuerpo, modifica el reposo en movimiento y viceversa. Como la matemática, la física y la astronomía modernas se edifican sobre el número infinito. Era una base de origen filosófico, que pronto se mostraría «*delicada*», inestable.

6.2.4. El Mecanicismo moderno

Puesto que el pensamiento moderno ve los cuerpos ubicados dentro de un espacio infinito, el espacio real sería el mismo de la Geometría de Euclides (300 a. de C.): largo, alto y profundo. Ahora bien, si el espacio era infinito, el conjunto de cuerpos contenido sería también infinito. En fin, los movimientos de los astros y los cambios en la Tierra, se podían reducir todos a la traslación o movimiento de desplazamiento, resultante del contacto y empuje.

El «*mecanicismo*» es una teoría filosófica; la mecánica es una ciencia. El mecanicismo es una filosofía que simplifica el mundo, reducido a tres elementos: espacio, cuerpo y fuerza. Como se considera cuerpo el espacio lleno, y el espacio vacío nada, espacio es idéntico a cuerpo: mera extensión. La clave es la idea de reducción: se reduce el tiempo a espacio, o magnitud escalar (reloj), y se reduce la realidad que hay en el espacio (cuerpos) y en el tiempo (cambios) a números (matemática). Volveremos a ocuparnos más abajo del concepto de «*reduccionismo*». (Recuérdese que en Lógica definimos el error como reducción del todo a la parte; si todo error es verdad, consiste en tomar como completa una verdad parcial). Pues bien, el reduccionismo matemático considera que, para que el saber sea científico, debe ser matemático, y sólo éste es saber científico.

Para el mecanicismo, *causar* es aplicar una fuerza a un sólido; el empuje causa, porque mueve. A su vez, el movimiento no tiene misterio, significa sólo desplazamiento a lo largo de una trayectoria calculable. De este modo, se puede describir también el mecanicismo por lo que niega: niega las causas eficiente y final, niega las cualidades y, en general, todas las formas (sustancial o accidentales) que la filosofía natural de Aristóteles veía unidas con la materia (*hylemorfismo*). La cantidad será ahora la sustancia, ya no accidente de la sustancia material. Pero la cantidad es extensión, luego el mundo material es objeto matemático, sólido geométrico.

En Geometría, los puntos permiten definir líneas, y las líneas planos y volúmenes. El punto no tiene dimensiones pero sí localización, determinada por valores en unos ejes de coordenadas cartesianas (x, y) . Una línea es una función matemática a la manera de $y = f(x)$. Esto permitía soñar con una comprensión total del mundo. Era el proyecto racionalista: lo que existe, se entiende; y lo que no se entiende, no existe. La razón humana sería medida de la realidad, al eliminar todo lo que no sea idea clara y distinta, como los puntos, las líneas y las operaciones sencillas del álgebra.

Si el mundo fuera mera extensión, sería objeto de la razón matemática. En un futuro, todo cognoscible. En matemáticas, cuando sabemos perfectamente una teoría o un tipo de problemas, decimos que los «dominamos». Si el mundo fuera pura extensión geométrica, la razón matemática sería capaz de dominarlo. El ideal de la «razón tecnológica» fue un proyecto de conocimiento y dominio completos del mundo material. Todo ello otorgaría a la humanidad la soberanía perfecta sobre la Naturaleza material.

6.2.5. El dualismo cartesiano

La primera gran concepción metafísica y mecanicista es la de R. Descartes (1596-1650), padre de la filosofía moderna y del racionalismo.

Descartes partía de una *duda universal* con la voluntad de llegar a una primera evidencia, para edificar sobre ella un nuevo sistema del mundo, fundado en una nueva filosofía. Tras eliminar mediante la duda todas las ideas adquiridas, así como los datos de la sensibilidad, el testimonio de los otros y la tradición cultural entera, ve que esta verdad: *cogito, ergo sum*; «pienso, luego existo», es indudable. La verdad será en adelante lo mismo que la certeza; y lo cierto, lo indudable, es decir, la idea clara y distinta que la razón atenta alcanza y comprende. A su vez, la comprensión de la «*idea clara*» es la *intuición*.

Partiendo, pues, de esa primera intuición, edifica el sistema de las sustancias (el yo, Dios y el mundo), que se corresponden con las tres «*ideas innatas*»: pensar, infinitud y extensión. Una vez deducida la realidad entera según la «*razón pura*» y sus «*ideas claras*», tenemos como evidente que el alma existe, que su esencia es «*pensar*», esto es, actividad, espontaneidad vital, y que es espiritual o incorpórea, y por tanto indivisible, inmortal. El cuerpo humano, en cambio, como los cuerpos de los animales, es una máquina que se entiende

mecánicamente, mediante figuras, fuerzas y movimientos. Las cualidades no son reales, sino subjetivas.

El dualismo cartesiano afirma que el alma y el cuerpo son dos realidades, no sólo distintas, sino también contrarias: la una es actividad, la otra pasividad; la una espiritual, la otra corporal y material; la una indestructible, la otra divisible. Este «*dualismo*» contrasta con la teoría hylemórfica de Aristóteles, para quien las sustancias corpóreas constan de materia y forma. Según Descartes, la materia es una substancia (máquina) y el alma otra (espíritu), distintas, separadas. La unidad se ha perdido ahora; en consecuencia, hace falta explicar cómo se unen. ¿Cómo llegan a formar la unidad que todos experimentamos ser?

6.2.6. El problema de la incomunicación

La unidad humana es un problema insoluble, en términos sólo mecánicos o sólo espiritualistas; nunca se podrá explicar mecánicamente la vida mental, ni espiritualmente los cambios mecánicos. Pero si no se explica la unidad humana, tampoco la unidad entre el hombre y el mundo en que vive; ni la acción del mundo sobre nosotros, proporcionándonos sensaciones y conocimientos nuevos; ni nuestra acción sobre la materia, como hablar, caminar, trabajar y modificar el mundo.

Al ser definidos por atributos contradictorios, alma y cuerpo quedan aislados, no pueden unirse ni comunicarse. Todas las cosas finitas -comenzando por el hombre que somos cada uno-, estarían incomunicadas entre sí. Pero eso es contrario a la experiencia: vemos más bien que el cuerpo y el alma forman unidad armónica, que habitamos en el mundo, que lo modificamos, que las cosas nos afectan, que nos proporcionan conocimientos, etc.

6.2.7. Dominio e incomunicación

Es curioso observar que, efectivamente, la «*comunicación*» entre el hombre y el mundo (y no sólo la comunicación, sino también la armonía y la paz), es un problema típicamente moderno. Como algunos renacentistas, Descartes formula la relación entre el hombre y el mundo (sujeto-objeto) en términos de dominador-dominado. El pensamiento moderno no mira hacia la realidad movido por el deseo de conocer desinteresadamente (teoría, contemplación), sino movido por la pretensión de «*poder*», de dominar; para esta actitud filosófica el *saber* se muestra en el *poder*.

Francis Bacon (1561-1626), M. Lutero (1483-1546), y N. Maquiavelo (1469-1527), han pensado también el mundo y el hombre en términos de «*poder*». Para el reformador religioso, hay que negar la libertad humana, debido al hecho de que sólo Dios es libre; Lutero sobreentendía que la libertad quiere decir poderlo todo y, está claro, sólo Dios es Omnipotente. Para Maquiavelo la vida social se explica por el deseo de mandar y dominar; de ahí su recomendación al príncipe: ser desconfiado e implacable, cualquier medio es aceptable, si el fin es alcanzar o aumentar su poder (eso es la «*razón de Estado*»).

Pero fue F. Bacon quien explícitamente rechazó el punto de vista teórico, en beneficio de la utilidad: «*No me interesa saber para qué vuelan los pájaros, sino cómo lo hacen*»; no se trata de saber por saber, sino para construir una máquina voladora. Bacon afirma la técnica. Pero no era preciso negar la teoría, ni su prioridad, para afirmar el interés técnico del saber; lo que Bacon afirma es válido, pero su negación de la prioridad de la teoría es un error filosófico, no justificado por el acierto técnico. *Tantum possumus quantum scimus*, tanto podemos cuanto sabemos -escribe- o, con frase popularizada: «*saber es poder*». Esa interpretación pragmatista del saber, no obstante, conlleva un problema insoluble: enfrenta al hombre con la Naturaleza, al hombre con Dios, al hombre con la sociedad, y al hombre contra el hombre.

El ideal de la paz, entre los individuos, entre los pueblos, entre el hombre y el universo, no es extraño a la filosofía. Ahora, el utilitarismo que deriva del racionalismo no fomenta la unión. El realismo, en cambio, entiende que conocer no es contraposición o «*enfrentamiento*» de sujeto y objeto, sino «*acto*»; en el acto de conocer, dicen Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, el cognoscente en acto y lo conocido en acto son un solo acto.

6.3. El Idealismo filosófico

6.3.1. Leibniz y la «mónada»

Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1716) es el mayor pensador racionalista del siglo XVII. Matemático y lógico, diplomático y filósofo. Se ha dicho de él que fue el último «*sabio universal*». Como matemático, se entusiasma con la «*filosofía mecánica*» y proyecta un nuevo lenguaje -exacto y universal- que permitiera resolver los problemas perennes con el rigor de las ciencias matemáticas. Como buen conocedor del pensamiento clásico, aprecia la «*filosofía*

metafísica» de los medievales. Concibió un sistema para reunir la profundidad del aristotelismo y la exactitud y espíritu práctico del cartesianismo; su sistema rehabilita la forma sustancial y trata de superar los inconvenientes del dualismo cartesiano.

Leibniz cree que el origen de las dificultades de la filosofía cartesiana está en el hecho de haber considerado la extensión (*res extensa*) como una sustancia real, existente. Con ello reapareció el viejo problema del continuo, es decir, la materia como algo divisible en siempre divisibles. Leibniz lo llama «*Laberinthus continui*», el laberinto del continuo: es fácil entrar en él, pero imposible salir.

«En mis comienzos, cuando me emancipé de la tutela aristotélica, incurrí en el vacío y en los átomos, que es lo que satisface mejor a la imaginación, pero, de vuelta de esta opinión, tras muchas cavilaciones reparé en que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la materia sola, o en lo que no es sino pasivo, puesto que todo en lo pasivo y material se reduce hasta el infinito a un mero montón o colección de partes. Ahora bien, como la multitud no puede tener su realidad más que de unidades reales, las cuales tienen otra procedencia y son cosa completamente distinta que los puntos, de los que es patente que el continuo no puede componerse; para hallar, pues, esas verdaderas unidades hube de recurrir a un átomo formal, ya que un ser material no puede ser simultáneamente material y perfectamente indivisible, o dotado de verdadera unidad. Fue necesario así hacer caso de nuevo a las formas sustanciales, tan desacreditadas hoy, y rehabilitarlas; pero de una manera que las hiciera inteligibles y discerniera el uso que de ellas debe hacerse del abuso que se ha hecho. Pues estimé que su naturaleza consiste en la fuerza y que de ello se sigue alguna suerte de analogía, con el sentimiento y el apetito, y que, por tanto, había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas. (...) Aristóteles las denomina entelequias primeras. Yo, quizá más inteligiblemente, les doy el nombre de fuerzas primitivas, porque no contienen solamente el acto o complemento de la posibilidad, sino, además, una actividad original».

(G. W. Leibniz, Sistema nuevo de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias, §3)

Así pues, según el sabio alemán, la raíz de los problemas de la nueva imagen del mundo está en considerar que existe «*actualmente*» un mundo infinito, un número infinito de cosas. El espacio y el tiempo infinitos, el número infinito, he ahí el verdadero problema. La razón humana sólo entiende lo finito. Aún más, si una realidad es finita y, a la vez, infinita, entonces es y no es, en el mismo sentido. Eso incumple el principio de no-contradicción.

Leibniz observó que, si existiera un ser material cuya esencia fuera mera extensión (*res extensa*), entonces el infinito matemático no sería sólo ideal sino también físico, real. En un cuerpo limitado, como este lápiz, tenemos una realidad finita divisible hasta el infinito en partes que, por pequeñas que sean, resultan divisibles todavía ya que son «*extensión*». Con eso, la realidad sería absurda (por contradictoria). Por lo tanto, las cosas creadas deben ser finitas, y no constar de partes extensas.

Ahora bien, si ninguna criatura consta de partes extensas, entonces la extensión está en el pensamiento. La sustancia material no existe, sólo existen sustancias pensantes finitas (*res cogitantes*) y la sustancia pensante infinita (Dios). La realidad elemental es *res cogitans*, forma sustancial activa y poseedora de ideas: «*Allí donde no hay partes no hay, por consecuencia, ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas*» (Leibniz, *Monadología*, §3).

Se llega así a una filosofía idealista. El mundo material, que está en el espacio y en el tiempo es fenómeno, esto es, lo que vemos, un conjunto ordenado de ideas. Pero fuera del pensamiento (fuera del hecho de verla), no existe extensión ni materia: el mundo consta de ideas y orden. El idealismo filosófico considera que las cosas son ideas. La tradición filosófica germánica quedó marcada por Leibniz hasta la actualidad. La corriente que ha predominado en la filosofía moderna de ese país fue el idealismo.

6.3.2. El «idealismo trascendental» kantiano

Inmanuel Kant (1724-1804) mantenía que la razón no conoce el mundo porque el mundo *existe*, sino, a la inversa, hay un mundo *porque* lo conocemos. El mundo conocido es *fenómeno*, no realidad en sí o *noúmeno*, decía. Fundaba así una nueva *filosofía idealista*. ¿En qué se diferenciaba de Leibniz? Según Leibniz, la razón (mónada) es creada por Dios con todas las ideas innatas.

Según Kant, la razón es creadora del mundo, porque conoce elaborando seres fenoménicos. Toda la naturaleza sería un grande y complejo fenómeno.

En efecto, la razón, según Kant, debe ser creadora, porque el espacio y el tiempo no son cosas, ni sensaciones de cosas, ni ideas universales, sino algo «*único*» que no proviene de nuestros sentidos, de afuera, sino que hace posible *a priori* (de manera innata) que los sentidos conozcan. Decimos que la razón humana «*siente*» un mundo externo, cuando «*impone*» la forma *a priori* del espacio (figuras, dimensiones) y del tiempo (simultaneidades, sucesiones) a las sensaciones que experimenta. Así, a las sensaciones subjetivas (color, sonido, sabor, frío, etc.) imponemos las formas objetivas de espacio y tiempo. Conocer el mundo es elaborarlo dentro de la razón.

Esta teoría se conoce con el nombre de idealismo trascendental, porque Kant llama «*trascendental*» no al objeto que conocemos, sino a lo que la razón humana le «*pone*» con el acto de conocerlo; de manera que conocerlo es *construirlo*. La razón humana es ahora creadora del mundo.

6.3.3. La refutación kantiana del realismo

El sentido común -había observado Descartes- es realista; «*creemos*» a los sentidos: que existe el mundo, independientemente del hecho verlo; más aún: creemos que es visto *porque* existe. Pero es una ingenuidad, dice Kant. Cuando decimos conocer *cosas en sí*, o extramentales -argumenta-, no podemos evitar de caer en *antinomias*. Y la antinomia arruina a la razón.

Definía «*antinomia*» como una pareja de tesis y antítesis, tales que, una y otra están igualmente demostradas; el resultado es la perplejidad y el escepticismo. Las antinomias son cuatro; y todas se basan en comparar lo finito con lo infinito:

1. Espacio y tiempo. Tesis: El mundo tiene un comienzo temporal y es finito en el espacio. Antítesis: El mundo no tiene inicio ni límites espaciales.
2. Simple y compuesto. Tesis: Existen sustancias finitas (átomos). Antítesis: No existen, todo es divisible hasta el infinito (continuo).
3. Determinismo y libertad. Tesis: La causalidad libre existe. Antítesis: La causalidad excluye la libertad, todo pasa según leyes necesarias.

4. El Ser Necesario o Causa del mundo. Tesis: El mundo es contingente, luego existe un Ser Necesario, Causa del Mundo. Antítesis: No existe tal Causa del mundo.

Obsérvese que las dos primeras antinomias afectan al mundo material; la tercera al hombre y la cuarta a Dios. Si las antinomias fuesen insuperables, la razón debería quedar en suspenso sobre cada uno de los grandes temas. El escepticismo sería el final inevitable. Para superarlo, dice Kant, hay que evitar las antinomias. Ahora, si no queremos caer en antinomias, es preciso renunciar al realismo, es decir, a la creencia de que el conocimiento depende de un mundo externo. En efecto, si el mundo es externo al conocimiento, no es conocido; y si es conocido, no es externo, sino fenoménico (objeto de conocimiento); así, pues, lo elaboramos con la actividad de conocerlo.

Resultaba así que, para evitar el escepticismo, se venía a «*deificar*» a la razón humana. La razón «*crea*» el mundo al conocerlo.

La solución kantiana de las antinomias que pesan sobre el espacio y el tiempo, así como sobre los cuerpos materiales y la división física es esta: no existen cuerpos «*externos*», o en sí, sino conocidos o «*internos*» a la conciencia humana. La sensibilidad humana proporciona el espacio y el tiempo como formas a priori; eso significa que no existe espacio, ni tiempo, ni un mundo espacio-temporal externo al hecho de conocerlo el hombre.

6.3.4. Un remedio peor que la enfermedad

Obsérvese que todo el desarrollo conceptual del idealismo proviene del mecanicismo dualista de Descartes. En el sistema del filósofo francés no era posible comprender al hombre, ni sus percepciones sensoriales, ni la causalidad (que ejerce o recibe); pues, en efecto, no cabe acción mecánica sobre un ser espiritual, ni se puede explicar el movimiento físico por actos espirituales, sino mediante la fuerza, el contacto, empuje o choque, etc.

En aquella situación, el conocimiento, la acción y el hombre en el mundo quedaban sin explicación. Leibniz superaba el problema eliminando la existencia en sí del mundo; y Kant añadió la condición de una razón humana que «*crea*» el mundo cuando lo conoce.

Hay motivos para pensar que los intentos de solución del «*problema de la comunicación*» fueron peores que el fracaso de Descartes para solucionarlo.

Casi todo proviene de que el espacio y el tiempo -así como el número-, no son tan fáciles de entender como decía Descartes. Al final, puesto que no se los entiende, se niega que existan. Mas ¿no será eso, una vez más, someter la realidad al «*lecho de Procusto*»?

6.4. El vitalismo filosófico

6.4.1. Un nuevo cientifismo

En el siglo XVII Descartes había tomado como modelo del saber a la matemática. Era *cientifista*, porque convertía a una ciencia particular en método único y universal, hacía depender toda la sabiduría humana de un tipo concreto de saber (el matemático).

Kant, en el siglo XVIII, toma como modelo de saber científico la Física de Newton; también él hizo depender la sabiduría humana, la metafísica, de una ciencia (experimental y aplicable).

A partir de Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) y el romanticismo alemán, llega un nuevo reduccionismo: la ciencia a imitar pasó a ser la biología. Ahora sería la vida -no ya el mecanismo- la imagen de lo real. El ser es belleza, vida, evolución y crecimiento hacia la conciencia madura de la humanidad moderna. La naturaleza y la historia son un proceso vital, de desarrollo.

La corriente *vitalista* nacida en parte del Romanticismo estético alemán, aglutinó a poetas, filósofos y científicos. En Inglaterra, a partir de Charles Darwin (1809-1882) y de Herbert Spencer (1820-1903), tomó un cariz más cientifista que estético o literario. Mas, en todos los casos, el vitalismo se opone al mecanismo. Para el vitalismo la naturaleza no es la materia inerte, ni el sólido geométrico, sino materia viva, crecimiento, evolución y adaptación; es también instinto, sentimiento y pasión. Hay en él una inspiración intuicionista y anti-racionalista, tanto en el vitalismo de Friedrich Nietzsche (1844-1900) como en el de Henri Bergson (1859-1941).

6.4.2. La originalidad de la vida

Ya Leibniz había criticado el mecanicismo de Descartes, llegando hasta la negación de la materia extensa como ser físico. Leibniz señalaba que la realidad es dinámica, mientras que la extensión por sí misma significa sólo pasividad, inercia. Por tanto, el ser vivo y real se comprende mediante el espíritu

y la espontaneidad vital, no mediante la extensión y las leyes mecánicas. El automovimiento, el crecimiento y la historicidad son peculiares del viviente, no de la máquina. El mecanismo no se mueve por sí solo, no es espontáneo, pero el viviente sí; por tanto, los vivientes no son máquinas, sino otra realidad distinta, original, irreductible al rígido autómeta.

El pensamiento existencial y personalista del siglo XX ha subrayado la originalidad de la vida «*humana*», como algo incompatible con la rigidez del sistema mecanicista. En efecto, el mecanicismo se presentaba como filosofía racionalista (que llega hasta el idealismo), para la cual lo real es lo que la razón comprende; y, al revés, lo que la razón no comprende, no es real. El racionalismo aspiraba al «*sistema*» perfecto. Ahora, el sistema racionalista es una cadena completa de ideas y deducciones lógicas, completo y cerrado. De modo que, si el sistema lo «*explica todo*», es completo, está acabado y no se puede proseguir. Todo lo contrario de un ser vivo: siempre abierto, en crecimiento e inacabado; para el viviente, acabar es morir. Para el sistema racionalista, el hecho de no llegar al final o de no tener la última palabra, equivale al fracaso: un sistema inspirado en Descartes debe explicarlo todo; si no, es falso; en cambio, para el organismo vivo y para el espíritu viviente el hecho de acabar y no poder seguir cambiando significa la muerte y dejar de existir. De este modo, se arguye, la vida y el sistema son incompatibles. Por eso, pudo parecer que la vida era irracional y que el ser, o el fundamento, era algo irracional. Así pensaron algunos filósofos existenciales.

6.4.3. La originalidad del tiempo

H. Bergson (1859-1941), filósofo francés, admirador de la matemática y la física modernas, era partidario también de la evolución biológica y seguidor al principio de Herbert Spencer. Recibió el premio Nobel de Literatura, por la brillantez de sus ensayos y conferencias; y su libro más célebre es *L'Évolution Créatrice* (1907).

El tiempo real -enseña Bergson- no es el del reloj, ni el de las matemáticas. La razón abstracta no capta la temporalidad, pues el tiempo es irreductible al espacio y al número; es algo distinto, original, que se capta mediante una *intuición vital* y en la *memoria*. El tiempo real (la duración, *durée*) no es una magnitud escalar, ni algo que se recorra como una trayectoria, no depende del espacio. Es una dimensión o aspecto más profundo de la naturaleza que la materia y el espacio; el tiempo es vitalidad activa, movilidad. La materia, a su vez, es lo contrario: tiempo fósil, detenido y muerto. Representa la forma

de la realidad sin vitalidad, lo que va quedando atrás en la marcha del surgir permanente, de la evolución de la vida, ésta es ánimo y empuje: como el chorro de agua de un surtidor sube, mientras lleva impulso y fuerza, y cae al perder su ímpetu, en forma de gotas redondas, pasivas y pesadas. Así también la materia es lo grávido, lo contrario de la vida; lo inerte es lo contrario del espíritu y del movimiento.

Esta concepción del ser real físico se corresponde en la filosofía de Bergson con una concepción del conocimiento (y de las facultades cognoscitivas humanas) que difiere mucho de Descartes y del racionalismo. Para el pensador vitalista la razón es apta sólo para captar ideas inmóviles y muertas. La intuición, en cambio, se traslada a la intimidad del ser, capta el moverse de la vida, el empuje o impulso vital (*élan vital*). La filosofía del conocimiento bergsoniana afirma que la intuición y la memoria captan el tiempo y la vida; mientras que la razón y la imaginación miran al espacio y la materia. El primer grupo (intuición-vida) tendría que ver con la realidad metafísica, el segundo (razón-materia) con el ser mecánico y físico.

6.4.4. **Actualidad y revisión de los clásicos**

Las corrientes de la segunda mitad del s. XX han sido vitalistas (existencialistas o irracionalistas), contrarias tanto al racionalismo como al idealismo. La época conoció también un resurgir del positivismo, pero el cientifismo neopositivista fue siendo abandonado desde los años 60. En la actualidad predomina en Europa y América del Norte una corriente difusa llamada postmoderna. El pensamiento postmoderno es escéptico; renuncia a la certeza, no afirma nada, revisa la historia y se fija en la aparición de lo que es efímero, diferente e inconstante, como las modas y la sociedad de consumo, con sus «valores» arbitrarios y volubles, la publicidad, etc. La mentalidad postmoderna, -Gianni Vattimo, uno de sus mayores exponentes, la denomina «*pensiero debole*», pensamiento débil- considera que sólo hay superficie, apariencia, nada esencial; en moral todo es válido (es el permisivismo o ideología del «*¡todo vale!*»). Todo vale por un breve tiempo, y luego pasa; todo es cambiante y relativo, etc. Podemos concluir, pues, que la modernidad ya no goza de plena actualidad; tampoco está particularmente vigente una filosofía que se inspire en un modelo científico. El cientifismo hoy -ligado al materialismo vulgar-, repite monótonamente argumentos de los siglos XVIII y XIX.

Como consecuencia de este desgaste de la modernidad, las concepciones sobre el mundo, el hombre y Dios de los clásicos vuelven a ser objeto de interés,

fuentes de inspiración. No quiere decir esto que haga falta «*volver atrás*», sino que se es consciente que no es lo mismo el cambio en la tecnología y las ciencias experimentales que en las concepciones filosóficas. La actualidad técnica es siempre provisional, posibilita instrumentos mejores que serán reemplazados por otros aún mejores; a su lado, las teorías científicas son más estables, pero también provisionales; es más correcto hablar de «*el estado actual de la ciencia*», que de la «*verdad*» de la ciencia. Por fin, la investigación filosófica tiene en gran medida la perenne actualidad de lo humano. En esas «*grandes preguntas*» humanas no da sensación de progreso, como en la ciencia o en la técnica, porque se formulan en un nivel de radicalidad completamente distinto.

6.5. Dos textos

6.5.1. Leibniz: vitalismo frente a mecanismo

«Por otra parte, hay que confesar que la Percepción y lo que de ella depende es inexplicable por razones mecánicas, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos. Y si se imagina que existe una Máquina, cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, se la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que se pueda entrar en ella como si fuera un molino. Supuesto esto, no se hallarán, visitándola por dentro, más que piezas que se impulsan las unas a las otras, y nunca nada con qué explicar una percepción. Por tanto, es en la substancia simple, y no en la compuesta o en la máquina, donde es necesario buscarla. Por tanto, en la substancia simple no puede hallarse más que eso, es decir, las percepciones y sus cambios. Y también sólo en esto es en lo que pueden consistir todas las acciones internas de las substancias simples.

»Se podría dar el nombre de Entelequias a todas las substancias simples, o Mónadas creadas, porque tienen en sí mismas una cierta perfección (ekhanoi tò entelés), hay en ellas una suficiencia (autárqueia) que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, en Autómatas incorpóreos».

(Cf. Teodicea, §87) (Gottfried W. LEIBNIZ, Monadología, §§. 17-18).

6.5.2. Bergson: la irreductibilidad del tiempo al espacio

«En efecto, nos sorprendió comprobar que el tiempo real, que juega el papel principal en toda la filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. Al ser su esencia un continuo pasar, ninguna de sus partes permanece todavía cuando otra se presenta. La superposición de una parte a otra parte con intención de medirla es, pues, imposible, inimaginable, inconcebible. No hay duda de que en toda medición entra un elemento convencional y es raro que dos magnitudes, denominadas iguales, sean directamente superponibles entre sí (...). Pero en el caso del tiempo, la idea de superposición implicaría un absurdo, pues todo efecto de la duración (durée) que sea superponible a él mismo, y por consiguiente mensurable, tendrá la esencia de no durar. Sabíamos bien, desde nuestros años de colegio, que la duración se mide por la trayectoria de un móvil y que el tiempo matemático es una línea; pero entonces no habíamos observado que esta operación resalta radicalmente sobre todas las otras operaciones de medición, pues no se realiza sobre un aspecto o sobre un efecto representativo de lo que se quiere medir, sino sobre algo que lo excluye. La línea que se mide es inmóvil, el tiempo es movilidad. La línea está totalmente hecha, el tiempo es lo que se hace, e incluso lo que hace que todo se haga. Nunca recae la medición del tiempo sobre la duración en cuanto duración; se cuentan sólo un cierto número de extremidades de intervalos o de momentos, es decir, de pausas virtuales del tiempo. Afirmar que un acontecimiento se producirá al cabo de un tiempo t , es expresar simplemente que se habrá contado de aquí hasta allá, un número t de simultaneidades de un cierto género (...)

»Tal era la cuestión. Con ella entrábamos en el dominio de la vida interior, del cual nos habíamos desinteresado hasta entonces. Muy pronto reconocimos la insuficiencia de la concepción asociacionista del espíritu. (...) Efecto de una recomposición artificial de la vida consciente».

(Henri Bergson, La pensée et le mouvant, París, 1969; trad. española: El pensamiento y lo moviente, Madrid, 1976, Ed. Espasa-Calpe; págs. 11-13).

Capítulo 7

Filosofía natural (2)

7.1. El mundo, problema y misterio

7.1.1. Resistencia a la materia

El hombre es parte del mundo. Parece una observación trivial, mas la experiencia atestigua que a la razón humana le resulta difícil aceptarlo, aceptar que es parte del mundo y depende de él para conocer, que depende de los sentidos. Lo hemos visto en Descartes. El racionalismo tiende a considerar la mente como un espíritu puro dentro de un cuerpo; para el idealismo de Kant, el espíritu crea el mundo a modo de fenómeno o «*espectáculo*». Es curioso, en una historia de más de veintiséis siglos, la negación del mundo sensible, ha sido más frecuente que negar a Dios o al espíritu. Ahora, las negaciones de este tipo revelan una «*inaceptación de los límites*» del hombre. Podría decirse que la razón propende a «*tender el mundo en el lecho de Procusto*»¹.

La «*resistencia a la materia*» es un aspecto del postulado racionalista. Si los cuerpos no son más que número -razona-, entonces no hay nada que escape

¹Procusto, es un siniestro bandido que aparece en el mito griego de Teseo. Cuando el joven Teseo descubrió que era el hijo de Ageo, rey de Atenas, emprendió un viaje de vuelta a la patria. En su camino hubo de enfrentarse con diversas pruebas, o «*trabajos hercúleos*». Uno de los últimos fue su posada en casa de Procusto, un malhechor que invitaba a los caminantes a hospedarse pero les ofrecía una cama demasiado corta (o demasiado larga), de modo que la víctima era obligada a adaptarse al lecho, estirándola hasta despedazarla o cortando lo que sobresalía, la cabeza. Así, la expresión «*lecho de Procusto*» ha quedado como sinónimo de una mentalidad inflexible e irrespetuosa con la realidad de las cosas. Si las cosas no responden a la exigencia que la mente plantea, ¡peor para ellas! Se las distorsiona o se las mutila. Así también, el postulado racionalista, sentando la exigencia de idea clara y distinta, hace de la razón un lecho de Procusto: lo que entiende es real; lo que no entiende, y por eso mismo, «*no puede ser*» real.

a la comprensión y dominio humano. Se pierde así el sentido del misterio. Lo que no sea un problema -que se puede resolver- no se ve, no se capta como dificultad, ni asunto de interés. Eso impide formular la pregunta acerca de la *naturaleza*; en efecto, si la materia, el espacio, el tiempo, no son «*sólo*» relaciones matemáticas, entonces «*no pueden ser*» nada. Se comprende que esta actitud ocasione -por reacción- la contraria: la materia es lo único real -se dirá- y el ser ideal es ilusorio. El materialismo es el hermano gemelo del racionalismo. Para el materialismo todo es ilusión. Aunque esto mismo es una paradoja, ya que siendo todo ilusión el iluso (el espíritu) no es nada. Así, pues, desde la actitud cartesiana el pensamiento moderno oscila entre el racionalismo (autosuficiencia de la razón) y el nihilismo (desprecio de la misma).

7.1.2. Del problema matemático al misterio del ser

Para Descartes el cambio no era un problema filosófico, sino matemático. Por lo tanto, pensar el ser cambiante no interesaba; interesa prever los cambios, calcularlos y posibilitar aplicaciones técnicas. La matemática sólo ve un problema de cálculo donde el filósofo ve un misterio. Ambos aspectos existen. La dimensión funcional del cambio, es bien real, pero no única. Esa sustitución de misterio por problema es peculiar del espíritu cartesiano y racionalista. Contemporáneo de Descartes, Pascal subrayó que la razón es algo más que *esprit de géometrie*, pues sondea el espesor y la hondura de la realidad, si está animada de *esprit de finesse*. La contraposición es importante. En el siglo XX, Gabriel Marcel la ha descrito así: en el misterio se «*está*», mientras que con el problema uno se «*encuentra*»; el misterio no se suprime, mientras que el problema es resoluble por definición. Basta conocer los datos que lo plantean, el problema tiene solución y, una vez resuelto, ya no existe. En el misterio se ahonda, pero no se lo elimina; ante un problema la única alternativa es resolverlo, es decir, suprimirlo. El paradigma de los problemas es el matemático; el modelo de todos los misterios es el misterio del ser.

Pues bien, «*ser cambiante*» es una forma de ser. Cuando un ser cambia, es el mismo a lo largo de todo el cambio, pero a la vez es diferente, porque pasa. El mismo pasar es y no es: es algo real, aunque no permanente. Cada estado sucesivo es diferente de los anteriores; de modo que, aunque el móvil sea uno, es diferente en cada estado. En cierto modo, lo uno es múltiple. Hasta Descartes, los filósofos encontraban en el cambio -en todos los seres- una dificultad similar a la del infinito. La dificultad de lo igual y diferente a la vez, es decir, la de aquello que es y no es y, también, la de lo que es uno y muchos al mismo tiempo. ¿No parece ilógico que el ser real sea y no

sea, a la vez? ¿Acaso no es absurdo que la misma cosa sea una y muchas, al mismo tiempo? Ciertamente, nos resistimos, hoy como en tiempos de Platón, a aceptar una realidad ilógica, absurda e incomprensible. Nos parece que la realidad es comprensible, en el mismo grado en que es.

7.1.3. Hombre y mundo: el cuerpo humano

Si no entendemos el mundo, tampoco entendemos al hombre. Algunos pensadores lo hicieron una especie de ángel (Descartes) o un alma castigada a verse apresada en el cuerpo y renacer (Pitágoras). Es célebre la concepción platónica del hombre, como una divinidad caída de la región celeste, que vive añorando el mundo ideal. Esos pensadores, no obstante, se sintieron insatisfechos al no poder dar una explicación de la corporeidad, del hecho de que lo aprendemos todo por medio de los sentidos, que son orgánicos, y de que pasemos la vida trabajando y modificando el mundo. La inaceptación del mundo o de la materia es inaceptación del propio cuerpo (los sentidos, la memoria). El ser del hombre se liga al mundo. Nos afectan las mismas dificultades de comprensión: hay un misterio del hombre, y hay un misterio del mundo. La condición misteriosa es propia de la realidad. Eso se debe a que el ser funda el pensar, pero trasciende el pensar (hay más ser que saber). La condición misteriosa del mundo es, para nosotros, la de nuestra corporeidad. El cuerpo es la parte de nosotros mismos que escapa al pensamiento, que depende del mundo.

7.1.4. Concepto de naturaleza y temas de la filosofía natural

Junto con la dificultad del espacio, del tiempo y del cambio, la filosofía se plantea dificultades relativas a otras nociones: el vacío, la nada, el orden o legalidad, el azar frente a la finalidad, el caso singular (lo raro) ante lo universal (lo general). Todos estos temas están implícitos en la noción de *naturaleza*. Cuando hablamos de lo natural o de la naturaleza, ¿a qué nos referimos? No es un mero problema, sino un misterio; no se resuelve en relaciones de ideas, ni se limita a ser un espectáculo «*ante los ojos*», sino que se trata del ser real y somos parte de él. Descriptivamente la naturaleza aparece ante el hombre como:

1. Lo que él no ha «*puesto*» o inventado (independiente y no artificial)
2. Lo que presenta dinamismo y cambio incesante (movimiento y caducidad)

3. Lo ordenado y regular, que obra siempre igual (legalidad, finalidad)

La idea de «*lo natural*» incluye esas tres dimensiones. En la experiencia, es natural lo no artificial, lo que nos encontramos. Hay que aceptar la naturaleza. Observemos, de paso, que en la historia humana se renueva periódicamente la llamada a «*volver a la naturaleza*» y aceptar sus límites. Así se expresa Lao-Tsé (VIII-VI a. C.), en el Tao Te King, o Libro del Tao, una de las fuentes de la sabiduría tradicional china. Lo mismo se halla en el estoicismo grecorromano (III a. C.- I d. C.); algo de eso hubo en el romanticismo del s. XIX y más aún en la nueva sensibilidad o conciencia ecológica de fines del s. XX. Por otra parte, la aceptación de los límites es indicio de realismo y madurez. Concluyamos que la naturaleza reclama aceptación. Y que la aceptación de la naturaleza incluye tres dimensiones: que 1) no depende de nosotros, 2) es principio de cambio y de reposo, y 3) presenta orden, legalidad. En el caso nuestro, aceptar una *naturaleza humana* equivale a reconocer un fundamento real para los deberes y las normas éticas, una *ley moral natural*.

Pues bien, lo propio de la naturaleza es tener en sí la capacidad de cambiar y el ritmo de los cambios. El movimiento y el reposo del artefacto no es natural, sino accidental; la máquina -de por sí- es tan apta para funcionar como para no hacerlo. En una palabra, lo más natural de la naturaleza parece el movimiento, el dinamismo y su orden propio. De ahí que los temas filosóficos deriven del cambio: el espacio, el vacío, el tiempo, el orden, el azar, las causas, etc. Siempre es el móvil, o mejor, el movimiento, lo que otorga importancia al espacio y al tiempo, al principio y al fin del cambio, al sujeto móvil (materia, sustancia corpórea) y a las propiedades que adquiere o pierde al cambiar (forma sustancial, formas accidentales).

7.1.5. Objeto y método de la filosofía natural o cosmología

Los antiguos denominaron *Física* a la filosofía de la naturaleza, a partir de la palabra griega *physis*, que equivale a la latina *natura*.

El objeto de la filosofía natural es el ser cambiante. Su método no es el experimental, sino el filosófico; pues no estudia el cómo, sino el por qué de los seres cambiantes y, por tanto, no formula leyes (causas próximas), sino las causas últimas del ser natural. Estudia el cambio y la naturaleza como tipo de ser. Debido a esta conexión con la metafísica, hablamos de *filosofía de la*

naturaleza, no se trata, pues, de la filosofía de la ciencia ni de una naturaleza particular.

La cosmología o filosofía natural, no recoge datos de observación ni hace experimentos, pero tiene base experimental; en efecto, la experiencia humana es experiencia de cambios; también es experiencia (y muy «humana») la práctica de contar, enumerar, medir, etc. La experiencia del transcurso del tiempo es hondamente humana, es experiencia intelectual del mundo material. La filosofía natural se origina, pues, en la experiencia del ser natural y profundiza en ella: investiga los elementos, causas y principios últimos de los seres físicos.

7.2. De los «cosmólogos» al platonismo

7.2.1. Admiración y filosofía

Los físicos modernos comprobaron que la Física aristotélica era errónea, con referencia al movimiento de proyectiles, al curso de la tierra, la luna y los planetas, etc. Era inadecuada como mecánica. Pero eso no significa que fuera una filosofía errónea del ser móvil o natural.

Sabemos que la contemplación del cielo estrellado motivó el filosofar de hombres como Tales de Mileto y Pitágoras. El primer objeto de maravilla es el mundo. La admiración nació por una especie de «*vuelta de campana*»; fue como si aquellos sabios mirasen la tierra desde las estrellas: se sorprendían de la movilidad que nos muestran los sentidos, no de la inmovilidad de los principios o leyes que capta la razón. La filosofía nació por la admiración ante el espectáculo de un mundo cambiante y comprensible al mismo tiempo. En efecto, lo comprensible y verdadero para el intelecto es siempre igual consigo mismo, invariable; lo que es verdad es siempre igual. Por el contrario, el mundo sensible no es siempre igual, ni invariable, sino fluctuante, cambiante: se hace diverso a cada instante porque se está moviendo, crece, se renueva y muere o destruye.

7.2.2. Presocráticos. Los cosmólogos

Los filósofos griegos buscaron un origen para toda la diversidad de los seres y los cambios del mundo; este principio o «*arjé*» sería Unidad permanente; desde él, y por él, se entenderían la pluralidad y los cambios. Todas las cosas habrían salido del «*arjé*» y, al cabo de todas las transformaciones, a él

volverían para disolverse en él. Concebían, pues, el principio como único y eterno, pero también como algo «*material*», un fondo inagotable de recursos del que todo salía; y también lo concebían como fuerza y empuje vital, esto es, como lo que haría cambiar a todas las cosas. Estos «*cosmólogos*»-dependientes todavía del mito-, imaginaban el universo como un *eterno retorno de lo mismo*, un tiempo circular o «*gran año*» del cosmos. Además, queriendo explicar todo fenómeno observable, fueron geógrafos, meteorólogos, geólogos, y también matemáticos, astrónomos e ingenieros. Para todos ellos la naturaleza es algo único y activo; un todo evolutivo y vivo, un «*algo*» material y vital, pasivo y activo a la vez. Eran fisicistas y monistas, porque consideraban a la naturaleza (*physis*) como la totalidad y lo único.

Fueron cosmólogos los pensadores de la escuela de Mileto (Tales, Anaximandro y Anaxímenes), Pitágoras y la escuela pitagórica, y, más tarde, los pluralistas, Empédocles y Anaxágoras y los atomistas Leucipo y Demócrito.

Todos los cosmólogos juzgaban que las cosas naturales eran compuestas; ahora bien, los elementos de que constan se reducen a uno solo (monismo), o a una diversidad (pluralismo). En el segundo caso, esa multitud podría ser pequeña, como los «*cuatro elementos*» de la física antigua (Empédocles), o innumerable e infinita, como en el caso de los átomos (Leucipo y Demócrito).

Los atomistas fueron los primeros mecanicistas de la historia, porque lo reducían todo a espacio vacío, átomos y fuerza ciega. Anaxágoras puso elementos divisibles hasta el infinito (*homeomerías*), de acuerdo con el principio: «*todo está en todo*». Explicaba la formación del mundo, orden o cosmos, a partir de infinitas partículas (infinitamente divisibles), confusamente entremezcladas, por la acción de una Mente (el *Nous*).

Estas concepciones fisicistas del principio comenzaron a ser superada por obra de dos pensadores «*metafísicos*»: Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea. Estos también explican la realidad cambiante mediante elementos materiales, pero insisten en el predominio de un principio más alto: el pensamiento y el ser.

7.2.3. Heráclito de Éfeso, el cambio es incomprendible

Heráclito (504, a. C.) afirmaba que todo es cambiante y fugitivo, como el agua. «*No te bañarás dos veces en el mismo río*», afirma. «*Bajamos y no bajamos al mismo río. Nosotros mismos somos y no somos*». Las aguas

que nos bañan pasan; el río parece el mismo, pero no lo es. Nunca te bañas en las mismas aguas, ni eres el mismo que se baña. Con la imagen del río, Heráclito sugiere que no hay identidad alguna: como el agua, toda cosa es inconsistente, las cosas no «son» sino que «están pasando». Ahora, si *ser* es lo mismo que *estar pasando*, entonces ¿cómo entenderlo? Por ejemplo, cuando un móvil está pasando por un punto, ¿está o no en él? Si decimos que está, lo suponemos detenido; si decimos que no está, ¿cómo pasa?

Heráclito causó honda impresión en los filósofos antiguos. Para Platón, era el responsable del relativismo y el escepticismo; en efecto, si los conocimientos de los hombres provienen de la sensación o dependen de ella, entonces están tarados en su origen: en toda captación sensorial nos parecería que es lo que (ya) no es, o al revés. Toda sensación es engaño, de ahí la máxima: «*El hombre es la medida de todas las cosas*» (Protágoras), para significar que la cosa es lo que a cada uno le parece.

7.2.4. Parménides de Elea, el ser es inmutable

Parménides (475, a. C.), afirma que el ser se revela al pensar. Luego el ser no pasa, es inmóvil. Si el ser es, entonces no cambia. Parménides acepta la premisa de Heráclito: ser cambiante significa ser y no ser a la vez, contradicción. Y el mundo es cambiante, luego es contradictorio e impensable. Pero también al revés, si algo es pensable, eso será «*el ser*», de ninguna manera el ser y no ser a la vez, sino pura y simplemente «*el ser*» y no es algo del mundo.

Mientras Heráclito afirma la prioridad del cambio y de los sentidos que lo captan, Parménides asienta el primado del ser y del pensar. Como lo perfecto es antes que lo imperfecto, así también el pensar es superior a los sentidos, y el ser es antes que el pasar o acaecer.

La primera afirmación de Parménides es esta: «*Lo mismo es el pensar y el ser*». El ser sólo se da en el pensar. (Al revés: pensar es pensar lo que es; y pensar lo que no es sería no pensar; ahora bien, hay pensamiento, luego el ser es). Su segunda afirmación dice: «*El ser es, el no ser no es*». Todavía más: «*Es imposible que el no ser sea*». A continuación sólo falta mostrar que cambiar es un simultáneo ser y no ser; entonces el cambio se declara imposible: no es, no puede ser. Lo mismo sucede con el espacio, y con todo lo que tiene partes diversas. El mundo entero queda, ante el pensamiento, como «*apariencia*» (opinión, *dóxa*).

El ser es, luego no pasa. Es eterno, ajeno al «*era*» y al «*será*», extraño al mundo. Mas como la inteligencia es «*del ser*», se sigue que la sabiduría no recae sobre el mundo. Este universo, nuestros sentidos, nuestro cuerpo y los otros cuerpos, el espacio, tienen un ser de apariencia; de ellos no hay ciencia, sino opinión.

7.2.5. Las «aporías» de Zenón de Elea

Parecía extravagante negar el mundo; por eso Zenón de Elea (464, a. C.) apoya a su maestro Parménides atacando la creencia de que entendemos lo que vemos. Hay mundo, cambios, etc., pero eso no quiere decir que «*son*». El pensar es «*del ser*», luego lo que no se puede pensar no es. Ahora, el espacio no se puede pensar; tampoco el movimiento, ni la diversidad, etc. Los argumentos de Zenón se conocen con el nombre de «*aporías*» (en griego: «*sin poros*», sin salida); han quedado como modelo del arte de argumentar para confundir al adversario; no son convincentes, pero dejan sin respuesta. Veamos un par de ejemplos:

1. *Aporía contra el espacio*. El espacio es impensable porque es infinito. Pregunta Zenón por el mundo: ¿dónde está? ¿Está en algún lugar, o no está en lugar alguno? Si se dice que está en un lugar, vuelve a preguntar: mundo y espacio continente, ¿dónde están? Si no están en ningún lugar, tiene lo que pretendía: nada es. Si están en un tercer lugar, repetirá la pregunta: el conjunto del mundo, el primer lugar y el segundo que los contiene, ¿dónde están? La pregunta se puede reiterar indefinidamente, pero una serie infinita no se acaba, luego el mundo y el lugar que lo contiene no tienen lugar, no son.
2. *Aporía contra el movimiento*. Aquiles, «*el de los pies ligeros*» (Homero), no puede competir con una tortuga, si le concede una ventaja. En efecto, esa distancia que los separa se puede dividir en dos partes: nunca llegará a la segunda, si no pasa antes por la primera; ahora, la primera se subdivide en dos mitades, y la primera de éstas se subdivide otra vez, y así hasta el infinito. Aquiles tiene ante sí un camino compuesto de infinitas porciones, necesita un tiempo infinito. Luego transcurre un tiempo infinito antes de que levante la sandalia del suelo; o, más dramáticamente, corre y se acerca a la tortuga, pero sólo la toca en el infinito, nunca.

El fondo de las aporías de Zenón es que el infinito es irracional. Si el espacio y el movimiento son infinitos, no se entienden. Las «*antinomias*» de

Kant eran, pues, antiguas. De hecho, ya la escuela de Pitágoras vio arruinada su cosmovisión fundada en la geometría y los números enteros, cuando se descubrió el número irracional, como la diagonal del cuadrado, o el número π que como tiene infinitos decimales, nunca se reduce a la unidad.

7.2.6. Platón y la «separación»: mundo sensible y mundo inteligible

Estos planteamientos serían aceptados por quienes admiten una separación entre los sentidos y la razón, entre el mundo sensible y el del espíritu. El más ilustre defensor de esa «separación» ha sido Platón de Atenas (427-347, a. C.).

Platón fue discípulo de Sócrates y el fundador de la Academia de Atenas, donde se formó más tarde el macedonio Aristóteles de Estagira (ver cap. III, II). Platón y Aristóteles son los «socráticos mayores», a diferencia de las escuelas éticas, que se proponen como ideal la imitación de Sócrates, se las llama «menores» sólo por comparación con la amplitud y solidez de las cosmovisiones de Platón y de Aristóteles.

La idea platónica

Platón tuvo como maestros a Crátilo, a algunos pitagóricos y a Sócrates. De Crátilo recibió una idea pesimista del conocimiento sensorial. Crátilo acentuaba el moviismo de Heráclito: no te bañarás en «*el mismo*» río ni siquiera «*una vez*», todo es cambiante. luego ¡nada es lo mismo, nunca! Las cosas carecen de identidad, su ser se diluye en el pasar y transcurrir, y eso es lo único que nuestros sentidos alcanzan. Los sentidos no alcanzan el ser, pero ¿hay un «*verdadero ser*» de cada cosa? Debe de haberlo, pues no sólo alcanzamos «*opiniones*», o visiones cambiantes de cosas también cambiantes, además de opinión hay «*ciencia*», es decir, conocimiento estable de lo que «*siempre es*». Las definiciones éticas y los teoremas geométricos son ejemplos de conocimiento científico. Pues bien, si tal conocimiento existe y no puede originarse en los sentidos, ni en el mundo sensible, ¿de dónde se origina? Sólo cabe responder que de los inteligibles mismos, que Platón llama ideas. En conclusión, existe un «*mundo*» de entidades verdaderas e inteligibles, que siempre son lo mismo, separado del mundo sensible, es el llamado mundo de las ideas, de Platón. La idea es, pues, una entidad inmaterial y permanente, que responde a los atributos del ente de Parménides (unidad e inmutabilidad), la idea es el verdadero ser.

La causalidad platónica

La formación de las cosas del mundo sensible la explica Platón mediante el mito del *demiurgo*, y también mediante la teoría de la *participación*. La participación significa que -de algún modo- la materia se asemeja a las ideas; la relación que se establece así es de *imitación*: los entes materiales «*imitan*» a los ideales, lo que significa que cada «*modelo*» o arquetipo ideal es algo siempre idéntico y único que se representa -imperfectamente- en muchos individuos materiales y sensibles. Lo que hay de ser o entidad en los entes sensibles es simplemente lo que *participan* de la idea, lo que hay en ellos de no-ser y de transitoriedad, movilidad e imperfección es lo que deben a la materia, de la que están hechos. La materia misma es imperfección, de ahí que nunca su imitación de la idea pueda pasar de una copia grosera, lejana. Sin embargo, todas las cosas de un mismo género o de una misma especie, etc., se asemejan entre sí, porque participan de la misma idea. La idea es inmaterial, inmutable, eterna e inteligible; las cosas son corpóreas y materiales, mudables, temporales y sensibles.

Reminiscencia

El conocimiento humano se explica de este modo. Los sentidos sólo logran imágenes sensoriales, copias de «*copias*», luego no hacen captar las ideas. ¿Cómo llega el alma inteligente a las ideas? Según Platón por «*anamnesis*», esto es, por medio del recuerdo o liberación del olvido. El alma preexistió en el mundo de las cosas divinas, allí contempló una vez las ideas, por alguna culpa cayó luego en la materia y se ve allí «*prisionera*» del cuerpo y de los sentidos, ha olvidado el mundo de las ideas. Sin embargo, los objetos sensibles le presentan imágenes, semejanzas, del ser ideal; eso hace posible la ciencia y el recuerdo de su alto origen y emprender la vía de retorno. Al final, todas las ramas de la filosofía se enlazan en la aspiración ética de liberar al alma del mal y el error, propios del mundo sensible, y elevarla a la contemplación de las ideas inmatrimales y eternas. La filosofía de Platón y su teoría política se subordinan a este objetivo: facilitar al alma el retorno al mundo de lo divino.

Los platónicos

Los seguidores de Platón han sido innumerables. Destaquemos a Plotino (205-270) y el neoplatonismo pagano, asimilado al creacionismo por el judío Filón de Alejandría (s. I a. C.) y los pensadores cristianos de la patrística. El mayor neoplatónico cristiano es San Agustín de Hipona (354-430).

El neoplatonismo pagano se propuso frenar al cristianismo con la filosofía. Concibe el mundo material como «*degradación*» del mundo ideal. Del Uno eterno y absoluto salen, por emanación necesaria, dos seres espirituales que prosiguen la producción del mundo invisible, primero, y del visible, después. Habría así una «*trinidad*» de principios: el Uno, la Mente y el Alma; pero no son idénticos: lo que diferencia o separa del Uno significa «*caída*» o separación de la perfección eterna. Así, la Mente es inferior al Uno, en ella se separan el pensar y lo pensado; se ocupa eternamente en contemplar lo Uno, pero no lo comprende, sino que lo «*separa*» en Ideas, la ciencia de la Mente es el mundo de las ideas que había descubierto Platón. A su vez, el Alma cae debajo de la Mente, pues se mueve por el deseo, mas el deseo origina la materia. Como el deseo, la materia es infinita e irracional. Con estos elementos, Plotino unía la filosofía de Platón con el mito del eterno retorno. Proclo (410-485), es todavía un neoplatónico pagano, fue el autor de un libro (*Elementos de Teología*) que sintetiza la doctrina de la escuela de Plotino e influiría enormemente a lo largo de toda la Edad Media.

Durante la Edad Media, los platónicos atribuyen a los conceptos «*universales*» una realidad independiente o «*separada*» de la individualidad sensible; el primero fue Juan Escoto Erígena (†ca. 877), que llegó a confundir Dios y mundo, en su esfuerzo por explicar la creación como un proceso de dimanación de la Naturaleza a partir de una «*Natura naturans et non naturata*», es decir, de la Unidad primordial de la cual todo lo demás sería mera «*exteriorización*» (teofanía).

San Anselmo de Cantérbury (1033-1109), representa un platonismo cristiano moderado, como el de San Agustín, pues no llega a confundir la creación ni la libertad divina, con un proceso lógico-necesario (como Plotino y Escoto Erígena), pero conserva el mundo ideal de Platón y su separación del mundo material. Como Agustín, Anselmo considera que la idea se encuentra sólo en el pensamiento de Dios, es el arquetipo o modelo eterno de las cosas creadas. Las cosas se llaman «*verdaderas*» (verdad ontológica) en la medida en que se adecuan a la idea que está en la Mente del Creador. Anselmo ha pasado a la historia sobre todo porque formuló la prueba «*a priori*» para demostrar la existencia de Dios, conocida también como argumento anselmiano u «*ontológico*».

Son también platónicos, o al menos agustinianos, muchos otros filósofos medievales y modernos, como Juan Duns Escoto, San Buenaventura, Descartes, Malebranche, etc. Hay, pues, una parte de los filósofos y de la historia

del pensamiento occidental que ha seguido los planteamientos de Heráclito y Parménides, en particular su propensión a separar dos mundos, el de la experiencia sensible o mundo externo y el del pensamiento o mundo ideal.

7.3. La filosofía natural de Aristóteles

7.3.1. El realismo aristotélico

Aristóteles de Estagira reconcilia la razón y el cambio, mostrando que éste no es contradictorio, sino comprensible como acto; cambio es acto o actividad, el «*acto de un ser en potencia*». Ahora, si el cambio se puede pensar, entonces la drástica separación de la «*idea*» y el singular material, que afirmaba Platón, es errónea. Las sustancias materiales son compuestas de materia y forma. Pero las formas no existen separadas en un mundo ideal. La forma de este ser sólo está separada de la materia en el pensamiento. Así, donde Platón ponía un *mundo de las ideas*, pone Aristóteles conceptos; las cosas no están en el pensamiento como cosas, sino como conceptos. Ahora, los conceptos convienen a las cosas, ya que juzgamos con verdad acerca de ellas; luego al concepto (mental) le corresponde la forma sustancial, o accidental, de la cosa (extramental). Hay coincidencia o, mejor dicho, correspondencia entre las cosas y los conceptos; no hay identidad, pero sí correspondencia.

Para los físicos modernos, la filosofía de Aristóteles era sólo una metafísica, no valía como física. Para algunos pensadores medievales -época que introdujo la obra de Aristóteles en Occidente-, Aristóteles tenía el defecto de ser solo filósofo físico, un «*naturalista*». Tal era la apreciación de los agustinianos. Los medievales consideran la realidad bajo la óptica de la creación; el ser es criatura o Creador; ahora, Aristóteles es un pagano, carece de la idea de creación: no explica el ser, sólo la producción; no vio que lo radical es la existencia, se quedó en la esencia natural. Sin embargo, otros vieron en esa misma filosofía natural las claves para entender no sólo la verdad del mundo, sino también su creaturidad; así se lo pareció a San Alberto Magno y a su genial discípulo, Tomás de Aquino, que acometieron la empresa de recuperar la obra del sabio griego de la mezcolanza literaria y doctrinal a que la habían sometido algunos neoplatónicos, en particular los árabes Avicena y Averroes.

7.3.2. «El ser se dice de muchas maneras»

Todas las aportaciones aristotélicas derivan de su concepción del ser. El ser «*se dice*». Se dice, principalmente, como «*ser en acto*» (gr. *enérgeia*, activi-

dad, eficacia) y como «*ser en potencia*» (gr. *dinamis*, capacidad, poder). Esta distinción es la más importante aproximación al ser. Aproximación pues, en efecto, no podemos definir el ser, no lo comprendemos: hay más realidad en el ser que en nuestro pensamiento. Por mucho que sepamos sobre cualquier cosa, no agotamos su realidad. Ahora bien, si no podemos definir el ser, sabemos al menos que se refleja en el lenguaje. Podemos decir la verdad, lo que las cosas son; el ser se dice: «*El ser se dice de muchas maneras*», repite Aristóteles, contra Parménides. Se dice de cuatro maneras:

1. Verdad y falsedad. Podemos discernir el ser pensado del ser real.
2. Por sí, o por accidente. Es «*por sí*» lo que siempre es igual, es «*accidental*» lo que es por coincidencia, o causal.
3. En acto y en potencia. El ser en acto es plenitud, cumplimiento; el ser en potencia es capacidad de llegar a ser.
4. Sustancia y accidente. La sustancia es el ser en sí, suficiente; el accidente es real en otro, dependiente.

Los dos primeros modos de decir el ser guardan relación con el conocimiento; el ser tal como está en el conocimiento no es idéntico al ser de la cosa conocida. Los dos segundos, en cambio, tienen que ver con la realidad física, cambiante.

7.3.3. Análisis y definición del movimiento

El cambio es «*el acto del ente en potencia, en tanto que es en potencia*». Cambiar es acto, es decir, actividad inacabada, duración. La actividad tiene lugar entre dos extremos: en el término inicial («*a quo*») hay un sujeto capaz de cambio que no ha comenzado a transformarse; al final (término «*ad quem*») está el mismo sujeto, pero ya cambiado o transformado. En el inicio, el cambio no ha comenzado; al final, ha acabado. Ni en el inicio ni en el final está el cambio; es el proceso intermedio. Cualquier proceso de cambio tiene dos elementos, sujeto y forma, que son también extremos. El sujeto, antes del cambio, no tiene una forma o propiedad; después del cambio, la ha adquirido.

En el sujeto se pueden considerar otros dos aspectos: 1) es lo invariable, lo que permanece igual en el cambio; y 2) no tiene la forma (privación) y la puede adquirir (es en potencia). La privación de una forma no explica su adquisición, pero es condición para ella. Ejemplo: el niño «*no-músico*» es el sujeto del cambio consistente en aprender música. El sujeto es real, un niño;

la forma «*músico*» en él no está, la pensamos como carencia, decimos que es «*no-músico*». Pero una privación coexiste con infinitas privaciones, tantas como queramos imaginar: el niño no es músico, ni matemático, ni constructor, ni vuela, etc. Las privaciones expresan una forma de ser *meramente pensada*. Ahora supongamos que el perro asiste con el niño a clases de música. Antes de empezar, el perro está afectado de la misma privación: es «*no-músico*»; pero el niño se hace músico, el perro no. La privación («*no-músico*») estaba en el pensamiento que juzga, pero en el niño hay algo real que falta en el perro: el niño «*puede ser*» músico, el perro no; el niño es músico en potencia, el perro no. Concluyamos: ser en potencia es una forma real de ser. No es la plenitud del ser en acto; pero tampoco una mera privación pensada. El ser en potencia está en el sujeto, le pertenece, es parte de su ser. Ahora, el cambio es la transición -actividad, actualización- de poder ser músico a serlo en acto. La actividad de cambiar va actualizando la capacidad del sujeto. Éste cambia cuando se está haciendo músico; y mientras no lo es del todo (está en potencia todavía), pero ya ha abandonado la pasividad, la mera potencialidad (se está actualizando). El cambio no es ni la pura potencia, ni la plenitud del ser en acto, sino la actualización del ser potencial.

7.3.4. Cambio espiritual y cambio físico

El ejemplo anterior no es plenamente válido, para la filosofía natural. El sujeto del cambio físico no es mental (interior), sino meramente pasivo (exterior). La diferencia está en que un proceso físico acaba, pero un proceso mental no; nunca se es del todo músico, matemático, etc.; en el orden espiritual cabe crecimiento sin límite; en el físico, la actualización comienza y termina. En la construcción piedras, maderas y otros materiales son casa en potencia; el constructor la hace, llegar a ser en acto, el cambio es construir. Cuando la casa ya está hecha, no se puede construir más. Pero el niño que sabe música puede aprender más. El cambio físico y el espiritual no son iguales. Son análogos, la actualidad física se termina; la espiritual se puede incrementar siempre; es éste un tipo de proceso extraño al orden físico, no cuantificable ni numérico.

El progreso indefinido no es físico, aunque parezca afectar al mundo externo, los artefactos, etc. El cuerpo humano está sujeto a límites: envejece, muere. Pero la humanidad es capaz de cambio espiritual. El progreso está abierto al infinito, no por ser material sino espiritual. Los artefactos y la cultura pueden entenderse como una prolongación del cuerpo, un medio en perpetuo crecimiento. El hecho de vivir en la cultura, prolongación interpersonal, colectiva, del cuerpo individual y no poder vivir (ni siquiera

individualmente) más que en la dimensión colectiva de todos los tiempos, anticipa la condición inmortal humana. Que el hombre tenga que vivir en la cultura, y no sólo en el mundo, evidencia que el mundo es para él lugar de paso. No se trata de la transitoriedad de la vida humana, sino de su carácter *a-tópico*, no territorial, que tan bien han plasmado siempre los nómadas. Así, Abrahán es un ciudadano sedentario que sale de su país y funda una familia nómada: es padre de Isaac, y éste de Jacob o Israel. La familia es la patria del nómada. Por eso, la «*tierra prometida*» es una figura del descanso ultra-terreno, del final del mundo y de la historia. En el mundo, son peregrinos: el hombre transita por el mundo, no se queda en él. El sedentarismo, condición de la cultura, es provisional: sirve a la cultura, pero la cultura no sirve al sedentarismo, sirve al hombre. La meta del hombre no es el mundo, ni un estado de cosas, sino Alguien, Otro, una comunidad de comunicación plena, sin límite.

7.3.5. Tipos de cambio

La condición del ser físico aparece sobre todo cuando atendemos al cambio local. El movimiento es, ante todo, cambio local, desplazamiento en el espacio según un tiempo. El cambio local tiene un sujeto *ubicado* que adquiere como «*forma*» nueva un nuevo *ubi*, un lugar nuevo. Si atendemos al cambio de lugar, como forma elemental del cambio, nos damos cuenta de que el espacio y su importancia aparece en segundo lugar, derivadamente. Es primario el sujeto del cambio. El sujeto tiene un lugar, puede adquirir otro. El lugar es del sujeto. No está ahí vacío e independiente de todo sujeto. Para Aristóteles, no hay un espacio universal y vacío, esperando recibir cuerpos; este se forma sólo en la imaginación humana. La primera manifestación espacial es el lugar, que es del sujeto. El lugar viene definido por el cuerpo (lo describe como la periferia inmediata del cuerpo); el sujeto del cambio local ocupa lugar porque es corpóreo. La corporeidad define y ocupa un lugar, el suyo propio. Cada cuerpo tiene un lugar. El lugar aparece así como un «*espacio interno*». Las partes del cuerpo distan entre sí. Pero si consideramos las distancias de ese mismo cuerpo a los otros lugares o cuerpos, entonces tenemos la noción de «*colocación*», la de «*espacio externo*».

Pues bien, se puede decir en general que el sujeto de cambio físico es el mismo sujeto de los cambios locales, es decir, el ser corpóreo. Lo cambiante, nótese bien, es «*el ser*» corpóreo o natural. Como lo cambiante es el ser, otras modalidades le afectan: cambio de tamaño (aumento y disminución), cambio cualitativo y, finalmente, generación y corrupción, esto es, puede producirse o destruirse. Los tipos de cambio se pueden considerar gradualmente:

1. El cambio local afecta al sujeto externamente.
2. El cambio cuantitativo afecta al sujeto, pero sólo en magnitud.
3. El cambio cualitativo afecta al sujeto internamente, lo altera.
4. El cambio sustancial lo afecta en absoluto: otorga o quita la existencia.

La distinción de sustancia y accidentes -otra división del ser- deriva de los tipos de cambio. El ser sustancial (físico) es el sujeto de los cambios accidentales. Aquellos en que la forma adquirida es lugar, cantidad o cualidad. Aparece así la clasificación de los accidentes (*Cf. Capítulo 4: Las categorías o predicamentos*).

7.3.6. Las causas

Platón tomó sólo en consideración la causalidad ideal. Fuera de la idea estaba la materia, como receptáculo vacío, mera pasividad y exterioridad. La materia era lo infinito o irracional. La idea determinaba, en ella, un ser por *participación*. Los individuos materiales no *son*, sino que *imitan* al ser ideal; son lo que son por una causalidad trascendente, eterna, única e inmaterial. La idea está en el mundo «*separado*», fuera del espacio y del tiempo. Aristóteles ha criticado la concepción platónica de la causalidad: ¿cómo entender que «*esta cosa*» exista por un ser absolutamente separado de ella misma?

Contrariamente a Platón, Aristóteles afirma que el hombre, el árbol, la piedra, etc., existen y son *lo que son* por la forma que les es propia, intrínseca. No puede ser que *esto* sea «*árbol*» y el ser del árbol (la idea) se encuentre absolutamente aparte. Cada cosa es por el ser *suyo*, principio intrínseco, el más interior de todos. En suma, la *idea* (la forma) no está separada, sino unida a la materia. Del mismo modo como la casa sólo existe cuando los materiales están unidos de acuerdo con la idea del arquitecto. Ni la idea sola, ni el material solo, sino unidos, eso es el ser físico. Por lo que materia y forma son causas físicas. Eso significa que son causas *recíprocamente*, a saber: la materia es causa de la idea, la idea o forma es causa en la materia.

Aristóteles admite cuatro causas del ser físico: material, formal, eficiente y final. La unión de materia y forma resulta de la generación. Ésta postula una causa eficiente, un agente; el agente de la construcción es el constructor, el que actúa. La materia no abandonaría su potencialidad si no fuera por la actuación que el agente le comunica. En fin, el agente sigue un plan, tiende a

un fin preconcebido, como la idea de la casa. Luego el fin es causa, también; el fin causa la actividad generativa y, sin un fin, ninguna causa actúa. Por eso, dice que el fin es *causa de las causas*. La prioridad del fin es total.

7.3.7. Teleología y mecanicismo

Según Aristóteles, el mundo tiene causa final, una causa del mundo como totalidad ordenada; el fin del mundo es externo al mundo. De este modo, el estudio del mundo envía a la inteligencia fuera de él. Dios, para Aristóteles, no es la causa eficiente, sino el fin último del universo. En el orden físico -dice el filósofo griego-, el fin (en gr. *télos*, es decir, realización, cumplimiento), es la causa más poderosa, su influencia es la más eficaz. El orden de un proceso al fin es manifiesto por la regularidad y constancia con que se presenta. En la naturaleza, los agentes siempre actúan de la misma manera, son previsibles: lo son siempre, o casi siempre. Luego la regularidad de las acciones muestra que hay orden a un fin.

Esta concepción de la naturaleza, en que la última explicación es el fin, se llama *teleologista*. Representa algo así como un término medio entre el mecanicismo y el evolucionismo. El mecanicismo antiguo era la filosofía atomista; el evolucionismo estaba en el mito del eterno retorno y en el monismo naturalista de la escuela de Mileto, por ejemplo.

En la modernidad, el mecanicismo es la filosofía racionalista y el evolucionismo es la filosofía del romanticismo (Cf. Capítulo 6). El romanticismo trasladó la idea de progreso, del espíritu y las obras del espíritu (cultura), al mundo, por eso «*espiritualiza*» en cierto modo el mundo.

El mecanicismo niega la forma (sustancial y accidental), sólo afirma la cantidad; también niega la finalidad y la substituye por la causa eficiente; aunque sería más propio decir que el mecanicismo niega las causas, todas las causas; en efecto, sin la final, la causa eficiente no es causa, sino choque o empuje ciego. En el mecanicismo hay un déficit de causalidad. Todo se explica por un entrechocar originado en el azar o en la Voluntad omnipotente: el orden del mundo es visto como algo completamente externo al mismo mundo; Dios es pensado como un relojero.

7.3.8. Teleología y evolucionismo

Si en el mecanicismo no hay finalidad, en el evolucionismo sólo hay finalidad; en aquél el fin es extraño al mundo, en éste es el mundo mismo. Si

especies distintas (o superiores) salen de la actividad vital de especímenes diferentes (o inferiores), entonces tenemos efectos superiores a su causa. En efecto, lo igual engendra lo igual «*en especie*»; pero si la descendencia es una especie nueva, el progenitor ha transmitido lo que no tenía; y si es una especie superior, ha dado más de lo que tenía. De progenitores a descendientes puede haber una serie tan larga como se quiera; al final, se debe cumplir la máxima: *el ser del efecto proviene de la causa*.

Si las novedades en los descendientes se atribuyen al azar o a combinaciones fortuitas, tenemos la idea de «*selección*». El mecanicismo, aplicado a los vivientes, es el darwinismo.

La novedad de los descendientes es explicable también por un *impulso*, preexistente en el plasma germinal, que mueve a producir formas nuevas, mejores; es la explicación lamarckiana, o dinamicista. Lo anterior contiene, en una potencia que se asemeja al deseo, los efectos posteriores.

Tanto si se adopta el darwinismo como otra de las variantes del evolucionismo que han ido formulándose a lo largo del siglo XX, tenemos efectos sin causa proporcionada. La paradoja evolutiva consiste en que el efecto supera a la causa; o -lo que es igual-, que hay un efecto sin causa eficiente (sólo queda la material).

El evolucionismo suprime la causa eficiente (proporcionada, unívoca) y pone en su lugar el azar, o bien una finalidad (antropomorfa) pensada como *deseo*. La eficiencia queda sustituida por un tránsito de la potencialidad (materia) al fin o forma superior, de manera que esa eficiencia-deseo es lo único «*consistente*».

Si cabe describirlo así, entonces el evolucionismo no niega el fin, lo identifica con el mundo. El cambio no se ordena al fin, sino que lo explicita: tal cambio y tal otro se han producido para llegar hasta aquí, donde ahora estamos. La evolución es una narración del devenir universal, en la que el narrador ya conoce el final; la filosofía evolucionista explica todos los cambios en razón de la naturaleza acabada. Eso supone conocido el final; ahora bien, entonces las novedades son imposibles; si se las piensa es como aparentes, no reales. Todavía más: la filosofía evolucionista supone la naturaleza «*acabada*», pero niega explícitamente eso mismo que supone, porque la naturaleza no es lo acabado, sino el proceso mismo.

En fin, la evolución no dice que cada ser obra de forma previsible, sino que el mundo entero obra de manera previsible; las especies anteriores se encaminaban a las actuales, y si las actuales todavía se ordenan a otras, el proceso está previsto. La historia natural está gobernada retrospectivamente, si el mundo es el fin de sí mismo. Por eso, el mundo se cierra sobre sí mismo (el tiempo es circunferencia) y no remite a un Ser Supremo, el mundo es el ser supremo. Ahora, todo esto vale para la filosofía evolucionista, o para el mecanicismo darwinista; no hablamos de la mecánica, ni tampoco de la hipótesis evolutiva como «*modelo*» regulador en las ciencias de la vida.

7.3.9. El espacio

El espacio y el tiempo son accidentes, no sustancias. Esta distinción, propia de la filosofía aristotélica, posibilita la solución de la primera antinomia kantiana. La distinción de ser en potencia y ser en acto posibilitará solucionar la antinomia segunda (Cf. Capítulo 6).

Tanto en la aporía de Zenón contra el espacio (*¿Dónde está el mundo?*), como en la concepción racionalista y newtoniana del espacio, éste es concebido como una entidad real, infinita y preexistente a los cuerpos. Los cuerpos están dentro del espacio. Si se parte de ahí, la aporía es inevitable. El espacio de Newton es una sustancia, no un accidente, porque tiene ser *en sí*. Es real aunque no haya cuerpos. Si todos los cuerpos desapareciesen quedaría, vacío, el espacio universal.

Aristóteles ha declarado inexistente este *espacio imaginario*. Sólo existe el lugar de cada sustancia corpórea, y es finito como finita es ésta. Cada sustancia material tiene magnitud, pero las magnitudes físicas son finitas; las sustancias son finitas. Por eso, si consideramos todos los lugares, coordinados entre sí según las posiciones relativas o colocaciones, eso es el universo completo. Ahora, la pregunta por el lugar del universo ya no tiene respuesta fuera del mundo: afuera no hay nada. «*Dentro*» y «*fuera*» se dicen de un lugar, y el universo entero es la totalidad de los lugares, luego no hay ningún lugar afuera del todo. En la existencia natural el universo es todo; luego no hay nada fuera del universo. Hay que conceder a Zenón su conclusión: el universo no está en ningún lugar; todo lugar es una parte del universo; pero ¡el todo no es contenido por la parte!

Lo que denominamos «*espacio*» es una triple realidad, según consideremos el singular, el universal abstracto y la entidad de razón. Así, son espacio:

1. Las *distancias concretas* y reales, como un palmo, dos kilómetros, etc. Estas son singulares.
2. El *concepto de distancia*, obtenido a partir de aquellos singulares. Este es universal, como todo concepto abstracto.
3. El *ente de razón* «*este espacio universal*» reúne en unidad lo que sólo puede darse junto en el pensamiento y por obra del pensamiento, pero no sin él ni al margen de él.

7.3.10. El accidente cantidad

Las sustancias naturales tienen siempre cantidad y cualidades, también son activas y, al estar dotadas de corporeidad, pueden recibir pasivamente acciones externas. Vemos derivar así los accidentes, a partir de la condición cambiante de la sustancia. El *primer* accidente de la sustancia natural es la cantidad; acompaña necesariamente al ser físico. La cantidad no es el cuerpo (Galileo, Descartes); no es cuerpo, sino *del* cuerpo. Los cuerpos tienen cantidad, ésta tiene magnitud, dimensiones, ocupa lugar, etc. Por tanto, la cantidad es un accidente primero; otros, como el lugar, el espacio o la situación, etc., se fundan en ella. La sustancia ocupa lugar *porque* tiene partes, y por eso mismo está más o menos lejos de otra, etc.

La esencia de la cantidad es definida por Aristóteles con las nociones de partes y distensión. La cantidad comporta «*partes extra partes*». Partes, unas fuera de otras; este «*fuera*» designa la dilatación local, la corporeidad y las dimensiones. Si las partes no fueran «*extra*» (externas entre sí o a fuera una de otras), la sustancia no tendría cuerpo, dimensiones ni partes. Las partes, si no están separadas, se confunden en unidad indivisible. La existencia de partes y la exterioridad de las partes entre sí, es lo que explica la divisibilidad. Ser divisible pertenece a la esencia de la cantidad. A su vez, la divisibilidad hasta el infinito plantea la pregunta por los átomos: ¿existen partículas indivisibles, partes mínimas de cantidad?

7.3.11. El continuo

Dividir es interrumpir la continuidad entre las partes. El resultado de dividir una cantidad son cantidades (por definición); las porciones resultantes, aunque pequeñas, tienen partes y vuelven a ser divisibles. Es divisible todo aquello que tiene partes; y el resultado de dividir cantidad son porciones menores de cantidad. Pero toda cantidad tiene partes. Por tanto, la cantidad

es divisible hasta el infinito. Aristóteles define el continuo como *lo divisible en [partes] siempre divisibles*. Con independencia de nuestro pensamiento, la continuidad y la división son reales; ahora, ¿es real también la división hasta el infinito? ¿Existe el número infinito? ¿El número de cuerpos que hay en el universo puede ser actualmente infinito? El filósofo distinguía lo divisible en potencia de lo dividido en acto. La misma cantidad divisible (en potencia) hasta el infinito, estará siempre dividida (en acto) de una manera determinada, concreta y finita. Así, Aquiles podía dividir de infinitas formas el trayecto que lo separa de la tortuga, en la aporía de Zenón de Elea, pero si empieza a correr la división (en acto) se hace de «una» manera. Que una distancia se pueda recorrer de infinitas maneras, no quiere decir que sea una distancia infinita en acto, sino en potencia.

El continuo es pensable, tiene fundamento en un aspecto de la realidad (la cantidad) y en el pensamiento humano (lo abstracto es intemporal, proporciona el *siempre*). El continuo es pensable, pero no por ello ha de ser real. No todo lo que se puede pensar tiene forzosamente que existir. Al contrario, hay realidades «de razón», esto es, que existen sólo en el pensamiento y por obra del pensamiento; sin una razón que las piense, no son nada. Un ejemplo de ello son las privaciones. El niño «no-músico» (no ser músico es privación) no es nada más que el niño; quien une o articula el niño y ser «no-músico» es solo la razón. Lo mismo pasa, en opinión de Aristóteles, con el infinito, lo no-finito, o lo «nunca acabado»: es de razón. Recuérdese que hablamos de magnitud infinita y física. Hay contradicción entre ser físico y ser infinito. La infinitud que atribuimos a líneas, superficies, etc., es ideal y, como tal, meramente pensada.

7.3.12. El número infinito

Aceptemos que la idea de cantidad infinita es obra del pensamiento; aun con todo, si es pensable, ¿no podría ser real?, ¿qué inconveniente hay, si no repugna a la razón? Se responde negativamente.

Ante todo, hay que distinguir cantidad y número. Número (lat. *numero*); es la actividad de enumerar, o las cosas enumeradas. Distinguimos la actividad de numerar (contar) y las cosas contadas. El nombre («número») se aplica a ambas, pero son tan diferentes como lo que sólo existe en el pensamiento y lo que existe independientemente de ser pensado. Pues bien, lo que dice Aristóteles es que el número es una idea que proviene de la acción mental de contar, no del hecho de que exista una multitud de cosas. En este sentido, el

número es infinito, con toda evidencia; pero se traslada a las cosas solo en cuanto que lo decimos, esto es, contamos y decimos cuántos hay. El número que «*decimos*» de las cosas no es una propiedad física de ellas, porque no les afecta en lo absoluto lo que nosotros digamos de ellas. De momento, sabemos que no hay ningún fundamento para imaginar que las cosas *pueden* ser infinitas en número. ¿Hay alguna razón para asegurar que *no pueden* ser infinitas? Vamos a ver que sí. La infinitud real, física, repugna por la misma razón y en el mismo grado que repugna aceptar una realidad absurda. Esto nos hace volver a la incomprendibilidad del cambio que haría ser y no ser a la vez a las cosas (iguales y diversas, unas y múltiples, etc.). Lo mismo que impulsa a buscar una comprensión racional del cambio, obliga a reducir lo infinito al pensamiento. En efecto, el número infinito es y no es, a la vez. Es número, ya que contamos y siempre podemos seguir contando; no es número, porque no está contado. La cantidad es infinita porque *podemos contar*; pero es finita, si *ya está contada*. Todo esto se dice de una cantidad actual, no estamos pensando en el tiempo. No hablamos de tiempo, sino de cantidad infinita actual. Concluyamos. El universo de Aristóteles no está en ningún lugar, no está en el espacio, porque el espacio es una propiedad de los cuerpos. ¿Pueden ser los cuerpos infinitamente numerosos? No, la idea de cantidad infinita, en acto, repugna a la razón. El infinito es ideal, no físico.

7.3.13. El tiempo

Su definición es *número del movimiento según lo anterior y lo posterior*. El tiempo mide un movimiento. Esta definición reúne lo ideal (enumerar) y lo real (movimiento); por eso, hay un tiempo mental (y psicológico) y otro físico. ¿En cuál de esos sentidos se dice con prioridad?

Sin una mente que mida, hay cambio pero no tiempo. Sin cambio físico, hay conciencia -la presencia y lo presente-, pero no pasado ni futuro, tiempo. Ni en un mundo sin inteligencias, ni en un intelecto sin materia hay tiempo. El tiempo es humano.

¿Puede ser infinito el tiempo?, ¿puede haber transcurrido un tiempo infinito antes del día de hoy? Ya sabemos que la enumeración, como operación intelectual, es virtualmente infinita. Por lo tanto, ¿es posible que la serie de los cambios físicos sea tal que, cualquier estado de cosas suponga uno anterior, y aquél otro, y aquél otro, etc., hasta el infinito? La serie infinita, cuyas partes no son a la vez actuales, no es imposible. Luego una secuencia infinita no es teóricamente imposible; los elementos de la secuencia no existen

simultáneamente: cuando el posterior llega, el anterior ya no existe. Aquí no hay número infinito en acto; hay número infinito, pero sólo en la potencia pensante. Es el mismo caso que la serie de los números naturales: es infinita, siempre podemos sumar la unidad.

7.3.14. Del mundo a Dios

La serie infinita no repugna a la mente, no atenta contra el principio de contradicción. Luego el tiempo puede ser infinito; pero recuérdese que esa posibilidad radica en la mente. Ahora, ¿no radicará también en la materia? Al cabo, según el mismo Aristóteles, ¿no supone todo cambio una materia? Y, por ende, ¿no supone el cambio *siempre* y «*a parte ante*» la posibilidad material de cambiar? Así es, en efecto, y por eso una serie de causas y efectos naturales no puede ser declarada imposible. Por esta misma razón, no deja de sorprender que el filósofo se plantee la pregunta sobre el fundamento del universo a la vez que da por supuesto que está durando desde hace un tiempo infinito. En la Edad Media, algunos filósofos creyeron ver en ello una actitud cerradamente «*naturalista*»: si el mundo «*puede*» estar durando desde la eternidad, el mundo se considera autosuficiente, absoluto. Contra esa apreciación está el hecho de que Aristóteles infirió del cambio la necesidad de una Causa eterna e intelectual. Dado que en el mundo todo cambia, si este mundo dura desde hace un tiempo infinito, entonces Dios existe, como Acto puro: en Él se apoya la posibilidad de todos los cambios. No podía ser de otro modo: el ser se dice, ante todo, en potencia y en acto; pero el acto es a la potencia como lo perfecto a lo imperfecto, luego la existencia actual se entiende como acto, y en virtud del acto, no de la potencia. «*Es imposible que el ser provenga del Caos ni de la Noche*», escribe contra los mitólogos de la Grecia arcaica.

Para durar y para cambiar hace falta existir; ahora, ¿existe el mundo por sí mismo? Si no queremos dar por supuesta la respuesta, sino permitir que la naturaleza nos lleve más allá de sí misma, hay que cerrar esa puerta. No diremos simplemente: «*Todo lo que cambia empezó; y el mundo es proceso de cambio; luego el mundo ha empezado desde fuera, y ese Principio es Dios*». Cabría pensar: «*El mundo no empezó, luego no tiene Principio*». El dios que está en cuestión en ese razonamiento es un principio temporal, luego pretérito, ¿qué garantiza su actualidad?

Tomás de Aquino ha interpretado del siguiente modo el planteamiento teológico de Aristóteles: «*Tanto si el mundo tuvo un inicio temporal, como*

si no lo tuvo y sigue durando, Dios existe». Si el mundo empezó a existir, es obvio que Dios existe y es la Causa metafísica del ser físico; pero si el mundo no empezó y dura hace un tiempo infinito, eso no se explica por la potencia de la materia: ésta sólo posibilita cambiar, es decir, hacerse distinto, no posibilita «ser» de forma absoluta e independiente, ya que el ser en potencia no «es» sin el acto; luego el ser cambiante (acto del ente en potencia en cuanto tal), depende de otro ser en acto, y si éste aún es en potencia depende de un acto superior. En suma, todo ser cambiante remite al Acto puro.

La naturaleza remite más allá de sí misma, no por ser cambiante, sino por ser. La parte de la filosofía que piensa el ser como principio, más allá de la naturaleza (*physis*), que es principio sólo del obrar y cambiar, fue llamada *Metafísica* por Andrónico de Rodas, el editor helenista de la obra de Aristóteles. El propio Aristóteles la llamaba *Filosofía primera*, porque se ocupa de los principios, y también *Teología*, porque el Principio primero en absoluto es Dios.

Capítulo 8

Los entes y el ser (1)

*Poca filosofía, inclina la mente al ateísmo;
profundizar en la filosofía lleva
la mente a Dios
(Francis Bacon)*

8.1. La apertura humana a la trascendencia

8.1.1. Una aproximación

Dios es el tema más humano. Nadie ha negado nunca el interés del hombre por Dios; lo que ha sido tema de discusión es si Dios se interesa del mismo modo por el hombre. Los enterramientos humanos de Neandertal (150-30.000 años a. de C.) suelen aparecer como acostados: la cabeza sobre una piedra, mirando a poniente. El mito egipcio de Osiris situaba también en occidente, más allá de donde se pone el sol, el lugar de la vida perdurable. Multitud de hechos arqueológicos, literarios, artísticos muestran que la mente va a la trascendencia como la brújula al norte. Esa orientación precedió a la filosofía griega. Me parece muy sugestiva la imagen de la flor de loto, en el arte del Egipto antiguo, de la India y el budismo. El hindú ve en esa flor una imagen: su raíz en el negro limo, el tallo sube a través del agua, las hojas respiran aire y la flor se abre al sol; imagen de un despertar hacia el Principio de la vida. No hay duda de que el más grande y apasionante asunto humano es Dios. En eso están de acuerdo hasta los ateos. La discrepancia aparece en la interpretación del hecho. Para unos, el Ser supremo sería una proyección del pensamiento y anhelo humanos; para otros, es la cima del misterio, pero explica la pasión de infinito que late en el hombre: como el imán mueve al hierro, así Dios atrae hasta el infinito la mente y el corazón finitos. A veces

se oye decir que Dios existe *para los que tienen fe*. Pero eso es ver la fe como una adhesión ciega, carente de razones y de valor cognoscitivo. Si Dios fuera asequible *exclusivamente* por fe y ésta fuera irracional, sería un sentimiento, una decisión (digna de respeto, porque los sentimientos de los demás especialmente si tiene gran significado «*para ellos*» merecen respeto). Mas la razón no tendría nada que decir; no podría negar el fenómeno sentimental, ni afirmar que existiera el ser al que se refiere. Si Dios fuera una opción, estaría para siempre fuera del ámbito racional. Tal fue la manera ordinaria de plantear el asunto entre los ilustrados del s. XVIII: «*Si Dios no existiera, sería preciso inventarlo*», se dijo. Pero eso es una forma de relegar a Dios al territorio de las fantasías, de hacerlo inoperante en la vida social, porque lo hace irracional en la privada. Si Dios fuera un asunto emocional, su actualidad sería inconstante para quienes creen en Él. El estado de ánimo ¡es tan cambiante! Si Dios fuera incierto para sus partidarios, los no-partidarios (también dignos de respeto) no tendrían ningún motivo para tomarlo en cuenta a la hora de trazar las líneas maestras de la cultura y de la convivencia. Dios quedaría como una idea del pasado.

8.1.2. La fe y la razón

Parvus error in principio magnus est in fine. «Un error pequeño en el principio se convierte en grande al final», escribe Tomás de Aquino, citando a Aristóteles (Cf. *De ente et essentia*, Prólogo); un error en el inicio de una argumentación se hace mayor a medida que se avanza, crece como bola de nieve que rueda. El discurso anterior estaría bien, si fuera cierto que de Dios lo único que tenemos es una *fe sentimental*. Se trata, por el contrario, de un doble error inicial: 1), que sólo se lo conozca por la fe, y 2), que la fe sea credulidad, afectividad sin razones. En primer lugar, filósofos paganos, judíos, cristianos, musulmanes, etc., han expuesto argumentos, a lo largo de los siglos, para demostrar la existencia de Dios. Luego no es mera creencia sentimental. Hay razones. En segundo lugar, los hombres de ciencia, antiguos y modernos, reconocen que la ciencia está limitada, por su propio método, a un sector de la realidad, mientras la razón pide una causa para la existencia de todo ser y para el orden universal. No es una creencia anti-científica. En tercer lugar, en fin, el orden moral, el jurídico y el social exigen un Legislador supremo, de Quien dependan las leyes que los hombres no podemos discutir ni pactar, como esta por ejemplo: «*Hay que cumplir las leyes justas*». No es tampoco una creencia subjetiva.

En el inicio tenemos, pues, que la humanidad llega a Dios por dos vías: la fe y la razón. La fe, por su parte, supone alguna idea de Dios y algunos

razonamientos; de lo contrario, estaría pidiendo gratis la aceptación del absurdo; y no es digno del hombre adherirse a absurdos. La proposición de fe se dirige a la razón, y el acto de fe juzga verdadera una afirmación, en virtud del testimonio de otro, aunque no en virtud de la evidencia propia. Ahora bien, *juzgar* que es *verdad* una afirmación, en virtud del criterio que sea, es un acto del entendimiento. Como acto intelectual, el acto de fe es estudiado por la «*filosofía de la religión*» (y por la «*teología fundamental*»). Ahora bien, el acto cognoscitivo depende de su objeto: no se apoya en sí mismo, sino en «*lo que entiende*». Antes de cualquier filosofía o teología de la religión, se precisa una justificación de su «*objeto*»; ello corre a cargo de la teoría del conocimiento y de la metafísica. La primera garantiza que la inteligencia va más allá de las apariencias (fenómenos), hasta el ser, y desde el ser finito hasta el Ser infinito; la segunda versa sobre «*el ser*». Por eso, la disciplina filosófica que estudia la existencia de Dios y su naturaleza es la metafísica, así ha sido desde la antigua Grecia. Pero antes de buscar, se precisa una idea de lo que se busca; esa idea está contenida en el nombre «*Dios*», y no es infrecuente que este nombre altísimo evoque prejuicios o conlleve equívocos. Por eso, debemos comenzar considerando las distintas ideas de la divinidad que acompañan a las diversas aproximaciones y teorías que se han dado en la historia, tales como el agnosticismo, el ateísmo, el panteísmo, etc.

8.1.3. El agnosticismo

Es una postura filosófica, antes que religiosa. El filósofo agnóstico manifiesta su respeto por la trascendencia de forma sincera: considera a Dios tan sublime que ningún razonamiento humano puede alcanzarlo. A muchos agnósticos les parece evidente que hay un Ser Supremo; el problema es que no conocemos de él otra cosa que negaciones, a saber: que no se parece a los cuerpos, que no pertenece al espacio, ni al tiempo, que no es como el hombre, etc., en el límite, «*no es*» parecido a nada de lo que conocemos. Por eso, ante la Causa suprema la actitud más razonable sería el silencio. El agnosticismo filosófico adopta dos formas: 1) agnosticismo existencial, y 2) agnosticismo esencial; según se considere indemostrable la existencia divina (si es) o su esencia (qué es). El filósofo agnóstico, por otra parte, suele serlo sobre todo en referencia al conocimiento de la esencia divina (¿qué es, cómo es Dios?), desespere de poder llegar a saber nada de Él. El agnosticismo esencial magnifica la trascendencia divina y empequeñece el poder de la razón humana; el agnosticismo existencial, por el contrario, se cierra a la trascendencia, al no aceptar lo que supere la lógica humana; el hombre sería incapaz de trascender los datos sensibles para llegar hasta el ser de las cosas, es un sutil escepticismo. El escéptico no hace con Dios una excepción; para

él nada existe o, si algo existe, no se puede saber: no existe para nosotros. El agnosticismo de algunos filósofos es en realidad una viva conciencia del límite mental. Es frecuente que un filósofo declare a Dios incognoscible y a la vez evidente. Ejemplos de esa actitud han sido: Inmanuel Kant, Herbert Spencer y Ludwig Wittgenstein. Razonan de la siguiente manera: la realidad metafísica, el ser que está tras el parecer, es incognoscible, justamente en la misma medida en que no es un fenómeno.

Kant denominaba al ser en sí *noúmeno* (lo pensable), y consideraba segura su existencia, pero incognoscible. Ello se debía a una previa reducción del conocimiento, según la cual sólo las ciencias harían afirmaciones ciertas. El conocimiento científico coordina y enlaza con la lógica los datos sensoriales, los fenómenos. Mas lo que interesa al hombre está más allá de los fenómenos y de las ciencias, es el ser. Luego sería preciso encontrar otras vías para acceder al ser. Otro gran agnóstico y creyente, el francés Blas Pascal dice: «*el corazón tiene sus razones, que la razón no comprende*». Por su parte, el prusiano Kant invocaba el sentimiento de respeto ante la ley, la conciencia del deber moral. Este pensamiento de Kant, consistente en separar el fenómeno del *noúmeno* (el parecer del ser), fue continuado por el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951): «*De aquello de lo que no es posible hablar, se debe guardar silencio*», escribe como conclusión de su obra más célebre (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 7). Pero esa sentencia debe entenderse bien; Wittgenstein no recomienda simplemente hablar con prudencia. Tampoco niega el misterio; al contrario, dice que existe algo de lo que es imposible decir nada. Lo que niega es que se pueda afirmar científicamente nada, verdadero ni falso, sobre el Ser trascendente. Según él, la razón está limitada por el lenguaje. En efecto, la idea central de Wittgenstein es que la razón humana se plasma en las leyes del lenguaje, de manera que a la filosofía sólo le queda una función: determinar cuál es el lenguaje perfecto, coincidente con el método de las ciencias. El sentido de la vida y el ser trascendental no se pueden decir: «*Lo inexpresable, sin embargo, existe. Se muestra, es lo místico*» (o. cit., 6.522). Wittgenstein ha hecho del silencio en una especie de «*sentido metafísico*» del hombre. El límite del pensamiento no se supera pensando, dice; por tanto, se debe aceptar que el pensamiento es prisionero del lenguaje: «*Porque para trazar un límite al pensamiento deberíamos poder pensar los dos lados de este límite (es decir, deberíamos poder pensar lo que no se puede pensar). El límite, pues, sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que se encuentra más allá del límite será simplemente sin-sentido (Unsinn)*» (o. cit., Prólogo). El límite del pensamiento humano no permite hablar de Dios (*Das mystiche*, lo inexpresable). La referencia a Dios sería el silencio. He aquí, nuevamente, el

problema de la comunicación sin resolver.

Así es el pensamiento de todos los filósofos agnósticos antiguos y modernos; lejos de ser ateos, o irreligiosos, desconfían de la razón humana. Se hacen cargo de que, con una comprensión finita y en un lenguaje adaptado a cosas finitas, es inviable un discurso científico, sobre el Ser infinito. Creo que este tipo de filosofía tiene razón, cuando detecta el límite mental; pero se equivoca al darlo por insuperable y restringir el saber a los fenómenos. Cuando un límite es insuperable no es tampoco detectable; pero si nos damos cuenta del límite, es que ya lo estamos viendo desde la otra parte.

8.1.4. El ateísmo

Se suele distinguir el ateísmo teórico del ateísmo práctico. El ateo práctico no tiene argumentos contra la existencia de Dios: vive «*como si*» Él no existiera. No adopta una doctrina, al contrario: opta por vivir de espaldas a la verdad. Eso explica en parte la imposibilidad de convencer al ateo. Su interés no recae tanto sobre los argumentos como sobre la vida humana; está convencido de que una vida libre y Dios son incompatibles. Por eso, suele considerar que para ser un «*buen hombre*» no hace falta referirse a ninguna divinidad, ni siquiera a la verdad; bastaría con no hacer mal a nadie. El ateo teórico o doctrinal no demuestra tampoco la inexistencia de Dios, sino la imposibilidad de la existencia de Dios. En efecto, la «*inexistencia*» no es susceptible de demostración. La existencia de un ser que no hemos visto se conoce a partir de sus efectos, que hemos visto. Pero lo inexistente no tiene efectos; luego la inexistencia se establece «*a priori*», es decir, demostrando que es imposible: lo imposible no existe. El ateísmo argumenta, pues, poniendo a Dios en contradicción con la creación. Dos de sus argumentos fuertes son la existencia del mal y la libertad humana, entendida como independencia. Razona, pues, del siguiente modo: Dios «*no puede existir*» porque existe el mal en el mundo, pero Dios es la suma bondad y el Creador del mundo, luego o Dios es malo o el mundo no ha sido causado. El mismo esquema se repite a propósito de la independencia humana en el obrar. Por eso, el ateísmo se presenta como *humanismo*. La razón para negar a Dios sería la plena afirmación del hombre. Según Ludwig Feuerbach (1804-1872) el ateísmo es antropología. ¿Es una antropología verdadera? Está claro que sólo puede haber «*un*» absoluto (todo lo demás le es relativo); pero la afirmación de que el hombre es absoluto (*homo homini deus*), de que «*el hombre es Dios para el hombre*», nunca ha sido más que una idea del hombre, que algunos impusieron a muchos otros de forma coercitiva (el proletariado, la raza, etc.). Por otra parte, llama la

atención el hecho de que el ateísmo sea un fenómeno exclusivo de la civilización judeo-cristiana. Aparece históricamente vinculado con el racionalismo: la razón humana se niega a aceptar lo que no pueda comprender. Paradójicamente, la actitud atea es creacionista, originada en la concepción bíblica del hombre, imagen de Dios, dotado de una dignidad y grandeza incomparables y destinado a señorear sobre las cosas creadas. La certeza de su dignidad puede inclinar a la razón a negar sus límites. En este sentido se ve como la actitud contraria al agnosticismo. Si la razón lo puede comprender todo, entonces los misterios son imposibles; luego Dios, que sobrepasa infinitamente a todo pensamiento, es declarado inexistente, imposible.

8.1.5. El indiferentismo

El ateísmo teórico es, al fin y al cabo, una concepción del hombre discutible y examinable con la razón. Cosa diferente es el *indiferentismo*, bajo todas sus formas, porque renuncia a las razones. El agnosticismo, tal como se utiliza este nombre fuera de los ámbitos académicos, es una renuncia a las razones, es, se ha dicho, la «*resignación a la finitud*» (E. Tierno). No proviene de la razón, sino de una opción: vivir sin referencia a Dios, aceptar la intrascendencia y la terrenalidad total. El indiferentismo es un ateísmo que no dialoga. En el siglo XX se han dado formas de pensamiento (*postmoderno*) cerradas a la trascendencia hasta el punto de no tomarla en cuenta ni siquiera para negarla; el indiferentismo ya no impugna ni discute: recomienda la renuncia al fundamento y al pensamiento metafísico (Martin Heidegger). Kant cuyo idealismo era un agnosticismo metafísico reafirmó, sin embargo, la predisposición metafísica: la razón está naturalmente orientada de los fenómenos a la verdad, de las verdades parciales a la verdad última. Por el contrario, cuando se renuncia a la verdad y al impulso a buscarla, podemos preguntarnos qué queda. ¿Qué filosofía es aún posible, dejando de cultivar la metafísica como disciplina y como disposición natural humana? El denominado «*pensamiento débil*» (G. Vattimo) es esa actividad postfilosófica, en la que Dios y el hombre no son ya objeto de afirmaciones ni de negaciones, sino temas que vienen dados por la historia de las ideas, objeto de opiniones «*curiosas*».

8.1.6. Refutación del indiferentismo

El indiferentismo es erróneo, ya que: 1) contradice a la razón, al privarla de seguir su impulso al fundamento; 2) contradice la justicia, privando a Dios del reconocimiento a que tiene derecho; y 3) contradice la vida, porque priva al hombre de aquello en lo que tiene el máximo interés. Como contrario a la razón, el indiferentismo es *irracionalista*, una actitud poco humana.

Como contrario a la justicia («*dar a cada cual lo suyo*»), es un principio de desorden moral, pues niega a Dios, Autor y Legislador de la naturaleza, el reconocimiento y alabanza a los que tiene derecho. Como contrario al interés humano, es un error existencial. Consideremos el error existencial. Dice Balmes en *El Criterio* que «*los indiferentes y los incrédulos son pésimos pensadores*». Discurren como si la existencia de Dios no fuera importante para ellos. Sin embargo:

«La vida es breve; la muerte, cierta: de aquí a pocos años el hombre que disfruta de la salud más robusta y lozana habrá descendido al sepulcro y sabrá por experiencia lo que hay de verdad en lo que dice la religión sobre los destinos de la otra vida. Si no creo, mi incredulidad, mis dudas, (...) no destruyen la realidad de los hechos; si existe otro mundo (...), no dejará ciertamente de existir porque a mí me plazca el negarlo, (...). Cuando suene la última hora será preciso morir y encontrarme con la nada o con la eternidad. Este negocio es exclusivamente mío, tan mío como si yo existiera solo en el mundo: nadie morirá por mí, nadie se pondrá en mi lugar en la otra vida, privándome del bien o librándome del mal. Estas consideraciones me muestran con toda evidencia la alta importancia de la religión, la necesidad que tengo de saber lo que hay de verdad en ella, y que si digo: “Sea lo que fuere de la religión, no quiero pensar en ella”, hablo como el más insensato de los hombres»

(J. Balmes, *El Criterio*, cap. 21, §I).

Pascal ve el indiferentismo como el mayor error existencial: una «*negligencia inadmisibile*» ante un problema peculiar, el único en el que «*se trata de nosotros mismos y de nuestro todo*». La duda es humana, pero lo único razonable es trabajar con todas las fuerzas para salir de ella; en cambio, «*aquel que duda y que no busca es muy desgraciado y muy injusto a la vez*», dice. En efecto: «*nada es tan importante para el hombre como su estado. Nada es para él tan temible como la eternidad. Y es así que no resulta natural encontrar hombres indiferentes a la pérdida de su ser y al peligro de una eternidad de miserias*». Ya que «*no es preciso tener un alma muy elevada para comprender que aquí no hay satisfacción verdadera y sólida, que todos nuestros placeres son sólo vanidad, que nuestros males son infinitos, y que, en fin, la muerte, que a cada instante nos amenaza, debe colocarnos infaliblemente, en pocos años, en la horrible necesidad de ser eternamente exterminados o desdichados*» (*Pensamientos*, 427).

8.1.7. El panteísmo

La mayor parte de las discusiones de la antigüedad, entre el s. VI a. de C. y los cuatro primeros siglos de la era cristiana, giraron en torno a la naturaleza de la divinidad. El antiguo no combatía el ateísmo, sino la *impiedad*; el ateísmo es un fenómeno desconocido, fuera de la civilización monoteísta (judeo-cristiana). Sólo a quienes conciben a Dios como rey o padre se les pudo ocurrir negarlo, para sentirse independientes. En las civilizaciones que ven «lo divino» (*tò theîon*) como Algo impersonal, que lo contiene todo y se manifiesta en todas las cosas, no se les ha ocurrido nunca ser ateos, por la misma razón que no se niega la existencia de la Naturaleza. La existencia de un Ser absoluto, por otra parte, es demasiado evidente, precisamente por la constatación de la vanidad y relatividad de todas las cosas. Si todo es relativo, hay un absoluto. El oriental hinduista, budista, etc. es extremadamente sensible a la vanidad del mundo: un velo de apariencias y engaños (Maya), que nos liga, mediante deseos y esperanzas de bienes pasajeros, a la tiranía de las pasiones. Para estas teosofías, o saberes de salvación, la existencia del Absoluto es indudable. El Absoluto es el todo; y por eso todas las cosas son Una y divina (todo es divino, *panteísmo*). Las múltiples cosas son apariciones temporales, transitorias y en gran medida falsas; la verdad es que *todo es uno*. El panteísmo es una idea filosófica, que funciona como religión entre algunos pueblos. Atribuye poder de salvar a la Naturaleza, por eso se lo denomina también naturalismo; su precepto común es: «*obrar de acuerdo con la naturaleza*».

8.1.8. Jenófanes y la crítica del politeísmo

Sobre el trasfondo del naturalismo panteísta, del gran «*Todo y Uno*» (*hén kai pán*), las fuerzas de la naturaleza, personificadas por los poetas en los dioses del politeísmo, ejercen funciones protectoras y punitivas. El politeísmo se corresponde con esa concepción impersonal o naturalista de lo divino. Las civilizaciones politeístas tienen un trasfondo panteísta; la verdadera diferencia es: panteísmo o creacionismo. En el panteísmo (y en los politeísmos) la divinidad es algo impersonal, una cualidad que impregna la naturaleza y se manifiesta privilegiadamente en determinados lugares o hechos: santuarios, fuentes, árboles, etc. De manera especial, se concreta en la legalidad y el Estado, y la teología (con la religión y la ley) son asuntos de Estado, como en Grecia, Roma, Egipto, etc.

Entre los antiguos la polémica sobre los dioses responde al afán por conocer y honrar más justamente a la divinidad; la crítica del politeísmo tiene un

carácter simultáneamente religioso y filosófico. La filosofía más temprana se interesó por Dios y asentó las bases de demostraciones racionales, por eso mismo mantuvo una actitud crítica frente a «*los dioses*». El poeta y filósofo Jenófanes de Colofón (540, a. de C.), llevó a cabo una crítica de la «*teología*» de Hesíodo y Homero, autores de las mitologías en que eran educados los antiguos griegos. Su idea central es esta: el politeísmo hace a la divinidad imperfecta, luego es absurdo. «*Dice Jenófanes que quien asegura que los dioses tienen un nacimiento comete impiedad, lo mismo que quien afirma que mueren; en efecto, de ambas maneras sucede que, en un cierto momento, los dioses no existen*». (Aristóteles, *Retórica*, II, 23). Está claro que, si lo divino no existe en algún momento, entonces nunca. Es imperfección nacer y morir, luego la divinidad será inengendrada e indestructible. Más aún: «*Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo lo que es censurable y vergonzoso entre los hombres: hurtos, adulterios, engaños recíprocos*» y «*muchísimas cosas ilícitas*» (Jenófanes, fr. 11-12). El antropomorfismo, al asignar a la divinidad la forma determinada del hombre o de otro ser, la limita y rebaja. Esa es la razón de su actitud agnóstica: «*Los mortales imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura humana*» (fr. 14). Lo cual es absurdo, también, porque «*los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios rubios y de ojos azules*» (fr. 16). Tras estas negaciones, el pensamiento queda frente a la trascendencia. ¿Qué sabemos de lo divino? Sabemos que no tiene principio, que no tiene fin, que no tiene figura humana, ni figura de ninguna clase, que carece de imperfecciones; lo divino es lo totalmente diferente. Además, ha quedado establecida la unicidad de Dios por reducción al absurdo. Aristóteles testimonia que Jenófanes ha sido el primer filósofo monoteísta: «*Elevando los ojos hacia la totalidad del universo, declaró que el Uno es Dios*» (Metafísica, I, 5). Leamos su impresionante fragmento poético:

«Hay un solo Dios, el más grande entre los dioses y los hombres, que no se parece a los hombres ni por el cuerpo ni por el pensamiento. Todo Él ve. Todo Él piensa. Todo Él siente. Pero gobierna todas las cosas, sin fatiga, con el poder de su mente. Permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse; y no le conviene ir errante de un lugar a otro»

(Jenófanes, fr. 23-26).

Pero no es seguro que la divinidad de Jenófanes sea personal. Parece confundirla con el universo, a manera de principio vital, inmanente al mundo. De manera que, más que de monoteísmo propiamente dicho, se trataría de un henoteísmo panteísta.

8.2. La idea de Dios. Resumen y Esquema

Para estudiar la existencia de Dios se precisa antes una idea de lo que significa el nombre «*Dios*». Hemos considerado las diversas formas de esta idea previa. En cuanto al nombre, puede ser: nombre abstracto («*divinidad*»), nombre común («*dios*») o nombre propio («*Dios*»). En el panteísmo lo divino es un nombre abstracto, no de persona, sino de fuerza; en el politeísmo es nombre común, referido a personalidades distintas (los dioses). En el monoteísmo creacionista es el nombre propio de un Ser personal. Estos conceptos previos se pueden sintetizar así:

- *Indiferentismo* (agnosticismo, ateísmo práctico), no da razones, es la actitud vital de quien opta por prescindir de Dios y de las preguntas sobre Él.
- *Agnosticismo filosófico*, no afirma nada sobre Dios; se basa en una razón: Dios es la realidad suma, nuestra razón no la alcanza.
- *Ateísmo filosófico*, afirma la inexistencia de Dios. Niega a Dios para afirmar al hombre: el hombre es Dios para el hombre (Feuerbach, Marx).
- *Panteísmo y politeísmo*. Todo es divino, los dioses son multitud. El panteísmo no distingue entre Dios y el mundo; Dios lo es todo, la naturaleza y sus fuerzas son divinas (mitologías).
- *Henoteísmo naturalista*. Entre los dioses hay uno que los supera a todos. Generalmente pensado como inmanente a la naturaleza, o Alma del mundo (Platón, Heráclito).
- *Monoteísmo creacionista*. Dios es único y personal, fuera de Él todo son criaturas; ninguna se le puede comparar, porque todas han recibido de Él el ser y la existencia.

La sola consideración del pensamiento de Jenófanes demuestra la antigüedad de la filosofía sobre Dios, su carácter racional y la marcha del pensamiento hacia una concepción de la divinidad cada vez más depurada. Concluamos, pues, que los filósofos antiguos no eran, por lo general, indiferentes ni ateos.

8.2.1. Existencia y comunicación

Desde ahora suponemos que «*Dios*» es nombre propio (con mayúscula), el nombre de Alguien. Si hay que demostrar su existencia es porque se trata

del Dios creador; para un principio anónimo del cosmos no buscaríamos demostración alguna. Se suele pensar que es muy difícil demostrar la existencia de Dios. No es así. La dificultad con Dios no está en la existencia, sino en la coexistencia.

No es difícil descubrir la existencia de un absoluto; pero sí lo es darle entrada en nuestra vida: la reclama totalmente. La pregunta de si hay un Ser absoluto no plantea mucha dificultad; lo comprometido para la razón y la libertad es que el Ser absoluto sea persona; si lo es, ¿qué tenemos que ver con Él? ¿Podemos vivir ignorándonos? La ley del ser personal es la comunicación. La persona no puede ser sola; se comunica. Si Dios es persona, tenemos que tomarlo en cuenta. Es inconcebible vivir en la proximidad de alguien, sin reconocimiento ni estima mutua. Ahora, ¿de qué manera hay que relacionarse con el absoluto? Absolutamente. La actitud racionalista, negándose a aceptar nada que la razón no comprenda ni controle, es lógico que niegue la existencia de Dios. En cambio, el filósofo agnóstico no lo rechaza; se diría que se pasa la vida buscando las palabras para relacionarse con Él. Pero los agnósticos se equivocan, porque lo importante en la relación con el absoluto no son las palabras humanas, sino el derecho que Él tiene a que lo reconozcamos y lo tomemos en cuenta.

8.2.2. El nombre de Dios en la civilización judeo-cristiana

La historia de la filosofía ha sucedido en un mundo básicamente cristiano. El substrato judío y cristiano de los filósofos, sin exceptuar a los ateos, es un hecho innegable. Por tanto, en la historia de la filosofía la investigación hace referencia al Dios personal.

En la mentalidad hebrea, el nombre propio de un ser significa su realidad. Por eso, cuando leemos en el libro del *Éxodo* que Moisés le preguntó a Dios Su nombre, se nos da a entender que le pidió una revelación de Su persona: «*Moisés replicó: Cuando me acerque a los hijos de Israel y les diga: “El Dios de vuestros padres me envía a vosotros”, y me pregunten cuál es su nombre, ¿qué he de decirles?. Y le dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: “Yo soy” me ha enviado a vosotros*» (*Éxodo, 3, 13-14*). Tanto en la tradición judía como en la cristiana este pasaje bíblico se interpreta con un sentido metafísico de enorme alcance. El nombre propio de Dios (YHWH), *Yahvé*, significaría una plenitud trascendente de ser y de interioridad personal. A diferencia de los dioses falsos del paganismo, *Yahvé* es incomprendible, infinitamente superior a todo lo que los hombres

pueden saber y dominar con el uso del lenguaje. Él es el único que es «*Yo soy*» de manera esencial, por sí mismo, es el absoluto. Teólogos y filósofos judíos y cristianos, desde hace más de dos mil años, interpretan sobre todo el nombre propio de Dios en el sentido de que sólo Él es, es el ser por esencia. Las criaturas tienen ser, han sido creadas y han recibido el ser; Dios no tiene ni ha recibido el ser, sino que lo es. Él es el Ser por esencia, absoluto e increado.

La divinidad de Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino es un precedente. Los paganos fueron progresando desde el panteísmo hacia el monoteísmo. Pero es sólo en la tradición israelita donde el nombre de Dios obtiene pleno significado. La filosofía trabaja desde entonces en relación al Dios de la Biblia. En efecto, el Dios bíblico es el Ser por esencia, Origen de todo, creador, absoluto (lat. *ab-solutus*, desligado, no dependiente), increado, infinitamente poderoso y providente, que todo lo conoce, mantiene en la existencia y gobierna.

8.3. Metafísica y Teología

8.3.1. El método de la teología racional

Si Dios es el Ser absoluto, ¿con qué clase de demostración podremos nosotros alcanzar su realidad? No es posible llegar hasta Dios con el método de ninguna de las ciencias particulares, ni experimentales; pues no es un ser limitado, ni visible para los sentidos. La demostración debe llevarnos fuera del universo, hasta la Causa primera del mundo, luego no puede ser una prueba física, en el sentido corriente de la expresión. Será una prueba metafísica. Hay diferentes tipos de pruebas de esta clase y el hombre no carece de recursos intelectuales para conocer a Dios. Retengamos, no obstante, que Dios no es una causa (física), sino el Incausado. Es el Origen y el creador. Retengamos también que la teología es la metafísica, cuando resuelve analíticamente (en la vía de lo confuso a lo evidente) el ser de todos los entes en su Principio primero.

8.3.2. La metafísica

Cuando abandonamos el método de la filosofía natural, la filosofía se convierte en metafísica. No versa sobre una realidad distinta, sino de una forma distinta. La filosofía natural se pregunta por el ser móvil; la psicología por la vida, etc. En la metafísica el objeto perseguido es el ser y los principios primeros; el ser, o acto de ser es, dice Tomás de Aquino, la «*perfección de las*

perfecciones», es decir, lo primero en lo absoluto, tanto en sí mismo considerado como para el conocimiento. Ser es el principio, y la perfección primera. Todas las perfecciones presuponen el ser; y la falta de ser suprimiría toda perfección. Según Aristóteles el ser se dice de diversas maneras: no sería correcto, dado que todo es, afirmar con Parménides que el ser es único. Que sea la perfección primera y absoluta, para cada ente por separado, no significa que todos los entes (bajo el punto de vista del ser) sean sólo uno. Si el ser fuera único, las diferencias no serían, sino que parecerían.

8.3.3. La analogía

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) es el pensador que ha elaborado la más madura síntesis a partir de las filosofías de Platón, de Aristóteles y de los Padres, en especial San Agustín, sobre el ser. Ante todo, ser es lo primero, lo más radical y común (universal); desde la criatura más pequeña e insignificante, hasta Dios, todo lo que existe es, sin embargo, los entes son distintos, no son lo mismo. Una teoría correcta del ser debe comprenderlo como comunicable y distinto. Eso quiere decir que el ser es análogo. La analogía del ser es una aportación griega, especialmente de Platón y Aristóteles. Éste divide los términos significativos de realidad en tres tipos: unívocos, equívocos y análogos. Cuando decimos que algo existe, ¿qué significa existir? Ser, o existir, no es una noción unívoca ni equívoca, sino análoga. En efecto, si fuera unívoca, se diría de todas las cosas «*es*» en un solo y único sentido, todo sería Uno (Parménides); por el contrario, si fuera equívoca no diríamos «*es*» nunca en un mismo sentido, la infinita diversidad impediría hallar la esencia de algo, sólo habría fenómenos cambiantes (Heráclito). Platón y Aristóteles descubren un Ser primero coronando el universo; los diferentes seres se le asemejan sin serle idénticos. Ellos tienen una concepción analógica del ser: la plenitud del ser está en el Principio. En dependencia de éste, las cosas del mundo también son, pero de una manera limitada, análoga al Primero. Así, por una parte, todos los seres están profundísimamente unidos, participando de la única perfección absoluta; mas, por otra parte, todos son diferentes, porque el ser de cada uno es el suyo, individual.

Para Platón el auténtico ser es la verdad, lo que siempre es, igual a sí mismo, a saber, la idea: plenitud de realidad, unidad, inmóvil, inmaterial, eterna. Ahora bien, pertenece al ser perfecto comunicar el ser a lo imperfecto, luego las ideas causan el ser transitorio de las cosas del mundo. En la cima del mundo de las ideas, el Bien, sol del mundo de las ideas, es el origen de lo ideal y del mundo sensible y material. Esta causalidad ideal platónica se llama participación. La participación (lat. *partem capere*) es una imitación

(*mimesis*), por la que muchos se parecen a uno, cosas diversas imitan a una misma idea. Pero las ideas y el mundo están separados; aquellas son eternas, éste cambiante; las ideas son inmateriales, las cosas cambiantes son materiales. Para Aristóteles, el ser no se dice sólo como verdadero, sino que se dice de diversos modos. Ahora, las ideas son el ser pensado. Pero el ser es más que su idea; hay seres finitos y también uno infinito. Los finitos son sustancias y accidentes. La sustancia es en sí, el accidente es en la sustancia. La sustancia es el ser primero, en comparación con el accidente; el ser accidental es análogo al sustancial. Aún más, todos los seres, o entes, naturales son en potencia y en acto. La potencia limita la plenitud o perfección de la actualidad. Ser en acto significa una plenitud o perfección; ser en potencia limitación. En la cumbre de la realidad universal, existe el acto puro, esto es, la perfección sin límite. El acto puro es Dios, pensamiento del pensamiento, dice Aristóteles, puesto que vive, es feliz, invariable y eterno. Para Tomás de Aquino ser es acto de ser (*esse, actus essendi*), la perfección de todas las perfecciones. Se dice análogamente: primero de la sustancia, derivadamente de los accidentes. Hay más acto de ser cuanto más elevada es la entidad de una cosa, así es más vivir que solamente existir, es más sentir que solo vivir, es más entender y amar que sólo sentir. Se describe así una escala de los seres, una gradación ascendente que va desde la materia hasta Dios. Pues bien, como el ser es análogo, todo acto de ser apunta a la plenitud infinita, a la vez que está limitado por una esencia. He aquí la estructura metafísica de los entes finitos, son compuestos y la composición básica es la de esencia y ser; la esencia limita, como entidad en potencia; el ser pone la realidad en absoluto, como acto de ser. En atención a esta estructura, se dice que los entes señalan hacia el Principio primero.

8.3.4. El ser y la esencia

El ser es la perfección radical, lo primero, lo trascendental; pero no lo único (como quiere el monismo); está diversificado en multitud de entes. De ahí la pregunta: ¿cuál es la distinción básica, que diversifica los seres? ¿Es la distinción entre sustancia y accidentes, o la distinción entre potencia y acto? La distinción de sustancia y accidentes es propia de los entes finitos. Dios, en cambio, es el ser infinito. La infinitud se entrevé en la línea del acto. Ser en acto es perfección hemos dicho, cumplimiento, plenitud. Si existe un ser tal que sea acto pero no en potencia, entonces éste será el Ser infinito. Yendo más allá de Aristóteles, hay que decir que la primera distinción es la que hay entre el ser absoluto y el ser creado. El ser creado es recibido (participado), no es autosuficiente. Si es recibido, es originado y mantiene con el Origen una relación de dependencia actual. Tomás de Aquino describe el ente diciendo

que «participa finitamente del ser» («*Ens autem dicitur quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius obiectum est quod quid est.*» In *Liber De Causis, Pr. VI, lect. 6, n. 175*). La noción de creación es de origen bíblico, se trata de un dato histórico. Pero una vez adquirida, el panorama del pensamiento experimenta un giro completo: sólo Dios es el ser, en lo absoluto; las criaturas son porque han recibido el ser, la existencia; su existir no es idéntico a su esencia, no es idéntico a ellas mismas. Sólo Dios es identidad (es, dice Tomás de Aquino, *ipsum esse subsistens*), su esencia es ser, existir. Por el contrario, si atendemos a los entes, reconocemos que no son autosuficientes ni eternos, de ahí se desprende que participan del ser, esto es, que no son el ser, sino que lo tienen. Las demostraciones de la existencia de Dios se pueden reducir a mostrar esto, que los entes son en virtud de un ser actualmente recibido.

8.3.5. Causalidad trascendental

La filosofía de Tomás de Aquino distingue entre causa predicamental y causa trascendental. Ello equivale a discernir entre causa física y causalidad creadora; la primera da el ser a partir de algo, transforma una materia; la segunda comunica la existencia absolutamente, no transforma nada, sino que da el ser a partir de nada (*ex nihilo*).

Las demostraciones de la existencia de Dios siguen la vía de la causalidad trascendental. Son analíticas, van del efecto a la causa, al origen del ser. El hecho de ver el ser como originado, o expresando una perfección absoluta pero no absolutamente, equivale a ver el ser como «no idéntico». La carencia de identidad, en las cosas, entre lo que son (esencia) y la perfección de ser manifiesta que este ser es derivado y dependiente del Ser increado.

Las perfecciones absolutas se diferencian de las perfecciones relativas, porque éstas afectan limitadamente y a un ente limitado (por ejemplo, ser muy alto, ser fuerte, etc.), mientras que las absolutas no dicen limitación por sí mismas (por ejemplo, ser bueno, ser sabio, etc.). Las perfecciones absolutas son aquellas que, advertidas en las criaturas, vemos que pueden ser atribuidas a Dios.

8.3.6. La teología metafísica de Tomás de Aquino

Puesto que la filosofía de Dios es un aspecto de la metafísica, a partir de ahora seguiremos con preferencia a Tomás de Aquino, para demostrar la

existencia y la esencia o «*naturaleza*» divina. Seguir a este autor es la mejor manera de no limitar nuestro horizonte; en efecto, Santo Tomás de Aquino es original y profundo, pero también un gran conocedor de la tradición filosófica que lo había precedido, del pensamiento pagano, musulmán, judío y cristiano. Los argumentos de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios demuestran, a la vez, la creación, o mejor dicho, la creaturidad de los entes finitos. Además, no parten de una idea humana, sino de las cosas mismas. Ahora bien, todas las cosas del mundo se nos muestran tales que, el esfuerzo para comprenderlas equivale a descubrirlas como «*entes por participación*», es decir, existiendo en virtud de otro, no en virtud de sí mismos: presentan un ser relativo, no absoluto ni autosuficiente.

Capítulo 9

Los entes y el ser (2)

9.1. La existencia de Dios

9.1.1. Creer y saber

Santo Tomás se pregunta si quienes conocen la existencia de Dios por demostración necesitan creer en ella, ¿es posible tener ciencia y fe de la misma cosa y a la vez? La ciencia proporciona evidencia, mediante la demostración. La fe se requiere para conocer lo que no es evidente; por tanto, no es posible tener fe y ciencia sobre un mismo asunto. Sin embargo, «*evidencia*» tiene más de un sentido. Ante todo, *evidencia es manifestación del ser*, o verdad, para la inteligencia.

No es igual la evidencia para una inteligencia superior que para una inferior. Por el hecho de ser, cualquier cosa es verdadera. Pero muchas verdades nos son desconocidas; no son evidentes «*para nosotros*», aunque sean verdades «*en sí*».

Algo puede ser evidente de dos maneras: *en sí*, o *para nosotros*. La evidencia en sí es mayor cuanto más perfecto es el ser. Por eso, la evidencia de Dios en sí es la mayor posible; pero es la menor para nosotros, porque el ser *proporcionado* a nuestra mente es «*el que participa finitamente del ser*». El exceso de claridad ciega, tanto como la carencia de luz; la *invisibilidad* del ser divino, para nosotros, es porque Él es la luz plena. Nuestro conocimiento del Ser supremo es indirecto, como el del sol: lo vemos en sus efectos, los entes iluminados por el acto de ser, no en Sí:

«*Hay que decir que la evidencia de algo puede ser de dos modos: de una manera, en sí mismo, pero no para nosotros; de otra manera,*

en sí mismo y también para nosotros. En efecto, una proposición es evidente por sí por el hecho de que el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como: “el hombre es un animal”, ya que “animal” pertenece al concepto del hombre. Por tanto, si del predicado y del sujeto todos conocen lo que son, aquella proposición será evidente por sí para todos, como es manifiesto en el caso de los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son algunas cosas comunes que nadie ignora, como ente o no ente, todo y parte, etc. Pero si por parte de algunos no es conocido lo que son el predicado y el sujeto, tal posición será, ciertamente, por lo que respecta a ella misma, evidente por sí; pero no para aquellos que ignoren el predicado y el sujeto de la proposición. Por eso sucede, como dice Boecio en el libro “De las semanas”, que hay algunas concepciones comunes del alma evidentes por sí sólo para los sabios, como por ejemplo que las cosas incorpóreas no existen en el espacio. Por tanto, digo que esta proposición “Dios existe”, en cuanto a lo que es en sí misma, es evidente por sí, ya que el predicado es idéntico al sujeto. Dios, en efecto, es su ser, como se verá más adelante. Pero como nosotros no conocemos qué es Dios, no es evidente por sí para nosotros, sino que necesita ser demostrada mediante aquellas cosas que son más conocidas para nosotros y menos conocidas en cuanto a su naturaleza, es decir, mediante los efectos»

(Santo Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 2, a. 1, c.)

Pero, ¿no es evidente que Dios existe -se pregunta Tomás- tanto para la naturaleza de la mente como para nuestro deseo de felicidad? En efecto, se encuentra en nosotros el anhelo de felicidad; ahora bien, lo naturalmente deseado es naturalmente conocido. Sí, «pero eso no es conocer simplemente a Dios» -se contesta-; «igual que conocer que viene alguien no es conocer a Pedro, aunque efectivamente sea Pedro quien viene». Se explica así que algunos puedan poner su máxima aspiración en las riquezas, los placeres, etc., y no en Dios. Los agnósticos tienen razón, en parte. La evidencia de Dios sólo es clara para Dios. Eso no obstante, de manera confusa, tenemos idea de Él y la capacidad para descubrirlo en las criaturas.

9.1.2. Tipos de pruebas

Siguiendo a Aristóteles, asienta Tomás dos principios: 1) Antes de investigar la naturaleza de un ser (¿qué es?) es preciso conocer su existencia (si es);

y 2) Hay dos tipos de demostración de la existencia: a priori y a posteriori; la primera se llama del «por qué» (*propter quid*), procede de lo que es anterior en sí mismo a lo posterior. La segunda es a partir del efecto y se llama del «qué» (*quia*), procede desde lo anterior para nosotros.

«Cuando un efecto nos es más manifiesto que su causa, procedemos al conocimiento de la causa a través del efecto. Ahora bien, a partir de cualquier efecto se puede demostrar que existe su causa si efectivamente los efectos de esta causa son más conocidos para nosotros; porque, al depender los efectos de la causa, dado el efecto, es necesario que la causa preexista. De manera que la existencia de Dios, en cuanto no es evidente por sí misma para nosotros, es demostrable a través de los efectos conocidos por nosotros»

(*Summa Theol.*, I, q. 2. A. 2, c.)

- Las pruebas a priori, válidas en lógica y en matemáticas, no lo suelen ser en metafísica; suponen que la causa es conocida con prioridad al efecto. De ahí el rechazo del «argumento ontológico» o *argumento de Anselmo*.
- Las pruebas a posteriori, del efecto a la causa, gozan del rigor del principio de causalidad. Se subdividen en metafísicas y morales:
 - Las pruebas metafísicas parten del ser cósmico, del mundo.
 - las pruebas «morales» parten de una disposición humana. No tienen el rigor metafísico, es decir, engendran certeza moral, no certeza metafísica; sin embargo determinan una convicción y proporcionan certeza subjetiva.

9.1.3. El argumento ontológico

Es el caso más notorio de prueba *a priori*; deduce la existencia de Dios de la idea que el hombre tiene de Él. No va del ser de las criaturas al creador, sino al contrario: de la esencia de Dios pretende deducir su existencia. Formulado por san Anselmo de Canterbury (1033-1109) en su libro *Proslogion*, ha tenido muchos partidarios, entre ellos Descartes y Leibniz. Se expone así: todos saben lo que quiere decir el nombre «Dios», a saber, el ser mayor posible (*id quo maius cogitari nequit*, aquél mayor que el cual no es posible pensar

otro). Pero existir en el pensamiento y en la realidad es mayor que existir sólo en el pensamiento. Por tanto, Dios existe en la realidad y no sólo en el pensamiento; si no, le faltaría la perfección de existir y no sería el ser mayor que se puede pensar.

El argumento de Anselmo fue criticado por el monje Gaunilón; también Tomás de Aquino lo critica, porque comete un tránsito indebido del ser pensado al ser real. En la modernidad, Kant lo critica también, porque «*la existencia*» -dice el filósofo prusiano- «*no es un predicado de la esencia*». Anselmo había respondido a Gaunilón que, si bien la existencia no se puede deducir de la esencia de un ser pensado, en general, en el caso de Dios, dado que su esencia es el existir (Dios es el *Ser por esencia*), la deducción sería correcta. A lo que Tomás de Aquino respondió: la identidad de esencia y existencia, que es Dios mismo, es evidente para Él, no para nosotros. La existencia proporcionada a la mente humana es finita. Es preciso partir de la existencia de los entes finitos, para demostrar que existe el Ser infinito. De manera que el argumento debe ser *a posteriori*, esto es, de las criaturas al creador, no a la inversa.

9.1.4. Pruebas metafísicas. Las cinco vías

Las cinco «*vías*» de Tomás de Aquino constituyen el elenco más acertado de pruebas metafísicas. Presentan una estructura similar; son diferentes por el aspecto del mundo que toman en consideración, como «*punto de partida*». Leamos el texto en que Tomás expone la primera y (parte de) la cuarta vía; analizaremos después la estructura de los cinco argumentos:

«Respondo que hay que decir que la existencia de Dios se puede probar por cinco vías. La primera y más manifiesta vía es la que se toma del movimiento. Es cierto, en efecto, y consta a los sentidos, que en este mundo algunas cosas se mueven. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otra cosa, ya que nada se mueve, sino en tanto que está en potencia con respecto a aquello a lo que se mueve. En cambio, una cosa mueve en tanto que está en acto; ya que mover no es sino reducir algo de la potencia al acto. Ahora bien, no puede ser reducido algo de la potencia al acto sino por algún ser en acto: así lo caliente en acto, como es el fuego, hace que la madera, que es caliente en potencia, sea caliente en acto, y con eso la altera y la mueve. Pues bien, no es posible que una misma cosa esté en potencia y en acto según un mismo aspecto, sino solamente en diferentes. Por ejemplo, lo que es caliente en

acto no puede ser a la vez caliente en potencia, sino que es a la vez frío en potencia. Por tanto, es imposible que, en cuanto a lo mismo y de la misma manera, algo sea motor y movido, o sea, que se mueva a sí mismo. Por tanto, todo lo que se mueve, tiene que ser movido por otra cosa. Pues bien, si aquello por lo que es movido se moviera, debería ser movido también a su vez por otra cosa, y ésta por otra. Pero aquí no se puede proceder al infinito, ya que entonces no habría un primer motor, y por tanto tampoco ningún otro movimiento. Ya que los movimientos segundos no mueven sino porque son movidos por el primer movimiento, igual que el bastón no mueve sino porque es movido por la mano. Por tanto, hay que llegar a algún primer motor, que no es movido por nada; y eso todos entienden que es Dios».

«La cuarta vía se toma de los grados que se hallan en las cosas. En efecto, entre las cosas se halla algo más bueno y menos bueno, y verdadero, y noble, y así de las otras cosas como estas. Pero lo más y lo menos se dicen de cosas diversas en cuanto se aproximan diversamente a algo que es lo máximo. Por ejemplo: es más caliente lo que se aproxima más al máximo del calor. Por tanto, hay algo que es verísimo, y óptimo y nobilísimo, y por consiguiente, máximamente ser. Ya que lo que es verdadero hasta el máximo es ser hasta el máximo (...). Ahora bien, lo que se denomina máximamente tal en algún género es la causa de todas las cosas que son de aquel género; por ejemplo, el fuego, que es caliente hasta el máximo, es la causa de todas las cosas calientes,... Por tanto, hay algo que es para todos los entes la causa del ser, y de la bondad, y de cualquier perfección. Y a eso lo llamamos Dios»

9.1.5. Cinco puntos de partida

Como hemos dicho, las cinco vías pueden ser consideradas como si se tratara de un solo argumento, con cinco puntos de partida, con cinco versiones variantes, diferentes; esos puntos de partida son los siguientes:

1. Las cosas son *cambiantes*. Pero lo que cambia es compuesto de potencia y acto, etc.

2. Las cosas son *causadas*. Pero lo que causa y es causado depende de otro, etc.
3. Las cosas son *contingentes*, comienzan y acaban; pero lo contingente no es por esencia, etc.
4. Las cosas «*tienen*» un *grado de perfección limitado* (en el ser, la bondad, etc.), pero lo que es más o menos perfecto depende de un máximo, etc.
5. Las cosas se *ordenan a un fin*; pero lo que está por naturaleza ordenado a un fin es tal que su obrar depende de otro; y si el obrar también el ser, etc.

9.1.6. Esquema argumental de las cinco vías

Puede observarse que las cinco vías toman como punto de partida un hecho de experiencia. En segundo lugar, analizan racionalmente ese hecho; el análisis muestra que tiene un origen externo a las cosas. En fin, no es posible proceder hasta el infinito en una serie de causas esencialmente subordinadas. Se concluye, la existencia de un Primero a quien todos denominan Dios. El Dios de las cinco vías es: el Acto puro, la Causa incausada, el Ser necesario, el Ser por esencia y el Ordenador del mundo. El esquema argumental puede resumirse así:

1. *Punto de partida*: un hecho de observación y formulado en términos metafísicos (por ejemplo, el cambio, acto del ente en potencia en tanto que en potencia, etc.)
2. *Principio de causalidad trascendental* o del ser (*esse*) no del hacerse (*feri*). La causa del ser es actual, simultánea con el efecto (como el sol y la luz del día). Se aplica el principio de causalidad porque el punto de partida ha mostrado una señal de dependencia en el ser.
3. *Imposibilidad de proceso al infinito*: una serie de causas infinita es una serie de causas que se subordinan accidentalmente, esto es, la causa influye en el hacerse, pero no en el ser actual del efecto, como el padre es causa del hijo, el constructor de la casa, etc. Pero los efectos analizados son «*ahora*», su causa del ser debe ser «*actual*», su dependencia esencial.
4. *Conclusión*: un Primero al que todos llaman «*Dios*»

9.1.7. Resumen del argumento de las cinco vías

La primera, parte del cambio, que consta por los sentidos; cambiar es la actualización de un ser en potencia, el motor o moviente debe ser externo, porque nada puede ser en potencia y en acto a la vez, bajo el mismo punto de vista; y no cabe una cadena infinita de movientes-movidos. Luego hay un Primero que mueve sin ser movido por otro. El Dios de la primera vía es el de Aristóteles, el acto puro.

La segunda, parte de la causalidad; es un hecho que todo causa y es causado. Debe existir una primera causa, no causada. El Dios de la segunda vía es el Incausado.

La tercera parte de la observación de que todo lo que comienza acaba; estos seres *pueden no ser* (contingencia). Mas no todos son contingentes, tiene que haber uno necesario, de lo contrario alguna vez todo dejaría de existir. El ser necesario no puede no existir: su esencia es existir. El Dios de la tercera vía es el Ser necesario (*Necesse esse*), y el argumento proviene del filósofo musulmán Avicena.

La cuarta vía es platónica. Parte de las llamadas perfecciones absolutas, que tienen grados de menor a mayor en relación a un máximo. Dios es el ser que es perfección en el máximo grado, por tanto es Aquel cuya esencia es ser; el Dios de la cuarta vía es el Ser subsistente (*Ipsum esse subsistens*).

La quinta vía parte del hecho observado del orden dinámico en el cosmos. Hay cosas carentes de conocimiento que obran en orden a un fin, porque «*siempre, o casi siempre, obran de la misma manera, para conseguir lo óptimo. De manera que es manifiesto que no por azar, sino por una intención llegan al fin*». Deben estar dirigidas a Él por un cognoscente, como la flecha por el arquero. Concluye en el Dios que gobierna ordenando los seres a su fin último.

9.1.8. La creación, participación del ser

En cada una de las cinco vías advertimos que las cosas son *por participación* (no por esencia), de donde inferimos que son *causadas* en el ser, esto es, creadas. Ser por participación es lo mismo que *ser por otro*, o bien: tener el ser recibido. La creación es, así, el punto de llegada del pensamiento metafísico; y la tesis filosófica más importante. Santo Tomás no dice que las cosas son por participación porque son creadas. Al contrario: sabemos que son creadas

-dice Tomás- porque su ser no es idéntico a su esencia, sino una perfección limitadamente poseída en esa esencia, participada. En el pensamiento filosófico del Aquinate, la noción de ser como acto es aristotélica; la participación es la causalidad metafísica, que toma de Platón. Entender al ser creado como una participación del ser increado, o ser por esencia, es el platonismo de San Agustín, que Tomás de Aquino hace suyo. Vemos perfecciones absolutas que están limitadas, participadas; luego aquellas perfecciones «*remiten*» a Quien las «*es*» por esencia:

«He aquí que existen el cielo y la tierra: claman que fueron creados, porque se mudan y varían. Mas todo aquello que no ha sido hecho y, sin embargo, existe, nada tiene en sí que antes no tuviera; que en eso consiste mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: “Si somos, es porque fuimos creados; no éramos, pues, antes de ser, como si hubiésemos podido hacernos a nosotros mismos”. Y la voz con la que hablan es la misma evidencia. Vos, pues, los hicisteis, Señor; que sois hermoso, puesto que ellos son hermosos; que sois bueno, puesto que ellos son buenos; que sois, puesto que ellos son. No son ellos, con todo, tan hermosos, ni tan buenos, ni de tal modo son, como Vos, su Creador; en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni son»

(San Agustín, Confesiones, XI, 4).

9.1.9. Preámbulos de la fe

La filosofía del ser de Tomás de Aquino enseña que la existencia del Creador no es sólo una verdad de la fe (Revelación), sino también una verdad accesible a la razón filosófica. Todo lo que está implícito en la idea de creación (sobre Dios, el mundo y el hombre), se manifiesta también a la mente humana a partir de la observación y del razonamiento. Las más valiosas verdades metafísicas, como nuestro conocimiento de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, aunque estén contenidas en las Sagradas Escrituras y sean *misterios de la fe*, son también, dice Tomás, verdades racionales: *praeambula fidei*, «*preámbulos de la fe*»; pertenecen por igual a la fe teológica y a la razón natural humana:

«No son artículos de la fe, sino preámbulos a los artículos. La fe, en efecto, presupone el conocimiento racional, así como la gracia la naturaleza, y tal como lo perfecto lo perfectible. Sin embargo,

nada prohíbe que lo que en sí mismo es demostrable y cognoscible sea recibido por alguno como creíble, porque no entiende su demostración»

(Summa Theol., I, q. 2, a. 2, ad 1).

San Agustín no separaba la fe y la razón; su pensamiento, vital, parte de la fe. Partiendo también de la experiencia, Tomás de Aquino ve una honda armonía entre la fe y las aspiraciones naturales del corazón y de la inteligencia. Para el de Aquino, que el mundo es creado es una tesis filosófica, que podemos entender y demostrar. San Agustín y los agustinianos del s. XIII, como San Buenaventura y Juan Duns Escoto, parten de la idea de creación para entender el mundo. Por la vía inversa, Tomás de Aquino parte del ser y piensa la creación como la condición característica del mundo y del hombre, de los entes que tienen ser (*esse, actus essendi*), pero no lo son, no son la Identidad (*Ipsum esse*).

9.1.10. Pruebas morales

Consideradas pruebas imperfectas, desde el punto de vista metafísico; demuestran que la existencia de Dios es probable, o lo más probable. El punto de partida y el «*medio*» de este tipo de pruebas es la conciencia; la experiencia interna es el testimonio. Se denominan «*morales*» (lat. *mos-oris*, costumbre) por el tipo de certeza que engendran. La certeza metafísica y la física, se fundan en la necesidad metafísica (su contrario no es posible en absoluto) o en la física (cuyo contrario no es posible naturalmente); la certeza moral se funda en la necesidad moral (cuyo contrario es posible, aunque raro e inhabitual). Enumeremos las principales pruebas «*morales*» propiamente dichas:

Argumento de las «*verdades eternas*». La verdad es eterna, ¿en qué se funda esa eternidad? El mundo es mudable, y yo soy mudable; luego la verdad se funda en el Ser inmutable, que trasciende al universo, y puedo conocerlo. Es la prueba característica de San Agustín.

Prueba por la conciencia de la ley moral. El orden moral no es inventado y tiene fuerza para obligar a la razón; por tanto, depende de un supremo Legislador.

Prueba por el deseo natural de felicidad. El deseo natural no puede ser en vano (*desiderium naturae non potest esse frustra*), si el hombre anhela un bien infinito, éste existe.

Prueba por la remuneración. Propuesta por Kant. La virtud merece la felicidad; y en este mundo frecuentemente triunfa el injusto y fracasa el bueno. Luego debe existir un Ser sapientísimo que conoce a cada hombre y es dueño del mundo físico y del moral, capaz de colmar de bienes a los buenos.

Prueba por el consentimiento universal. Argumento histórico. El hombre de todas las épocas y civilizaciones reconoce a la divinidad y le rinde culto. *Omnibus innatum est in animo quasi insculptum esse deos (Cicerón, De natura deorum, II, 5).*

Pruebas antropológicas. Tienen fuerza propia; se discute si generan sólo certeza moral, o también metafísica. En la medida en que la *persona* es un ser realmente distinto de las cosas, cabe una demostración de la existencia de Dios tomando al ser personal como punto de partida y no al mundo. Se debería hablar, entonces, de una «*prueba antropológica*» (mejor que metafísica) de la existencia de Dios. Aplazamos el asunto hasta el capítulo 11 de este Curso. Pero de momento considere el lector un axioma que marca la diferencia entre la metafísica y la antropología, a saber, que el monismo (la tesis de Parménides, «*el ser es único*») es antropológicamente imposible; para el ser personal, ser «*solo*» es un imposible absoluto -ha señalado Leonardo Polo- y no meramente psicológico; es decir, para que la soledad sea un mal psicológico y social hace falta, antes y con prioridad absoluta, que el ser personal no admita la unicidad, que entrañe constitutivamente la referencia a los otros y al mundo. Entra así en la noción del ser personal una noción filosófica muy usada por los escolásticos del s. XVII y por Hegel, a saber, la «*relación trascendental*», esto es, la respectividad como elemento esencial de un ser. Ahora, la respectividad a Dios puede evidenciarse como un aspecto del mismo ser personal. Antes del personalismo y de la filosofía poliana, propios del siglo XX, hubo atisbos frecuentes de esta verdad, las llamadas «*pruebas antropológicas*» de la existencia de Dios son un caso, su punto de partida es la realidad humana. Veamos dos de las más conocidas:

El «*argumento de la apuesta*», de Blas Pascal (1623-1662), tiene una peculiar fuerza subjetiva. Pascal se dirige al hombre mundano y frívolo -que él mismo había sido- para hacerle ver la «*miseria del hombre sin Dios*». El científico y filósofo francés había desarrollado, junto con Fermat, el cálculo de probabilidades, para contestar a la consulta de un jugador: «*¿Qué jugada tiene la mayor posibilidad de ganar?*» El éxito es más probable cuando la proporción de casos favorables y casos posibles (o «*tiradas*») se acerca más a la unidad. Ahora bien, hay que jugarse la vida, apostando por la eternidad

o por el tiempo. Abstenerse de jugar sería apostar por la finitud temporal. Estudiemos qué es lo que nos jugamos, ¿qué podemos perder?, ¿qué podemos ganar? ¿Es Dios incognoscible? ¡De acuerdo! Él está infinitamente lejos. Pero, mirad: «*en el extremo de esta distancia infinita se está jugando un juego en el que saldrá cara o cruz. ¿Qué os jugáis?*» La razón no puede decidirse, ante el infinito, pero «*hay que apostar; eso no es voluntario: estáis embarcado. ¿Por cuál os decidiréis, pues? Veamos. Puesto que es preciso elegir, veamos qué nos interesa menos (...) Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando como cruz que Dios existe. Valoremos estos dos casos: si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Optad, pues, por que existe sin vacilar*». En efecto, una vida contra otra, 1/2 de probabilidades. Pero ¿si nos jugaráramos dos, o tres, etc., contra una? Pascal compara esta vida con sus incertidumbres, con la felicidad de una vida con Dios. La ganancia es infinita; la posible pérdida, finita, y el esfuerzo finito. «*Eso decide la partida. Hay que darlo todo*», concluye Pascal.

La desesperación. Soren Kierkegaard (1813-1855) describe la vida en el indiferentismo como una desesperación inconsciente. El tránsito a la fe es un proceso gradual de desengaño que culmina en la *máxima posibilidad de la libertad*: escoger a Dios. La elección libre abre la existencia al amor, a la relación con el Otro. Ahora bien, la opción por Dios responde al deseo del hombre. Pero no garantiza la realidad de Dios, sino la de la voluntad humana. Es la misma debilidad lógica de la «*apuesta*» pascaliana. No obstante, buena parte del pensamiento de los siglos XIX y XX ha sido también una «*apuesta*» por el ateísmo, a cambio de una esperada «*liberación*» total; fue la apuesta del llamado «*humanismo ateo*». Pero el s. XX ha resultado ser, más que cualquier otro, el siglo de la «*muerte del hombre*». Proclamada, incluso teóricamente, por algunos filósofos «*estructuralistas*». Así, la anunciada «*muerte de Dios*» (Nietzsche) dejó a la humanidad sin otra razón que la fuerza, para defender la dignidad humana.

9.2. La naturaleza divina

9.2.1. Los atributos divinos

Dionisio Areopagita, teólogo cristiano neoplatónico, que escribió entre los siglos IV-V, dejó un libro de enorme influjo en la historia, el tratado *De divinis nominibus* (De los nombres divinos). Su punto de partida es la teología de la fe: en las Escrituras Dios se da diversos nombres a Sí mismo; ahora bien, la trascendencia divina es tal, que sólo Él se conoce a Sí mismo; la revelación,

pues, es el «*lenguaje*» mediante el que Dios se da a conocer. Los nombres divinos se adaptan a las criaturas. ¿Qué podemos conocer de Dios a partir de ellos? La inteligencia finita sigue una dialéctica consistente en afirmar y negar cada uno de esos nombres de Dios: le convienen, pero no le convienen del mismo modo que a las criaturas; eso abre paso a una «*vía de eminencia*» o teología superlativa; Dios no es el ser, sino «*hiper-ser*», no es vida, sino «*hiper-vida*», etc. Siguiendo a Dionisio y al neoplatonismo, también Tomás de Aquino enseña que conocemos a Dios mediante: 1) *afirmación* de perfecciones absolutas; 2) *negación* del modo finito en que las vemos realizadas; y 3) *eminencia* o elevación al infinito de las mismas. La negación es por tanto un método para conocer a Dios: «*De Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, por eso no podemos considerar cómo es Dios, sino más bien cómo no es*», escribe el aquinate. Nuestro conocimiento se vale de esos nombres de Dios, para atribuirle perfecciones que conocemos (atributos), de una forma que no conocemos (eminencia, trascendencia divina). Los atributos divinos son de dos tipos: entitativos y operativos. Los primeros describen la Esencia divina, tal como es en sí; los segundos tal como se manifiesta en su obrar.

9.2.2. La trascendencia divina

«*Transcender*» (lat. *trans-scando*, atravesar subiendo, exceder) significa superar la capacidad finita de comprender. Este es el único atributo de Dios que entendemos, esto es, su incomprehensibilidad. *Trascendente* es lo contrario de *inmanente*. Por eso, la descripción de su esencia debe comenzar por la simplicidad. En efecto, nuestros conceptos son compuestos: el ser, el género, la especie, diferencias, propiedades y accidentes diversos, etc., entran en el concepto de cada cosa. Dios, en cambio, es simplicísimo, por eso ningún concepto, nombre o afirmación le conviene con propiedad.

9.2.3. Simplicidad

El primer atributo divino consiste en la negación de composición; ni Él consta de partes, ni entra en la constitución de compuesto alguno, como si fuera una parte. En Dios no hay composición de *partes físicas*; luego no es cuerpo. Además, los cuerpos son entes en potencia, porque son divisibles, pero Dios no es en potencia, luego no es cuerpo, ni divisible, ni compuesto de partes. Tampoco es compuesto de *partes metafísicas*, como materia y forma. En efecto, la materia es potencia pasiva, pero Dios es acto puro, esto es, sin mezcla de potencialidad alguna. Además, como el obrar sigue al ser, si Dios fuera material estaría en potencia y sería finito y limitadamente poderoso; luego no es compuesto de materia y forma. Tampoco es compuesto de sustan-

cia y accidentes. Si tuviera accidentes estaría en potencia para perfecciones sobrevenidas. Luego en Dios nada es accidental; los predicados que se le atribuyen no los «*tiene*», sino que los «*es*». Tampoco es compuesto de esencia y existencia; ya que no consta de sujeto que tiene y perfección tenida. No decimos que Dios «*tiene*» bondad, belleza, etc., sino que es la bondad, la belleza, el ser. No «*tiene*» el ser, sino que «*es*» el ser; si el ser divino no fuera idéntico a su esencia, sería causado por otro. En suma, toda composición indica un *ser compuesto de potencia y acto* y, en consecuencia, causado y finito. Dios es el creador, el incausado, luego su Ser es absolutamente simple. Esta simplicidad no es simpleza, ni vaciedad, sino todo lo contrario: expresa que en Dios el ser es sin limitación, carencia ni defecto. La simplicidad y trascendencia divinas son incompatibles con la inmanencia de Dios al mundo; por lo tanto, el panteísmo es erróneo.

9.2.4. Perfección

Se llama «*perfecto*» aquello a lo que no falta nada, según su especie. Etimológicamente es lo hecho del todo (lat. *per-fectus*, acabado), logrado y completo. Por extensión, se designa como «*perfección*» al ser en acto; tanto si ha sido hecho como si no. Perfecto es sinónimo de acto, por oposición al ser en potencia. Por el contrario, «*ser en potencia*» designa limitación. Luego Dios es perfecto porque es acto sin potencia; es el Ser perfectísimo. Las perfecciones de las criaturas existen en Él de forma eminente, esto es, como el efecto está en la causa. La perfección mayor de cada cosa es su ser; y Dios es el ser por esencia, de Quien todo ser deriva; luego toda perfección creada deriva de Él y se encuentra en Él eminentemente.

9.2.5. Bondad

Bondad y ser son equivalentes, como atributos trascendentales. El bien añade al ser la idea de apetecibilidad: *el bien es lo que todos apetecen* (Aristóteles). Algo es bueno en la medida en que es; pero Dios es el ser por esencia; luego es el Bien por esencia, la suma bondad. Por otra parte, si es el fin último, se sigue de ahí que sea el bien supremo, pues el bien tiene razón de fin; Dios es el bien al que se ordenan el universo y el hombre. Los bienes creados son buenos por participación, ya que son entes por participación. Dios es el bien supremo y el fin universal; las criaturas son bienes particulares, y ninguna criatura puede ser el fin último, ni siquiera la suma universal de todas.

9.2.6. Infinitud

El infinito no tiene límites. No se debe confundir lo infinito con lo «*indefinido*» (que tiene límites pero no son conocidos). En la filosofía antigua, «*infinito*» era una noción negativa, porque sólo se tomaba en cuenta la infinitud material, esto es, la enumerable. Este «*infinito potencial*» es lo sumamente imperfecto, porque no tiene forma (ni ser) definido, sino solamente materia. El «*infinito actual*», por el contrario, no tiene límite en razón del acto. Es el Dios de Aristóteles, acto puro y perfección sin potencia.

Desde el neoplatonismo renacentista, se plantea una pregunta: dado que Dios es infinito, ¿no deberá ser también infinito el mundo, ya que el efecto revela el ser de la causa? Debe responderse negativamente, de lo contrario se confundiría a Dios con el mundo. El Creador es trascendente al universo creado; luego no cabe deducir de Él la infinitud física. Algunos panteístas, en cambio, supusieron que el mundo era una «*exteriorización*» de Dios, luego tenía que ser infinito cuantitativamente. Esta línea de pensamiento va de Giordano Bruno (1545-1600) a Hegel.

9.2.7. Inmensidad

Dios está en todas las cosas y en todos los lugares, sin ser «*medido*» por ellos. Se dice por eso que es *omnipresente* y *ubícuo*. Su presencia está en todas partes y, como inmaterial, no está sujeta al espacio. La inmensidad divina explica su omnipresencia: está en las cosas sin ser limitado por ellas. ¿Cómo está? Está en el ser creado *por esencia, por presencia y por potencia*, dice Tomás de Aquino con la tradición patristica. Por esencia, porque es la causa que sostiene en el ser a todo lo que existe; de donde deriva su presencia íntima. También está en las criaturas por potencia y por presencia, es decir, porque están sometidas a su poder y porque las ve y ordena.

9.2.8. Inmutabilidad

El movimiento es el paso del ser en potencia al ser en acto; toda forma de cambio supone el ser en potencia. Dios es acto puro, esto es, sin potencialidad, por tanto es inmutable en absoluto; no está sujeto a ninguna variación, a diferencia de las cosas del mundo.

9.2.9. Vida

La vida es un grado superior del ser, según Aristóteles, a saber: el ser de aquellos que se mueven por sí mismos. Movimiento con espontaneidad y autonomía, son las características de los vivientes finitos, llamamos así vitales a las operaciones de sentir, apetecer, entender. ¿Existe esta perfección en Dios? Sí, pero de forma eminente.

Se debe corregir la tendencia a imaginar la vida eterna como muerta, inercial, ¡aburrida! La vida eterna es vida eminente, la más intensa y alta, la más activa. No podemos imaginar una actividad eterna, pero sabemos que la actividad vital sube de grado a medida que ascendemos en la escala de los seres. Así, la actividad física es menos perfecta que la psíquica; la sensorial menos que la intelectual; en fin, la actividad más «*activa*» es toda novedad, sin perder ni envejecer, tal es Dios.

Cuando Friedrich Nietzsche proclamaba con su estilo dramático la supresión de Dios y el correlativo advenimiento de la nada (el nihilismo), pretendía reafirmar la vida. Según él, el «*hombre moderno*» mataba a Dios (su idea de Dios), para quitar toda limitación a la vida. No obstante, los historiadores del pensamiento observan que la proclama de Nietzsche: ¡Dios ha muerto, viva el superhombre! No se ha traducido, a lo largo del siglo XX, en una cultura de la vida. Al contrario, como hemos recordado en otras ocasiones, el siglo XX fue, más que ningún otro, el siglo de la muerte del hombre. La consecuencia no es casual. Dios es vida, la vida por esencia y origen de toda vida. No es posible suprimir la causa y mantener su efecto. Así, pues, en Dios hay vida. Todavía más, Él «*es*» la vida por esencia:

1. Dios es el único que obra por sí mismo, con autonomía absoluta y como Causa primera, luego le conviene la vida en grado máximo.
2. El Ser divino comprende todas las perfecciones del ser; pero vivir es una forma de ser perfecto, luego el Ser divino es «*vivir*», Él es viviente.
3. Entender es una operación vital, pero Dios es su mismo acto de entender, como demuestra Aristóteles, luego también es su mismo vivir.
4. Si Dios no fuera su vida, al ser un viviente lo sería por participación; pero el que es por participación se reduce al que es por sí; de ese modo, Dios se reduciría a algo anterior, lo cual es imposible.

9.2.10. Eternidad

El *tiempo* se define por el movimiento, es su medida. Sólo hay tiempo donde hay principio, cambio y final. La *eternidad* es la *duración* del Ser inmutable. Dios es inmutable pues no sufre mudanza, no tiene principio, sino que es el Principio, ni cambia puesto que no es en potencia, ni puede tener final. Así, durar se dice de Dios con la máxima propiedad; su duración es la eternidad: Él es interminable y sin sucesión, existe todo a la vez. Por eso, debe apartarse la idea de una duración infinitamente prolongada. Se suele inmiscuir en nuestra mente la imagen de un tiempo infinitamente largo, como si en eso consistiera la eternidad; mas es todo lo contrario, la existencia sin tiempo. Dios no existe con sucesión, sino todo a la vez. Boecio (480-525) definió la eternidad así: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*; esto es: «*la posesión simultánea y plena de una vida interminable*». Ante la eternidad divina todo está presente. En Dios no hay antes ni después, sino tan sólo «*ahora*». San Agustín de Hipona (354-430) recogió la pregunta de los incrédulos de su época: «*¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo?*» O no actuaba, o no era eterno. Los que hablan así -dice Agustín- no saben discernir el tiempo de la eternidad. En Dios no hay un «*antes*» ni un «*después*»; eso corresponde al tiempo; mas el mismo tiempo ha sido creado, juntamente con el mundo:

«Ni es en el tiempo en lo que Vos sois anterior a los tiempos; de otra suerte no seríais anterior a todos los tiempos. Pero Vos precedéis a todos los tiempos pasados, por la excelcitud de vuestra eternidad siempre presente, y sobre pasáis a todos los futuros, porque aún no son futuros (son nada); y en cuanto hubieren venido, serán pasados; mas Vos sois siempre el mismo y vuestros años no tendrán fin (Sl. 101, 28). (...) Vuestros años subsisten todos a la vez, porque subsisten y no se van empujados por los que vienen, porque no pasan; estos nuestros, en cambio, no serán todos hasta que hayan dejado de ser. Vuestros años son un solo día (2 Petr. 3, 8); y vuestro día no es cada día, sino hoy; porque vuestro hoy no cede el puesto al mañana, como tampoco sucede al ayer. Vuestro hoy es la eternidad. (...) Todos los tiempos los hicisteis Vos, y antes de todos los tiempos sois Vos; y no hubo tiempo en que no hubiera tiempo. No hubo ningún tiempo, pues, en el que no hicieseis nada, porque el tiempo mismo Vos lo habíais hecho. Y no hay ningún tiempo que sea coeterno con Vos, porque Vos sois permanente; mas si los tiempos fueran permanentes no serían tiempo. Porque ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá breve y fácilmente explicarlo? ¿Quién, para expresarlo con palabras, podrá con el

entendimiento comprenderlo? Y, sin embargo, ¿qué cosa mencionamos al hablar, más familiar y más conocida que el tiempo? Y lo entendemos, por cierto, cuando lo nombramos, y lo entendemos cuando lo oímos en boca de otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me pregunta, no lo sé; pero sin vacilación afirmo saber, que si nada pasase, no habría tiempo pasado; si nada hubiera de venir, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente»

(San Agustín de Hipona, Confesiones, XI, cap. 13-14).

9.2.11. Belleza

Como el ser y la bondad, la belleza es trascendental. Se distingue de la bondad en que se refiere al conocimiento. El bien se refiere al apetito, la belleza al conocimiento. Son bellas las cosas que, al ser vistas, agradan (*quae visa placent*). La belleza pone en el conocimiento gozo y placer peculiar y propio, acompaña a la armonía y proporción. De este modo el trascendental belleza está unido esencialmente al acto de conocer más intenso y elevado, la contemplación. Ver la belleza es contemplar. Y contemplar, no discurrir, es plenitud del conocer y la vida. Mas en Dios hay infinita perfección y armonía, luego la contemplación de su belleza constituye la máxima felicidad.

Ya Aristóteles afirmaba que Dios no tenía felicidad, sino que «*es*» felicidad viviente. El Dios de Israel añade al Dios aristotélico la Revelación, se manifiesta a los hombres. Dios se da a conocer al hombre, la humanidad reconoce a Dios, se aproxima a Él y, finalmente, entrará en su intimidad, en la belleza, en la contemplación y el gozo sumos.

9.2.12. Atributos operativos de Dios

Hemos considerado hasta aquí los atributos entitativos, que describen a Dios en el orden del ser; los atributos operativos lo describen en el orden del obrar. Se distingue la actividad vital de Dios, sus operaciones *ad intra* o inmanentes, de las obras externas de Dios, u operaciones *ad extra*, transitivas. En la vida divina *ad intra* hay conocimiento, amor y felicidad. Las operaciones divinas *ad extra* son la creación, conservación y providencia.

9.2.13. La ciencia divina

Dios conoce, más aún: «*es*» el acto de conocerse a Sí mismo. Llamamos a ese acto de conocer «*Ciencia divina*» y la declaramos idéntica al Ser divino.

Sólo en Dios el conocer es idéntico al ser, la criatura intelectual, por perfecta que sea, tiene conocimiento pero no lo «*es*», lo notamos en el sorprendente desconocimiento en que permanece siempre nuestro propio ser; Santo Tomás lo expresa diciendo que el «*objeto adecuado*» del conocimiento humano es la naturaleza material, el del conocimiento angélico su naturaleza espiritual misma, pero ni unos ni otros «*comprendemos*» el ser que conocemos, nuestro ser permanece distinto del conocimiento que tiene. En Dios no es así, su conocimiento está lleno: como acto y como objeto su conocer es idéntico, su «*objeto propio y adecuado*» es el Ser infinito. Por lo tanto, la ciencia divina es total, Dios es omnisciente; y es a la vez un solo y único acto, el acto puro, sin mezcla de potencia (limitación, cambio, etc.). En la ciencia divina todas las criaturas están como en su Causa. Aquí es donde, con San Agustín, Tomás de Aquino da cabida a la noción de *idea*, que Platón propuso como modelo o «*arquetipo*» eterno de las cosas mudables. Pero, a diferencia de hombres y ángeles, Dios no tiene muchas ideas, sino una sola: su mismo Ser. Se dice también que toda la creación preexiste en la ciencia divina, como en su plan eterno. No se debe pensar, sin embargo, que entre el plan creador y la creación en ejercicio haya separación alguna, pues Dios es inmutable.

9.2.14. Ciencia de las cosas futuras

Se llaman «*futuros contingentes*» aquellas cosas que pueden ser (por lo mismo, pueden no ser). Ahora bien, Dios conoce simultáneamente todos los tiempos. Para Él no hay futuros desconocidos. La pregunta que se plantea es: ¿Elimina eso la contingencia? Si la respuesta fuera afirmativa, la ciencia divina impondría *necesidad metafísica* al universo de las cosas y las personas, todo acontecería de modo inevitable y previsible. La necesidad destruye la contingencia y la libertad; si éstas se destruyesen universalmente, dejaría de existir toda sustancia material o espiritual. Ahora bien, la ciencia divina es necesaria, porque Dios no puede ignorar nada y nada puede ser para Él un imprevisto. Pero que la ciencia sea necesaria no equivale a decir que los seres sobre los que versa lo sean igualmente. Santo Tomás lo ilustra con el siguiente ejemplo: si el alma entiende algo, es inmaterial; la consecuencia es correcta, a condición de que se entienda que lo inmaterial es el ser «*en el intelecto*», aunque lo entendido «*en sí mismo*» sea una cosa material.

9.2.15. La libertad divina

Aunque la voluntad divina es inmutable, como la ciencia, también es libre. Dios es libre con respecto a todo el universo. Eso significa que no quiere por

necesidad nada de lo que ha hecho; o, a la inversa, que todo lo ha creado porque ha querido.

Tenemos libertad cuando queremos sin ser obligados por naturaleza. Dios quiere por naturaleza su bondad, eso colma su voluntad infinita; luego si quiere a las criaturas, las quiere libremente. La libertad es un atributo espiritual y una perfección altísima, por lo tanto no falta en Dios. La libertad excluye la dependencia de causas externas o internas determinantes, mas Dios está libre de toda dependencia porque es la Causa primera. Dios tiene independencia absoluta, en el ser y en el obrar. Se la llama también *aseidad*, porque sólo Dios es *a se* (por sí mismo), toda criatura es *ab alio* (por otro); en el hombre la libertad no significa independencia «*absoluta*» en el obrar, ni en el ser. La libertad incluye la potestad o dominio de la propia acción. El dominio divino de sus acciones *ad extra* es infinito. En fin, la causa contiene a los efectos; si existen criaturas libres, Dios es libre de forma eminente. Tanto es así que, para algunos filósofos, la libertad humana constituye por sí misma una prueba de la existencia de Dios. Según Juan Duns Escoto (1266-1308), conocido como *Doctor subtilis*, por la finura de sus análisis metafísicos, la existencia de la libertad finita es imposible sin un creador libre, ya que el mundo es incapaz de dar aquello que lo trasciende, la libertad. La misma idea expresó de manera paradójica el llamado «*padre del existencialismo*», el danés Soren Kierkegaard (1813-1855): sólo Dios puede crear un ser capaz de negársele. La libertad lleva en sí misma una *nativa* vocación o destino a la vida eterna, pero la realiza libremente: el hombre es puesto en situación de escoger a Dios.

9.2.16. Libertad divina y humana

La libertad humana significa dominio y apertura universales, pero la divina es trascendencia. La humana es finita y destinada; la divina es infinita y su destino. No se pueden poner en pie de igualdad, como no se pueden equiparar lo relativo y lo absoluto. Esto nos debe guardar de descubrir «*imposibles*» en la relación entre la Libertad creadora y las criaturas. «*¿Por qué Dios ha querido un mundo como este?*», se dice a veces. El misterio del mal, que siempre ha conmovido a los espíritus, remite a la providencia: Dios lo quiere «*permisivamente*», porque prevé sacar bienes mayores, de otro orden. Ahora, insistir en cuestionar por qué la providencia, y por qué tal como es, etc., equivale a cuestionar la libertad divina. Dios es libre, no arbitrario o tiránico. La libertad divina es creadora, no destructora. No debemos perderlo de vista al comprobar que nos resulta incomprensible el plan de su providencia: ¿por qué hace ser las cosas tal como son? Este «*porqué*» es una decisión libre. Ante

la trascendencia de la ciencia, la voluntad y la libertad divinas cabe adoptar dos actitudes erróneas:

1. Racionalismo. Es el caso del optimismo metafísico, de Leibniz. Dios ha creado, dice, «*el mejor de los mundos posibles*». Razón: Lo podía concebir, lo podía querer y lo podía realizar. Si no lo hubiera hecho, no sería bastante sabio, bastante bueno o bastante poderoso. Respuesta: No existe «*el mejor posible*», porque la ciencia y libertad divinas son trascendentes; para Él siempre es posible uno mejor.
2. Irracionalismo. Pesimismo nihilista. El racionalismo sólo acepta el Dios que entiende; de ahí es fácil pasar al extremo opuesto, declarando la razón suprimida en Dios. Si Dios es libre, quiere sin razones, como un monarca absoluto impone sus decretos despóticos. La creación no sería buena en sí, sólo sería «*gratuita*» (Guillermo de Ockham, Martín Lutero).

El origen del universo creado no es un Algo anónimo, sino un Ser personal. La Causa primera no puede ser, por ello, estudiada bajo una pretensión de comprensión racional, ni la podemos equiparar a las causas naturales, pues con ello dejaríamos de reconocer y respetar, sin motivo, su condición de causa libérrima. El último «*por qué*» de la creación entera está en el querer libre de Dios; por tanto, la actitud racionalista, al negar a priori lo que supere a la razón humana, es injusta y no es razonable como metafísica. El racionalismo es un simple prejuicio; no descubre incoherencias en Dios, las crea: el racionalismo es la incoherencia. No es congruente poner a la razón humana como medida del Ser absoluto; de hecho, si Dios fuera comprensible, no sería Dios *eo ipso*.

9.2.17. El amor de Dios

«*Digueren a l'amic: -On vas? -Venc de mon Amat. -On vens? -Vaig a mon Amat. -Quant estaràs ab ton Amat? -Aitan de temps con seran en Ell los meus pensaments*» (Ramon Llull, *Libre d'Amich e Amat*, 24)

Dios ama a las criaturas; más aún: la criatura existe porque Dios la ama. En efecto, amar significa querer el bien para el otro. Cuando Dios quiere las criaturas para Sí mismo, quiere para ellas el bien máximo y las ordena a su fin último. El amor no es lo mismo que la «*pasión amorosa*». Pero, ¿amado con fuerza infinita, no amaré Dios apasionadamente? Se debe distinguir el amor

como acto de la voluntad del deseo, o apetito afectivo. Dios no está sujeto a pasiones, en tanto que éstas denotan vulnerabilidad. En cambio, se pueden usar metafóricamente para expresar la profundidad del amor divino. Por otra parte, el amor quiere el bien «*para el otro*». En el amor personal se incluye que los bienes (cosas) son para las personas; sólo la persona es amada por ella misma. Dios ama a todos los existentes: todo es bueno, en la medida en que es; y Dios ama universalmente; este amor causa el bien que ama: no es movido por el bien que hay en las cosas, sino al contrario, les infunde el ser y el bien. Por lo mismo, ama más a lo que «*es*» más; luego ama al mundo para el hombre, y al hombre para Dios. Esta es la raíz de la existencia humana como «*inquietud*», que tan bien supo describir San Agustín: el ser humano es para Dios, por eso los bienes finitos que lo atraen lo dejan siempre insatisfecho. La existencia humana tiene forma itinerante (*homo viator*) hacia el Amor absoluto.

9.2.18. Creación, conservación y providencia

Todo lo que existe, material o espiritual, existe en virtud del acto de ser (*esse* o *actus essendi*), pero sólo Dios es el ser por esencia (*Ipsum esse*), por tanto, todos los entes fuera de Él son actualmente por participación, esto es, porque reciben el acto de ser del creador.

«Es preciso decir que todo lo que de alguna manera es, es procedente de Dios. Pues si en alguna cosa se encuentra algo por participación, es necesario que sea causado en ella por aquello que lo es esencialmente: como el hierro se hace candente por el fuego. Hemos mostrado..., que Dios es el ser mismo subsistente por sí. Y también hemos mostrado que sólo puede haber un ser subsistente,... De donde resulta, pues, que todas las cosas que no son Dios no sean su ser, sino que participen del ser. Es necesario, en consecuencia, que todas las cosas que se diversifican según una diversa participación del ser, de tal manera que son más perfectas o menos perfectas, sean causadas por un ente primero el cual es perfectísimo»

(Santo Tomás de Aquino, Summa Theol., I, q. 44, a. 1. C.)

La creación no es un acontecimiento temporal. Todos los tiempos son creados. El tiempo es también criatura. Siendo así la creación «*anterior*» al tiempo, es actual siempre. De ahí la noción de *conservación* en el ser. *Conservatio est continua creatio*, dice Tomás de Aquino, la creación continuada. No se debe pensar -repito- esa continuidad como una duración temporal; el ser creado

dura porque es creado (ahora), no porque fuera creado (en el pasado). Santo Tomás de Aquino utiliza varias veces la metáfora de la luz del sol, para ilustrar este pensamiento. En la creación causa y efecto son simultáneos, como lo son el sol y el día, la iluminación del aire. Si el sol se eclipsa, se hace de noche. Si el sol dejara de ser, todo caería en un apagón de luz cósmico, sobrevendría la oscuridad del ser, la nada.

El creador es, en fin, providente. Providencia (lat. *pro-vidéo*, veo de antemano) es previsión, ordenar los medios a su fin. La razón de la providencia universal es el amor divino. Dios ama a las criaturas intelectuales, las personas, por ellas mismas y a las cosas para las personas; por último, ama al universo entero para Sí mismo. Dios es el origen y el destino del universo. Sólo las criaturas personales lo pueden saber; sólo ellas, pues, son creadas y ordenadas al fin, a Dios, por amor a ellas mismas y todas las demás cosas lo son en razón de ellas. Dios, descubierto inicialmente como Principio del universo físico, resulta ser al fin la clave también de la existencia personal, libre y amorosa. Vale la pena repetir, como hemos expuesto más arriba, que el máximo interés y dificultad de Dios no reside en la cuestión de saber si existe, sino en la cuestión de qué tenemos que ver con Él: cómo coexistimos nosotros con Él. Dios no es para la filosofía sólo el Primer existente, es sobre todo la «*Primera persona*», si cabe hablar así. Así lo interpretó el Maestro Eckhart (1260-1327), para quien Dios no era, primordialmente el ser, sino el entender personal; según él, el nombre de Dios revelado a Moisés, «*Yo soy el que soy*», sería una evasiva: no dice en qué consiste su «*ser*», dice que sólo Él puede decir «*Yo soy*», por esencia. Aquí está probablemente la clave del tema metafísico, teológico y antropológico, es decir, en que el hombre descubre a Dios y lo acepta en la medida en que Él mismo se acepta como su «*segunda persona*» del singular. Si también «*yo soy*» es porque Él me conoce, dice Eckhart: «*El ojo por el que yo veo a Dios es el mismo ojo por el que Dios me ve a mí*». A partir de aquí, la metafísica cede el paso a la antropología y la ética: la comunicación sustituye a la causalidad. El verdadero asunto es: «*¿Quién es Dios y quién soy yo?*»; sin perder de vista que el reconocimiento del otro da paso a la comunicación, a la relación personal.

Capítulo 10

Filosofía de la religión

10.1. Filosofía de la religión

10.1.1. El hecho religioso

El hombre es un ser religioso y sólo él lo es. Como la racionalidad y la moralidad, la religión es un rasgo por el que cabe definir al hombre como *animal religioso*. Ahora bien, la moral y la religión son fenómenos específicamente humanos, pero no son «*productos culturales*». La cultura (derecho, arte, técnica, ciencia, etc.) es producto del pensamiento, mientras que la religión, la moral y la filosofía no dependen del pensamiento, sino que lo obligan. Etimológicamente «*obligar*» (lat. *ob-ligo*, vincular a) es similar a «*religar*». La idea de religión, como dependencia y vinculación con lo sagrado, subyace a su probable origen latino, *re-ligo*. No significa un vínculo arbitrario, sino *de-bido*. Un vínculo que análogamente al deber moral y a la admiración filosófica nos sitúa por encima del mundo y bajo un Principio trascendente. En todas sus formas históricas, el fenómeno religioso presenta tres caracteres: 1) Una doctrina sobre el origen y el destino del hombre. 2) Una moralidad. 3) Unas formas de relacionarse con la divinidad, individual y socialmente (oración y culto). Todo lo anterior se cumple en cualquier forma de lo religioso y en todas las épocas. Lo peculiar de este siglo pasado fue que en él se decidió la validez de un pronóstico. Según algunos filósofos del XIX y principios del XX, la religión iba a quedar para siempre superada por el progreso histórico. En cuanto al hecho religioso, ha sucedido más bien lo contrario: lo superado son aquellas ideologías. Mas ellas nos han dejado un cierto vacío de filosofía de la religión. Parece obligado, pues, comenzar dando una explicación breve del espíritu antirreligioso de buena parte de la filosofía reciente. El hecho no puede ser pasado por alto, porque religión y filosofía se han dado casi siempre muy juntas, aunque claramente distinguidas; y esa proximidad ha aportado

ideas e inspiración. ¿Cómo se rompió el lazo? Creo que esta pregunta nos remite a Hegel. Ruego al lector que tenga la paciencia de leer los párrafos que siguen. No se preocupe si se le escapa el detalle, bastará considerar cómo eso que más arriba llamábamos «*postulado racionalista*» (lo que no puedo entender, no puede ser) llegó hasta el ateísmo por su lógica interna.

10.1.2. El «Espíritu» de Hegel

G. W. F. Hegel (1770-1831) concibió la filosofía como «*actividad pura*» del pensamiento, es decir, no una actividad particular, explicable señalando el objeto «*determinado*» que produce; la filosofía es «*el pensamiento que reflexiona*», dice Hegel. Pero el pensamiento es lo absoluto, la actividad que se produce por sí misma. Luego pensar es producción; y lo que produce (objetos) nunca agota su poder de seguir pensando; de ahí que el pensamiento sea libertad frente a todo objeto (Naturaleza, cultura, etc.). Cuando el pensamiento comienza a ocuparse de sí mismo, a ser «*pensamiento del pensamiento*», aparece la filosofía como Hegel la entiende y, con ella, el espíritu cobra conciencia de sí como libertad. Como la ciencia, se vale de conceptos universales, y como la religión versa sobre lo infinito. Pero la religión pone a Dios como «*separado*», lejano y se postra ante Él; la filosofía, por el contrario, lo piensa y lo vive, la filosofía «*es*» Dios, cuando llega a madurez:

«Es verdad que la filosofía tiene algunos objetos en común con la religión, por ser el objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad. Además, ambas tratan del reino de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano, y de las relaciones que tienen entre sí y con Dios, como su verdad»

(G. W. F. Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, «Introducción», §1).

La filosofía de Hegel, no tiene la misión de comprender qué es la religión, sino de «*suprimirla*» y «*realizarla*». Suprimirla, suprimiendo la diferencia entre el espíritu finito y el infinito; y realizarla porque «*conocer a Dios es el único fin de la religión*», dice, y su realización es la filosofía. Hegel se vale de la distinción entre «*religión positiva*» y «*religión natural*» usada por los ilustrados y deístas del siglo XVIII. La primera tiene el carácter de lo inventado e impuesto; la segunda expresa la elevación del espíritu humano hasta Dios. Lo peculiar de Hegel consiste en pensar esa «*elevación*»: entonces Dios es el espíritu del hombre. En consecuencia se deben rechazar las manifestaciones

tradicionales de la religión, a saber, la fe y el culto. El punto de apoyo de toda la especulación de Hegel es que el espíritu es infinito y uno. Tras la muerte de Hegel, el pensamiento occidental abandonó ese punto de vista y, con él, también la filosofía y la religión fueron declaradas «superadas». Así al menos en Karl Marx, Auguste Comte, Friedrich Nietzsche y parte de la filosofía existencial, como en Jean-Paul Sartre. El siglo XX iba a ser la época de la definitiva supresión de Dios y de la metafísica, se dijo. Mas no ha sido así. Pasemos, pues, al estudio del hecho religioso.

10.1.3. Origen del hecho religioso

La universalidad de la religión y su influjo en la historia de las civilizaciones, ha llevado a filósofos, sociólogos y psicólogos a investigar su origen. Enumeremos algunas corrientes en esta línea de estudios:

1. *Teoría de la evolución.* Supone que la religión es un producto mental y cultural. Se inspira en las tesis del patriarca del empirismo David Hume (1711-1776) que suponía una transición de las formas imperfectas (politeísmo) a las perfectas (monoteísmo), proporcionada a la cultura. En el siglo XIX siguen esta tesis: Weiss y Spencer. Los sociólogos franceses L. Lévy-Brhl y E. Durkheim se apoyan en los mismos supuestos, reduciendo la religión a la «*mentalidad primitiva*», prelógica o al «*sentimiento colectivo*». De forma similar, el antropólogo Burnett Taylor supuso que el animismo había precedido al politeísmo, y explicaba la evolución de la religión por razones sociales y políticas.
2. *Monoteísmo primitivo.* Frente a esas teorías, que parten del a priori culturalista, los hechos se resisten. Andrew Lang (1844-1912), partiendo del folklore y de las formas de la literatura arcaica, advirtió en los pueblos primitivos un doble elemento religioso: 1) superior y racional (hay un Dios supremo, padre, legislador y doctor, creador de todas las cosas); y 2) inferior y mitológico (irracional y fantástico, plasmado en figuras míticas). Según Lang el segundo no explica el primero. Por otro camino, los estudios de campo de Wilhelm Schmidt (1868-1954) fundador de la «*Escuela Vienesa*» de etnología, llevaron a la misma conclusión: el monoteísmo como hecho primitivo, más antiguo que todas las formas de animismo o politeísmo. La monumental obra de Schmidt (*Der Ursprung des Gottes Idee, 1926-1935*), es rigurosa: parte de una cantidad ingente de datos y no de hipótesis apriorísticas. Del estudio del lenguaje, costumbres, tradiciones y mitos de tribus cuya cultura es prehistórica (pigmeos de frica Central, semang de Malaca, negritos de

Filipinas, australianos, etc.) se desprende una cosmovisión que contradice la hipótesis evolucionista. En las formas culturales más primitivas que se conoce Dios es concebido como espíritu supremo, se le llama «Trueno», «Cielo» o «Padre nuestro»; habita generalmente en el cielo y no tiene templos ni imágenes; existió antes que todo y siempre existirá. Ese Ser supremo tiene potestad sobre todas las cosas, que Él mismo hizo, especialmente sobre los hombres, de quienes cuida; es santo, justo y vindicador de la ley moral, sobre todo en la otra vida. Se le tributa culto mediante oraciones, sacrificio de las primicias y, sobre todo, con el cumplimiento de los preceptos morales.

3. *Origen psicológico.* El filósofo pragmatista norteamericano, William James (1842-1910), se propuso explicar la religión a partir de sus propias teorías psicológicas. En *The Varieties of Religious Experience*, (Nueva York, 1902), distingue dos formas de fenómeno religioso: a) el personal y b) el de las instituciones eclesásticas. La religión institucional debe su existencia a una primera «*experiencia religiosa*», vivida por el fundador. Añade a esto que el objeto de esa experiencia lo divino es diferente de todo otro objeto psicológico; además, el «*sentimiento religioso*» no es ciego, sino que pertenece al orden cognoscitivo y consciente. Señala, por último, el carácter «*dinámico*» de la religión, en cuanto que motiva la conducta de forma más intensa que la moral.
4. *Origen metafísico.* Henri Bergson (1859-1941) plantea la religión en los mismos términos que el hombre: «*la religión, por ser coextensiva con nuestra especie, debe participar de su estructura*». Ahora, en su metafísica la «*vida*», o *élan vital*, ocupa el lugar del «*ser*» en la de Aristóteles o Tomás de Aquino; la vida es *evolución creadora*, y se manifiesta en formas crecientes. La energía creadora emerge de la materia y se manifiesta como vida, surge de la vida orgánica manifestándose como inteligencia; por fin, el hombre es la conquista máxima de ese *impulso vital*. Mas, en el hombre, la vida sigue tendiendo a la perfección; de modo que la religión es, antes que la filosofía, la forma de ese impulso. Distingue Bergson una *religión estática*, o natural, de valor social y común a todos los hombres; y una *religión dinámica*, o mística, que culmina en la mística cristiana. Bergson estudió con profundidad a los místicos y llegó a la conclusión de que en ellos la salud espiritual, el vigor, el gusto por la acción y la robustez intelectual alcanzan su máxima expresión.

Max Scheler (1875-1928), en su obra *Vom Ewigen im Menschen* (Lo eterno en el hombre, 1920-22), considera también que la religión radica

en la esencia del hombre y que existe una «esfera» de objetos y actos que le son propios; según eso, para fundamentar la religión no es imprescindible la metafísica. En el mundo se capta lo divino, nos sentimos como requeridos por Dios. Esta forma de darse Dios al hombre es una *revelación natural*; ahora, según Scheler, «*todo saber religioso acerca de Dios es también un saber mediante Dios en el sentido del modo de recepción del saber mismo*». El saber metafísico es válido y alcanza el mismo objeto que el religioso, pero éste lo alcanza independientemente. En los actos religiosos Dios se muestra como el Absoluto: «*Las cuatro determinaciones: ens a se, infinitud, omniactividad y santidad, son las determinaciones más formales de un ser y un objeto de la esencia de lo divino. Como tales están envueltas en los objetos intencionales de toda religión: de la más baja como de la más alta y absoluta*». En fin, de los actos religiosos se desprende una demostración de la existencia de Dios; según Scheler:

«Sólo un ente real, con el carácter esencial de lo divino, puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre, es decir, de la disposición para el ejercicio real de aquella clase de actos, que no pueden cumplirse con la experiencia finita y, no obstante, exigen cumplimiento (Erfflung). El objeto de los actos religiosos es, al mismo tiempo, la causa de su existencia».

Para el filósofo alemán, esta prueba es válida por sí misma y suficiente: «*Si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios*» (*Vom Ewigen im Menschen*, págs. 547 y 553).

10.1.4. La fenomenología

La fenomenología es un «*método*»; también se llama así una escuela del siglo XX. Los fenomenólogos se reconocen discípulos de Edmund Husserl. Ha sido el método de la mayoría de pensadores del siglo XX, a excepción de los neopositivistas. Sin pretender una clasificación completa, cabe distinguir algunas tendencias:

- Fenomenología metafísica e idealista (E. Husserl)
- Fenomenología metafísica realista (E. Stein)
- Antropología (M. Scheler)

- Fenomenología existencial (M. Heidegger, K. Jaspers)
 1. Existencialismo ateo (Jean-Paul Sartre)
 2. Existencialismo cristiano (G. Marcel)
- Personalismo (E. Lévinas, M. Buber, E. Mounier, K. Woytila)

Otros pensadores que se valen del método fenomenológico son H. G. Gadamer (hermenéutica), H. Marcuse (neohegelianismo marxista), etc.

Edmund Husserl (1859-1938) propuso la que él llama *reducción fenomenológica*, como método para superar el subjetivismo en que se estancaba gran parte del pensamiento moderno, cerrado en reducir lo real a lo que cada uno siente o experimenta. A partir del libro *Investigaciones lógicas* (1901), Husserl propuso recuperar la filosofía como «*ciencia estricta*»; se trataba según él de esclarecer la vía a través de la cual la inteligencia va de los fenómenos a las esencias, es decir, de las impresiones subjetivas a «*las cosas mismas*». Pero esa vía, o método, presupone la intencionalidad del acto cognoscitivo. La noción de «*intencionalidad*» (o «*ser in-tencional*») proviene del pensamiento clásico (Aristóteles, Santo Tomás de Aquino), y llega a Husserl por mediación del pensador austríaco Franz Brentano (1838-1917); éste había mostrado cómo todos los actos psíquicos son «*intencionales*», esto es, remiten a algo distinto de ellos mismos. Según Husserl, el yo tiene conciencia de datos singulares (empíricos) y esenciales (universales). Por otra parte, es obvio que el acto de conocer (*noesis*) se refiere a un objeto (*noema*), y también que captamos objetos esenciales, cuya verdad no depende de nuestro estado de conciencia, ni de datos singulares; así, por ejemplo, $2 \times x^2 = 4$ es un objeto ideal, una «*esencia*» dotada de estructura propia. Por tanto, se puede llegar a la *intuición de esencias*, no sólo de fenómenos como habían afirmado Hume y Kant; eso reabría el camino a la metafísica, y así lo entendió la mayoría de sus discípulos; aunque Husserl nunca pensó en fundamentar esas esencias ideales en el ser real, sino en el «*yo trascendental*», de forma similar a Kant.

10.1.5. Fenomenología de la religión

A partir de Max Scheler (y otros pensadores personalistas), la fenomenología se ha interesado por la religión, como objeto de estudio, y se ha aplicado a esclarecerlo. El fenómeno religioso se analiza en dos fases: 1) ontológica, ¿cuál es la esencia de «*lo divino*»? y 2) cognoscitiva, ¿en qué consiste «*el acto religioso*»?

Según Scheler hay una tercera, las «*formas de la revelación*», mediante la cual lo divino se manifiesta al hombre, pero él mismo reconoce la extrema dificultad del tema y apenas lo desarrolla. Ahora, el punto de vista que va de Dios al hombre es, tradicionalmente, el de la Teología propiamente dicha, no el de la filosofía, ésta siempre sigue la vía inversa: del hombre a Dios.

El fenómeno religioso despliega ante nosotros un campo de realidades que podemos describir del siguiente modo: 1) Existe una «*esfera de valores*», u objetos religiosos. Se trata de un tipo de realidad original, irreductible. Muchas veces se ha pretendido reducir lo religioso a otro tipo de realidad o vivencia (psíquica, social, estética, etc.); sin embargo, es preciso reconocer en el interior del hombre, de su inteligencia, voluntad y corazón, una capacidad por la que se refiere a Dios, o al Absoluto, de un modo especial, distinto de cualquier otro, como cuando ora o clama a Dios. 2) Esos «*valores religiosos*» tienen una conexión esencial con el hombre. No sólo existen y son específicos, además se vinculan con nuestro ser y no de manera accidental, ni casual. Se trata de atender a la realidad humana como «*animal religioso*».

La historia confirma que cada pueblo y civilización tiene una religión. La universalidad del hecho invita a buscar en el hombre su raíz. El hecho en cuestión es la experiencia de nuestra radical finitud; experiencia que se acrecienta y ahonda con el paso de los años. El ser humano se da cuenta de su limitación, de su indigencia en el ser, en el poder, conocer, etc., por contraste con la sabiduría, felicidad o seguridad a las que aspira. Todo ser humano tiende hacia algo para lo cual se sabe radicalmente impotente. Esta característica de la religiosidad ha sido subrayada como un hecho fundamental por la mayoría de los filósofos. Recordemos a Pascal, para quien la excelencia de la razón está en poder llegar a comprender que no puede comprenderlo todo, y siendo la razón lo propio y distintivo del ser humano éste se descubre referido a Dios. Kant señaló a Dios como necesario para sostener la moralidad. Friedrich E. D. Schleiermacher (1768-1834) puso la esencia del sentimiento religioso en el «*sentimiento de dependencia*», constitutivo del hombre. En el siglo XX Bergson, Otto, Scheler, Boutroux, etc., coinciden también en identificar el núcleo de la conciencia religiosa en ese sentimiento de absoluta dependencia y de anhelo de salvación, propio del alma humana. El existencialismo, por su parte, tomó como experiencia original la angustia del hombre ante la nada, o las «*situaciones límite*», lo cual es equiparar la existencia humana con la contingencia.

10.1.6. Fenomenología del objeto y del acto religioso

En toda vivencia religiosa está implicada la referencia a «*lo divino*». ¿Cómo se puede describir este objeto? a) Lo divino es algo *absoluto*, el término de la adoración y las súplicas del hombre. Ello se corresponde con la conciencia de la propia contingencia o «*sentimiento de dependencia*». b) Lo absoluto es también *omnipotente*, su poder y actividad no tienen límite y a ellos encomienda el ser humano su salvación (del mal terreno y del eterno). c) El ser divino es también *santo*, esto es, dotado de perfección moral; se define la santidad como la plena coincidencia entre el querer libre y el bien. La santidad divina justifica la adoración. Si la divinidad no fuera santa, su poder sólo inspiraría temor. De este modo se inserta la moral en la religión y Dios aparece como el único juez justo para con la verdad del hombre. d) El ser divino es también *misterioso*, su realidad absoluta, omnipotente y santa es incomprensible, para la razón humana, que la percibe como majestad de Dios. e) En fin, el ser divino posee un atractivo fascinante. El hombre se siente irresistiblemente atraído por Dios, fascinado por su misterio y grandeza; es una atracción a la que el ser humano no se puede sustraer.

La fenomenología subraya hemos dicho antes la correspondencia entre el acto cognoscitivo y su objeto (*nóesis* y *noema*), pues bien, ¿cómo son los actos que se corresponden con el objeto descrito? Max Scheler los describe así: a) Pertenecen a la conciencia humana tan esencialmente como pensar, percibir, etc. b) No le pertenecen por humana, sino por finita. c) No se confunden con ningún otro deseo o necesidad, porque apuntan a una esfera de realidades completamente distinta de todo objeto empírico o ideal. d) No pueden ser comprendidos por, ni derivados de la utilidad o interés práctico. e) Poseen una legalidad propia, intelectual, no psicológica. f) No son una parte ni una combinación de otros actos del intelecto (lógicos, éticos, etc.), aunque puedan interesar a éstos.

Para Scheler, en fin, el acto religioso es espontáneo y connatural a las facultades propiamente humanas, como todos los actos del intelecto y la voluntad es intencional, es decir, remite más allá de sí mismo y esta es su peculiaridad más allá del mundo (es decir, de la totalidad de lo finito incluido el mismo sujeto humano). Se trata, por tanto, de algo que casi todos los pensadores existenciales y personalistas coinciden en subrayar, a saber, que la apertura a la trascendencia no es una peculiaridad psicológica, subjetiva, propia sólo de algunos individuos o tipos de personalidad, sino una característica humana; de ahí que todo ser humano, sin excepción, la ejerza. Se trata de una ley del espíritu, tan rigurosa como las leyes de la lógica: todo espíritu finito cree

en Dios o en un ídolo. *«Al que niega a Dios hay que mostrarle (antes de la prueba de su existencia), con los hechos de su vida, que él tiene y posee un bien, una cosa que en cada momento de su vida trata de hecho como un Dios, como una cosa de esencia divina; debe hacerse consciente de esa cosa y, por el salvador camino de la desilusión, comprender que esa cosa es un ídolo».*

10.1.7. La religión natural

Hemos hecho un pequeño recorrido histórico por la modernidad, para considerar cómo apareció el ateísmo y la irreligión en la filosofía y cómo también ésta se ha recuperado, como objeto de la atención filosófica, después. Más acá de esas oscilaciones, consideremos en fin, qué es la religión desde el punto de vista de la filosofía realista. Ante todo, la religión es una virtud natural. Forma parte de la justicia, el hábito de dar a cada uno lo que es suyo. Pero *«lo suyo»*, en el caso de la divinidad, es distinto que en el caso de un hombre o un grupo social; la deuda con Dios es impagable. La justicia para con Dios es, así, una forma de la piedad, como el amor filial. Quienes nos han dado el ser merecen un respeto y amor que no se da una vez para siempre. Esa reverencia la siguen mercediendo y no es posible excederse en ella. Que la religión sea una virtud natural, y forma eminente de las virtudes de la piedad y la justicia, entraña que forme parte del sentido moral de la humanidad. Eso explica que el hecho religioso sea universal y de carácter moral. Este *«hecho»* se da esencialmente vinculado a los valores morales. Es cierto que la moral no es la religión, pero también es cierto que toda religión comporta una moral.

10.1.8. La religión revelada

El autor de la religión natural es el hombre, que entrevé la existencia divina y le tributa honor. Ahora bien, es por lo menos posible no incluye contradicción ni absurdo que Dios haya instituido una religión. En este caso tiene que darse a conocer como Quien habla al hombre y espera una respuesta de él. Eso es la Revelación: manifestación personal, palabra de Dios dirigida al hombre. El lenguaje sobrelleva y salva en este caso una distancia infinita; por eso, la Revelación no puede ser aceptada (ni rechazada) sin una escucha o lectura atenta y meditada. En efecto, si existe una religión revelada, ésta es la de Dios; a su lado, las demás son obra de hombres. Por eso, la virtud natural de la piedad (la religión natural) inclina a prestar atención a la palabra revelada; ésta debe ser escuchada y ponderada. Y no sólo como objeto de análisis literario o científico, pues nadie leería sólo así la carta de alguien que pudiera ser un padre que le busca. Concluyamos: 1) La filosofía no puede decidir si existe *«una»* religión revelada, ni cuál es. 2) No repugna a la razón

que exista esa revelación; es posible. 3) Tal posibilidad halla acogida en las expectativas del corazón humano. 4) Los testimonios y documentos que la transmiten merecen atención.

10.1.9. El Dios de los filósofos

Se ha dicho, en ocasiones, que el Dios de los filósofos es «otro» que el Dios de las religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. ¿Es cierto que el Dios de la fe no es el de la razón? Ante todo, es preciso evitar dos extremos: ni el conocimiento racional equivale al que proporciona la fe, por una parte, ni es posible tampoco que sean del todo dispares. Si fueran idénticos, uno resultaría innecesario; si fueran incomparables, no podrían versar sobre lo mismo. Ahora, Dios es único y todo ha sido causado por Él: tanto la razón como la revelación, objeto de la fe. La razón y la revelación no se contradicen, si es único su origen, y es imposible que Dios se contradiga. La razón alcanza a Dios desde el punto de vista humano, finito, sumamente reducido. Lo que de Él sabemos no es falso, pero es poco. Dios está infinitamente por encima de los conceptos que la filosofía se puede formar. Según la revelación, el designio originario sobre el hombre incluía su felicidad. El fin último del hombre no puede ser otro que entrar en comunicación íntima y personal con Dios. El creador toma la iniciativa y se dirige a la criatura: se le da a conocer mediante «*hechos y palabras*». El Dios bíblico es próximo, se manifiesta. Por eso quiere ser creído. Cuando una persona revela su intimidad a otra, lo hace a través del lenguaje. Sin la palabra, la intimidad personal es inescrutable. El Dios que se revela a los hombres quiere ser conocido, puede ser recibido por todos los pueblos. Por tanto, la razón natural, común a todos los hombres, por encima de las formas culturales diversas, es apta para escuchar y entender al Dios único. El Dios de la fe interpela a la razón humana; sólo Él tiene la respuesta para las inquietudes de ésta.

10.1.10. El paganismo

No se puede confundir al paganismo con el ateísmo o indiferentismo. Los paganos no tenían fe, porque desconocían la revelación. Nadie puede responder a un mensaje que no le ha llegado. El pagano es, por definición, aquél que no ha escuchado la palabra de Dios. La increencia del pagano lo es con referencia a la palabra. Sin embargo, los paganos son ordinariamente muy religiosos. Tienen en gran estima la virtud de la religión tanto los escritores como los filósofos antiguos. Por otra parte, el pagano es un tipo humano casi desaparecido, a saber, el hombre que se relaciona con la trascendencia mediante la sola razón, sin haber oído la revelación. Este pagano está en

situación de ignorancia insuperable; sólo conoce mitos y poemas en los que los hombres hablan de los dioses. No se ha visto en la situación de escuchar una palabra en la que Dios habla sobre el hombre al hombre, a él mismo. No obstante, en las sociedades occidentales postindustriales, a principios del siglo XXI, hay de nuevo personas en situación de paganismo. Quienes han sido educados así, reviven la situación de los paganos antiguos. El testimonio del pensamiento antiguo precristiano y extranjero al pueblo de Israel, les puede proporcionar luz sobre la orientación natural de la razón hacia Dios.

Capítulo 11

Filosofía del hombre (1)

11.1. La Psicología racional

11.1.1. Psicología racional y psicología experimental

En la imaginación popular la psicología se vincula con la psicoterapia, los «tests» de orientación profesional, de aptitudes, etc.; se la relaciona a veces con el diván del psicoanalista, es decir, con una determinada, el psicoanálisis (S. Freud), o con el aprendizaje de los animales, la conducta, los reflejos e instintos, tal como los estudia el *conductismo* (Paulov, Skinner). Estas son algunas de las escuelas de Psicología experimental. Sin embargo, la psicología es más antigua. El primer tratado psicológico fue obra de Aristóteles y lleva por título *Sobre el alma* (*Perí Psykhés*, o *De anima*). Encontramos además una filosofía de la psique en todos los filósofos: Pitágoras, Platón, Aristoteles, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, etc.

La *Psicología racional* estudia el ser humano a partir de su obrar, de acuerdo con la máxima que dice: «*el obrar sigue al ser*» (*operari sequitur esse*); considera pues las operaciones vitales, tanto las que tenemos en común con otros seres vivientes, como las específicamente humanas, y su método es racional. La psicología racional se ha considerado tradicionalmente como una prolongación de la *filosofía natural*; modernamente, se la contempla como integrada en la antropología trascendental. El nombre «*antropología*» (gr. *ánthropos*, hombre, y *logía*, estudio o recopilación) significa el estudio del hombre, del *ser* humano. La *Psicología experimental* estudia sólo las operaciones humanas que se pueden observar y medir. La observación puede ser externa o interna; la primera capta los hechos psíquicos de manera objetiva, en lo que tienen de físicos; la observación interna o introspección es subjetiva. La Psicología experimental renuncia a saber qué es el hombre, por causas

últimas, su método cuantifica, se vale de experimentos y procura formular leyes. Son dos disciplinas distintas, por su objeto y su método. Vamos a considerar aquí la psicología filosófica tradicional. No nos ocupamos, pues, de la psicología experimental moderna.

11.1.2. Hechos físicos y hechos psíquicos, distinción

La psicología estudia actos vitales u operaciones, como percepciones y emociones. Los actos vitales no se pueden equiparar a los procesos externos. Las operaciones vitales son *inmanentes*. Los cambios físicos son *transeúntes*, su fin está fuera de ellos mismos, así, por ejemplo, el fin de la construcción no es construir, sino la casa. En cambio, el fin del vivir no está fuera de él, el fin del respirar no es externo al ser vivo; para los vivientes el ser es vivir (Aristóteles). Otra diferencia es que en un proceso físico hay secuencia temporal, no puede ser simultáneo; en cambio, en el acto de conocer a la vez conocemos y tenemos lo conocido, a la vez miramos y tenemos la cosa vista; la acción y su objeto no son uno primero y el otro después, sino a la vez (*simul*); y la acción vital puede durar en acto. La construcción no dura cuando la casa está acabada; en cambio, pensar o considerar en acto dura. A la vez veo y tengo la cosa vista, a la vez entiendo y tengo la cosa entendida; pero ver y entender son actos que pueden durar (o intensificarse) sin producir un objeto nuevo. Además, la acción de ver o de entender y la posesión de su objeto no son dos acciones, sino un solo acto. En el acto de conocer, obrar y poseer son a la vez, *simul*. No es proceso físico. Tratamos, pues, de un cambio o «proceso» psíquico. Si el cambio cognoscitivo o psíquico dura sin secuencia temporal, no es cantidad, no es mensurable de forma directa; es cualidad, sólo indirectamente mensurable. No es magnitud. Un cambio físico, por rápido que sea, tiene alguna velocidad; «la idea de una velocidad infinita carece de sentido físico» (A. Einstein). Ahora bien, si conocer en acto significa que el acto de ver y el tener la cosa vista son simultáneos, no tiene magnitud. Si tuviera una velocidad sería infinita, pues el tiempo transcurrido entre los extremos es nulo; pero eso no tiene sentido físico. En suma, el hecho psíquico es interior y una actualidad que escapa a la medida; esto pone al estudio del intelecto y de las facultades sensoriales fuera del alcance de las teorías físicas. La fisiología explica «cómo funciona» un proceso de transmisión neuronal, por ejemplo, pero no permite entender qué es sentir, tener la sensación de azul, dulce, etc.

11.1.3. El movimiento perfecto («práxis téleia»)

El movimiento o cambio físico es «*imperfecto*», en cuanto que sólo hay cambio si no se ha acabado de cambiar, es decir, si el proceso no está del todo hecho; por eso definía Aristóteles el cambio: «*acto de un ente imperfecto en cuanto que es imperfecto*»; o bien: «*acto del ser en potencia en cuanto que es en potencia*». El proceso cognoscitivo, en cambio, así como las operaciones vitales, es acto perfecto; no es del ser en tanto que imperfecto, sino en tanto que perfecto: es acto del acto. El conocer no se acaba cuando ya hemos conocido, podemos seguir conociendo, sin necesidad de que el acto produzca nuevo objeto. La acción cognoscitiva es posesión vital (inmanente) del ser de otra cosa; mediante ella el ser, la vida del cognoscente, se amplía y enriquece. El acto de conocer y su objeto son uno en acto. Lo conocido, en cuanto conocido, no en cuanto realidad externa, se llama en el vocabulario aristotélico *ser intencional*. La intencionalidad (lat. *tensio-in*) es propia de todo conocimiento en acto; posee su fin y esta posesión se llama intencional. La acción cognoscitiva no tiene que llegar a su fin, es acto perfecto: posee el fin, no le es preciso llegar hasta él, sino que ya lo es, o tiene. Cuando estoy viendo la piedra, poseo la piedra; no me hace falta llegar a tener la piedra, porque verla es tenerla. Esta acción perfecta (*práxis téleia*), es perfecta porque *posee su fin*. En los cambios físicos, por el contrario, el fin de la actividad está sólo al final. En la acción vital al menos en la cognoscitiva el fin es simultáneo con su objeto. La acción descansa en su fin, lo posee intrínsecamente. Este fin poseído por la acción vital perfecta se llama «*objeto*» y es interno (inmanente) a la acción misma.

11.1.4. Las facultades

La *teoría de las facultades* viene a explicar la diferencia entre el fin de la operación vital (perfecta) y el fin que está al final de una acción física o mecánica, transitiva, imperfecta. Es la diferencia entre lo psíquico y lo físico; entre psicología y física (o fisiología). En el conocimiento operan facultades, no mecanismos. Se llaman *facultades* los principios de operaciones por los que el viviente conoce o ama. Las facultades se especifican por sus actos. Es decir, hay tantas facultades distintas como actos vitales (perfectos) diferentes. Finalmente, los actos se especifican por sus objetos; esto es, hay tantas acciones (y facultades) como diversos objetos de la vida psíquica.

11.1.5. Conocimiento y apetición

La vida psíquica consta de dos tipos de actos irreductibles entre sí, los cognoscitivos y los tendenciales. En el conocimiento lo conocido es poseído vitalmente por el cognoscente; la tendencia o acción apetitiva, sin embargo, no es posesión sino inclinación hacia el bien capaz de satisfacerla. Cuando vemos una manzana, poseemos la manzana vista; si la apetecemos, vamos en dirección a la manzana. La intencionalidad es incomparablemente más perfecta en el conocer que en la apetición; hay la misma diferencia entre intencionalidad cognoscitiva y apetitiva que entre tener y no tener. Conocimiento y apetición, a su vez, pueden ser sensibles o intelectuales. La vida apetitiva sensible es la esfera de los sentimientos y emociones, la afectividad, que deriva del deseo y de la aversión; la vida apetitiva superior se llama voluntad, o amor, es libre y el motor de toda la vida psíquica. Nos ocuparemos por ahora sólo del conocimiento.

11.2. Los sentidos y la inteligencia

La sensibilidad no es una facultad única, porque hay diversidad de actos de conocimiento sensible. Por otra parte, la sensibilidad humana dimana del alma intelectiva, por eso el conocimiento sensible humano se encamina a la intelección. Exponemos a continuación los aspectos principales de la naturaleza y el proceso del conocimiento humano, según la concepción aristotélico-tomista.

11.2.1. Los muchos y lo uno. La teoría hylemórfica

Ya en la antigüedad los filósofos se percatan de que las cosas son sensibles e inteligibles a la vez, esto es, que son diversas numéricamente aunque iguales (lo «*mismo*») para la mente. Diversidad e igualdad, juntas en cada cosa. Es este *el problema capital de la filosofía*: los muchos y la unidad; su versión lógica es la llamada «*cuestión de los universales*» y en metafísica es el asunto de la analogía del ser. Veámoslo con un ejemplo, si decimos: «*Eso es un árbol*», la cosa se señala en cuanto singular y en cuanto miembro de una especie universal. El sujeto consta de un principio de individuación o singularidad («*eso*») y de otro de universalidad («*ser árbol*»), esto es, una perfección esencial que lo hace ser inteligible. Al primero, principio de singularidad y concreción, lo denominamos «*materia*»; las cosas son singulares y sensibles por causa de la materia concreta (*materia quantitate signata*) con la que existen. Al segundo, principio del ser esencial y de la cognoscibilidad intelectual, lo denominamos «*forma*». La forma hace que la cosa sea tal o cual; la forma da el ser y el tipo

de ser (esencia); ahora bien, las cosas se conocen por lo que son (el ser causa el conocer), luego la forma es lo que hace ser reales a las cosas, ser de tal tipo (naturaleza, esencia) y ser inteligibles. Partiendo de la experiencia de que las cosas son sensibles y comprensibles, esto es, plurales y a la vez iguales (según especies, géneros, etc.) vemos que deben ser compuestas de un principio de singularidad y otro de universalidad o identidad esencial: materia y forma, en griego *hyle* y *morfé*. De ahí el nombre de *teoría hylemórfica*.

11.2.2. Ser en potencia y ser en acto, principios constitutivos

¿Cómo se comparan entre sí la materia y la forma? Como lo sensible y lo inteligible, pero también como lo indeterminado y lo determinante. La materia, en efecto, es un principio indeterminado, porque recibe de la forma la perfección de ser que le corresponde. La materia y la forma se comparan entre sí, también, como el ser en potencia y el ser en acto, esto es, como el ser imperfecto y el ser perfecto. Nótese, sin embargo, que no se comparan como el ser y el no ser, los dualismos están basados en un malentendido: el ser material no es la *negación* del ser espiritual y a la inversa; no, el ser se dice más o menos perfecto, es más perfecto cuando es inmaterial y menos perfecto si es material. La materia y la forma no son la una la negación de la otra (opuestos contradictorios), sino niveles de perfección dentro del mismo ser (opuestos correlativos). Es *ser en potencia* lo que puede llegar a ser de un modo, pero todavía no lo es. Comparado con el ser, el ser en potencia no es; pero comparado con la nada, el ser en potencia es real. El perro y el niño «*no son*» matemáticos, ni músicos, pero el niño es matemático o músico en potencia, el perro no. Ser en potencia es algo real en el niño, en orden a llegar a ser matemático. Por tanto, el ser en potencia, el modo de ser de la materia, no es mera negación, sino imperfección o perfección limitada, ordenada al acto, a su perfección. El ser en acto es la realización o perfección de la potencia. El acto se compara con la potencia como lo perfecto con lo imperfecto. Tal como el niño es con respecto al adulto, o como aquel que ignora al que sabe, como quien duerme a quien está despierto y como el material a la obra hecha, así es el ente en potencia con respecto al ser en acto. Una materia que sólo fuera materia sería solamente ser en potencia, pura potencialidad, esto es, nada definido. Por eso, lo que existe no es materia sola, sino materia «*informada*». La forma es la perfección que determina a la materia a ser tal o cual cosa (piedra, árbol, animal, etc.).

Materia y forma son *elementos*, principios constitutivos de las cosas; por eso mismo, no son cosas; si no, sería preciso volver a buscar los principios constitutivos de los principios y así hasta el infinito. Si los principios constitutivos de las cosas no son «*cosas*», han de ser pues causas y elementos de los seres. El estudio de estos principios pertenece a la filosofía, no a las ciencias particulares o experimentales. Materia y forma no son objetos de las ciencias, en este sentido; y decimos que las cosas constan de estos principios, porque las cosas son sensibles e inteligibles, es decir, singulares y universales. No lo decimos, sin embargo, porque sean principios que se puedan «*separar*» o analizar en un laboratorio, eso no tiene sentido alguno.

11.2.3. La distinción del conocimiento en sensible e intelectual

Si sólo conociéramos sensiblemente, sólo conoceríamos los singulares, sensibles, material y numéricamente diversos. No tendríamos entonces un principio de identificación; no veríamos los «*árboles*», por ejemplo, sino muchos «*este*», «*ese*», etc. Una multitud sin principio de identificación es pura dispersión. Ese es el estado del conocimiento animal, salvo cuando éste capta las cosas en dependencia de sus necesidades orgánicas: identifica entonces desde un principio «*ciego*», a saber, la necesidad orgánica y el instinto. Esa dispersión de la percepción meramente sensible afecta al objeto (no se ve en nada «*lo mismo*»), pero también al sujeto perceptor (él no se puede ver a sí mismo como «*el mismo*»). En un párrafo de sus *Consideraciones Intempestivas*, Friedrich Nietzsche lo expresó con una alegoría. Dice allí que un amo miraba a su perro y éste al amo. El amo se quejaba: «*Siempre te hablo y te trato con cariño, pero tú nunca me contestas, tus respuestas me dejan insatisfecho, no sé nada de ti...*» El perro captó la queja de su amo, iba a contestarle como esperaba, pero al ir a hacerlo había olvidado lo anterior, y siguió mirando al amo, mudo. Pongamos otro ejemplo para lo mismo. Imaginemos una máquina de tren abandonada en medio de la pradera; el conejo la percibe sensorialmente como un obstáculo en su camino y, consecuentemente, la esquiva, eso es todo. Si fuera una zanahoria, la hubiera percibido como apetecible y se la hubiera comido, y eso sería todo. La percepción del animal depende de la conservación del individuo y de la especie (adaptación, supervivencia, etc.), no va más allá. Pero ¿no podría ser que el hombre tuviera una percepción de este tipo? No, porque percibiría singulares, diferentes, múltiples, pero no lo que tienen en común, aquello por lo que son en el fondo «*lo mismo*». Nunca podríamos *identificar* algo si su identidad esencial no se nos diera de algún modo, y con prioridad a la diversidad. Ver lo que las cosas tienen en común,

que es la esencia, es poder distinguir una máquina de una roca, un gato de un conejo: saber «*qué son*». Eso es la operación propia de la inteligencia. Concluamos. El conocimiento sensible tiene por objeto lo singular (material), el conocimiento intelectual tiene un objeto universal (inmaterial).

11.2.4. Del inteligible en potencia a la intelección en acto

Ahora, si la identidad (esencial) se nos da «*con*» la percepción sensorial, eso significa, decíamos antes, que tenemos un conocimiento sensible e intelectual a la vez. En nuestras percepciones sensibles, está ya incluido el elemento inteligible, la «*idea*» o concepto. Pero no lo está de forma manifiesta o explícita, sino de forma implícita. Con otras palabra: las percepciones y las imágenes son sensibles, porque son siempre «*esta*» (singular) percepción o imagen; son inteligibles en potencia. La explicación del conocimiento humano debe mostrar cómo de lo sensible (inteligible en potencia) obtenemos lo inteligible en acto; porque lo inteligible en acto y la intelección (el acto de entender) son uno solo, en acto; es decir, se debe explicar *cómo pasamos de no entender a entender*, y cómo pasamos de las percepciones y las imágenes a los conceptos. La máquina abandonada en la pradera sólo era un obstáculo físico para el conejo, para un indígena que viera algo así por vez primera sería un «*obstáculo*» mental, un problema. Podemos imaginar que se detiene ante ella y se pregunta: «*¿Qué es esto?*» La pregunta (el hecho mismo de preguntárselo) ya supone que la cosa («*esto*») es inteligible, comprensible en sí, aunque de momento no lo sea para él. De momento, es sensible en acto e inteligible en potencia; lo inteligible de «*esto*» es lo que responderá a la pregunta «*¿qué es?*», su esencia. Tal indígena comenzaría, tal vez, advirtiendo una parte incompleta de esa esencia: se trata de un artefacto, no de un ser natural. Pero ignora para qué sirve y no sabe «*qué es*». Las percepciones sensibles (las imágenes, los recuerdos), por el hecho de ser sensibles, son «*esta*» o «*aquella*» percepción, es decir, son singulares, particulares. En cambio, la concepción mental es universal, abstracta. La abstracción es el proceso que va desde lo sensible (singular) a lo inteligible (universal). ¿En qué consiste? ¿Cómo se realiza?

11.3. La sensibilidad. Los sentidos externos y los sentidos internos.

11.3.1. Sensación y empirismo

En la tradición filosófica *empirista*, las sensaciones son los átomos de una percepción. Una percepción sensible se descompone en elementos, como un mosaico en teselas, o la imagen en puntitos luminosos; las sensaciones serían los elementos de la percepción. El empirismo (del gr. *empeiría*, experiencia) afirma que todo conocimiento proviene de la experiencia y que es mera experiencia sensible, sensación. Esta es la filosofía de John Locke (1632-1704), padre del liberalismo político y de la filosofía empirista del conocimiento, corriente de pensamiento típicamente británica. Locke se proponía distinguir en el conocimiento humano las opiniones de las certezas, como dos formas distintas y complementarias. En materia científica se debe escuchar sólo la voz de la ciencia; en política, se debe escuchar la opinión del pueblo en el Parlamento. Por tanto, Locke valora la experiencia sensible: sólo a partir de ella se explica la formación del conocimiento. Refutaba, por eso, la existencia de ideas innatas, que habían afirmado Descartes y Leibniz. John Locke elaboró una *psicología del conocimiento* a partir de la filosofía cartesiana, y en polémica con Leibniz.

Todo proviene de ideas simples. La idea simple es la experiencia. La experiencia puede ser extrospectiva o introspectiva (sensación o reflexión). Las ideas simples de sensación son intuiciones: evidentes e inmediatas. Formamos las ideas complejas por asociación de ideas simples, vinculadas con un nombre (*Psicología asociacionista*). En resumen, todo conocimiento es una sensación o una suma de sensaciones. Las ideas universales son palabras, creaciones humanas. Esta teoría tiene el inconveniente de reducir la facultad superior del hombre, el pensamiento, a la condición de una producción más o menos arbitraria. La realidad íntima de las cosas permanecería oculta, no siendo ni una sensación ni un invento lingüístico. El pensamiento va a parar al agnosticismo metafísico. La psicología experimental debe sus orígenes a la idea de Locke (proseguida por los empiristas británicos G. Berkeley y D. Hume); para saber qué valor tienen las ideas complejas (¿opiniones, certezas?) hay que seguir su proceso de formación a partir de las sensaciones elementales, por asociación y combinación. El empirismo explica la mente humana de forma análoga a la grabación de una videocámara. Toma de Descartes y la desarrolla una imagen mecánica del organismo mental.

Aunque se hable así de las sensaciones en la filosofía empirista y la psicología experimental, no se puede afirmar que el hombre experimenta sensaciones; no sentimos colores, ni oímos sonidos, etc., más bien percibimos cosas de tal color, tamaño, sabor, etc. Nunca experimentamos una sensación pura, sino que sentimos cosas dotadas de cualidades, como color, olor, sabor, sonido, proximidad, lejanía, etc. El carácter elemental o atómico de la sensación es teórico, racional, no sensible.

11.3.2. La sensación, acto de conocimiento

No obstante, la sensibilidad siente, conoce sintiendo. Antes de Locke, la filosofía clásica denominaba *sensación* al acto de conocimiento sensible. Este cumple las propiedades del acto de conocer: es posesión inmaterial e intencional del ser (o forma) de otra cosa, en tanto que otra. El acto de sentir comporta *pasividad* y *actividad*. Pasividad porque hemos de ser afectados por un estímulo proveniente del exterior; en este sentido, sentir es «*recibir*» estímulos. Los estímulos operan sobre los órganos de los sentidos.

11.3.3. Umbrales sensoriales

Del carácter orgánico de la sensación deriva el hecho de que tenga una magnitud máxima y una mínima; se habla así de «*umbral*», máximo o mínimo, de modo que por debajo del mínimo no se siente (no sentimos la luz infrarroja, o los infrasonidos); por encima del umbral tampoco se siente (no sentimos la luz ultravioleta, los ultrasonidos, etc.). La diferencia entre una sensación y otra más, o menos, intensa se llama «*umbral diferencial*». El umbral diferencial humano es diferente del de otras especies, eso explica la diversa sensibilidad de los animales. En atención a su adaptación al medio, muchos animales pueden sentir sonidos que el hombre no oye. El perro se yergue y estira las orejas, alerta a su amo; el umbral auditivo del perro es más dilatado que el nuestro. Las ballenas se comunican con mensajes sonoros desde miles de millas marinas de distancia, sienten ultrasonidos. Si nosotros tuviéramos la sensibilidad auditiva del murciélago, aunque sólo fuera por un breve tiempo, nos causaría un grave trastorno o nos volveríamos locos. Lo mismo pasa con la agudeza visual, olfativa, etc. Aun con todo, sólo podemos decir que las bestias suelen presentar más agudizado algún sentido. La sensibilidad, en su conjunto, es más delicada en el hombre que en ningún otro ser vivo. El estudio de la vertiente orgánica de la sensibilidad corresponde a la psicología experimental. Descubre que la sensación incluye, junto con la recepción pasiva del estímulo, un momento de espontaneidad activa. Sentir no es un simple recibir. Es también una manera original de actuar. Este es el

significado de la llamada «*ley de la energía específica*» de los sentidos: cada sentido reacciona de una manera específica ante la estimulación. Si se estimula un sentido (el ojo, el oído, etc.) artificialmente, de manera mecánica, eléctrica, etc., siempre «*siente*» de la forma que le es propia: el ojo experimenta colores, el oído sonidos, etc. «*ver las estrellas*», como resultado de un golpe en el ojo, tiene esta explicación. Los sentidos tienen espontaneidad: vemos negra la oscuridad, oímos el silencio, es decir, el sentido «*siente*» incluso en ausencia de estímulo. Pero un ciego de nacimiento, o un sordo de nacimiento, ni ve todo negro ni oye silencio. No tienen idea de color ni de silencio. Todo nuestro conocimiento, en efecto, comienza por los sentidos, por la sensación; y quien está privado de ella desde siempre, está privado de un sector de la realidad, no lo conoce en absoluto.

11.3.4. *Sensible per se, sensible per accidens*

Sentimos las cualidades, no sentimos el ser. Cuando veo la hoja de papel blanco, ni la vista ni los otros sentidos captan el ser del papel, sino su color, su tacto, etc. La distinción entre lo que es sensible propiamente (*per se*) y lo que no es propiamente sensible, pero lo adquirimos mediante los sentidos (*per accidens*), equivale a la diferencia entre cualidades sensibles y esencia inteligible. Los sentidos captan el color del papel, su tacto suave, cálido, etc., la mente, en cambio, a través de estos sensibles *per se*, se hace cargo de la existencia del objeto y de su esencia o naturaleza (es papel). El ser no es una cualidad, no se siente, sino que se entiende; pero la captación intelectual del ser es adquirida a través de los sentidos. En resumen, los accidentes o propiedades (colores, sonidos, tamaño, etc.) son sensibles *per se*; el ser de las cosas y su naturaleza (es papel, es pájaro, etc.) es sensible *per accidens*.

11.3.5. *Sensibles propios y sensibles comunes*

Una cualidad sensible se llama «*propia*» cuando es objeto solo de un sentido; así, el color es propio de la vista, el sonido del oído, el sabor del gusto, etc. La vista no siente los sonidos, como el oído no siente colores; son sensibles propios. Una cualidad sensible se llama «*común*» cuando es objeto de dos o más sentidos a la vez; el tamaño, la figura, el número, la posición y el reposo o el movimiento son sensibles comunes. Podemos saber cómo es de grande una caja o qué figura tiene, por la vista o por el tacto; podemos saber el número de objetos que hay en la caja o sobre la mesa, por inspección visual o palpando en la oscuridad. Un objeto que se aproxima o se aleja se siente con la vista, el oído o tal vez el tacto, como por ejemplo un potente motor. Según Descartes y John Locke sólo serían reales los sensibles comu-

nes, los propios o cualidades serían irreales, subjetivos. Obedecía esta idea al prejuicio cartesiano según el cual sólo la extensión geométrica es físicamente real, cuerpo. Las cualidades, en cambio, a diferencia de las magnitudes o cantidades, serían sólo «psicológicas» o subjetivas. Cuando vemos el cielo azul, ¿podemos asegurar que todos sienten la misma sensación que nosotros, cuando dicen «azul»? ¿Cómo se podría comprobar? ¿No es completamente íntimo y subjetivo el hecho de sentir? Ante todo, se debe contestar que las cualidades sensibles son conocimientos, no cosas; por lo tanto, no existen sin el acto de conocer ni sin el cognoscente en acto; pero ¿quiere eso decir que no existen? Solo quiere decir que tienen una forma de ser distinta de los sólidos y los objetos de la mecánica; pero no son ilusiones. Las cualidades no son creadas por la mente. Cuando decimos que el cielo es azul y el agua fresca no expresamos sólo un hecho subjetivo, expresamos también algo que es real en el mundo. Recordemos que no es igual *ser* que *ser conocido*. El ser real debe ser conocido; si no, no se nos da. Que conozcamos el ser no quiere decir que el ser real, en su realidad, tenga la forma de «*conocido*». La realidad no depende del hecho de ser conocida. La sensación solo existe para quien la siente; pero el ser sensible es como es, aunque no se lo sienta.

11.3.6. Intuición y representaciones

El conocimiento posee la cosa conocida. En esto no hay diferencia entre Locke y Aristóteles. Pero ¿cómo la poseemos? No físicamente, tenemos en lugar de la cosa una representación de la misma. Algunos filósofos han desconfiado de las representaciones sensibles, porque constataban su variabilidad e inestabilidad, las sensaciones cambian y pasan, como las aguas de río de Heráclito. Así, desconfiando de los sentidos, Platón y Descartes postulaban la intuición intelectual de la esencia (idea) como única forma segura de conocimiento. La intuición (lat. *intueor*, mirar, contemplar) es el conocimiento que capta la realidad en su singularidad, existencia e inmediatez. Sólo intuimos lo que tenemos delante. Cuando intuimos «*vemos*» que aquello existe. Según Descartes, la intuición verdadera es propia de la razón («*pura y atenta*»), no de los sentidos.

Según Locke, la intuición fiable es la propia de los sentidos, la sensación. Las intuiciones se diferencian de las representaciones, porque mediante la representación y en ella conocemos la realidad representada. Las representaciones no son las cosas mismas, sino el medio para conocerlas. En cambio, la intuición es la cosa. En la intuición el acto de conocer y la cosa conocida no están separados. Todos los filósofos ponen, en el inicio del conocimiento, alguna intuición. Las representaciones son mediatas, la intuición inmediata.

Según Locke todas las representaciones son sensaciones o agregados de sensaciones. Según Aristóteles las representaciones se originan en el acto de sentir, pero no se limitan a contener cualidades sensibles. Intuimos sensaciones y el ser (sustancia), a la vez. En todo caso, está fuera de dudas que la sensación es una primera intuición, el primer contacto cognoscitivo con la realidad. Eso significa que tenemos facultades sensibles que sólo conocen cuando son (intuitivamente) actualizadas por las cosas. Se denominan sentidos externos.

11.3.7. Los sentidos externos

Aristóteles distinguía cinco, los ordenaba de mayor a menor perfección así: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Los tres últimos necesitan ser estimulados por contacto con el objeto; el oído y la vista, en cambio, son más poderosos en cuanto reciben el estímulo a través de un medio (aire, agua) y sienten lo distante, como tal, como *distante*. Del tacto dice Aristóteles que no es un sentido, sino un género. En efecto, el tipo de sensibles propios que es capaz de sentir el tacto es múltiple y variado. Si en un centímetro cuadrado de piel vamos punteando con una aguja, sentiremos alternativamente que está fría, que pincha, que presiona, etc. De ahí la división del tacto en tres sentidos: 1) *táctil*, tiene por objeto la rugosidad o suavidad de las superficies; 2) *térmico*, conoce calor y frío; 3) *algésico*, siente el dolor. La psicología experimental moderna amplía los clásicos cinco sentidos, añadiendo tres más: a) sentido *cenestésico*, que conoce la posición de nuestro propio cuerpo; b) sentido *cinestésico*, por el que sentimos el reposo o movimiento de nuestro cuerpo; y c) sentido *palestésico*, que siente las vibraciones.

11.3.8. Los sentidos internos

Los sentidos externos conocen a partir de un estímulo externo. Sin embargo, la sensibilidad requiere la capacidad de conocer realidades *ausentes*, a partir de estímulos interiores. Sin esta capacidad, el animal superior no podría emprender movimientos de búsqueda. Luego son precisas facultades que *conserven* y puedan *reactualizar* experiencias anteriores. La oveja que huye del lobo, por ejemplo, no actúa así porque la imagen del lobo sea fea, sino porque es el enemigo, su depredador, pero ¿cómo lo sabe? Según eso, las cualidades o formas sensibles (propias o comunes) actúan al sentido propio (sensación, sentidos externos) y al *sentido común* (percepción del todo), después son conservadas por la *fantasía* o *imaginación*. Las «*intenciones*» o percepciones no recibidas por los sentidos son objeto de la *estimativa natural*. En el hombre, la estimativa recibe el nombre de *cogitativa*, porque participa

de la reflexión inteligente y no del automatismo instintivo. En fin, la *memoria*, que conoce el tiempo, es sólo propia del hombre.

11.3.9. Percepción y «sentido común»

La existencia de esta facultad es necesaria para explicar la unificación de diferentes sensaciones. El objeto del sentido común es el de los sentidos externos, los sensibles o cualidades sensibles que estimulan a los sentidos; a diferencia de ellos, el sentido común no conoce un solo sensible, sino que percibe un «*objeto sensible*», estructurado y unificado. Pongamos un ejemplo: un azucarillo, o terrón de azúcar, es una percepción, por tanto es acto del sentido común. La vista siente el color blanco y la figura cúbica del terrón, el tacto su ligereza y aspereza, el oído cómo lo desenvolvemos y repica la cucharilla en la taza de café, el olfato distingue el azúcar de la sal, y el gusto mucho más. Cada sentido externo tiene una sensación (distinta) que no es el terrón o azucarillo, sino blancura, dulzura, rugosidad, etc. El sentido común («*común*» a los sentidos externos), siente y experimenta, en simultaneidad con el acto de cada uno de los sentidos externos, un acto más pleno e integrado, la «*unidad*»: este azucarillo.

11.3.10. Funciones del sentido común

Vemos colores y oímos sonidos; pero también *sentimos* que sentimos. Tenemos una especie de *conciencia sensible*, es la forma mínima de la conciencia: la actividad del sentido común. Esto quiere decir que el objeto del sentido común son actos: los actos de los sentidos externos; él siente que vemos y siente «*la cosa*» vista. Además, como son su objeto los actos de los sentidos externos, es capaz de *compararlos*, porque los *diferencia*. También por eso los unifica. Distinguimos lo blanco de lo dulce, así como de la rugosidad, ahora bien, la vista no conoce la rugosidad ni la dulzura, así como el gusto no conoce el color. El acto del sentido común, en el que se unifican y coordinan las sensaciones, se llama percepción. La psicología experimental habla de la percepción como de una síntesis sensorial y una organización primaria de la percepción. Por imperfecta que sea, en la percepción tenemos la primera captación del ser sustancial y de la esencia; la percepción del azucarillo conoce que existe (sustancia) y que es azúcar y no sal (esencia). Por eso, además de unificar sensibles propios y comunes, el sentido común conoce lo sensible *per accidens*, que es el ser inteligible. Resumiendo, las cuatro funciones atribuidas al sentido común son:

1. Sentir los objetos de los sentidos externos.

2. Diferenciarlos entre si.
3. Unificarlos en una percepción.
4. Sentir que los sentidos sienten, ejerciendo una auténtica conciencia sensible.

11.3.11. La imaginación

La percepción actual pasa, pero lo percibido no pasa. Eso significa que conservamos las percepciones y las podemos reactualizar. Si ahora no estamos viendo ni oliendo una rosa, se nos puede pedir que la imaginemos; actualizaremos la percepción visual, olfativa, etc., de la rosa, aunque no tengamos ninguna delante. Se trata ahora de un acto diferente: conservar y reactualizar percepciones. Las percepciones pasadas, al ser reactualizadas, no son exactamente percepciones, porque no son la captación de un ser presente, se las llama «*imágenes*». Tenemos, pues, un objeto (la imagen) y un acto (conservar y actualizar), luego tenemos otra facultad sensible, específicamente diversa, la imaginación o fantasía. La imaginación no necesita ser actuada por un estímulo externo. Actúa por ella misma, desde sí misma. Como puede actualizar lo que no es actual, la imaginación es capaz de hábitos elementales. Conserva y reproduce el esquema de secuencias o procesos temporales (así, por ejemplo, con la imaginación oímos la música; el oído y el sentido común sólo perciben el sonido actual, mas si retenemos las notas y acordes pasados y conocemos la unidad de la melodía es que obra otro sentido que unifica conservando; igualmente, con la imaginación tenemos y aplicamos esquemas de actuación como bajar escaleras corriendo, escribir, etc., son actividades complicadas que realizamos espontáneamente, sin reflexión). Debido a la capacidad de reactualizar, la imaginación puede también combinar y recombinar. Es la imaginación creativa, la fantasía creadora propia del artista. Es también la combinatoria de los sueños. La imaginación tiene mucha más espontaneidad que los otros sentidos, ya que puede actuarse sola. En el animal depende del control del instinto, en el hombre del uso de la razón; aun con todo, puede escapar al control de la razón, como en el caso de los sueños y las fantasías o ensueños (soñar despierto). Se ha dicho de ella que es «*la loca de la casa*» (Sta. Teresa de Ávila), en referencia a esa capacidad de actuar al margen de la razón. En todo caso, en personas sanas y normales, la actividad fantaseadora al margen de la razón y del sentido común es la excepción, no la norma.

11.3.12. Funciones de la imaginación

Retiene síntesis sensoriales, en presencia o en ausencia del objeto; agrupando diversas síntesis sensoriales se configura una imagen. Por eso, a partir de un solo dato sensible el animal (y el hombre) completa una percepción; el perro conoce a la liebre por un sonido, un olor, etc.

En el hombre, la imaginación sirve a la inteligencia y, por eso, está también gobernada por la voluntad (salvo en el sueño). Aristóteles la describía, en su función «*esquemmatizadora*» al servicio de la abstracción, como un proceso de actualización: *motus factus a sensu secundum actum*; un proceso (*motus*) que, partiendo de la percepción (*a sensu*), tiende a lo más formal (*secundum actum*). Prepara, así, las imágenes para convertirse en ideas o conceptos, tal preparación consiste en una progresiva desmaterialización, que va reteniendo el esquema, esto es, lo más «*formal*» o específico de las percepciones. Por eso, hay imágenes *eidéticas*, muy vivas, como en los niños, e imágenes formalizadas, muy esquemáticas (casi «*abstractas*»), como en un jugador de ajedrez o un matemático. El proceso imaginativo «*depura*» la percepción de detalles innecesarios para convertirse en la materia de un concepto abstracto. La imaginación, al ser procesual, avanza; hay un madurar imaginativo, eso explica hechos como las «*mentiras*» de los niños muy pequeños o, lo que es igual, que haya en el ser humano una paulatina transición al pleno uso de razón. Los niños más pequeños pueden confundir en ocasiones la imaginación y la realidad y, por eso, no mienten cuando cuentan cosas irreales. Alrededor de la edad de seis años se accede al uso de razón, porque la maduración cerebral y de la imaginación permite procesos más elevados, es decir, más alejados de la posible confusión de percepción e imagen. Del mismo modo se explica que algunos deficientes no puedan entender, o entiendan menos, por una carencia orgánica que frena el proceso elaborador de las imágenes. En fin, este papel de la imagen «*formalizada*» para formar el concepto se comprueba cuando entendemos merced a un ejemplo; los ejemplos son imágenes útiles para ayudar a la comprensión.

Todos los sentidos tienen órgano y localización; en el caso de la imaginación (y la memoria), hay órgano, pero no localización. El órgano es la corteza cerebral o, mejor dicho, una red de conexiones que está por toda la corteza cerebral. Resumiendo, las funciones de la imaginación son:

1. *Conservar* las síntesis sensoriales.
2. *Configurar* completando la percepción, sumando a una sensación o percepción la percepción conservada. Completa o corrige lo que estamos

sintiendo; por ejemplo, los platos sobre la mesa son imágenes elípticas, pero los percibimos circulares.

3. *Combinar* percepciones para obtener imágenes más simples o generales; es decir, formalizar.
4. *Suministrar* al intelecto; las imágenes son la materia de la que obtenemos los conceptos.

11.3.13. La conciencia animal. La estimativa

El sentido común y la imaginación se llaman *formales*, porque conocen formas sensibles que están o han estado presentes; la estimativa y la memoria son sentidos *intencionales*, ya que tienen por objeto *valores* de las cosas en atención a los cuales el viviente obra.

La conveniencia o inconveniencia de algo es captada por el animal, y adapta a ella su conducta, sea un alimento o un peligro. La intención valorativa, el bien de la comida y el mal del peligro no son elementos integrantes de la síntesis perceptiva, vemos así que hay una acción cognoscitiva propia de una facultad, la estimativa o conciencia animal. También se conoce a esta conciencia con el nombre de *instinto*.

La estimativa o instinto realiza una estimación de valor, comparando un estado de cosas externo (percepción) con el estado actual del propio organismo. Por ejemplo, la vaca sólo se percata del ternero como «*lactable*» cuando siente en ella misma la plenitud de leche; si no se sintiera así, tampoco vería al ternero lactable. Por tanto, la estimativa conoce la conveniencia de algo para el individuo y la especie; por eso desencadena (o gobierna) las conductas instintivas. El instinto es mucho más que una cadena de reflejos condicionados. Responde a los intereses vitales del espécimen en base a algo como un plan de acción previo que consta de: 1) las conveniencias del individuo y de la especie (no son las mismas las de la oveja y las del lobo, las de la vaca o las del ternero, etc.), y 2) los modos de hacer más adecuados (destrezas como construir el nido, tejer la telaraña, etc.) El instinto (estimativa) es la conciencia animal, lo que responde por la pregunta sobre la inteligencia, el lenguaje o comunicación de los seres infrarracionales.

11.3.14. La conducta instintiva. Características y funciones de la estimativa

La conducta instintiva o animal presenta algunas características que ya hemos mencionado:

- Es específica. Cada instinto es propio y exclusivo de una especie.
- Es adaptada a la vida y supervivencia (del individuo y de la especie), por eso el instinto es certero.
- Es un patrón de conducta fijo, invariable, hereditario genéticamente o innato, no se aprende.
- Es una conducta previsible, no libre.

Esta conducta se puede representar como un «*circuito cerrado*». Como un proceso mecánico o electrónico, con unas «*entradas*» (percepciones sensoriales), unos dispositivos propios (estimaciones, patrones de acción), unas reacciones emocionales, a veces intensas, al servicio de la respuesta y, por fin, una «*salida*», que es la acción o conducta observable de la bestia. La estimativa cierra el circuito sensitivo: enlaza funciones cognoscitivas, con las apetitivas y motrices, en un todo con sentido que se corresponde con una conducta específica. La estimación desencadena emociones o sentimientos, positivos o negativos; además, como versa sobre una cosa y una acción singular, es una experiencia que va aumentando el instinto y lo refuerza. En este sentido, los animales aprenden, es decir, retienen experiencias pasadas, aunque solo en función del instinto que les es natural, según la especie. En resumen, la estimativa animal cumple tres funciones:

1. Estimar o valorar un objeto singular.
2. Dirigir la acción con respecto a lo valorado.
3. Adquirir experiencia sobre las cosas y acciones a ellas referidas.

11.3.15. La cogitativa, o *ratio particularis*

En la bestia la estimativa ejerce las funciones de la razón, la gobierna. La diferencia más notable entre la bestia y el ser humano está en que la presencia de la razón anula el automatismo del circuito estímulo-respuesta. También el hombre tiene un sentido interno referido a cosas singulares y prácticas, pero al estar conectado con el intelecto, no es el instinto ni recibe el nombre de

estimativa natural, sino el de cogitativa, los clásicos la denominaban «*ratio particularis*», pues es una función de la razón como delegada en los sentidos que versa sobre lo particular, no sobre lo universal. Esta facultad intuye aspectos inteligibles en realidades singulares, contingentes. La belleza absoluta puede revelárenos contemplando una determinada puesta de sol; el valor de la verdad o el de la justicia, en la reivindicación de un derecho de un solo individuo, en una situación más o menos frecuente. La prudencia y el razonamiento prudencial se basan en la cogitativa, que ve la situación singular bajo la luz de un principio universal. Lo mismo pasa con la sensibilidad estética, en la resolución práctica de problemas concretos, etc.

11.3.16. La memoria

La memoria se parece a la imaginación, porque conserva y reactualiza. Pero tiene un acto específico, capta el tiempo pasado, como pasado; y la imaginación no. La imaginación conserva percepciones de cosas externas; la memoria valoraciones internas. Lo que la memoria conserva y reactualiza es la *vida vivida*, la propia vida. En efecto, el pasado es el de uno mismo, no el del mundo externo. Con el reconocimiento del pasado como *mío*, la memoria da continuidad a la interioridad, retiene la sucesión del propio vivir. Su acto propio es el recuerdo. Como la imaginación, es orgánica y puede sufrir lesiones: hay pérdidas de memoria (*amnesias*) parciales y totales. Un error de la memoria conocido por todos es el presente «*repetido*», el fenómeno de «*lo ya visto*» (*le déjà vu*).

11.3.17. El presente de la conciencia y el tiempo

Al ser facultad del tiempo y de la identidad personal, la memoria es imposible sin inteligencia. Por eso es un sentido peculiar, exclusivamente humano. En efecto, la condición para cualquier recuerdo es que el sujeto se acuerde de *sí mismo*. La memoria es, ante todo, actualidad de la mente para sí misma, luego, por comparación con los cambios físicos, la percepción del pasado como pasado «*mío*». Sólo si soy el mismo, y lo conozco claramente, tiene sentido decir que aquel o el otro hecho pasados son mi pasado, me pasaron a mí; como pretéritos, los hechos me hacen conocer el tiempo pasado; pero como recuerdos, es decir, reconociéndolos como propios, los hechos del pasado y el tiempo vivido pertenecen a un yo que es conciencia actual, no es que sea el presente temporal, porque el presente a manera de intersección de futuro y pasado es un «*instante*», sin duración; el presente no dura, pues si durase el transcurso quedaría detenido, o bien transcurriría tiempo entre períodos atemporales (presentes). El presente temporal (el *nunc temporis*,

o ahora temporal), no tiene duración: es un «*cambio de signo*» de futuro a pasado, de modo que cambia constantemente, sin permanencia, de futuro a pasado. El presente de la conciencia es lo contrario: la conciencia está siempre en presente; lo específico de la conciencia (o del yo, conciencia psicológica del ser personal), es el hecho de ser actual, y ser presente para sí misma.

La psicología distingue entre memoria sensible y memoria intelectual. Pero es más interesante la distinción entre el *tiempo físico* y el *tiempo psíquico*; el primero es la medida de los cambios en el mundo externo, por referencia a algún movimiento que se toma como constante (por el sol o la luna, medimos años, meses, semanas, días, horas, etc.), este es el tiempo del reloj y de los calendarios. Aristóteles define este tiempo como medida del cambio según lo anterior y lo posterior. El tiempo psíquico o interior, en cambio, no es una medida, sino la sensación de duración de nuestros estados, que depende mucho del interés con que vivimos las situaciones; el tiempo se nos hace corto o largo según la cualidad de los estados de ánimo, las expectativas, la actividad y la aplicación del intelecto o atención.

El presente de la conciencia es permanente: lo pasado son «*los estados*» de la conciencia, pero ella es presente sin preterición. No cambia. Por eso percibe el cambio (el tiempo) que afecta a los procesos del mundo físico. En la percepción del tiempo tenemos la misteriosa y armónica complejidad humana: por un lado, no sabríamos nada del tiempo si no formáramos parte del mundo cambiante; mas, por otro lado, si sólo fuéramos cambiantes, no podríamos retener los momentos o hechos pasados como pasados («*me pasó a mí*», decimos, significando que yo soy «*el mismo*»). Si no pudiéramos referir el transcurso de lo externo y de nuestra corporeidad a una realidad que no transcurre, que no está afectada en absoluto por el cambio físico, no nos distanciaríamos de él ni lo percibiríamos. Quien ve pasar el río (quien percibe el paso del tiempo) debe ser, en parte, homogéneo con el transcurso, porque lo mide; pero sólo en parte, más importante aún es la extrañeza que ante él siente. El paso del tiempo es fuente de una perpetua extrañeza, desconcierto y perplejidad. El hombre se admira ante él. Reconoce la realidad del cambio, pero no del todo: «*¡Parece que fue ayer!*», decimos, notando que los hechos más alejados en el decurso físico se encuentran todos presentes en la actualidad de la conciencia. Quien ve el paso del río, él mismo pasa, claro está; pero también es claro que mira el curso del agua desde la orilla, desde una inmovilidad extraña al discurrir del agua. Si la conciencia fuera parte de las aguas que se interpenetran y fluyen sin cesar, si fuera como la hoja caída en la superficie del río, arrastrada por la corriente, no tendríamos conciencia

de su paso: la conciencia no sería diferente del mismo pasar. Quien ve pasar las aguas del río, camino del mar, se queda en la orilla, él no pasa. Lo mismo sucede con la mente humana. La percepción del tiempo es fuente de extrañeza y de admiración para todas las generaciones de los hombres, porque evidencia el hecho de que la mente (el *nous*, de los griegos) es intemporal y no física, sino espiritual. La percepción de la espiritualidad y trascendencia de la mente humana de que no todo el hombre sucumbe al desgaste y al cambio- es una experiencia común, está en la base de todas las preguntas y es el origen del filosofar.

11.3.18. Funciones de la memoria

El acto principal de la memoria es el recuerdo; en segundo lugar, la reminiscencia y, en tercer lugar, el olvido. El recuerdo es espontáneo, la reminiscencia es la búsqueda de un recuerdo, razonando, hasta hallarlo «*situado*» entre otros acontecimientos, en un lugar, etc. El olvido, en fin, es otro aspecto imprescindible: la memoria selecciona, no puede ser de otro modo, necesariamente debe seleccionar porque hace falta eliminar innumerables hechos pasados: la mayoría de los hechos pasados son insignificantes o demasiado poco significativos, para el futuro. Conviene saber que recordamos lo que interesa, lo «*significativo*» o valioso para nosotros en algún sentido; también recordamos mejor los hechos que se repiten. Por fin, si el interés y la repetición se han dado, el ejercicio de la reminiscencia (es decir, el esfuerzo para recordar, razonando) mantiene la memoria joven. Como facultad orgánica, la memoria aumenta con la maduración, se estabiliza y decrece con el paso de los años; no obstante, es tan grande la capacidad humana de recordar que no la aprovechamos nunca sino en un pequeño porcentaje; a veces se oye decir, por eso, que tenemos unas capacidades cerebrales inmensas y no utilizadas, es cierto. Eso significa también que la memoria se puede educar, en especial con la aplicación frecuente y ordenada de la atención, en el estudio. Hay habilidades «*mnemotécnicas*», que facilitan la reminiscencia: el orden y la estructuración de los datos que hay que recordar, así como el hecho de relacionarlos con otros que habitualmente ya recordamos, etc. Por fin, la memoria idealiza, decimos, precisamente porque selecciona. ¿Qué conservo mejor? Lo que es agradable o interesante; por eso los hombres han sufrido siempre la ilusión de creer que el pasado fue más bello que el presente. Retenemos lo mejor de nuestro pasado, lo que vale la pena repetir. De cara a la vida intelectual, esta función selectiva es altamente formalizadora, tanto o más que la imaginativa, la memoria elabora imágenes y símbolos que están ya próximos a la idea abstracta. Resumiendo, las funciones de la memoria son:

1. Conocer el tiempo pasado como pasado.
2. Recordar. El recuerdo actualiza el pasado en el presente de la conciencia, es su acto específico.
3. Rememorar. La reminiscencia o rememoración es la búsqueda de un recuerdo con la ayuda de la razón; el esfuerzo de recordar se puede educar, se vale para ello de reglas mnemotécnicas.
4. Olvidar. La memoria selecciona en función del interés para la vida futura.
5. Formalizar. «*Depura*» potentemente las imágenes, «*idealiza*».

11.4. Inteligencia y abstracción

11.4.1. La intelección

El acto de entender toma posesión del ser (de las cosas) *en absoluto*; del ser en absoluto, no de esta o aquella condición o circunstancia, sea aquí o allá, ahora o más tarde, hoy o hace mil años. Lo entendido es el concepto y se corresponde con el acto de entenderlo. Cuando las cosas del mundo han sido entendidas por el hombre, en tanto que son ya posesión suya, o conceptos (palabras interiores), entonces están elevadas a existencia espiritual. El intelecto sigue, más que cualquier otra facultad, la ley: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, es decir, que el «*contenido*» adopta la forma de ser del continente. El intelecto, capaz por naturaleza de «*contener*» todas las cosas es, en cierta manera, la totalidad del ser, dice Tomás de Aquino, recordando a Aristóteles: por la inteligencia había escrito el filósofo de Estagira «*el alma se hace en cierto modo todas las cosas*» (*anima fit quaedammodo omnia*). Ese poder de captar el ser de las cosas en absoluto es la causa por la que los conceptos humanos van acompañados de propiedades lógicas, tales como la universalidad. Los conceptos, como «*objetos*» mentales o representaciones, no son «*lo que*» entendemos, sino el medio «*por el cual*» entendemos. No pensamos las ideas, sino las cosas; no conocemos (directamente) nuestros conceptos, sino los seres a los que se refieren. Los conceptos -actos de entender- son intencionales; y la intelección es, por ello, apertura.

11.4.2. El intelecto paciente

Es preciso explicar el proceso de adquisición de nuestros conocimientos intelectuales porque *no tenemos ideas innatas*; luego las debemos elaborar a

partir de la percepción, la imaginación y la memoria. El intelecto, en tanto que puede entenderlo todo, pero actualmente no entiende, se llama *intelecto paciente*, es decir, que es en potencia todos los inteligibles. Recibe también el nombre de intelecto *posible*; por él son posibles todas las intelecciones. Este es el punto de partida. Ahora es preciso considerar cómo el intelecto paciente llega a ser inteligente en acto. Conviene advertir aquí algunas propiedades de la inteligencia: 1) para ella, entender es actuar; 2) es la facultad de la novedad, de la inventiva; y 3) está en potencia espiritual, no físicamente; porque se ordena a lo infinito.

11.4.3. El intelecto agente

La inteligencia no sólo es capaz de adquisición (intelecto posible), es también luz activa, espontaneidad, búsqueda y producción de los conceptos a partir de las imágenes sensibles. Los conceptos no son unas nuevas imágenes, pálidas; son actos de entender, actualidad inteligente. Ahora, no hay actualización sin un objeto, y este segundo se llama también concepto. La distinción de *concepto formal* y *concepto objetivo* apunta a esta doble vertiente que efectivamente hay en el concepto: es la acción de entender (concepto formal) y lo entendido en ella (concepto objetivo). Si, por una parte, el intelecto no tiene ideas innatas y está en potencia con respecto al saber; y si las imágenes son inteligibles en potencia, pero en acto son sólo sensibles, entonces ¿cómo explicar el tránsito del poder de entender al entender actual? Nada pasa de ser en potencia a ser en acto, a menos que sea actualizado por un ser que está primeramente en acto y lo comunica. Esta es la principal función del intelecto agente: él lleva la iniciativa en el proceso de la abstracción.

11.4.4. El proceso de la abstracción

Exponemos a continuación este proceso de acuerdo con una larga tradición escolar, la «*escolástica*», y en forma esquemática. Esta exposición está aceptada como la doctrina aristotélico-tomista de la intelección. Su «*nervio*» explicativo es la transición del entendimiento en potencia (que puede saber y todavía no sabe, que carece de ideas innatas y debe aprender) al entendimiento en acto, que es la acción misma de entender. Esta transición suele presentarse, sin embargo, de una forma muy próxima al proceso del cambio físico, según el principio «*todo lo que se mueve es movido por otro*». Una interpretación rígida de esta descripción causará el efecto de que ambos intelectos (paciente y agente) sean dos potencias operativas o facultades distintas. Creo que sería una apreciación errónea, pues el entendimiento no es movido por las cosas, ni por las imágenes: se «*mueve*» por sí mismo.

Primer momento

- El intelecto carece de ideas innatas, las debe adquirir. No hay nada en el intelecto que no provenga de los sentidos (*Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*). Es comparable con una tablilla encerada, en la que no se hubiera escrito nunca.
- La percepción capta un todo sensible (lo inteligible en potencia).
- La imagen (percepción formalizada) es aún inteligible en potencia: no puede actualizar al entendimiento posible. Es, pues, necesario un principio activo que haga al inteligible en acto.

Segundo momento

- El intelecto no es sólo pasivo. También es activo. Entender es actividad vital y la más perfecta de todas.
- Existe una dimensión activa denominada intelecto agente. Es como una luz que ilumina las imágenes: deja en la sombra lo particular y destaca lo común, desmaterializa.
- El intelecto agente ilumina la imagen sensorial, produce activamente el inteligible en acto. Pero lo inteligible en acto es el mismo acto de entender, el acto de la intelección.

Tercer momento

- El inteligible (en acto) y el intelecto paciente actualizado «*son*» el acto de entender.
- Cabe decir, así, que «*la inteligencia en acto y lo inteligible en acto son un solo acto*», el acto de entender.
- El ser de la cosa (desmaterializado) es vivido por el entendimiento que lo posee, lo es. Entender es actualidad: unidad de la mente y su objeto.

Cuarto momento

- Toda acción produce un efecto. Entender es actividad vital, tiene un efecto vital. Se denomina palabra mental o palabra interior (*verbum mentis, verbum interius*).

- La acción de entender es verbal: un decir interiormente la cosa; un entenderla al formarla, y formarla entendiendo. Esta palabra o «*verbo interior*» se llama concepto.
- Los conceptos son signos naturales, perfectos, de las cosas, y las palabras son signos artificiales de los conceptos.

11.4.5. Propiedades de los conceptos abstractos

1. Los conceptos son universales: «*Algo uno que se dice de muchos*». La universalidad es una propiedad lógica, no física.
2. Los conceptos son universales porque son inmateriales. La inmaterialidad hace inteligible al concepto, a diferencia de la imagen, que es singular y concreta.
3. La inmaterialidad se manifiesta en otras propiedades, como la intemporalidad y la inespacialidad, que nos resultan un tanto desconcertantes.

Consideremos de nuevo este ejemplo: «*El teorema de Pitágoras, ¿era verdad antes de Pitágoras?*» Espontáneamente se suele responder que sí. De acuerdo. Pero ¿dónde lo era? El ejemplo hace ver que los conceptos gozan de una existencia diferente de las cosas sensibles o materiales. No son aquí o allá, ahora o antes, aparecen como supratemporales y supraespaciales: por encima del espacio y el tiempo, por la misma razón por la que están por encima de la singularidad numérica, de la concreción de lo material; en fin, los universales, como tales, son inmateriales. Eso no quiere decir que sean «*ideas separadas*», como los imaginó Platón. Significa que han sido desmaterializados (eso es la abstracción) y, en consecuencia, han cobrado la forma de ser propia de la mente: han sido espiritualizados. La desmaterialización de las imágenes a partir de percepciones sensoriales es el proceso psicológico que explica la formación de inteligibles en acto; su recepción en un entendimiento sin ideas innatas significa, a su vez, la actualización de ese entendimiento. En aquel acto, el entendimiento (en acto de entender) y lo inteligible (en acto) son un solo acto. El ser material se ha visto elevado al nivel del ser del espíritu, es decir, separado de la extensión espacial y del tiempo, de la divisibilidad y de la mutabilidad propias de las cosas compuestas de materia. En conclusión, la abstracción produce conceptos inmateriales y, por el hecho de ser inmateriales, también inteligibles, universales, inmóviles, etc.

11.4.6. Conclusión. La luz del entendimiento

La gnoseología de la abstracción es una «*ontología creativa*» (Luigi Bogliolo), en el sentido de una transformación profunda; por encima de ella sólo está la creatividad absoluta de Dios. Así como Dios es creador del ser, el hombre es su recreador, mediante la elevación e intensificación del ser que el conocimiento intelectual significa.

La luz del entendimiento agente (*intellectus agens*), por la que lo sensible es elevado al orden de lo espiritual, evidencia un orden causal: el hombre aparece situado por encima del cosmos, lo eleva a la unidad conceptual y, en suma, posee cognoscitivamente el universo desde un principio superior (el intelecto). Este principio, a saber, la luz de la inteligencia, no puede provenir del mundo ni de la sensibilidad; el orden correcto es el inverso: lo superior explica lo inferior.

La luz de la inteligencia, en nosotros, remite a la inteligencia increada y eterna. La inteligencia absoluta es Dios; en nosotros, pues, la inteligencia no es absoluta, o autosuficiente, sino derivada. La inteligencia, en Dios, es su Ser, simplicísima; en nosotros, es semejanza divina, que obra simplificando y elevando.

Capítulo 12

Filosofía del hombre (2)

Todo el peso del mundo es amor
(Walt Whitman)

12.1. Introducción. Relevancia existencial del amor

La vida emotiva, los sentimientos y el amor, parecen menos claros que el conocimiento, pero tienen la mayor importancia existencial. En efecto, una existencia se explica por el fin que persigue. Lo que hace coherente la vida no es tanto la lógica como el amor. Consideremos un momento el contraste existente entre conocer y amar. Por el conocimiento, el hombre eleva el mundo a su nivel; por el amor es él quien se pone a la altura de lo que ama. La sabiduría medieval formuló y discutió admirablemente esta cuestión: «¿*Qué es más perfecto, conocer o amar?*». Santo Tomás de Aquino respondía a ese planteamiento haciendo notar que *lo conocido existe en el cognoscente*, adoptando la forma de ser del cognoscente; mientras que el amor hace *salir de sí mismo al amante*: quien ama, procura unirse al ser amado. Por eso, observa el Aquinate, si nos referimos a las cosas inferiores al hombre, es mejor conocerlas, porque las elevamos; mas en cuanto a las superiores, es mejor amarlas, porque el amor nos alza a su nivel. El amor, o tendencia al bien, puede ser: 1) espontáneo y «*ciego*» (*natural*), o 2) derivado del conocimiento (*elícito*); y este segundo, a su vez, puede ser: a) sensible o b) intelectual. La tendencia o amor sensible es básicamente el deseo (la aversión es un deseo negativo); la tendencia racional se llama propiamente amor. Pues bien, toda la vida humana se explica por lo que deseamos y amamos, y por la constancia con que lo amamos.

Los filósofos antiguos y modernos presentan una rara coincidencia a la hora de afirmar que la existencia humana es deseo y amor. Pero interesa comprender la diferencia entre esas nociones. El deseo busca su *satisfacción*; el amor la *comunicación*. El deseo se ordena a cosas, el amor a personas. De ahí que, cuando se ha querido interpretar la existencia humana solo en términos de satisfacción de deseos, el resultado haya sido soledad y frustración. La vida debe integrar los deseos en el amor; o, lo que es lo mismo, ordenar las cosas al amor de las personas; y el amor de los bienes finitos al amor del bien infinito. Buda y Epicuro, así como los estoicos y los neoplatónicos, dicen que el hombre es deseo; lo mismo afirman Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Ahora bien, el deseo carece de límite, de ahí que su destino sea estar siempre insatisfecho; pero el deseo perpetuamente insatisfecho se vive como dolor. Luego la vida es dolor, concluyen todos ellos. Para estas filosofías, más poderoso que el deseo de vivir es el deseo de morir, de modo que la «*solución*» que ofrecen al enigma de la existencia sea la nada o el *nirvana*. Tenemos ahí una seria advertencia, avalada por muchos siglos de pensamiento coherente, a saber, que la consecuencia de absolutizar el deseo es el *nihilismo*. Frente a esos planteamientos, que desembocan en el pesimismo, parece oportuna esta observación: el amor es integrador; más aún que el conocimiento. Ya el conocimiento es unitivo; además, el conocimiento intelectual consiste en reducir la diversidad (sensaciones) a la unidad (idea). Ahora, el amor no sólo unifica: armoniza. De modo que ni la vida se reduce a deseos, intermitentes y dispersos, ni el amor es una tendencia desencarnada o angélica. El ser humano no es un ángel ni una bestia; es «*microcosmos*», espíritu encarnado, el ser que vive en los confines de dos mundos. El hombre tiene necesidades sensibles y deseos; mas la armonía de su vida proviene del amor. Cada uno se vuelve aquello que ama: *Pondus meus, amor meus*. «*Mi peso es mi amor*» (San Agustín). Por encima de la pasión y de los sentimientos está la voluntad. El amor no es solamente sentimiento, sino sobre todo actividad voluntaria. Amar es querer (o al menos «*querer querer*»); ya sea querer el fin (intención) o querer los medios (ejecución). Las emociones y los sentimientos se subordinan al amor, éste los unifica al tiempo que recibe de ellos empuje y calor.

12.2. La personalidad

12.2.1. Concepto psicológico de «personalidad»

La personalidad es la forma externa de comportarse un ser humano en sus relaciones y en la manifestación de sus tendencias. Hay diferentes tipos de

personalidad, unos son diligentes y laboriosos, otros indolentes, unos afectuosos, otros fríos, hay quienes prefieren la actividad artística o la deportiva, otros la intelectual o la investigación, etc. Ciertos *rasgos* de personalidad están naturalmente impresos en cada cual; pero con mayor o menor fuerza. A veces son inclinaciones vencibles, mientras que otras veces se trata de tendencias muy firmes, que arrastran. Entendemos por personalidad *la integración de todos los rasgos de carácter* de un individuo que determina su manera de comportarse.

La observación de que estas características van ligadas a la dimensión somática, esto es, a los caracteres anatómicos y fisiológicos, es antigua. En base a esta observación, el médico griego Hipócrates (s. V a. C.) elaboró la primera clasificación de los temperamentos, siguiendo los criterios naturalistas de la época, es decir, la «*teoría de los humores*»; así, según el «*elemento*» predominante, también predominaría un «*humor*», de modo que los hombres serían: melancólicos, sanguíneos, coléricos o flemáticos.

12.2.2. El temperamento. La tipología moderna

En la primera mitad del s. XX, E. Kretschmer (1888-1964) médico psiquiatra alemán y William H. Sheldon (1898-1977), psicólogo e investigador americano, clasificaron los temperamentos en atención a las características morfológicas, establecían un paralelo entre la constitución corporal, el estado de ánimo predominante y la manera de enfermar (psíquicamente) más frecuente. Con este criterio describen tres tipos: pícnico, leptosomático y atlético.

La literatura conoce desde siempre las tipologías. Así, los protagonistas del *Quijote*, de Cervantes, Sancho Panza y Don Alonso Quijano, son, respectivamente, un pícnico o «*endomorfo*» y un leptosomático o «*ectomorfo*»; sus inclinaciones y estados de ánimo habituales son todo un modelo. El tipo atlético, o «*mesomorfo*», por otra parte, suele ser el héroe de la epopeya o la novela de acción.

Por otra parte, el filósofo francés René Le Senne (1882-1954), estudió el carácter psicológico humano, y publicó la obra clásica de esta disciplina: *Traité de caractérologie*, (1946) en el que elabora una clasificación de los caracteres, sobre la base de las reacciones emocionales. Le Senne distingue ocho formas predominantes de ser, según la combinación de tres caracteres,

a saber: emotividad, actividad y resonancia. Mas todo esto es propio de un estudio de Psicología experimental; aquí sólo lo dejamos apuntado.

La emoción es un fenómeno fisiológico y psicológico, desencadenado por hechos externos; el grado de emotividad de cada uno se valora según la proporción (o desproporción) entre el significado objetivo de los hechos y la reacción individual ante los mismos. De modo semejante, la actividad o pasividad, como disposición a la acción con independencia de los sucesos externos, es diferente en cada persona: hay algunos que siempre tienen que estar haciendo una cosa u otra, mientras que otros se encuentran más a gusto en la inactividad. Por fin, la resonancia divide a las personas en primarias y secundarias, según la huella que dejen en ellos las emociones y el modo como eso influya en su conducta respectiva; el primario actúa en atención al presente, el secundario al pasado. Los primarios olvidan enseguida, los secundarios guardan las emociones y actúan de acuerdo con hechos pasados al cabo de un tiempo. Pues bien, todas estas diferencias, que combinadas entre sí dan lugar a las personalidades más dispares, dependen de la fisiología, de los sistemas nervioso y endocrino, y de la herencia genética.

Se denomina temperamento a esta parte de la personalidad: somática, determinada por causas fisiológicas, hereditaria e inmodificable. El temperamento no se puede educar. No hay temperamentos buenos ni malos, mejores o peores, son simplemente «*naturales*».

Son asuntos distintos la ética y la psicología. La primera considera la vida humana desde un punto de vista normativo o prescriptivo; la segunda se limita al estudio descriptivo de la conducta y observa -no podía ser de otro modo- que en el ser humano, como en los otros seres naturales, hay procesos determinados por causas físicas, no modificables, ni sujetos a la moral o a la educación. La diversidad de temperamentos, en este sentido, vale la pena repetirlo, no es buena ni mala, es natural.

12.2.3. La psicometría

La psicología experimental recurre al uso de clasificaciones y medidas, con el fin de objetivar sus conceptos y describir cómo funcionan los procesos psíquicos. Se la llama también *psicología clínica*, cuando se interesa por las motivaciones. El estudio de los motivos puede incidir en las conductas, orientarlas, etc. Por otra parte, los «*tests*» (de temperamento, o de carácter) sirven

para objetivar las aptitudes o inclinaciones y son útiles para orientar o aconsejar.

Los tests hacen uso de conceptos como «*emotividad*» o «*resonancia*», etc. Consideran su mutua interdependencia y, en fin, procuran cuantificar, establecer medidas. Estas mediciones son siempre orientativas, no pueden ser «*exactas*», como si se tratase de hechos exclusivamente físico-naturales, mecánicos, químicos, etc. Hay tests de personalidad, de inteligencia, de aptitudes profesionales, etc. El resultado de estas pruebas se debe considerar, insistimos, como orientativo, aproximado y como un consejo con un cierto fundamento; no son infalibles ni exactos.

12.2.4. El carácter

Se denomina carácter a la dimensión educable de la personalidad. Es en parte hereditario y en parte adquirido por el propio sujeto, aunque no siempre de forma consciente. Se lo puede describir también como la parte modificable y educable de la personalidad, de modo que sus manifestaciones las puede controlar el sujeto. Es aquí donde aparece la dimensión voluntaria, ética, de la vida.

Los griegos iniciaron el estudio pedagógico y moral del carácter, de modo que éste se considera como el resultado de la educación y el esfuerzo personal para mejorar. Así, el carácter es adquirido; su adquisición implica dificultad, autodominio, superación de uno mismo y lucha contra algunas tendencias, con el fin de hacer prevalecer a la razón. Esta concepción de la persona y su formación se vincula con la teoría de los hábitos, que resultan de las acciones, es una teoría ética y sobre todo antropológica.

12.2.5. Personalidad y ser personal

No se debe confundir la personalidad psicológica y la persona en sentido metafísico o antropológico. La personalidad es la manera habitual de exteriorizarse, las acciones que los demás pueden observar. El ser personal, por el contrario, está siempre más allá de sus actos, es interior e inobservable, es un misterio para sí mismo. Uno no acaba nunca de conocerse (y todavía menos comprenderse). En la medida en que la personalidad de uno está en sus actos, se puede decir: «*yo soy mi vida*»; significando con eso la vida biográfica. Pero el yo no se agota en sus actos; queda siempre más acá, y es más verdad, como dice Gabriel Marcel, que «*yo no soy mi vida*», en el sentido de que, en todo

tiempo, conservo la capacidad de rectificar, esto es, de cambiar de vida y en suma: de condenar mi pasado o de darlo por bueno. Toda la vida pasada, en comparación con el yo, es una corteza: consta de hechos acabados, cristalizados. En cambio el yo, viviendo siempre en presente, es capaz de comenzar, como quien comienza de nuevo su existencia, no importa la edad que tenga. Nadie es prisionero de su pasado, al menos en sentido antropológico y ético. Por otra parte, la dimensión gnoseológica del yo es la presencia. Su «*tiempo*» si se quiere hablar así es el presente; mientras que la dimensión ética es la intención, de modo que el «*tiempo*» moral es sobre todo el futuro. Por esa razón es en la vida moral donde se despliega más intensamente la libertad; porque lo específico de la vida moral es proponerse mejorar. En este sentido (gnoseológico y ético) la personalidad, tal como la expresa la literatura, como un conjunto de acciones temporales que dibujan un «*carácter*», no es profunda, sino «*aparente*». Se trata de la imagen del hombre, pero no del hombre; y menos aún del ser personal. La persona no está en el gesto, ni en la imagen, ni en los hechos del pasado, la persona no está en el carácter literario. El ser personal no está nunca fijado, como lo está un texto.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), existencialista ateo, decía que el hombre sólo tiene esencia cuando ha muerto, es decir, cuando se ha convertido en un «*carácter*» fijado y sin rectificación posible. Pues bien, se debe decir que confundir la esencia humana con su pasado cronológico es lo mismo que negar en lo absoluto que el ser humano posea profundidad. Si la verdad del hombre estuviera en «*lo que ha sido*» (el pasado), entonces lo esencial del hombre sería la imagen, lo que «*parece*». Para Sartre el hombre es conciencia de fenómenos, el fenómeno es lo que «*aparece*» ante la conciencia, el «*ser-para-mí*» y pretende llegar a ser *noúmeno* (esencia, ser en-sí). Pero eso es imposible: el ser en-sí y para-sí sería conciencia infinita, posibilidad infinita realizada, Dios, eso es lo que el hombre aspira a ser. Por lo tanto, concluye Sartre, Dios no existe y el hombre es una pasión inútil. La personalidad, la existencia, se la tiene que dar cada uno a sí mismo, la tiene que crear, como quien crea una novela, pero no puede repetir un modelo. Una empobrecedora concepción de la persona. La literatura es imagen de la vida, le basta con ser verosímil; pero no es la sustancia de la vida, no es su «*verdad*». Además, sólo la personalidad psicológica se deja imitar en la narración; la persona moral y metafísica es inexpresable. *Persona est ineffabilis*, el ser personal es inexpresable, decían los clásicos. El lenguaje no puede decir el ser personal, porque el lenguaje es signo imperfecto del concepto, y no tenemos ningún concepto adecuado del yo propio: el yo pensado no es el yo pensante, contra la opinión de Descartes. El hombre no está en ninguna idea, en ningún discurso; se ha dicho que es

más bien el ser capaz de escribir más historias de las que puede vivir.

12.3. La vida emocional. Las pasiones

12.3.1. Apetito natural y apetito elícito

El realismo clásico considera a la forma principio del ser y de la inteligibilidad: *forma dat esse*, la forma da el ser; ahora, el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. La forma no sólo es principio del ser y de la intelección de las cosas, es también *principio dinámico*: si el obrar sigue al ser, de cada forma resulta un dinamismo, una *inclinación* hacia la perfección, es decir, al propio fin. Esta tendencia se conoce con el nombre de apetito natural. «*Apetito*» (lat. *ap-petere, petere-ad*, esto es, pedir, dirigirse hacia algo), es el nombre que en la psicología racional o en la filosofía natural recibe la ley universal por la que todos los seres están ordenados a otros, según un orden invariable, que Aristóteles atribuyó a la *causalidad final*.

- El *apetito natural* es la tendencia espontánea, característica de una naturaleza, sea inerte o viva, que manifiesta su dinamismo; es también una inclinación a obrar que no responde a estímulos externos, sino a la propia esencia, Por apetito natural las piedras pesan hacia abajo y el fuego sube hacia arriba, las plantas buscan la humedad y la luz, el corazón late, etc.
- El apetito se llama *elícito* (lat. *eligo-ere*, elegir) cuando deriva de un conocimiento previo. El acto elícito por excelencia es el voluntario, pero el nombre se extiende a designar toda vida apetitiva de los seres superiores, animales y hombres. El término «*apetito*» está ordinariamente substituido en el vocabulario moderno por los nombres dinamismo y tendencia. Sin embargo, todavía es útil su uso, en filosofía, para discernir entre la tendencia natural y espontánea y la electiva o cognoscitiva. El apetito elícito se subdivide, según el conocimiento al que responde, en *apetito sensible* y *apetito racional*, o voluntad.

12.3.2. Apetito concupiscible y apetito irascible

El apetito sensible es una facultad genérica, la *sensualidad* (lat. *sensualitas*, sensibilidad). La sensualidad se divide en dos potencias: la concupiscible y la irascible. Por la primera el viviente tiende simplemente hacia el bien sensible o rehuye lo que le es nocivo; el apetito concupiscible es simple apetencia. En cambio, el apetito irascible es la inclinación hacia el bien arduo, o dificultoso

(o el rechazo del mal difícil de superar); es irascible el apetito que afronta las dificultades y peligros.

La psicología actual utiliza los términos «*deseo*» e «*impulso*», para referirse, respectivamente, al apetito concupiscible y al irascible. El apetito concupiscible tiene actos distintos, incluso contrarios, a los del irascible; a veces el animal supera penalidades contra la inclinación del apetito concupiscible. El apetito concupiscible es el básico, las tendencias irascibles se originan de él y en él terminan; hay deseo en todos los animales, incluso en aquellos que sólo tienen tacto; en cambio, la agresividad y el ataque (la irascibilidad) no es propia más que de organizaciones psicofísicas superiores, porque realizar operaciones penosas y de larga duración requiere una sensibilidad interna completa. Los actos del apetito sensible (tanto concupiscible como irascible) se denominan *pasiones* (lat. *patis*, ser movido).

12.3.3. Autodominio y educación del carácter

En los irracionales la articulación entre los impulsos y la acción pasa por el «*circuito cerrado*» de la estimativa o instinto. La percepción de realidades externas junto con intenciones innatas y patrones de conducta estereotipados, dan como resultado la acción instintiva. El desencadenamiento de ésta es «*automático*», inevitable, no es libre. El ser humano, por el contrario, se detiene a pensar; en él, el «*circuito*» que se establece entre estímulos externos y necesidades internas no es automático. La capacidad de considerar, meditar y deliberar, significa posponer la acción; dicho con otras palabras, el ser humano piensa y desarrolla una vida superior, porque puede abstenerse de actuar inmediatamente. Puesto que los instintos no lo dominan, el ser humano domina la realidad a través del pensamiento. Pensar detiene el automatismo de la acción instintiva; por eso, es coherente decir que el ser humano no tiene instintos, ya que los instintos son inmediatos -significan un paso a la acción tan irreflexivo como certero-, o, de lo contrario, no son instintos sino ingenio, técnica y reflexión. En suma, el hombre piensa porque es capaz de autodominio, las pasiones no lo dominan; él domina a las pasiones y, por eso, domina el cosmos. Este concepto de autodominio lo pusieron ya de relieve los filósofos griegos.

Aristóteles distinguió entre *dominio despótico* y *dominio político*, para referirse al hecho evidente de que no tenemos el mismo dominio sobre nuestros sentimientos que sobre el movimiento de la mano. Hay «*dominio despótico*» de la voluntad sobre la musculatura voluntaria. No sucede lo mismo en las

relaciones entre apetito concupiscible, irascible y voluntad. El dominio voluntario sobre las pasiones se llama «*político*» y es indirecto, a través de él, la intimidad racional educa las tendencias, las modula según sus criterios.

12.3.4. Los sentimientos o vida emocional

Por su naturaleza, la vida emotiva es difícil de definir, clasificar y entender. Sin embargo, definimos algunos de sus términos mediante tres criterios: 1) la *intensidad* del fenómeno afectivo; 2) la *duración* del mismo; y 3) sus *efectos psíquicos y orgánicos*. Se puede observar fácilmente que algunos sentimientos son intensos y causan un trastorno, otros son serenos, equilibran o atemperan. En fin, los sentimientos nos mueven en atención a cosas o hechos externos, a menudo incomprensibles o incontrolables por nuestra parte. En este último sentido se dice que las pasiones arrastran o esclavizan.

- Se llama «*emoción*» una reacción afectiva de gran intensidad y duración breve. Por sus efectos son desestabilizadoras, desarticulan las funciones de control o de inhibición, causan desorden en todo el psiquismo.
- Se llama «*sentimiento*» la reacción afectiva de baja intensidad y duración prolongada, estable. Por sus efectos, el sentimiento regula y estabiliza, da la tónica emotiva del carácter.
- Se llama «*pasión*» a cualquier reacción afectiva (especialmente a la emoción), en atención al hecho de ser causada por una cosa externa, significando la pasibilidad, o susceptibilidad de ser afectado el ser humano por causas externas a la razón y la voluntad propias.

Emociones y sentimientos son reacciones afectivas, pasibles, no son actos de conocimiento. Los podríamos describir como *la valoración de una realidad externa respecto a los propios deseos e impulsos*. Son ciertas valoraciones, pero no juicio sereno, ni comprensión; no obstante, «*conectan*» la intimidad con las cosas que se le presentan. Por eso la expresión emocional es expresión de la interioridad; y, en el caso de los irracionales, lo es todo: no tienen más interioridad que la expresada en los sentimientos con conductas y voces. Las reacciones emocionales de la bestia son similares a las humanas; por eso el animal hace compañía al hombre; es posible una peculiar «*comunicación*» entre ambos. Eso supone la existencia de una conciencia animal; se trata, de hecho, del mismo sujeto que decide en las reacciones instintivas.

Esa conciencia animal se exterioriza en la conducta; y lo que podríamos llamar la «*intimidad*» del animal se expresa completamente en las emociones. La analogía con el hombre es legítima, ya que las pasiones humanas son del mismo tipo, aunque mucho más matizadas y complejas, debido a la presencia de la razón y la voluntad. Un ejemplo puede aclarar la semejanza y la diferencia: el dolor. Cuando el dolor se expresa externamente en el irracional, como un perro atropellado, la manifestación es abrupta, intensa y sin medida, significa dolor físico. Hay casos en que la bestia (como el buey o el caballo enfermo) enmudece, y sólo se aprecia la falta de actividad. Pensemos ahora en las expresiones humanas del dolor en la música y en la poesía, como el célebre «*adagio*» de Albinoni, o las «*Coplas a la muerte de su padre*» de Jorge Manrique. Se advierte entonces un auténtico abismo, separando la conciencia irracional de la intimidad personal.

12.3.5. Clasificación de las pasiones

Existen diversas. Recogemos la de Santo Tomás de Aquino que, basada en la psicología de Aristóteles, tiene la ventaja de ser clásica y sencilla. En ella todo deriva de un sentimiento, el deseo, que se modula de manera diversa según esté en el apetito concupiscible o en el irascible, y en presencia del bien o del mal. El esquema presenta así una línea lógica.

1. Apetito concupiscible:

- deseo, inclinación al bien presente o ausente.
- aversión, respecto al mal presente o ausente.
- placer o gozo, descanso en el bien poseído.
- dolor o tristeza, con respecto al mal presente.

2. Apetito irascible.

- esperanza, reacción relativa a un bien futuro, arduo, estimado asequible.
- desesperación, reacción relativa a un bien futuro estimado inasequible.
- temor, en relación a un mal futuro estimado inevitable.
- audacia, con respecto al mismo mal, pero estimado superable.
- ira, es la pasión del mal presente e inevitable.

12.3.6. La irracionalidad de las pasiones

Las pasiones no son racionales, porque no son hechos cognoscitivos; y la vida según la pasión no es racional, ya que las pasiones derivan del deseo, y el deseo carece de límite y proporción en sí. Vivir *según el deseo* abre un proceso al infinito. El pensamiento antiguo descubrió por primera vez la irracionalidad en la división continua de un segmento. Si éste se tomaba como la unidad, de la división de la unidad resultaban los números fraccionarios, algunos de los cuales eran «*irracionales*». Se dio el nombre de «*continuo*» al problema de lo *divisible en [partes] siempre divisibles*; lo irracional era, en suma, el proceso al infinito. El continuo es problema porque obliga a pensar lo irracional como si fuera real. No es posible ser y no ser a la vez, pero el continuo es finito e infinito al mismo tiempo, es número e innumerable simultáneamente; es comprensible e incomprensible a un mismo tiempo. El continuo, o proceso al infinito, es la irracionalidad. al distinguir entre el orden ideal (o lógico) y el real (o físico); en el orden real, las cosas son divisibles porque tienen cantidad; esta divisibilidad es infinita sólo en potencia, pero las cosas no existe nunca divididas en acto. Un cristal se puede romper de infinitas maneras (si no está roto, podemos imaginar infinitas líneas de fractura en su superficie), pero jamás resulta un número infinito de trozos de vidrio a partir de una ruptura; el cristal roto, en acto, es también algo finito. El número infinito es en potencia, lo que significa que siempre podemos volver a dividir (o sumar) la unidad; pero un número en potencia no está contado, no es un número actual, sino la posibilidad mental (el intelecto posible), y el número que está contado es finito en acto, por grande que sea. Mediante la pareja complementaria de ser en potencia y ser en acto, equivalente a límite y perfección, Aristóteles puso límites a lo irracional en la razón especulativa.

En la vida apetitiva el deseo hace reaparecer el proceso al infinito y, con él, la irracionalidad. De ahí la actitud del «*sabio*» antiguo, que recomienda abstenerse, o moderar según la razón los deseos. En efecto, el deseo abandonado a sí mismo es *hybris*, demencia, acción carente de fin. Por esa vía, el deseo y las pasiones desembocan en la desesperación. La traducción lógica de estos conceptos de filosofía natural, psicología y ética es la argumentación por «*reducción al absurdo*», forma indirecta de demostración, altamente razonable. Estas consideraciones nos obligan a preguntarnos si la vida humana puede guiarse sólo por la afectividad («*seguir los dictados del corazón*»), o si se precisa una guía racional. Ahora bien, que se precise reducir la emotividad a medida evidencia la existencia de una motivación racional, es decir, de la voluntad, y que la voluntad no es un sentimiento.

12.3.7. Los buenos sentimientos. La educación de la afectividad

Cuando se habla de una persona de buenos sentimientos, o de malos sentimientos, todos entienden que se formula un juicio sobre su carácter moral. Los sentimientos acompañan a los juicios de la razón y a las determinaciones de la voluntad, dan empuje a la acción o la refrenan. El hombre es una unidad y los sentimientos impregnan todos los actos psíquicos. La pregunta oportuna es, ahora, esta: ¿en qué consiste la «bondad» de los buenos sentimientos? Aquel hombre, ¿tiene buenos sentimientos porque es muy sentimental, o porque siente de la manera justa y en el grado justo? La bondad de los sentimientos ¿está en el hecho de sentirlos o en aquello que sentimos, ante qué lo sentimos y en qué grado y medida sentimos?

Tener buenos sentimientos no es un término medio entre ser muy sensible y ser frío. Clive S. Lewis (1898-1963) escribió que en nuestro tiempo no es preciso recomendar la moderación de sentimientos, sino su educación (Cf. *La Abolición del Hombre*, I). En efecto, nuestra época, aunque marcada por el subjetivismo emotivista, no padece tanto un exceso de sentimiento cuanto falta de sentimientos. No lloramos cuando leemos el diario, sino en el cine. No nos conmueven tanto los crímenes y desgracias reales, como los de película. Existe un género de espectáculos y ficciones que basan su atractivo en la completa carencia de buenos sentimientos, buscando impresionar al espectador, ponen el énfasis en la inhumanidad, la frialdad y la dureza de corazón. El *sentimentalismo*, como forma de pensar (mero subjetivismo), identifica la *bondad* con el hecho de *sentir*. Es pura confusión. Confunde la verdad o el bien con la coincidencia del sentimiento consigo mismo; ahora, todos *sentimos que sentimos*, pero esa noticia, por sí sola, no nos abre a la realidad. Cuando Rousseau afirmó: «*el hombre es bueno por naturaleza*», quería decir, en concreto, que él «*sentía*» afecto por sí mismo y era innegable, para él, que en verdad era bueno, porque sentía amor por si mismo. El sentimentalismo arruina la prioridad de la verdad, suprime la objetividad. ¿Cómo hablará el sentimental de sentimientos buenos? Sólo dispone de sentimientos propios, ¡que no es lo mismo! La experiencia histórica muestra cómo los autores de los crímenes más graves fueron gente sensible, cuando se trataba de amor propio o de sus ideas más queridas, pero insensibles ante el dolor de los demás, la fealdad de la injusticia, etc. Algunos muy sentimentales han sido a la vez muy inhumanos. Se ha pintado a Nerón llorando de emoción ante la belleza de los versos que cantaba, pero indiferente ante la Roma que ardía en llamas.

Los buenos sentimientos son una cualidad de la conciencia recta. Son buenos porque hacen sentir de acuerdo con lo que es verdad y es justo. Buenos sentimientos son la indignación ante el crimen o la injusticia descarada, la compasión para con los débiles, la ira justa, el perdón generoso, la admiración del heroísmo y la vergüenza de las acciones desordenadas. Son buenos los sentimientos que mueven a emular a las figuras admirables. Una base para que existan buenos sentimientos es la existencia de la admiración.

La admiración es la alta estima, el aprecio del bien, y de entre todos los bienes el más alto es el ser humano. Por eso, en suma, todos entienden que tener buenos sentimientos es lo mismo que ser humano. De todo eso la época de los monstruos y del *manga*, la época pragmatista que exalta el dinero fácil o el éxito al precio que sea, hace burla. La admiración no goza de buena prensa; está mejor visto el antihéroe que el héroe. Buena parte de la literatura actual cultiva la sospecha: ese «héroe» ¿qué va buscando, en realidad? El sentido de la admiración pasa actualmente por una honda crisis. Por eso mismo, se entiende con dificultad (apenas) la prioridad de la teoría, de los valores y del heroísmo. Vivimos en una época que ha reinventado los gladiadores, que es fría para la belleza sencilla, fría para los niños y la pobreza, fría para con Dios. Vivimos una época emotivista, sentimental, pero de sentimientos poco elevados. Además, sentimos casi siempre con los otros. Los sentimientos tienen un componente social; el medio social educa (o estropea) la sensibilidad. Un sentimiento básico es la simpatía. Los sentimientos son captados por el niño antes que el significado de las palabras; en parte, sentimos de la manera que vemos sentir. Aquí la quiebra de las tradiciones familiares, y de la familia tradicional, se hace más sensible que en ninguna parte. Se diría que hoy no sentimos con los sentimientos de los nuestros, de los padres y los abuelos, sino con los protagonistas de la telenovela de moda. Podemos así estar sintiendo con la sensibilidad de escritores que tengan una visión nihilista o amoral de la vida pero que, con habilidad literaria nos aproximan a sus personajes como modelos; se va configurando de esta manera una sensibilidad de masas, desarraigada de la familia. Por el lado sensible somos fácilmente manipulables; el manipulador con oficio sabrá esquivar nuestras defensas especialmente en el terreno de los afectos. Se sugiere aquí una discusión sobre los clásicos y la divulgación de masas, volviendo a la lectura del capítulo primero de esta obra. Insinuamos la afinidad entre sentimentalismo y pragmatismo. Max Weber (1864-1920) pronosticó que en el siglo XX predominarían «*especialistas sin alma y vividores sin corazón*».

Una correcta educación de la sensibilidad necesita la dimensión social; en especial la recuperación del ámbito familiar, de la estabilidad afectiva, del cariño desinteresado: aquel calor del hogar donde cada uno es aceptado y amado *tal como es*, y donde aprende a sentir *veneración* por las cosas sagradas, *respeto* por las humanas y *admiración* por las bellas y nobles.

12.4. La voluntad y el amor

12.4.1. Naturaleza y objeto de la voluntad

Las facultades se definen por sus actos, los actos por sus objetos. La definición de una facultad descansa sobre la existencia y naturaleza de su objeto. Un objeto diferente postula la existencia de una facultad, o potencia del alma, diferente. Tal es el caso de la voluntad, que definiremos como *apetito racional*. El objeto de la voluntad es el bien captado por el intelecto, es decir, la *razón de bondad*. Pero no es indispensable que lo que atrae a la voluntad sea realmente bueno, sólo se requiere que la mente lo capte como tal. El fin, objeto de la voluntad, es el bien o lo que aparece como bueno.

Pero el bien no se presenta a la voluntad más que por medio del intelecto, que lo conoce; de ahí la máxima que condensa la naturaleza y el dinamismo propios de la voluntad: *Nihil volitum, nisi praecognitum*, nada es querido si no es previamente conocido. Es imposible amar lo que se desconoce. Con respecto a la voluntad, lo desconocido no existe, pues no atrae. Por tanto, la voluntad es una potencia *movida* por la razón: esta le propone el bien como tal, es decir, en su razón de bondad. Distinguiremos, además, el orden de la especificación del orden del ejercicio, cuando se trate de los actos de la voluntad; lo que especifica es el objeto (el bien, sea real o aparente), y quien ejerce la acción de querer es sólo la voluntad. Por lo tanto, el entendimiento mueve a la voluntad en el orden de la especificación, porque le propone objeto (especifica su acto). Sin embargo, la voluntad pasa al ejercicio porque quiere (queremos porque queremos, libremente) y, en el orden del ejercicio, la voluntad mueve al mismo intelecto y a todas las demás potencias.

12.4.2. Voluntad y deseos sensibles

El apetito sensible, los deseos, tienen por objeto algún bien singular, conectado con las necesidades orgánicas; la voluntad, en cambio, originada en la inteligencia, trasciende todo lo singular y concreto. La voluntad ama la bondad, y este atributo se identifica con la entidad o el ser; todo lo que existe es,

en algún sentido, bueno. De manera que el horizonte de la voluntad es ilimitado; quiere el bien sin límite, el bien universal, en absoluto; capta la razón de bondad en cosas concretas, pero éstas no serían queridas si no presentaran la razón de bondad, al ser juzgadas más o menos acordes con la razón universal de bondad. En suma, la voluntad que definimos como «*apetito racional*» se especifica por el acto de querer, el cual tiene por objeto al bien conocido en absoluto, es decir, a la bondad existente en las cosas y que, en abstracto, es una perfección o fin que atrae sin límite.

Justamente por este carácter abstracto o ilimitado de su objeto natural, el bien como tal, la voluntad ama las cosas buenas (en parte buenas, en parte no lo bastante buenas) porque delibera y elige, esto es, quiere los bienes finitos libremente, con elección. Es propio de la voluntad el carácter de facultad *superior*, tanto que, sin la razón, el ejercicio de la voluntad es imposible; por eso, cuando falta conocimiento o advertencia racional, falta también voluntariedad. Los deseos son movidos por las cosas externas (son *pasiones*), la voluntad en cambio mueve a todas las otras potencias del alma: activa o paraliza las facultades sensibles y el mismo intelecto que, si es aplicado, entiende, y si la voluntad no lo aplica a entender (atendiendo) no entenderá. La emotividad se corresponde con la dimensión pasible del hombre, común a los entes naturales (nos influyen la gravitación, la luna, las estaciones del año, toda clase de factores externos que afectan a nuestros órganos), por la emotividad el ser humano es sujeto pasivo de las fuerzas del cosmos; por la voluntad, en cambio, el hombre es eminentemente dueño. Toda capacidad de dominio externo es, antes que nada, capacidad de auto-dominio, y toda capacidad de dominio manifiesta el señorío y libertad del querer. Por ser capaz de autodominio, es capaz de dominar el influjo de los astros: el hombre es, por naturaleza, *el señor de las estrellas*. De este modo tan sugestivo se expresaba, en relación a la voluntad, un antiguo pensador cristiano de la era patrística (ss. II-VII d. C.)

El objeto de la voluntad (la razón formal de bondad) resulta desdoblarse en dos: los bienes externos y los actos interiores, que pueden ser: actos elícitos, o actos de la propia voluntad que dirige sus actos, y actos imperados, o actos de las demás facultades, dirigidas o movidas por la voluntad.

12.4.3. Deseo de felicidad y elección

En la voluntad radica el deseo natural de felicidad, propio de todo hombre, así como la capacidad de elegir entre bienes finitos. En la filosofía creacio-

nista aquel principio que Aristóteles había denominado *finalidad*, obtiene la mayor universalidad: todos los seres existentes están ordenados a un fin por el Creador. Este orden al fin no es nada diferente de su naturaleza (*physis*), es «*la esencia en cuanto principio de operaciones*». El obrar manifiesta el ser, y de él deriva; pero el obrar se ordena a un fin, pues observamos que cada naturaleza posee una forma de obrar específica, constante. ¿Cuál es la naturaleza de la voluntad? La pregunta equivale a esta otra: ¿Cuál es la inclinación natural de la voluntad? ¿Qué queremos de forma primera, natural? La filosofía tradicional distingue, en atención a esa pregunta, entre *voluntas ut natura*, la voluntad como apetito natural (de la razón) y *voluntas ut ratio*, o voluntad como facultad deliberativa, discursiva o racional, que elige. La *voluntas ut natura* quiere, de forma natural y necesaria, el bien en común o, mejor dicho, la razón formal de bondad donde quiera que se encuentre. Queremos, en cambio, de manera electiva y libre los bienes particulares, que realizan aquella razón formal de bondad en mayor o menor grado. Por eso, la naturaleza de la voluntad es la inclinación al bien en absoluto, la orientación a la felicidad como fin último de la existencia. Los bienes (particulares) son queridos en la medida en tanto que conocemos que realizan de alguna manera aquella razón formal. Nada puede ser querido en cuanto mal o malo, porque el objeto de la voluntad es el bien.

La voluntad tiene, en suma, esta doble dimensión: es *voluntad natural* en referencia al fin, y es *voluntad electiva* (deliberativa) en referencia a los medios. Nadie delibera sobre el fin, sino sobre los medios. Bajo la óptica existencial, fin sólo lo es el fin último, los fines que son queridos a su vez como medios, esto es, como buenos para otra cosa, no son buenos absoluta sino secundaria y derivadamente: son bienes o fines porque llevan a la consecución de un fin más alto. Los medios participan de la bondad del fin al que sirven, todo su atractivo deriva del fin; por ellos mismos, los medios no pueden ser queridos; por eso, se debe llegar a un fin que sea último, esto es, querido por sí mismo y no por otra cosa o, lo que es lo mismo, que no sea medio para nada. Decimos que todos quieren de modo natural este fin último de la vida, y que este querer natural es el «*deseo de felicidad*». Toda la dinámica vital se explica por esta tendencia a la felicidad; pero la inclinación natural a la felicidad no es libre y no se elige; ella supuesta, toda cosa presenta algún interés o relevancia vital en cuanto ordenada a la felicidad. En todos los bienes limitados buscamos y amamos la posesión del Bien sin límite, nuestra felicidad. La aspiración a la felicidad es natural; la naturaleza de la voluntad (y de la razón) humana se expresa en esta inclinación espontánea, del mismo modo que la naturaleza del fuego en quemar, lucir y subir, o la de la piedra en

pesar hacia abajo. *Pondus meus, amor meus*, escribió San Agustín, «*mi peso es mi amor*», porque en la Naturaleza toda cosa pesa, o gravita, hacia un fin natural. Este *pondus* u ordenación no es, por lo tanto, impuesto ni extrínseco en modo alguno, no «*violenta*» la naturaleza, puesto que la violencia es una fuerza extrínseca (impuesta desde fuera) que mueve a una naturaleza contrariando su movimiento natural, pero sin conferirle ninguna nueva capacidad para obrar por sí misma. Lo que hace violencia a una naturaleza es, por el contrario, lo que impide su inclinación; por eso, es contrario a la naturaleza humana el intento de sofocar o suprimir esta inclinación natural de la voluntad al Bien absoluto y sin límites. Lo anterior plantea una cuestión del mayor interés vital. ¿No es acaso evidente que ese bien sin límite, objeto de la tendencia voluntaria, es Dios? En consecuencia, resultará evidente la existencia de Dios, mediante el solo análisis de las facultades superiores. Liso y raso: el hombre tiene a Dios por fin último o a la nada; todo lo demás serán medias tintas y las componendas de la inautenticidad. Es el argumento por el deseo natural de felicidad (Cf. cap. 8, III), un argumento de gran resonancia humana. Sin embargo, se debe distinguir todavía entre la felicidad en sentido subjetivo y la felicidad objetiva. En el primer sentido significa la posesión del bien capaz de colmar de gozo y descanso las potencias superiores del alma, el intelecto y la voluntad. En el segundo sentido, significa el bien en sí mismo. Falta, por tanto, demostrar que sólo el bien infinito y eterno es el objeto adecuado de nuestro deseo natural de felicidad, y que este bien es asequible para el hombre. Aristóteles reconoció que sólo Dios era un bien adecuado a la inclinación del apetito racional, sin embargo consideró que tal bien no era asequible. Dios dista infinitamente del hombre en perfección y no hay operación finita capaz de poseerlo. Visto el asunto desde el paganismo antiguo, sólo Dios podía ser la felicidad del hombre, pero el hombre sólo podía contemplarlo desde lejos, inadecuadamente, en la especulación teórica; poseer a Dios no es una operación humana, sino divina.

12.4.4. El proceso del acto voluntario

Antes de llegar a una acción determinada, la voluntad sigue un proceso. La razón mueve a la voluntad en el orden de la especificación, le presenta objetos. Recordemos el principio: *nihil volitum, nisi praecognitum*, nada es querido si no es previamente conocido. A su vez, la voluntad mueve a la razón en el orden del ejercicio; y no sólo a la razón, también a las otras potencias. El proceso se compone de los siguientes pasos, no siempre nítidamente distintos para la conciencia:

- *Simple aprehensión* o concepción racional de un bien como bueno. A ella la voluntad corresponde con una *simple volición* (llamada también veleidad), esta es una volición todavía ineficaz. La veleidad es un querer indeterminado, una especie de «*querer sin querer*».
- *Deliberación*, es un razonamiento que aprecia si aquel bien es asequible, así como los medios conducentes. De este modo, la voluntad ha movido a la razón ya antes de intentar el fin. La intención del bien, por su parte, es ya un querer determinado y libre, aunque todavía ineficaz, pues cuando intentamos un bien no hemos comenzado aún a poner los medios.
- *Razonamiento prudencial*, en el que la razón considera los medios y su proporción al fin, así como la calidad de los mismos (si son útiles, lícitos, etc.); por fin, la voluntad ejerce la decisión o elección, acto con el que concluye el proceso y se autodetermina a querer. Si la decisión no interviene, la razón sigue considerando, sin decidirse.
- *Ejecución*. Como consecuencia de la elección, la voluntad pone los medios aptos para el fin intentado y elegido. Ahora actúa con imperio, es decir, moviendo a todas las otras potencias para que el fin intentado sea logrado. La *perseverancia* es el hábito de la voluntad imperante en orden a un fin; sin ella, la intención no se consuma, la libertad decae y, en la práctica, deviene ilusoria (simple sucesión de veleidades).
- *Gozo* es el descanso en el fin, cuando éste ha sido logrado. El gozo es propio de las decisiones acertadas y las voluntades perseverantes en la labor de poner medios en orden a un fin.

El proceso voluntario descrito es el de una decisión correcta y llevada a término con perseverancia y éxito. No siempre es así, en ocasiones se yerra al elegir, en otras ocasiones la voluntad intenta el bien correcto, pero incorrectamente, es decir, quiere el fin pero no llega a poner los medios y, por eso, no alcanza el gozo del descanso en el bien. La voluntad no es infalible, la razón tampoco. Podemos errar tanto en el propósito del fin como en su ejecución. No sólo hace falta haber elegido bien, también se precisa perseverancia. Por eso, es importante tomar en consideración que el proceso voluntario no queda cerrado nunca con una sola elección, una sola acción o un solo proceso de deliberación y medios (puestos u omitidos); es posible y conveniente un tramo más: *el proceso de rectificación del acto voluntario*. El error puede residir en el intento, que es irreflexivo, precipitado, y necesita una más madura deliberación. Aquí entra la experiencia, para corregir. El error puede estar

también en la ejecución, que hayamos puesto medios inadecuados, técnica o moralmente, o que los hayamos dejado de poner. Por tanto, la rectificación del acto voluntario puede ser:

1. *Rectificación del acto ilícito*, cuando el propio acto de la voluntad (intención o elección) ha sido irreflexivo, inadecuado, inmoral, etc. La rectificación consiste en rectificar la intención del acto. No suele ser preciso actuar de nuevo, basta con volver a querer lo mismo, pero ahora por el motivo correcto o en orden a un fin digno y bueno.
2. *Rectificación del acto imperado*, de la voluntad sobre otras potencias. Se trata de hacer de nuevo una acción errada. Es preciso volver a elegir, volver a imperar a las potencias ejecutivas, obrar de nuevo y rectificar con la nueva acción la naturaleza y efectos de la anterior.

12.4.5. La utilidad, el placer y el amor humano

El acto de la voluntad es amor, querer es amar. Como sucede con todos los conceptos importantes, «*amor*» es una palabra que acepta diversas significaciones. Existe *amor natural*, como en el caso de la planta que *ama* la luz; hay *amor sensible* o *deseo*, como en quien ama el dinero o el vino; en fin, el amor se dice con mayor propiedad de las personas, como amamos a los padres o a los amigos. ¿De cuáles y cuántas maneras podemos amar? Aristóteles formuló una interesante respuesta para esta pregunta. Puesto que los actos se especifican por sus objetos dice, hay diversidad de amores, porque hay diversidad de bienes. En todo caso, no obstante, el objeto del querer es el bien. Se pueden distinguir tres tipos de bien: el placentero, la utilidad y la amistad. Según el filósofo de Estagira, en estos tipos de bien se incluyen todos los demás; luego el bien puede significar: 1) gozo, bienestar o placer; 2) utilidad, o 3) benevolencia o bien para alguien, para una persona.

Esta división reconoce que el placer es un bien, no es un mal. También observa que la utilidad es buena, constituye de hecho todo un universo de bienes: los útiles, los bienes culturales, diríamos hoy. En fin, las cosas son amadas *para las personas*, no por ellas mismas, sino en cuanto son para alguien. El amor de benevolencia, o amistad, que significa querer el bien para alguien, es la razón de ser de los dos anteriores. Solamente la predilección o amor de benevolencia es amor en absoluto. En cambio, los otros amores son relativos, amamos los placeres o los útiles en relación a una persona: a nosotros mismos o a nuestros amigos.

Con este criterio de clasificación de los bienes, Aristóteles determinó también el orden o prioridad del amor. Es evidente que existe un *orden del amor*; si las cosas o la complacencia en ellas no son bastante buenas por sí solas, sino más bien buenas para alguien, entonces el ser humano es el único bien que puede ser amado por sí mismo; y ello de dos maneras: amor propio y amor de predilección o amistad.

12.5. La amistad

12.5.1. Descripción de la amistad

La amistad dice Aristóteles puede ser considerada como un bien y fuente de otros bienes; porque los amigos socorren a los amigos en las necesidades y son la condición indispensable para el gozo de la vida, ya que, sin amigos, no se celebrarían fiestas ni juegos; el rico o poderoso, privado de amigos, no tiene a quién favorecer ni con quién compartir su gozo o alegría, de manera que la amistad vale más que la riqueza o el poder, éstos son queridos para ella. Además, la amistad es natural, como en los padres hacia los hijos, y en los hijos hacia los padres. También porque los hombres nos necesitamos: *«puede verse en los viajes, escribe, cómo es familiar y amigo todo hombre para el hombre»*. La amistad socorre en la pobreza y es el único refugio en la desgracia. *«Los jóvenes la necesitan para evitar el error; los viejos para su asistencia y como una ayuda que supla las carencias que la debilidad impone a sus actividades; quienes están en la flor de la vida, para las acciones nobles: dos caminando juntos están mejor capacitados para pensar y actuar»*. En fin, *«la amistad mantiene unidas las ciudades»*, dice, y los legisladores le consagran más esfuerzos que a la justicia, porque la concordia social o consenso es una especie de amistad y *«cuando los hombres son amigos, no hace falta la justicia, mientras que aunque sean justos necesitan todavía la amistad, y parece que son los justos los más capaces de amistad»*. Muchos son sus beneficios, mas la amistad es buena por sí misma: *«Pero la amistad no es sólo algo necesario, sino algo hermoso. Efectivamente, alabamos a quienes quieren a sus amigos, y el hecho de tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, e incluso identificamos en nuestra opinión hombres buenos y amigos»*. Las descripciones de Aristóteles suelen ser *«modelos»* del método realista de pensar. Ante todo, se debe lograr la definición, sin la cual todo el discurso sería inesencial y la ciencia se confundiría con la retórica; pero para llegar a definir antes se debe atender, observar y describir. La experiencia entrañable de la amistad entre quienes viajan juntos se entiende perfectamente hoy, pero en su tiempo era más profunda ya que el viaje era, para

un griego, sobretodo el viaje marítimo, la experiencia de ir embarcado en la misma nave con otros. También continua siendo verdad que la mejor terapia para la tristeza o las preocupaciones es conversar, abrir el corazón a quien sabemos que nos escucha y no nos juzga fríamente, sino con comprensión. El amigo, escribe también Aristóteles, es aquel que se alegra de nuestro bien y se entristece por nuestros males (no es envidioso), hace el bien a su amigo y por esa razón sentimos amistad por los amigos de nuestros amigos. El amigo es firme y liberal, pronto a ayudarnos con su esfuerzo o recursos; pero no lo es quien vive a expensas de sus amigos, continua el Estagirita, sino de su trabajo. Y nos sentimos inclinados a la amistad de quien nos demuestra amistad, en especial de quienes son virtuosos y de aquellos que gozan de buena reputación ante todos, o al menos ante los mejores o ante aquellos que admiramos. Los amigos son también aquellos con quienes es agradable pasar el tiempo, porque tienen buen carácter: no critican nuestros errores ni son pleiteadores; saben apreciar las buenas cualidades de sus amigos, en especial aquellas que temeríamos no tener; los amigos no reprochan fácilmente nuestros errores ni los favores que nos han hecho. De hombres con estas virtudes quisiéramos ser amigos; y *«de los que no son difamadores ni quieren saber nada de los defectos de los vecinos..., sino tan sólo de sus buenas cualidades, pues así lo hace el hombre bueno»*. Y añade: *«En general, apreciamos a quienes aman mucho a sus amigos y no los abandonan; y de entre los hombres buenos se estima sobretodo a quienes son buenos en la amistad. Y también a quienes no fingen con nosotros; y los tales son quienes nos confiesan incluso sus debilidades»*. Lealtad, sinceridad y, en fin, compañerismo, pertenecen también a la amistad, así como una cierta familiaridad que es la confianza. Y la producen cosas como la gratitud, hacer el bien sin que sea menester pedirlo y, una vez hecho, no hacerlo notar.

12.5.2. Definición de la amistad

La amistad es, en las páginas aristotélicas, una virtud atractiva y rodeada de toda una constelación de virtudes humanas bellas. Tras la aproximación descriptiva anterior, la definición que expresa la esencia del amor humano resulta natural: es el amor de *benevolencia*.

Amar de manera preferente (eso significa *«predilección»*), sólo puede recaer sobre un bien amable; pero ya sabemos que el bien puede ser de tres tipos: lo que es bueno en sí mismo, lo agradable y lo útil. Pero *«no utilizamos el nombre de amistad cuando se trata del afecto a cosas inanimadas, porque entonces no hay reciprocidad, ni se desea el bien del objeto (sería ridículo, en efecto, desear el bien del vino; si acaso, se quiere que se conserve, para tenerlo); en*

cambio, decimos que se debe desear el bien del amigo por el amigo mismo». Tenemos, en suma, que el amor de amistad es: una benevolencia recíproca, esto es, conocida y correspondida.

La amistad es una especie del amor, y el amor se funda en el bien. Dejando aparte ahora el bien placentero y la utilidad, nos referimos a los bienes que son amados por ellos mismos, y esta estima se llama predilección, porque no es un amor cualquiera sino el amor *per se*, en absoluto. La benevolencia recíproca es la amistad. Pero eso se matiza añadiendo que la benevolencia es el inicio de la amistad, mas no aún la misma amistad, porque ésta le añade el mutuo conocimiento y la correspondencia, más el trato frecuente. Como el amor en general, también la amistad incluye tres especies: la de pura benevolencia, la basada en el placer y la fundada en la utilidad:

«Tres son, pues, las especies de la amistad, en número igual al de las cosas dignas de afecto. En cada una de ellas se da una reciprocidad no desconocida, y aquellos que están animados de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en forma correspondiente a cómo se aman».

Finalmente, la piedra de toque para discernir la amistad es la duración, la «*prueba del tiempo*»: las amistades fundadas en el placer o en la mutua conveniencia se disuelven con facilidad, cuando los amigos cambian en algún sentido:

«Así aquellos que se aman por interés no se aman por sí mismos, sino en la medida en que se benefician unos de otros en algo. Lo mismo sucede con los que se aman por placer: las personas frívolas no tienen afecto a otros porque sean de una índole determinada, sino porque les resultan agradables».

Las amistades basadas en el interés político, o comercial, como las amistades infantiles, basadas en los juegos y pasatiempos, etc., se deshacen frecuentemente y con facilidad. No obstante, la verdadera amistad incluye el placer y la utilidad, aunque no se reduzca a ellos. Naturalmente los amigos socorren a los amigos y encuentran agradable su compañía, trato y conversación. Pero la amistad es perfecta cuando se funda en la benevolencia y se da entre hombres buenos e iguales en virtud. Ahora, tales amistades son «*infrecuentes*», dice, porque hay pocos hombres así, y porque requieren tiempo y trato: «*el deseo de la amistad surge rápidamente, pero la amistad no*». La amistad se debe

cultivar; lo cual supone la frecuentación del trato, la convivencia, pasar tiempo juntos, hacer cosas juntos y conversar; en una palabra, la comunicación. Porque «*la falta de trato ha deshecho muchas amistades*», dice Aristóteles repitiendo un refrán de su tiempo. Pero la compañía mutua no es fácil sin ser recíprocamente agradables y hallar gusto en las mismas cosas o asuntos. Por eso la afinidad o similitud, mucho más que el contraste o la semejanza, en el ser y en las inclinaciones, es la causa principal de la amistad.

Acabamos este capítulo, pero retengamos algo que será de enorme ayuda a la hora de abordar la filosofía social y la filosofía moral; en efecto, de todos los afectos el más humano y profundo es el amor de amistad, o amor de persona. Ahora, lo que causa y conserva el amor entre personas es la comunicación. La comunicación estaba en la entraña del conocimiento, vimos más atrás. El mecanicismo y el racionalismo era incapaces de comprenderla y explicarla. En los capítulos siguientes veremos que el ser del hombre es, por su misma esencia, un ser comunicativo. A su vez, este hecho, constitutivo, esencial, explica que el ser humano sea sociable y social; y por lo mismo se comprende que existan normas, legales y éticas, que hacen posible y armónica la coexistencia de las personas en sociedades civiles particulares (Derecho positivo) y en la sociedad universal y cosmopolita (Derecho de gentes, Derecho natural).

Capítulo 13

El ser personal

«*Pensée fait la grandeur de l'homme*»
(Blaise Pascal)

13.1. De la filosofía moderna a la filosofía actual

13.1.1. La filosofía de la subjetividad

La filosofía moderna ha consistido en el intento de convertir la *libertad* en *fundamento*. Se trata de un intento en el que el ser personal juega el papel de lo trascendental, en simetría con el pensamiento clásico. En la filosofía clásica el ser es el fundamento, el primer «*trascendental*»; por conversión con éste son trascendentales la verdad, el bien, la belleza, etc. La filosofía moderna consiste en el intento de primar los trascendentales personales. Pero no ha tenido éxito, porque hombre y Dios no son simétricos, con respecto al mundo.

La actitud se inicia con Descartes y la fórmula claramente Kant, cuando habla de un «*giro copernicano*» que invertiría los términos de la más antigua cuestión filosófica: ya no sería el objeto lo que funda el pensar, sino el sujeto la espontaneidad intelectual, *a priori*, quien funda el objeto. Ahora, el objeto «*es*» en cuanto conocido; de ahí que el ser, más allá del ser conocido, quedara como incognoscible (agnosticismo metafísico, o del ser). El idealismo posterior (Fichte, Schelling) se propuso reunir ser y pensar en una identidad, que sería el absoluto, la razón. Se substituía así al Ser absoluto como fundamento del mundo (Dios), por la subjetividad libre (hombre).

Georg W. F. Hegel (1770-1831) representa el máximo esfuerzo para reunir la pasión y la razón, la libertad y el sistema lógico, todas las contradicciones concretas de la existencia en una síntesis lógica, obra de la razón, que asciende paulatinamente (dialécticamente, esto es, por la fuerza de la negación) hasta el *saber absoluto*. La razón emerge desde la sensibilidad, a través de la conciencia y de la auto-conciencia, en un devenir o evolución en que a partir del mundo sale a la luz el hombre, y de éste la conciencia de Dios. Al final, pero sólo al final, Dios es. Por tanto, Dios es el pensamiento acabado. La razón, cuando llega al término de sus posibilidades, es *pensamiento del pensamiento* (Dios, según Aristóteles, a quien Hegel admira). Esto significaba que *Dios no es Dios sin el mundo*; y también que el mundo y Dios son la historia. El hombre de carne y hueso, el «*hombre empírico*», es solamente un «*momento*» de paso; pero es en ese momento, en la humanidad, cuando la razón, es decir, la divinidad cobra plena conciencia de Sí misma.

Ahora bien, si es cierto que el sistema de Hegel es osado y sutil, si es innegable su profundidad, no es menos cierto que, si fuera verdad, la historia se habría consumado ya: no se podría proseguir. Por eso, después de Hegel, la modernidad experimentó una crisis muy grave, el pensamiento se encaminó hacia el irracionalismo. Esta tendencia moderna había comenzado rehusando fundar la verdad y su conocimiento en el ser; propugnaba, por el contrario, la fundamentación en la certeza y en la subjetividad pensante (Descartes: «*pienso, luego existo*»). La voluntad sería fundamento, el absoluto independiente. El ser venía substituido hemos dicho por el sujeto (la razón, la voluntad) y la metafísica substituida por la antropología. Ahora, el trascendental antropológico es la libertad, porque el sujeto domina al objeto, el yo trasciende los entes.

13.1.2. Humanismo ateo y personalismo

La crisis de la modernidad ha sido, sin embargo, una crisis de la razón. El irracionalismo parece arruinar el proyecto antropológico moderno. Para evitar esta ruina se ha reafirmado la prioridad subjetiva del fundamento, en forma de «*humanismo*». El primado de la libertad entendida como autonomía substituiría al de la razón. De este planteamiento deriva el ateísmo, porque sólo puede haber un absoluto. La paradoja del *humanismo ateo* es que, reafirmando la autonomía humana, conduce a pesar de todo a la negación de la razón y de los valores. De ahí resultan concepciones antihumanistas: el individualismo radical, permisivo e insolidario, y el colectivismo, coactivo y represor de las libertades concretas. Contemporáneamente, otros filósofos

reafirmaban la diferencia entre el hombre y las cosas, la prioridad de la persona sobre el mundo, la libertad por encima de las causas físicas. Pero no lo ve cerrado, el ser humano es apertura y trascendencia, así piensan Soren Kierkegaard, Gabriel Marcel, etc.

13.1.3. La antropología actual

Tenemos así, cuando acaba el siglo XX, una adquisición filosófica irrenunciable y dos orientaciones muy diferentes. La adopción del punto de vista del sujeto es la herencia moderna. Las *personas* y las *cosas* no se pueden tratar como casos particulares de una abstracción que sería anterior (el ser en común, el ente, etc.). Por eso, la *antropología trascendental* ocupa un lugar principal, con la metafísica y la teoría del conocimiento. Al final de la modernidad hay dos corrientes de pensamiento, la inmanentista y la personalista.

1. La concepción inmanentista es el planteamiento inspirado en la Ilustración y en Kant. Se esfuerza por sobrevivir a su propia crisis, todavía hoy, en concepciones historicistas y nihilistas; la denominada filosofía post-moderna las reúne. Presentan las siguientes características:
 - Relativismo antimetafísico, o «*pensamiento débil*». La antropología substituye a la metafísica.
 - Inmanentismo, antropocentrismo cerrado a la trascendencia. El hombre es la realidad suprema, la apertura a un fundamento trascendente carecería de sentido.
 - Humanismo ateo. El planteamiento antropocéntrico exige la supresión de Dios como idea de algo en lo que el hombre se pueda superar más allá del tiempo y del espacio.
 - Terrestidad, laicismo sociológico, político, jurídico, etc.
 - Autorrealización. La libertad es autonomía, crea los valores al tiempo que se autorrealiza en el tiempo.
 - Ética mínima. Dialéctica de la norma y la libertad. Agotamiento de la filosofía moral. Las normas son objeto de consenso. Final de la utopía y despolitización.

El panorama es pesimista. Algunos filósofos postmodernos conservan una actitud de búsqueda de salida a la crisis. Pero generalmente el relativismo adopta en esta tendencia el aire de solución última, el *nihilismo*, que declara superada la metafísica y cualquier búsqueda del fundamento. El nihilismo (lat. *nihil*, nada) suprime la verdad y el bien; no dice

que nada exista, lo que dice es que la era de las verdades y de los bienes ha pasado para siempre. Habría que proceder a la de-construcción de todos los «*grandes relatos*» que dieron apoyo a las antiguas valoraciones. La fuente de esta mentalidad nihilista está en Nietzsche y Heidegger y se presenta frecuentemente como una mera hermenéutica, esto es, interpretación del lenguaje.

2. La concepción personalista, es la otra corriente, iniciada tras la crisis post-hegeliana y continuada hasta hoy. Algunas características que destacan en él son
 - Comunicación y trascendencia, encuentro con el otro. El yo no es mera inmanencia; necesita trascenderse, salir de sí, reconocer y amar. La metafísica no es incompatible con la antropología. La trascendencia comporta la apertura a Dios.
 - Persona. El ser personal es el centro de la comunicación, el núcleo de las relaciones sociales, morales, cognoscitivas y amorosas. La antropología profundiza en el misterio del ser personal.
 - Libertad. La libertad es trascendental, como la persona. Va mucho más allá de la mera capacidad de escoger: incluye la capacidad de orientar la existencia a su destino.
 - Ética. La ética versa sobre la libertad mejor, no ve contradicción entre libertad y norma; la persona es un ser llamado a realizar un destino.
 - Pluralidad. El personalismo no se corresponde con un credo o religión determinada, sino con la realidad humana; se reúnen en él filósofos cristianos, judíos e incluso neo-marxistas que replantean la necesidad de una filosofía del hombre abierta a la razón y al consenso dialogado.

13.2. Nociones de antropología filosófica

13.2.1. La grandeza humana

La pequeñez humana es un tópico que se nos recuerda con insistencia, el hombre no se debe proponer saber más allá de sus posibilidades, ni caer en la ingenuidad de los antiguos, creyéndose el centro del universo. Limitados como estamos a ver una parte de la realidad, y aun con tantas imperfecciones, ¿quién osaría afirmar que el hombre es el centro de la realidad? ¿No parece más modesto y adecuado a nuestra condición reconocer que no sabemos nada?

Esta actitud humilde -se dice- nos llevaría también a la aceptación de las limitaciones y los errores; de ahí que la tolerancia debiera ser el principio supremo a la hora de enjuiciar la razón, los actos y el hombre como tal.

Todo error es en gran parte verdad, de lo contrario no erraríamos nunca. Ahora bien, considérese atentamente esta idea de nuevo. ¿No es cierto que, para aceptar que el hombre es limitado, expuesto a los errores, merecedor de comprensión, se debe suponer la inteligencia como facultad de la verdad? Si podemos admitir nuestra pequeñez, es desde un punto de vista elevadísimo. Si hemos de comprender el error, es porque adoptamos la visual de la verdad. Si nos sabemos limitados, imperfectos, es porque el hombre puede juzgar las cosas humanas desde un punto de vista más que humano; en efecto, valorar la propia finitud como *real* implica una comparación con el Infinito. Quien conoce la diferencia, antes debe conocer los dos extremos de la comparación. En suma, si la pequeñez humana es manifiesta, el hombre se muestra grande ahí. En ese juicio es grande, pues abarca la suma grandeza y la relativa, comparándolas.

Blaise Pascal (1623-1662), contemporáneo de Descartes, subrayó con fuerza la grandeza humana, que reside, justamente en el hecho de que el ser humano «*se sabe*» miserable; también un árbol es poca cosa, pero no lo sabe. El hecho de conocer que se es miserable, es grande. «*La grandeza del hombre es tan visible, que se deduce de su propia miseria*» (*Pensées*, 409). Comparado con el universo, el ser humano es un tallo quebradizo; pero tiene la prerrogativa de conocer que es débil, de estar hecho para pensar: «*El hombre no es más que una caña, la más vil de la naturaleza, pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se alce para aplastarlo: un aire, una gota de agua son suficientes para matarlo. Pero aunque el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que aquello que le da muerte, porque él sabe que muere...; el universo no sabe nada de esto*» (*O. cit.*, 347). La conciencia de las propias limitaciones, pues, forma parte de la grandeza humana. Son limitadas las piedras y las plantas, son limitadas las bestias, las estrellas, los planetas, limitado es, sin duda, el sistema solar, la galaxia, pero todos estos seres son inconscientes de la limitación. La grandeza del hombre estriba en que conoce. Tan grande es la mente que incluso sabe que no lo es todo; se sabe inmersa en una totalidad que la supera. Mas así trasciende a lo que nos sobrepasa en el cosmos, a todo el orden de la magnitud física. Por este motivo Pascal decía que las miserias del hombre son «*miserias de gran señor, miserias de rey destronado*». La grandeza humana se llama *dignidad*.

13.2.2. Poseedores de la «totalidad del ser»

Si la *dignidad humana* deriva del valor y alcance de la inteligencia, se comprende que las doctrinas que deprimen el entendimiento, o le niegan la capacidad de conocer la verdad y lo relativizan hasta el fenomenismo, el escepticismo total o el anonimato panteísta, son antihumanistas.

Por el conocimiento, los seres humanos estamos en el centro de la realidad, a saber, por encima del mundo físico y por debajo de las realidades divinas. *En los confines de dos mundos*, definían los griegos la realidad humana, un «*ser de frontera*», más allá de la limitación que impone la materia y de sus fenómenos, pero más acá de la infinita sabiduría que ha causado y ordenado el mundo. Situado en la frontera de dos mundos, el material y el espiritual, el hombre está en ambos a la vez. Nuestro conocimiento capta las cualidades (sea éstas más o menos subjetivas) y, a la vez, las esencias y la sustancia, es decir, conocemos lo que parece y también lo que es, lo sensible y lo inteligible; conocemos la apariencia y la realidad (¿cómo las contrastaríamos, si no?), los fenómenos y el ser; y conocemos el ser como *existencia* y como *esencia*. Mas el ámbito del ser no tiene límite, se trata en cierto modo de la totalidad fuera de la cual no hay nada; y la nada no limita al ser. Por eso, nuestro conocimiento no es limitado, de forma absoluta. («*Está*» limitado, pero es virtualmente ilimitado; infinito de derecho, aunque finito de hecho. La dependencia del espacio y el tiempo limita obviamente nuestro saber. Pero en tanto que éste se conoce «*capaz de todo*» se hace consciente de su naturaleza espiritual, no encerrada en los límites de espacio y tiempo). Por la inteligencia el alma se hace *en cierta manera, todas las cosas* dice Aristóteles; y Tomás de Aquino lo comenta: *posee la totalidad del ser*. Por la mente, el hombre es libre, pues trasciende los límites, escapa a cualquier reduccionismo, es el ser abierto a los seres, a todos los seres, y se sitúa así en el centro de la realidad: por encima del mundo y por debajo de Dios.

En el vocabulario filosófico «*trascendental*» es lo que se opone a «*predicamental*» y es *principio* que funda, o bien lo absoluto, que supera lo relativo; se dice trascendental el ser, en tanto que es *principio*, es decir, fundamento o ser en absoluto, y se lo llama así por contraposición a «*predicamental*» o «*categorial*». Pues bien, del mismo modo que la metafísica se ocupa del ser trascendental y sus atributos trascendentales, la antropología puede ser también trascendental porque el hombre, entendimiento y libertad, trasciende todo límite (en algunas filosofías, aunque erradamente, se pretende fundamento). La grandeza del hombre es la grandeza del conocimiento. Por el intelecto el ser humano reflexiona, se auto-posee y se pone en el centro de sus preguntas e interés:

«¿Quién soy yo? ¿Por qué existo? ¿Cuál es mi origen? ¿Para qué finalidad o propósito he venido a la existencia?» ¡Conócete a ti mismo!, recomendaba la sabiduría antigua. En efecto, de Sócrates a Descartes vemos que el conocimiento y el «*ser*» humano van íntimamente ligados; el auto-conocimiento nos da la medida de la realidad humana, pero también del ser y del valer del mismo conocimiento.

13.2.3. La edad del «yo»

El «*yo en general*» (*Ich denke überhaupt*), dice Kant, es la más alta condición de posibilidad de todo conocimiento. ¿Es ciertamente así? ¿Cómo es el «yo» humano?, ¿Es trascendental? Ha habido una profunda transformación, en la comprensión del «yo» y del ser del hombre, en el período de tiempo que transcurre desde Descartes hasta Hegel, es decir, desde la primera mitad del siglo XVII, hasta mediados (o finales) del siglo XIX. El punto de apoyo de las transformaciones del «yo» en la modernidad ha sido la *libertad de pensamiento*. Una vez introducido este principio, en su sentido más radical y amplio, a saber, que pensar es libertad (Descartes), empezó a seguir su propia marcha. Primero, Descartes infiere del *cogito, ergo sum*, «*pienso, luego existo*», que mi ser «*es*» pensar; el hombre es una *res cogitans*, es decir, una sustancia cuya esencia es pensar, acto de pensar. Hay en esa tesis dos categorías enlazadas: *sustancia* (el «yo» o alma) y *atributo* (la conciencia). Notemos que Descartes iguala la sustancia con el atributo o, mejor dicho, los considera idénticos (el «yo» y la conciencia). En segundo lugar, se debe notar también que, para Descartes, la conciencia (el *cogito*, pienso, soy consciente) es tanto actividad como pasividad, dice; en efecto, querer es activo, la idea, en cambio, es pasiva.

La antropología moderna transitará por la vía que conduce, desde este yo «*empírico*» de Descartes, hasta el yo «*lógico*» de Kant y, en fin, la *idea*, de la filosofía de Hegel. Es un tránsito de la razón finita a la infinita; implícito en el postulado racionalista: fuera de lo que la razón comprende, no hay verdad. Aclaremos más esos términos (yo «*empírico*», «*lógico*», etc.), del pensamiento moderno, referidos a la subjetividad humana. El yo cartesiano es un individuo, soy yo mismo («*empírico*» es algo singular y experimentable); mientras que el «*yo pienso en general*» de Kant no es alguien, sino algo común a todos, es lo universal, la universalidad misma en su fuente; en fin, Hegel aunó en su noción de «*idea*» lo individual y lo universal, en cierto modo la «*idea*» es Dios. En los tres casos vemos que el hombre es la conciencia, el yo o sujeto (cognoscente). Por eso mismo, es libertad, es decir, conciencia del infinito.

Claro está, si el hombre es conciencia y ésta es «*del infinito*», como se comprueba -dice Descartes- hasta en el mero hecho de tener la idea de lo finito, entonces trasciende las cosas y el cosmos, es libertad: nada «*determina*», esto es, nada satura su capacidad de conocer y de querer. Conciencia de lo finito, como finito, es libertad, es decir, apertura a lo infinito que ninguna cosa del mundo puede impedir. Visto así, el planteamiento filosófico de la modernidad, que asume la metafísica clásica en el ser humano, en la antropología, propone una elevada concepción del ser humano: es espíritu, libertad y apertura, trascendencia. Ahora bien, este planteamiento antropológico descansa sobre una suposición errónea, a saber, que la conciencia «*es*» la persona. La identificación del acto de ser con el acto de pensar, ya presente en el axioma de Descartes (*sum cogitans*), que mi «*ser es pensar*». Sin embargo, la conciencia que tenemos de nuestra persona es imperfecta, aún más: por mucho que se incremente la conciencia, el saber, el ser personal no comparece nunca allí entero, no se agota; luego la conciencia es mucho menos que la persona. Esta es la objeción de principio que se debe oponer al planteamiento moderno, a pesar de su atractivo espiritualismo y de su original interés por la persona.

Esa misma objeción ha ido haciéndose patente con el transcurso del tiempo y los debates entre los pensadores, de modo que, a partir de finales del siglo XIX, entra en crisis la filosofía y, con ella, la idea del ser humano. Nietzsche y la fenomenología (Husserl, Heidegger) dirán que el hombre es conciencia, pero no sustancia; luego el hombre es algo así como un proceso de construcción que nunca se acaba ni se puede acabar. El hombre es deseo infinito, razón de todo, pero no una *res*, o «*cosa en sí*». El hombre no es una «*cosa*», sino sólo conciencia de las cosas (Husserl). Por otra parte, ninguna cosa o idea aparecen lo bastante buenas o verdaderas como para saturar el deseo o la conciencia. De este modo, el «*yo*» aparece como abocado a la nada. La libertad es trascendental, infinita, la conciencia también lo es, pero no hay verdad ni bien que resistan ante ella, todos aparecen como ilusorios o «*falsos*» (nada «*es*» verdad ni bien, ante el espíritu; nihilismo); luego el hombre no es feliz ni puede esperar o aspirar a serlo.

13.2.4. El problema y el misterio

El planteamiento y desarrollo de la antropología moderna, desde Descartes hasta el fatal desenlace nihilista (Nietzsche, Heidegger), supone siempre la validez del postulado racionalista, a saber: que el *verdadero* ser es el ser que es verdad y éste lo que la razón concibe y entiende. Ahora, la razón es universal, como los conceptos lógicos, pues la razón es en cierto modo la misma en

todos: la verdad es siempre «*lo mismo*» para quienquiera. El racionalismo no valora la opinión, por subjetiva, ni considera al conocimiento humano en su fragilidad y contingencia. Por eso, reduce la materia a las ideas. No obstante, tenemos sensaciones y opiniones; el hecho de sabernos limitados, imperfectos, falibles y aún con todo capaces de la verdad, ayuda a entrever cuál es la realidad humana. El error de Descartes y de los idealistas ha sido reducir la conciencia a certeza de objetos. Ahora bien, el cognoscente humano no es infalible, ni es sólo racionalidad objetiva. Es también misterio, es una realidad compleja; no lo podemos «*resolver*» ni «*objetivar*» como un problema matemático.

Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo existencialista francés, ha planteado la diferencia entre el «*problema*» y el «*misterio*». Quien no se dé cuenta de esta diferencia, dice, nunca podrá ir más allá de los saberes técnicos, hasta la filosofía. En efecto, un *problema* es siempre algo «*objetivo*»: está ante los ojos, lo podemos limitar y definir con exactitud; a su vez, la respuesta al problema es objetiva, impersonal, la misma para todo el mundo. Todavía más: el problema se plantea con los mismos datos que permiten resolverlo; la fórmula del planteamiento, así como la solución, debe ser unívoca (un solo significado) y hacerlo saber todo al respecto. Con referencia a los problemas tiene sentido hablar de comprensión; de hecho, el prototipo del problema es el problema matemático. No es casual que Descartes viniera de las matemáticas. Los problemas son objetivos y externos. Finalmente, el problema se resuelve; una vez resuelto, no existe. Me proponen un nuevo tipo de problema, si todos los datos están y son claros, acabaré resolviéndolo; cuando lo he resuelto, ha dejado de existir. Me encuentro con un árbol en la carretera: no puedo pasar, el árbol caído y atravesado es el problema y sus datos. Llamamos a la grúa, que retira el árbol. El problema ha dejado de existir. Sea intelectual físico, un problema es algo externo y eliminable.

El *misterio* no es objetivo ni externo, sino subjetivo e interior: «*es un problema uno de cuyos datos soy yo mismo*», dice Marcel. De este modo, problema y misterio definen dos esferas diferentes: la del tener y la del ser. Tenemos problemas, pero somos un misterio. El misterio está en las preguntas que no recaen sobre algo externo y objetivo, que se pueda suprimir de forma operativa; por ejemplo, son misterios: el ser, el conocimiento, la libertad, la muerte, Dios. No puedo disertar sobre el ser como si yo estuviera «*fuera*» de él. Si una mente considera el ser de forma objetiva, ella misma ¿dónde está? ¿Acaso en el no-ser? Si investigo el conocimiento, el tema no está «*ante mí*», sino que el tema es interno a sí mismo. En fin, toda investigación sobre

un misterio me implica a mí mismo; no puedo tomar distancias, ser objetivo, porque no estoy ante un objeto. Además, el misterio no se suprime; se progresa en él profundizando. El misterio es cualitativo, el avance en él no consiste en acumular nuevas ideas, sino en entender mejor las mismas, sin agotarlas. En fin, el misterio debe ser, ante todo, reconocido.

Las realidades que más nos importan no son problemas, sino misterios. Así, por ejemplo, la intimidad, las promesas, la libertad, el amor, la presencia del otro, etc. No tengo definiciones, para esas cosas, pero sí experiencia. Tal vez no pueda disertar «*objetivamente*» sobre la libertad, pero sé que puedo hacer una promesa. Si prometo, comprometo mi día de mañana y «*sé*» que soy capaz de cumplir y de incumplir mi promesa. La promesa no es ni un vaticinio ni un pronóstico: es esencial a toda promesa que pueda ser cumplida, o incumplida. En la fidelidad a la palabra dada a quien amo, esto es, en el cumplimiento de la promesa, se me revela algo que está más allá de la experiencia de los sentidos, mi libertad y el ser del otro. Existe, pues, un misterio del hombre. Si Marcel tenía razón, en estos temas se progresa por meditación, se profundiza, mas no es posible eliminarlos por solución, definitivamente.

13.2.5. Teoría del conocimiento y antropología

Las opiniones, las sensaciones y los errores nos obligan a considerar un doble componente en la experiencia humana: sentidos y razón, facultades orgánicas y facultades espirituales. Si la experiencia humana es compuesta, el hombre es compuesto; de modo que el objeto de la antropología (¿qué es el hombre?) se plantea juntamente con el de la teoría del conocimiento: sensibilidad e intelecto, luego cuerpo y alma, materia y espíritu o, también, cambio físico y permanencia ideal, muerte y deseo natural de pervivencia, idea del tiempo y aspiración a la eternidad. La filosofía de Descartes acababa en un fracaso, debido a la cuestión antropológica. Descartes carecía de una respuesta para la pregunta sobre el hombre; él se dio cuenta y dejó como herencia un problema: la «*comunicación de las sustancias*» (materia y espíritu, interioridad y exterioridad). Cada hombre es «*uno*», eso es evidente; pero la teoría cartesiana es dualista. Retengamos, pues, la observación que se desprende de este ejemplo histórico: que hay un lazo estrecho entre la esencia del conocimiento humano y la respuesta a la pregunta sobre el ser humano. Las respuestas más antiguas (es un dato histórico) son dualistas; la concepción del hombre como «*unidad sustancial*» es una conquista difícil y no siempre bien comprendida. El «*dualismo*», a su vez, puesto que junta, o une, dos sustancias heterogéneas (materia y espíritu), con facilidad ha derivado hacia simplificaciones, sea el materialismo o el espiritualismo exagerado.

13.2.6. Los dualismos

Las concepciones antropológicas más antiguas son, efectivamente, dualistas. Conciben al hombre como un alma inmaterial que «entra», o se «aloja», en un cuerpo y lo vivifica o *anima*. Así pensaba Pitágoras de Samos (ca. 580-497 a. C.) y su escuela, también Sócrates (470-399 a. C.) y Platón de Atenas (427-347 a. C.). Todos ellos se hacían eco de «*antiguas y venerables tradiciones*» dice Platón, según las cuales, las almas siguen un ciclo temporal, de modo que, tras la muerte, se reencarnan en un nuevo cuerpo, tras pasar por algún tipo de «*juicio*», divino, donde se determina su destino en atención a los méritos morales de la existencia anterior. De este modo, la llamada «*Rueda de las Reencarnaciones*» se inscribía dentro de un círculo mucho mayor, el que lo abarca todo, el gran círculo del Eterno Retorno de lo mismo, el Mito más antiguo. En dependencia de esta concepción, la vida en este mundo era vista, por Pitágoras y Platón, como un mal, una pena impuesta como reparación de alguna culpa pasada. Ahora bien, puesto que el hombre sería su alma, y ésta una entidad puramente espiritual, de naturaleza «*divina*», esto es, inmortal, la vida presente y el mundo sensible tenían que ser vistos como negación del alma y de su vida. El cuerpo (*soma*, en griego) era la tumba (*sema*) o la prisión del alma. En consecuencia, el anhelo básico del ser humano sería huir del cuerpo y del mundo, pues en efecto todo preso desea salir de la prisión, conseguir la liberación.

«*Los males*» escribe Platón «*no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia, con la justicia y la piedad*».

(*Teeteto*, 176a-176b).

En dualismo de Platón es antropológico y del conocimiento. En efecto, los sentidos no proporcionan, piensa, una auténtica noticia del ser, sino del parecer; aportan apariencias, fenómenos, pero ocultan la esencia, la realidad. Ésta es objeto de la inteligencia, y el intelecto, siendo la facultad propia del alma humana, y habiendo preexistido antes de «*caer*» en la materia, había tenido oportunidad de contemplar las realidades eternas, a imitación de las cuales estaban hechas las cosas materiales de este mundo. He aquí, pues, el espíritu del platonismo, la llamada de lo eterno, la tensión hacia la realidad perpetua e inmortal, que se condensa en esa apremiante llamada a «*huir de*

este mundo, hacia el otro, con la mayor celeridad,... por medio de la inteligencia, la justicia y la piedad». Las realidades eternas serían, según Platón, inmateriales y por eso mismo puros inteligibles (no sensibles), constituyen, por ende, «otro mundo» el *mundo de las ideas*.

La «*idea*» de Platón es eterna, inmaterial y constituye un orden de realidades (o «*mundo*») superior, el de «*lo divino*», cada idea es única en sí misma aunque las ideas participan unas de otras, según un orden jerárquico, ascendente, que no acaba sino en la idea absolutamente absoluta, el bien en sí, que él llama «*sol del mundo de las ideas*».

La materia, como realidad amorfa, pasiva y no producida por nadie (eterna), sería configurada por un dios mediador (el «*demiurgo*»), que, como un artesano, copia las ideas puras e inteligibles en la materia cambiante y sensible. De este modo, el mundo sensible el mundo de los sentidos era la copia imperfecta del mundo perfecto. El hombre, por su parte, después de haber caído en la materia de un cuerpo, guardaba en su alma la huella de las ideas que había contemplado en una vida anterior, con los dioses. Luego el hombre tenía «*ideas innatas*». Eso explicaría por qué, a pesar de la inepticia de los sentidos para proporcionar conocimiento verdadero, podemos «*aprender*» a partir de la visión de las cosas de este mundo; en efecto, se *parecen* a las ideas, puesto que *participan* de ellas y, al verlas, «*recordamos*» las ideas. Aprender, en suma, sería «*recordar*».

El dualismo cartesiano, sin embargo, no se vincula con el mito del eterno retorno, como el de Platón, aunque sí con las ideas innatas y la descalificación de los sentidos y del conocimiento sensible como fuente de conocimientos. En este caso estamos ante la imagen científica moderna de un mundo mecánico, objeto de la física matemática; no obstante, la concepción moderna continua presentando los grandes inconvenientes del dualismo de Platón. En efecto, a la pregunta: «*¿qué es el hombre?*», los dualismos responden que el hombre «*son*» dos cosas. Se debe volver a preguntar: ¿cuál de ellas es realmente el hombre? ¿Cómo están unidas? En fin, el hombre debe ser un espíritu puro, unido «*accidentalmente*» con un cuerpo.

13.2.7. Los monismos

Como la respuesta anterior resulta muy insatisfactoria, y como el problema de la comunicación de las sustancias no encuentra solución en ella, se intentó la solución monista: el hombre es sólo máquina (materialismo)

o el hombre es sólo alma (espiritualismo, idealismo). La primera es la vía inaugurada por el empirismo británico, durante los siglos XVII-XVIII, en dependencia de Descartes; la segunda es la vía del racionalismo continental (y del idealismo alemán), también inspirado en Descartes.

Si el hombre se explica, en su ser y en su obrar, como una máquina, entonces no tiene un alma espiritual, o ésta será una entidad superflua y una suposición improbable. Está claro que el alma racional resultará superflua cuando «*entender*» signifique «*sentir*», es decir, cuando la sensación y la intelección sean una sola y misma cosa. ¿Podemos explicar la adquisición de ideas como si fuéramos una grabadora de vídeo? ¿Se explica el conocimiento humano como una serie de sensaciones recibidas de fuera, conservadas, acumuladas, recombinadas y, por fin, ligadas entre sí mediante las palabras? Si tal explicación es plausible, esa es la oportunidad del empirismo. La imagen del ser humano será entonces meramente material y su bien solamente sensible, su naturaleza será ser del todo «*singular*», un individuo. Pero si el hombre se explica tan sólo, en su ser y obrar, como un ángel o sustancia inmaterial, el cuerpo será una suposición innecesaria: no tendrá cuerpo, órganos, ni sensación que venga de fuera. ¿Podemos explicar la vida cognoscitiva y volitiva como si toda emergiera de nuestro interior, como si todo fueran ideas innatas? ¿Reduciremos la diferencia entre sentir y entender a grados de claridad y distinción de las ideas? Pues bien, en la medida en que eso sea posible, el racionalismo o el idealismo tendrán su oportunidad. La imagen del hombre será entonces la de una realidad espiritual que sólo depende de Dios, para adquirir las ideas (espiritualismo exagerado), o que es la misma cosa que Dios (panteísmo).

La propensión del idealismo se orienta hacia el monismo: mundo, hombre y Dios son una idea, o espíritu, que se manifiesta en forma de proceso evolutivo: 1) exteriorización, 2) esfuerzo superador de toda limitación, 3) interiorización o Espíritu Absoluto. Es la dialéctica de la idea como tesis, antítesis y síntesis (superación). El mundo y el hombre, cuando llegan al término de su evolución conjunta, descubren que «*son*» Dios. Dios es todo. Por la vía espiritualista, el idealismo retorna al fondo del mito, es decir, al panteísmo.

Los dos monismos radicales materialismo, panteísmo niegan la grandeza del ser personal. Suprimir la idea de creación, es negar que Dios es absolutamente diferente del mundo. Se substituye a Dios por la materia, el azar o no se sabe qué; a cambio, el hombre no es imagen del absoluto, mas entonces la dignidad personal, esa perfección que hace al hombre incomparable con las

cosas, ¿en base a qué la afirmaríamos? Las nociones de Dios creador y de dignidad personal humana van juntas, negar la una intentando conservar la otra es incongruente, y las ideas piden que se las lleve hasta sus últimas consecuencias.

13.2.8. «Deshumanización» y cultura moderna

Por diferentes caminos, llegamos a la aniquilación personal: materialismo y panteísmo someten la condición humana a formas de vida inhumanas. Ahora, una filosofía verdadera debe hacer saber, pero también se tiene que poder vivir. ¿Cómo se viven estas filosofías? ¿Cómo se plasman ética y socialmente?

Leonardo Polo observa que el proyecto moderno de desarrollar filosóficamente las dimensiones trascendentales del ser humano es válido, pero fracasado, hasta el presente. La modernidad necesita ser rectificada, no simplemente rechazada. ¿Qué ha pasado para que el pensamiento humanista fuese a parar en deshumanización? Desde el principio hemos señalado una razón: plantear la trascendentalidad personal en forma simétrica con Dios, respecto al mundo, no es correcto; persona y mundo, persona humana y Dios no son los términos de una disyunción, no son contrarios. No obstante, el error más grave, en referencia al ser personal, es el monismo. La metafísica clásica encontró dificultades para reconocer y demostrar que el ser no es único (monismo), sino múltiple; la filosofía moderna ha pensado el fundamento (el sujeto, la libertad) también en forma monista. Ahora bien, si la persona es única, la comunicación se frustra y su existencia es trágica y desesperada. La raíz de la deshumanización moderna está en la sustitución del ser personal por abstracciones monistas: la idea, la materia, etc. En tales concepciones el hombre es sólo individuo o sólo colectividad; la apertura interpersonal y la comunicación quedan reducidas, si acaso, a una mecánica, un procedimiento.

El materialismo da la imagen individualista. El ser humano sería el individuo. Ahora, ¿cómo se vive el individualismo? Individualismo es que cada uno vaya a lo suyo, entrechocando mecánicamente con los demás, vinculándose o desvinculándose según las conveniencias del momento. Explica la naturaleza y origen de la sociedad como un pacto o «*contrato social*», motivado por sus ventajas o utilidad. La vida social se impone desde fuera, la unión no es natural; para el individuo lo natural es la existencia desvinculada, de ahí que se sienta todo vínculo como limitación, fuerza externa, algo que hace violencia a la naturaleza libre del individuo. En ética, dado que el individuo es un singular material, rige el criterio materialista: el bien no puede ser sino el

placer sensible, bienestar o confort; esta concepción no puede ser sino hedonista. Además, la ley humana y la moral se verán como fuerzas antinaturales, frenos a la expansión de la potencia de los poderosos. Las leyes son el mismo tipo de realidad que la fuerza de los poderosos, son solamente fuerzas de signo contrario: la idea es simple, se trata de compensar o equilibrar. Se entiende la paz como un equilibrio de fuerzas; y la vida social como una «*lucha por la vida*» (Struggle for Life), supervivencia del más apto (Survival of the Fittest), del más fuerte; la sociedad es una «*jungla*». En una palabra, la versión ética del empirismo es el individualismo burgués, propenso al abuso de la libertad que, sin norma, se convierte en libertinaje. La otra cara de la moneda es el *colectivismo*. Para frenar el abuso de libertad, llega el colectivismo al mundo. El Estado lo es todo, y la verdad es el todo; las partes sin el todo no son nada; los hombres, sin el Estado y la ley, no son nada. Los hombres deben ser según la ley, y la ley según la razón o *voluntad general*. Para el idealismo la verdad es el todo. El Estado, encarnando en el tiempo la verdad, siempre tiene razón, siempre manda con razón. ¿Quién juzgará si la ley es justa? ¿Quién puede valorar los actos del Estado? El orden socio-político es racional y la única razón, luego el individuo no tiene derecho a la crítica; las leyes y costumbres no pueden mejorar. El «*deber ser*» equivale a lo que el Estado hace «*de hecho*». Las libertades individuales son minimizadas o suprimidas y el despotismo sube al poder, la denuncia de las injusticias no es posible. Este es el rostro de los colectivismos modernos, del fascismo, del socialismo o comunismo marxista. Dos antropologías, dos éticas, dos concepciones del mundo. ¿Cuál es la verdadera?

13.2.9. La unidad sustancial humana

Ante una alternativa, uno cualquiera de cuyos términos lleva por igual al fracaso, lo sensato es no escoger. La pregunta está mal formulada, los términos de la alternativa son incompletos. Los monismos resultan de la debilidad del dualismo. Ahora bien, ¿qué hay a parte del dualismo?

Una teoría más matizada, que respeta la complejidad: el hombre es unidad «*sustancial*» de cuerpo y alma, de materia y forma. Es la solución de Aristóteles. Entonces el conocimiento sensible y el intelectual no se contraponen, se diferencian, pero cooperan en el mismo proceso de la experiencia humana, tan sensible como intelectual.

No somos máquinas ni ángeles caídos del cielo. Somos, dice Aristóteles, una unidad de materia e inteligencia; sentimos de forma inteligente, y entendemos

de forma sensible, con imágenes. No tenemos ideas innatas. No hemos vivido en ningún lugar antes de ser corpóreos. No tenemos ideas que no hayamos adquirido. El alma intelectual, capaz de ser todas las cosas, es, al principio *tamquam tabula rasa in qua nihil scriptum est*, como una «tablilla» rasa en la que no se ha escrito nada todavía. No somos una tablilla encerada que guarde bajo una película superficial letras y palabras escritas en una vida anterior. No, el intelecto es, sobre todo, capacidad de descubrir novedades, de aprender y de inventar.

13.2.10. La metafísica clásica y los trascendentales

La grandeza del conocimiento es la grandeza humana, decíamos. Ahora comprendemos mejor cuál es esa grandeza. La raíz profunda del conocimiento, por la que éste va a la esencia de cada cosa y también a la totalidad, es el ser. El conocimiento se funda en el ser, es *saber el ser*; y así como el conocimiento se sitúa en el centro de toda la realidad (mundo, hombre y Dios), igualmente el ser es la perfección que está presente en todos esos grandes ámbitos, pero de diversa manera: hay más ser cuanto mayor perfección hay; el ser es acto, el *acto de ser*, esto es, la perfección de todas las perfecciones, denominada por eso trascendental. De la validez del conocimiento, pues, dependen la realidad humana y el conocimiento metafísico. Una filosofía anti-metafísica se resolverá siempre en una filosofía anti-humanista. La metafísica es filosofía primera, es decir, sabiduría humana propiamente dicha, y su término de investigación es el ser: «*ciencia del ser en cuanto ser y de los principios*», la definía Aristóteles. Ahora, el ser es el principio, lo primero. Lo que es primero en lo absoluto funda la realidad cósmica y nuestro conocimiento, etc. El ser es primero, como fundamento y causa de la intelección y, en este sentido, trasciende todo lo limitado. El ser es el primer trascendental.

Se llama «*trascendental*» porque trasciende todos los conceptos. Está en todos (son conceptos de algún «*ser*»), pero ningún concepto lo agota, ninguno lo abarca de forma adecuada: trasciende las limitaciones, incluso las propias de la inteligencia y del espíritu. El ser, pues, significa perfección y presenta una gradación de perfecciones que va desde el ínfimo al máximo, del finito al infinito. Todos se llaman «*ser*», pero no según el mismo grado de intensidad y perfección. Esta gradación y diversidad en la unidad conceptual se llama *analogía*. Los conceptos trascendentales, significativos de perfecciones absolutas, como son el bien, la verdad y la belleza, son análogos. El conocimiento de los trascendentales abre la mente humana a lo infinito: son perfecciones que reclaman el Ser infinito, similitudes del Ser absoluto; de manera que bien podríamos decir que, al conocer el ser, la verdad, el bien o la belleza,

en cuanto finitos y limitados, los conocemos como originados en el Ser, la Verdad, el Bien y la Belleza infinitos. Se entrevé, desde el ser finito, al Ser infinito, a Dios como creador. Pues bien, esta inteligencia del ser, que incluye la criatura y el Creador, el dependiente y el Absoluto, el finito y el Infinito, es la metafísica. La metafísica clásica adopta la noción de ente en común (*ens commune*), compuesto de esencia y acto de ser (*esse, actus essendi*); la piensa como análoga y la atribuye tanto al mundo y el hombre como a Dios. La metafísica de Leonardo Polo no versa sobre el ente común, sino sobre el ser o existencia *extramental*, del mundo; ahora, como el hombre tiene una existencia diversa del mundo, le parece *posible y conveniente*, a este pensador, ampliar la metafísica (que versa sobre la existencia extramental, repito) con la antropología. Ahora bien, tanto si adoptamos la metafísica clásica como esta, interesa subrayar que el hombre es capaz, en todo caso, de trascender lo inmediato, los objetos, el orden predicamental o de los conceptos, para elevarse hasta los principios absolutos y hasta Dios como Origen e Identidad absoluta.

A la antropología le interesa, de la metafísica, que el hombre es capaz de trascender el orden físico y conceptual, de alcanzar el ser en absoluto e incluso de alcanzar el Ser absoluto, infinito y creador. El ser humano, teniendo esta potestad, no está restringido a ninguna necesidad de ser naturalmente así o del otro modo, lo que significa que no está restringido en el orden del ser y, por ello es libertad, en cuanto ser: es apertura, es además de lo que «*tiene*», de lo que tiene pensado y conocido, y además del mundo; el hombre, en cuanto ser, es co-existente. Ser capaz de metafísica, en suma, es ser más, ser *además* de los pensamientos y además del mundo, coexistir con personas, ser persona y ser libertad, ser espiritual.

13.2.11. Espiritualidad del alma humana

El hombre no es reductible a la materia. No todo en el hombre es material, ni todo es temporal. De la espiritualidad evidente por la conciencia del tiempo, por el conocimiento intelectual se deduce la indestructibilidad del alma humana (significando «*alma*» la forma sustancial del cuerpo, o principio que funda el ser del compuesto), por tanto, la inmortalidad del alma humana es una verdad filosófica, natural, accesible a la mera razón, antes de ser manifestada por la Revelación. El ser humano, radicalmente inmaterial e inmortal, vivifica un cuerpo material y mortal. En fin, la persona humana subsiste con el compuesto, cuerpo y alma. La muerte, siendo la disolución del compuesto, es un mal profundo y radical. La muerte no afecta simplemente al cuerpo, afecta a la persona pero no la destruye del todo, porque el alma

no consta de partes físicas que se puedan corromper o separar y, en consecuencia, la muerte separa el alma del cuerpo, pero no separa ya el ser (el acto de ser) de la forma sustancial o alma, ésta es en virtud de un ser (*esse, actus essendi*) perfectísimo, personal, más rico que el meramente corpóreo, mucho más simple y semejante al Creador. La inmortalidad del alma es una propiedad natural, no sobrenatural. Es lógico, por eso, que fuera conocida por los filósofos paganos, al margen de la Revelación.

13.2.12. Muerte e inmortalidad

La natural inmortalidad del alma, en fin, plantea la pregunta concerniente a la naturalidad de la muerte. El hecho de tener que morir, ¿es natural o antinatural? La respuesta no es sencilla. De hecho, parece que le sería más natural al hombre la inmortalidad, dado que su principio vital es espiritual e inmortal. Claro está que, en cuanto corpóreo, es pasible y está sometido al desgaste natural, como todos los cuerpos. Por lo menos, cabe decir que el hecho de haber de morir no está en total contradicción con su naturaleza; pero no acaba de encajar con ella, dado que la muerte humana, a diferencia de las demás, no es el final del ser o existencia humana; es una muerte *diferente*. Hemos dicho anteriormente que, en efecto, la existencia humana depende de la forma o alma y ésta es naturalmente inmortal, porque es espiritual. En suma, desde la filosofía lo único que se puede decir con respecto a la muerte es que ésta no «*encaja*», no le conviene al ser personal, sino que lo contradice de la forma mayor, luego es un mal y le afecta, aunque no significa su interrupción, dejar de ser.

En la terminología de las categorías aristotélicas, la muerte no es «*acción*», sino «*pasión*», esto es, la muerte no se ejerce o se hace, sino que se sufre o padece. Esta observación es importante; si se atiende a ella, se advierte la falacia oculta en las ideologías que recaban el «*derecho a morir*», o la «*acción de morir*», como la más humana o más libre. El hombre es libertad y libertad significa autodeterminación; mas he aquí que si no pude escoger nacer, al menos debo poder escoger morir, se ha dicho y escrito. Más aún, por entender así al hombre, su muerte y su libertad, se ha llegado a afirmar que el derecho al suicidio sería el derecho fundamental de las sociedades libres o democráticas. Nótese bien: el derecho al suicidio, no el derecho a la vida. Así se expresaba en 1981, Jacques Attali, consejero del presidente de la República francesa, François Mitterand. Pero no es lo mismo morir que matar, uno puede escoger matar, pero no puede escoger morir, porque no es algo que alguien haga, sino que le pasa; ser mortal no es acto, ni actualidad, sino pasión y pasividad: evidencia fragilidad y vulnerabilidad en el ser, no

excelencia; lo más humano, la libertad y el espíritu, no es lo mismo que la defectibilidad que llamamos ser «*mortal*». Además, la propia muerte, como el cuerpo, sólo son algo a lo que se tiene derecho en un sentido lato de la palabra «*derecho*»: tengo derecho a mi cuerpo o a mi muerte sólo porque nadie tiene derecho a ellos; en sentido estricto no son derecho, no puedo reclamarlos como lo que «*me*» pertenece, a menos que sea yo distinto de ellos, es decir, que no sean parte de mi ser, lo cual es evidentemente falso.

¿Qué puede significar, entonces, la muerte humana? Solamente una *situación*; una manera de estar (no de ser) imperfecta y dolorosa, pero no en lo absoluto definitiva. Es pues la mortalidad y la muerte una situación transitoria, un *tránsito*. Igualmente, la resurrección de la carne es un requisito para que el hombre sea, con su ser completo, enterizo; luego la felicidad no es concebible sin la resurrección del alma humana con (y en) la materia corporal. La fe cristiana sobre la muerte como pena del pecado y la resurrección final de los muertos está en consonancia con la aspiración natural a la inmortalidad, pero también con las conjeturas de la razón, sea en los mitos antiguos o en los razonamientos de los filósofos. También se debe aplicar a la muerte la distinción entre mal moral y mal físico. Como mal físico (y ontológico) es el máximo; pero no es un final definitivo, sino un estado transitorio en vistas a un restablecimiento, postulado por la natural inmortalidad del alma. Por tanto la muerte, aun siendo el mayor mal físico, no es el peor de los males; el mal moral es más grave, porque sólo éste es capaz de separar al hombre de su fin último que es conocer y amar a Dios.

13.3. La antropología de Leonardo Polo

13.3.1. El ser donal

Hemos hecho frecuentes referencias al pensamiento de Leonardo Polo en estas páginas, ya es hora de dedicarle un espacio propio. Ahora bien, en su filosofía la antropología ocupa un lugar preeminente, que conecta con la actual preocupación preferente por la persona y su dignidad. Con el tomismo, Polo distingue entre el ser y la esencia humanos. Por otra parte, el hombre se puede definir por el «*tener*»: es aquél que tiene o es capaz de tener. Así expone la antigua definición de Aristóteles: el viviente que tiene *logos*. El hombre es el que tiene, y el tener se realiza según tres niveles de hondura. Así, pues, tenemos: 1) según el cuerpo, cosas; 2) según el entendimiento, conocimientos; y 3) según la naturaleza, hábitos, virtudes. El conjunto de lo que tenemos constituye nuestra esencia. La esencia humana es aquello de lo que dispongo,

como humano. Ahora bien, mi ser no es una esencia, ni entra en el campo de mi disposición; mi ser no es disposición, sino *quien* dispone, la *persona*. Por otra parte, el ser personal no es tampoco un mero existente, sino co-existente, porque no se limita a ser, sino que es-con, es co-ser, o co-existir, es «*además*», dice, además del mundo y de los pensamientos. Por eso, la persona es radicalmente libertad y capacidad de *dar*.

Efectivamente, no sólo *tenemos* libertad, sino que *somos* libertad, con respecto al universo físico y al mundo humano (la cultura); los trascendemos, porque podemos dar; ahora bien, eso significa que somos donación, que el ser humano es un ser donal. De este modo, el ser metafísico se ve ampliado merced a los trascendentales antropológicos: don, libertad, persona, co-existencia o *además*.

13.3.2. Actitud filosófica

Leonardo Polo (Madrid, 1926) es un filósofo moderno, buen conocedor de los clásicos; su propósito es continuarlos sin repetirlos; toma inspiración del pensamiento clásico, siempre actual, y lleva a término la intención moderna, esto es, la antropología trascendental. El método que aporta da por acabada la era de los sistemas unipersonales, puesto que elabora una teoría del conocimiento que arranca de la advertencia y el abandono del *límite mental*.

13.3.3. El límite mental

En 1950 L. Polo se dio cuenta del límite mental: «*Se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en un sentido trascendental*». No es posible apoderarse del ser en la forma (objetiva) del concepto; en esta forma se lo «*des-realiza*», pero si el ser no es lo primero real no es nada. «*La consideración intencional del ser es un quid pro quo*», es decir, tener una idea en mi mente no afecta para nada al ser extramental. La realidad no está en los pensamientos, sino más allá: en el yo pensante y en el ser extramental. «*El yo pensado no piensa*», dice Polo, porque hay más ser que pensamientos. Es posible, pues, pensar más allá de nuestros objetos, o ideas, con actos más perfectos que el objeto (u «*objetividad*»). La expresión de esta concepción resultaba extraña por su novedad, difícil para los propios especialistas; por eso, aunque iniciada en 1963-4, se ha detenido a madurar las formas de decir,

hasta la publicación del primer volumen de *Curso de teoría del conocimiento* (1984). En el prólogo dice: «*el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó*». Se trataba, en efecto, de desarrollar esta intuición aristotélica: «*Se ve y a la vez se ha visto; se piensa y se ha pensado... Eso es lo que denomino acto*» (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 7; 1048b). Es la noción de operación inmanente o praxis perfecta (*praxis akinéseos*), el acto perfecto posee su fin, inmanentemente: al mismo tiempo es pensar y haber pensado. Partiendo de esta noción de actualidad, es posible superar las aporías generadas por la consideración del pensar como si fuera un proceso que da por resultado un «*producto*», la idea o representación.

13.3.4. Abandono del límite

Leonardo Polo ha propuesto un nuevo método de pensar, para recuperar la inspiración de los clásicos y a la vez realizar el proyecto moderno de antropología (la consideración trascendental de la libertad). Este método es el abandono del límite mental, una vez que ha sido advertido en condiciones tales que quepa abandonarlo. «*El límite mental es la presencia mental o conciencia objetiva. Con la denominación de límite se indica no sólo que lo conocido u objeto es limitado, sino también que el conocimiento u operación correspondiente es limitada. Al incitar a abandonarlo se sugiere que es posible ir más allá del objeto, que el objeto no es lo único cognoscible, sino que la realidad está más allá de él, siendo también cognoscible; pero a la vez se sugiere con ello que la presencia mental o la conciencia es la operación mínima de conocimiento y que ella no es el sujeto, sino que el núcleo del saber es además de la conciencia y de las operaciones*» (I. Falgueras). Polo es un filósofo realista, que extrae su inspiración de los grandes filósofos del pasado, pero no pretende un retorno al pasado. Para él, la filosofía realiza al máximo la capacidad sapiencial humana, porque lo más propio del entendimiento es descubrir. La inteligencia inventa novedades, es actividad vital y crece. El filosofar, en cada situación vital, está llamado a advertir la radicalidad y a crecer. Este crecimiento potencia el crecimiento personal del hombre.

13.3.5. Teoría del conocimiento y metafísica

«*La filosofía es el conocimiento de principios por principios*» (El Logos, 1995). Los principios son radicalidad y novedad, actos superiores a los conceptos. Polo desarrolla la distinción real de Tomás de Aquino (esencia-ser) en continuidad con el descubrimiento del límite mental y su abandono. La distinción real se debe proseguir. En la teoría del conocimiento se advierte

que *podemos* abandonar el límite; cuando se lo abandona, como pensar supositivo (objetivo), se abre una cuádruple vía: si se atiende al mundo, *advertir* la existencia extramental (metafísica) y *explicitar* la esencia extramental (filosofía natural); si se atiende al hombre, *alcanzar* la persona y la naturaleza humana (antropología trascendental y antropología sistémica). El hábito de los primeros principios piensa como tema la existencia metafísica. Los principios son tres: no-contradicción (ser creado), causalidad (referencia al origen) e identidad (Dios). La metafísica se constituye así como pensar, no ya objetivo, sino *habitual*. Ahora bien, este «*pensar habitual*» no lo entiende Polo como potencial, o en potencia, sino como actualidad: más aún, como actualidad eminente. Los hábitos son actividad mental, mayor que la objetivación u operación inmanente. Nos damos cuenta de que el objeto (la objetividad) es límite, precisamente desde el pensar que supera este límite, desde el pensar habitual. Éste señala la apertura al ser como *primero*, es decir, como *principio*. El ser es principio como ser extramental, como causalidad extramental (causa-causada) y como incausado (creador). La metafísica alcanza el ser del mundo y el de Dios. Las causas (segundo nivel de principialidad), constituyen la esencia, que depende de la existencia ejercida, esto es, de la causalidad trascendental, el acto de ser. La esencia es puesta por el ser; por tanto, las cuatro causas (Aristóteles) son un nivel de principios de segundo orden (física, o filosofía natural).

13.3.6. El existente humano

El ser personal no puede ser pensado adecuadamente: «*el yo pensado no piensa*». No es ninguna de las ideas que tenemos. Pero de aquí no se debe concluir como hace Heidegger que sea la nada. El ser del yo, observa Polo, es real, pero no se identifica con ningún concepto (u objeto). Ya Heidegger se dio cuenta de que el sujeto no puede llegar a ser el objeto, como pretendía Hegel, y extrajo de ello la conclusión de que el yo no es una esencia, sino pura existencia; luego un conocimiento esencial del yo no es nada. Ahora, ¿qué es realmente el yo humano?

Como ser real, es principio; y como principio el existente es *además*. Eso es lo que Heidegger no vio. *Además*, significa que el existente no se agota en pensar ni en actuar. La meditación de Kant, Hegel y Heidegger llevó a Polo a la convicción de que la filosofía moderna desemboca en una aporía, una situación sin salida, improposeguible. En efecto, esta había comenzado como proyecto antropológico, poniendo la libertad en el nivel de los primeros principios, y desemboca en el nihilismo. Polo propone el abandono del límite mental para advertir que el hombre no es el yo, ni la conciencia. El hombre

tiene conciencia, pero no la es. La persona no comparece en la conciencia, no es el yo (si el yo es la conciencia que la persona tiene de sí misma). Por lo tanto, a la persona no se la alcanza con la operación (concepto), ni con los hábitos (primeros principios); ninguna acción humana alcanza a la persona. La persona tiene los actos que realiza, pero no está en ninguno de ellos, es más; es además. La persona piensa y, además, es. A la existencia personal se llega en la forma de acompañarla. Este es el ámbito de la efusividad (del ser donal). La persona, más que en el tener, se manifiesta en el dar. Pero, atención: no se olvide que este discurso no es ético, sino antropológico: se refiere al ser personal. El ser personal, porque es capaz de dar, debe ser un don. La libertad, la persona, es don, ser donal. Esto significa que, en su intimidad, es referencia a Otro, de Quien proviene y a Quien se orienta destinándose. En suma, el ser personal es donal y filial. Ser hijo (más allá de la mera condición biológica) significa ser originado y destinado. Mas, por otro lado, la persona es irreductible al mundo (es además); luego advirtiendo al ser personal como originado y destinado (libertad nativa), lo advertimos como hijo. Sólo la persona infinita puede originar a la persona (finita) como don.

Capítulo 14

La ética o filosofía moral. La ciencia moral (1)

*Esa vida que nos es dada, no nos es dada hecha,
sino que cada uno de nosotros tiene que hacérsela,
cada cual la suya
(J. Ortega y Gasset, El hombre y la gente, II)*

14.1. El objeto de la moral

14.1.1. El hecho moral

Ortega solía decir que el hombre no recibe la vida hecha, sino por hacer, como un *quehacer* y un encargo; a lo largo del tiempo obramos, cumplimos fines y nos forjamos un carácter. Tan cierto es así que todos creen tener el conocimiento adecuado de lo que está bien y lo que está mal, de lo debido y lo indebido, etc. Salta a la vista que la moralidad es un hecho humano, antes que una teoría. Todos son capaces de enjuiciar acciones, propias y ajenas; todos saben por experiencia qué es la voz de la conciencia y su autoridad, el sentido del deber, del mérito o de la culpa; todos usamos el lenguaje para elogiar, censurar, recomendar, etc.; a todos nos admira el heroísmo y nos indigna y entristece el crimen.

Los tratados de filosofía moral proponen la distinción entre bien físico y bien moral; todo el mundo sabe, desde la niñez, que no es lo mismo lo que *se puede hacer* (físicamente) que lo que *es lícito hacer* (moralmente). La experiencia del conflicto y de la norma aparece en los juegos infantiles: los niños no pasan por alto las trampas ni las mentiras, si les perjudican, y poseen

capacidad de indignación ante ellas incluso cuando no les perjudican. En la niñez se capta la verdad de la máxima: «*No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti*». Sin esa experiencia, no se entendería la literatura ni la historia y, al revés, porque la experiencia moral existe, podemos comprender, salvando distancias, al autor de pinturas rupestres y a los héroes de Homero, de Eurípides, de Heródoto, de la Biblia, tan lejanos en el tiempo y formas de vida. Tenemos en común las nociones elementales de la moral, mediante las que interpretamos y enjuicamos, proyectamos y evaluamos; gracias a esa experiencia la vida nos resulta inteligible, la razonamos y la explicamos: ante nuestra propia conciencia y ante los demás. Por una parte, pues, todos tienen conciencia moral y la usan para entender la vida, para juzgar lo que se hizo o planear lo que se hará. Se trata de un hecho universal y humano; así pues, la primera función de la moral es dar razón de los actos: explicarlos, proyectarlos y enjuiciarlos.

14.1.2. Moral y conflicto de ideas

El hecho moral incluye el conflicto entre hombres, conductas e ideas. No todos ven las cosas igual. El conflicto no es sólo de acciones, sino también de concepciones. A Heródoto le extrañaba que los persas no enterraran a los muertos, sino que los expusieran a las aves de rapiña; lo que para el griego era la mayor impiedad, para otros era lo justo. El choque cultural se produjo ya en la antigüedad. También la diversidad de escuelas filosóficas; Sócrates y la Academia ponían la felicidad humana en la virtud, mientras que los seguidores de Epicuro la ponían en el placer y los estoicos en la apatía, o imperturbabilidad de ánimo. ¿Qué se debe hacer? ¿A quién escuchar y seguir?

Cuando Descartes planeó su duda universal como método, cayó en la cuenta de que es imposible abstenerse de actuar a la vez; ahora bien, puede que la vida tolere abstenerse de opiniones, pero no de actuar. Formuló una «*moral provisional*» y se comprometió a seguirla como código de conducta, hasta que una filosofía sólida le permitiera formular su «*moral definitiva*». El planteamiento de Descartes es sorprendente y discutible, porque ¿cómo obliga un código si no podemos asegurar que sus preceptos señalan lo que *en verdad* es bueno? Pero la perplejidad de Descartes es significativa. Al menos reconoce dos cosas: 1) que se debe actuar, y se debe actuar bien; 2) que actuar bien es seguir a la razón. Una actitud semejante aparece en Kant que, considerando incierto que el mundo tenga existencia real en sí, y creyendo que la razón no es capaz de conocer si el alma existe y es inmortal, o si Dios existe y es eterno, construye no obstante toda una filosofía moral muy influyente sobre

un solo fundamento: el *factum* de la moralidad. Que el ser humano actúa, que debe actuar y que debe actuar bien, he aquí qué significa ese *factum*, o hecho incuestionable. El filósofo prusiano dedujo de ahí que, dado que el hombre tiene el deber de actuar bien, posee la capacidad de moverse con alguna certeza en el «reino de los espíritus», esto es, en el ámbito de la libertad y la razón práctica. En efecto, si tengo el deber de obrar bien, entonces debo creer que existen la libertad y la justicia divina.

Concluyamos: a) La moral, antes que una doctrina o una filosofía, es un hecho; b) Y es un hecho de razón, es la racionalidad de la acción y c) La diversidad de escuelas no elimina ese hecho, más bien lo acentúa.

14.1.3. Bienes, virtudes y normas

La diversidad de doctrinas éticas proviene de las diferentes respuestas dadas a esta cuestión: ¿cuál es el objeto de la moral? Nadie discute que la moral versa *sobre la vida*, es decir, *sobre la acción*, y que consiste en guiar la acción *mediante la razón*. La razón tiene dos usos, especulativo y práctico. En su uso práctico, la razón guía los actos porque los juzga, antes y después de ponerlos por obra; por eso mismo, la vida se entiende, se explica y se justifica de forma racional. Eso significa que la vida consta de un entramado de actos dotados de sentido, con un por qué y un para qué. Y en eso se apoya el carácter científico de la ética, pues la ciencia es el conocimiento de las causas. Ahora bien, la causalidad de los actos humanos es libre. Si el hombre no fuera libre tampoco sería un sujeto moral. De ahí que la libertad no sea un objeto de la moral, sino fundamento de la misma. Ahora, supuesta la libertad, la voluntad quiere bienes, los quiere de forma habitual (virtudes) y los quiere de acuerdo con la razón o contra ella (normas). ¿Cuál de estos tres objetos bienes, virtudes y normas es el principal? Lo discutido es en qué principio se apoya la razón para juzgar las situaciones de la vida. En efecto, según se considere que lo principal son los bienes, las virtudes o las normas, resultan diferentes filosofías de la acción. Lo que se propondrá aquí es que esos temas (normas, bienes y virtudes) no son autónomos ni cabe contraponerlos. Preguntarse cuál elegir sería erróneo, un planteamiento reductivo que posterga o niega los demás. En realidad, ninguno de los tres se sostiene solo, prescindiendo de los otros. Es menester tomarlos en correlación, no contraponerlos.

14.1.4. Los actos humanos

El objeto de la moral es la acción humana de acuerdo con la razón. El ser humano es la única criatura que actúa con juicio, y sin él no actúa. La duda,

en efecto, paraliza. La acción humana no es un acto cualquiera, sino el acto voluntario. Se distingue entre *actos humanos* y *actos del hombre*, según sean voluntarios o involuntarios. Los primeros son objeto de la moral, los segundos no. El acto voluntario es responsable, esto es, reúne las siguientes condiciones: a) es consciente, b) es deliberado, y c) es elegido, con voluntariedad plena. Si falta alguna de estas condiciones, la voluntariedad es imperfecta o no existe, por lo que no se considera responsable al agente. Responsable (lat. *respondeo*, responder) es el acto humano o voluntario, sólo. De los actos involuntarios no se tiene responsabilidad, mérito ni culpa. La voluntariedad se destruye en la acción a) inconsciente, como la del menor o del somnámbulo; b) indeliberada, como los actos reflejos, emociones, etc. y c) coaccionada, si se actúa bajo el imperio de una fuerza externa. De aquí se sigue que la ignorancia, la pasión irresistible (que anula el juicio) o la violencia impiden la libertad y voluntariedad de la acción. Bajo tales condiciones el acto del hombre no es el acto humano, o voluntario, que estudia la ética como objeto propio. Esto delimita la psicología de la moral, en gran parte.

14.2. Distintas concepciones morales

14.2.1. Introducción

Hay tantas escuelas éticas como maneras de entender cuál es el criterio de elección. Por eso, se pueden resumir en cuatro tipos o modelos, según cómo formulen el criterio de elección.

1. El estoicismo lo pone en la virtud
2. El deontologismo lo pone en el deber
3. El hedonismo y el utilitarismo lo ponen en los bienes
4. El eudaimonismo lo pone en la naturaleza humana y su fin

Los tres primeros absolutizan un aspecto del objeto de la moral (el acto voluntario), el cuarto considera juntamente los tres aspectos (virtudes, deberes y bienes), cuya raíz común está en la naturaleza humana. Ésta no es estática, ni sometida a leyes fijas, como el cosmos inanimado o los brutos, sino dinámica y abierta a la felicidad.

14.2.2. Escuelas de filosofía moral

Estoicismo. La Stoa, o Pórtico, fue la escuela fundada en Atenas por Zenón de Kition (336-264, aproximadamente), aunque son más conocidos los estoicos romanos, Lucio Anneo Séneca, Epicteto y el emperador Marco Aurelio (siglos I, II y III d. C.). Para los estoicos la clave del juicio moral es la virtud, el virtuoso es sabio y logra la autosuficiencia (autarquía) que lo pone por encima de las pasiones que agitan al vulgo, llevándolo de la alegría a la tristeza, de la esperanza a la desesperación. El sabio, por el contrario, sabe que todo acaece según una ley fatal o según la Providencia divina, por eso no se emociona con los éxitos ni se deprime ante los fracasos. El sabio domina los sentimientos y sujeta las pasiones a la razón, y en eso consiste la virtud. La virtud deriva de la renuncia a toda expectativa, esta idea se condensa en la máxima de Epicteto: *Abstine et sustine!* Abstente y soporta cualquier cosa, sólo así se logra la serenidad y el gozo del presente, la autarquía.

El error del estoicismo es su oposición de bien y virtud; si una persona «*virtuosa*» fuera alguien que prescinde de toda satisfacción de necesidades, sería un sujeto superior, un «*dios*» que mira despectivamente al común de las gentes que se emplean en lograr buenos resultados, que trabajan, se afanan y calculan la racionalidad de medios y fines.

Deontologismo. La deontología sólo atiende al deber. Para una ética deontologista sólo es buena la voluntad, si actúa en atención al deber. La primera formulación de este tipo fue la de Guillermo de Ockham. Según éste, la naturaleza no es criterio de bondad, pues la voluntad divina, todopoderosa, podría haber establecido otros mandatos, que matar y robar fuera lo debido y no lo prohibido, por ejemplo. De ahí la máxima ockhamista: *mala quia prohibita*, son actos malos porque están prohibidos, pero no al revés. No hay bienes (ni males), sólo deberes y prohibiciones. En la modernidad la ética deontologista, cobra su mayor fuerza en la filosofía de Emmanuel Kant. Para Kant, la naturaleza es objeto de la Física, no de la filosofía; ésta sólo se ocupa del espíritu. Kant asume el dualismo de Descartes: materia-extensa y alma-incorpórea; la naturaleza le parece externa y ajena al espíritu, en ella rige la necesidad física y sus leyes inexorables mientras que el espíritu se rige por la libertad o «*autonomía*». La naturaleza obedece a leyes externas y el espíritu sólo se obedece a sí mismo, a la Razón pura. Se trataba, entonces, de justificar y deducir los deberes del hombre a partir, no ya de la naturaleza, sino del espíritu (la razón y la libertad).

La visión deontologista vuelca su atención en la formulación de un código moral, normas objetivas que exigen cumplimiento. De parte del sujeto quedan la libertad y los intereses, y de la virtud no dice nada. De tal planteamiento sólo podían salir dos cosas: la rigidez del normativismo, o el laxismo del cálculo de intereses. Pero eso no es la moral, es un planteamiento abstracto que prescinde de la concreción y riqueza de la vida misma. Toda normativa hace referencia a bienes, bienes para personas de carne y hueso; a su vez, no cualquier código de normas nos afecta, al peatón no le afectan las normas de vuelo ni al piloto las de la circulación, mientras vuela. Las normas de la buena práctica de la medicina no coinciden con las del arte de cocinar, ni éstas con las del arte de estudiar. Cada práctica tiene su racionalidad interna: hacer de padre, de estudiante, de conductor de automóvil, de enfermera, etc. Pero en todo caso, la buena práctica (la obra bien hecha) hace bueno a quien la realiza: eso es lo moral. La buena práctica se hace con libertad, logra bienes y es lo debido. El deber, los bienes y las virtudes se dan juntos, en el ejercicio de cada práctica.

El nihilismo, cuyo principal representante es Federico Nietzsche, es una versión radicalizada de la «*autonomía*» kantiana. Si ser libre es actuar sin dependencia, nada es bueno (o valioso) antes de que la voluntad lo quiera. Los bienes no existen (el nihilismo es la nada de bien), luego la voluntad los crea. El superhombre nietzscheano es un «*creador de los valores*». Son también nihilistas las éticas relativistas, como la ética de situación (Jean-Paul Sartre), y las interpretaciones posmodernas de Nietzsche (Heidegger, Lyotard, Rorty, Vattimo), que se pueden agrupar con el nombre de ética de la autorrealización individual.

Para el relativismo y el nihilismo, la moral es algo negativo. En efecto, si por «*moral*» se entiende cumplimiento del deber, sólo por «*sentido del deber*», se la verá en oposición a la libertad: a más deber menos libertad; y el deber parece una imposición desde fuera, una losa que cae sobre las espaldas; el «*cumplidor*» del deber es como un camello dice Nietzsche, que sobrelleva su fardo bajo el sol, caminando sobre arena, internándose en la soledad. Parece conveniente que el camello se transforme en león rugidor, que sacuda de sus lomos la carga impuesta y se adueñe del territorio. Nietzsche tendría razón, cuando denuncia la moral como enemiga de la vida, si la moral consistiera en el mero cumplimiento de normas, impuestas por una razón ajena. Pero esto es otro equívoco; esa oposición entre deber y libertad está mal planteada. No hay deberes sin libertad; y no existe libertad humana sin responsabilidad ni objetivo.

Hedonismo y utilitarismo. El hedonismo de Epicuro opta por los bienes, al margen de la virtud y del deber. Para Epicuro la sensación es el criterio del bien, de modo que el bien ético es lo mismo que el bienestar o el placer (*hedoné*). Ahora, si toda elección persigue un bien sensible, cuando queremos algo desagradable es como medio para un placer mayor. La ética de Epicuro se acaba convirtiendo en un cálculo: qué elegir para obtener el mayor placer. No obstante, Epicuro mismo era pesimista y consideró que el placer mayor era no sufrir nada, la paz completa y la ausencia de toda inquietud, de ahí que recomendara elegir la austeridad, lo mínimo suficiente. El Utilitarismo moderno es un hedonismo social. Se plantea así: dado que el placer es subjetivo, ¿cómo fundar una ética para la convivencia? La respuesta de Jeremy Bentham se ha hecho clásica: «*El mayor bien posible, para el mayor número posible*» (*The greatest good of the greatest number*); se trata de trasladar el cálculo del placer individual al colectivo, la ética persigue entonces el «*interés general*», el bienestar de la mayoría. A través de John Stuart Mill, padre del positivismo británico, el utilitarismo se convirtió en la ética de la industrialización y el progreso tecnológico, el bienestar económico y material de la mayoría sería el criterio de valoración ética.

14.2.3. Técnica, ética y utilitarismo

Si uno se atiene sólo a bienes, y desvía su atención de la licitud de los medios empleados para obtenerlos, pensará que la acción es racional y ética si tiene un resultado exitoso. Este es el punto de vista *utilitarista* (o *consecuencialista*), el empleo de un mal medio se legitimaría por un buen resultado; cuestión de cálculo, poner en un plato de la balanza los males que se deben tolerar, para conseguir bienes en el otro plato, y ver qué pesa más. Aquí la ética se sustituye por los intereses. Estamos ante otro equívoco, la confusión de técnica y ética. La técnica tiene por objeto el resultado externo de los actos humanos, de ahí que la eficacia y el éxito sean sus indicadores; pero la ética no necesariamente coincide con el éxito, ella se atiene al resultado interior de las elecciones deliberadas, que hacen al hombre bueno. (Esta distinción viene indicada en griego por dos palabras, *praxis* y *póyesis*, y en latín por otras dos, *agere* y *facere*. El orden de la *praxis* (*agere*) coincide con la dimensión inmanente de las acciones, el de la *póyesis* (*facere*) con su dimensión transitiva. En una misma acción, por ejemplo tocar el piano, se distinguen esas dos dimensiones, así se distingue la buena técnica musical del buen músico. Otras veces la bondad técnica no coincide con la bondad moral, el médico podría valerse de una misma técnica para curar o para matar). Si el bien técnico y el bien moral no fueran distintos, la técnica no plantearía problemas éticos, y sin embargo los plantea y más graves, a medida que la técnica es más eficaz.

La medicina, los residuos industriales, la ingeniería genética, la economía, la guerra, etc., no tienen sólo problemas técnicos, sino también éticos.

Eudaimonismo. Es el nombre de las teorías que fundan el razonamiento moral en la prosecución de la felicidad. El ser humano aspira por naturaleza a la felicidad; la naturaleza humana tiene capacidad de descubrir en cada caso el criterio para obrar bien y de ese criterio se desprende un deber. Cuando se actúa así repetidamente, se adquiere un hábito bueno, que capacita para obrar cada vez mejor. Esos hábitos buenos, o virtudes, son poderes adquiridos que capacitan para fines cada vez más altos; se abre así una línea de crecimiento. La ética no se limita a evitar infracciones, sino que anima a mejorar, a hacerse cada vez más capaz de felicidad. En esta concepción, la idea de virtud y la de deber son inseparables del atractivo del bien, del deseo natural de felicidad; ello se expresa en la fórmula corriente: «*Si quieres ser feliz... obra de tal o tal otro modo*». La filosofía clásica supone el eudaimonismo y apela a la naturaleza como criterio. Sus representantes principales son Aristóteles y Tomás de Aquino. Estos pensadores no fundamentan la ética en la mera naturaleza, sino en la naturaleza humana, de modo que evitan la contraposición de bienes, virtudes y deberes. Nuestra exposición seguirá el criterio aristotélico; ello tiene una doble ventaja, su carácter sistemático y su carácter básico, pues todas las otras teorías son posteriores en el tiempo y se entienden mucho mejor por la posición que adoptan ante la ética de Aristóteles.

14.3. La ciencia moral

14.3.1. La ética, «ciencia normativa»

El primero que sistematizó la ética fue Aristóteles de Estagira (384-322, a. C.), cuya *Ética a Nicómaco*, Rafael se la pone bajo el brazo en el fresco *La Escuela de Atenas*, es el mejor exponente de la sabiduría «*humanística*» antigua. Al inicio de la *Ética a Nicómaco*, el filósofo observa que todo saber, teórico o práctico, se funda en principios y extrae conclusiones mediante la razón. Hay una diferencia importante entre las ciencias teóricas y las de la conducta; aquéllas se basan en la evidencia del ser extramental, mientras que la moral se funda en la evidencia interior del bien.

La evidencia moral es interior, el deseo natural de bien (de felicidad). Su fórmula es el primer principio de la razón práctica: «*Haz el bien, evita el mal*». Este principio determina la regla: discernir lo bueno de lo malo; entendiendo por bueno el bien humano, lo conducente a la felicidad. Añadamos que el

hábito de los principios prácticos se llama *sindéresis*, y que se activa con el uso de la razón. El principio primero, o axioma de todo razonamiento práctico es por sí mismo prescriptivo, es decir, no describe lo que las cosas son o cómo están, sino que manda y prohíbe tipos de actos humanos. De ahí se sigue que todo mandato y toda prohibición tienen su asiento y su raíz en la misma razón humana, en el principio que la habilita y capacita para juzgar.

14.3.2. Ética e ideología

Las sociedades modernas y democráticas son pluralistas, ¿es también pluralista la ética? No, la ética, como la filosofía es verdadera o falsa. La idea de pluralismo ético supone confundir ideología y filosofía, o ideología y ética. La ética no se encamina a la obtención del interés particular de un grupo, ni a la persuasión de la opinión pública. El tema de la ética es el bien humano, y su fundamento la razón humana. Lo humano no es particular, ni ideológico, es universal y objetivo. Ante todo, se deben reconocer los principios de la razón, de toda razón. Jürgen Habermas ha pretendido fundar la ética en un diálogo social, libre de cualquier intento de dominio, por parte de quienes intervienen. Su actitud revela un origen marxista y pragmatista, la moral sólo podría fundarse en un pacto, no en la razón. La razón, piensa él, tiende a procurar el sometimiento de los demás. Así, no acepta la idea kantiana de un imperativo que venga dado por la conciencia, frente a éste siempre cabría preguntar: «¿Por qué debemos ser morales?».

Robert Spaemann contesta que esa misma pregunta «¿Por qué ser moral?» es inmoral. Me parece acertado. La pregunta supone lo inmoral como alternativa posible. Pero la razón práctica está siempre vigente, en un ser racional, y dice: «Haz el bien, evita el mal». Optar por el mal no es una posibilidad moral, esa opción cae fuera de la razón. El escepticismo moral pretende razonar sobre cuestiones prácticas, sin el uso de la razón misma. Eso no pasa de ser una ficción verbal. Hay manuales y obras de consulta que plantean la ciencia ética enumerando diversas concepciones, una de las cuales sería la que confía en la razón, otra la que acepta la validez de juicios imperativos (prescripciones), y al lado de éstas ponen otras en pie de igualdad, como el emotivismo, o las éticas llamadas no-cognitivas, etc. Son planteamientos escépticos y, por eso mismo, se autoexcluyen del carácter científico de la ética; sólo merecen una consideración crítica, basada en la defensa de los principios de la razón. Basta pensar que es más fácil para un automóvil correr sin gasolina, que para la razón discurrir sin la vigencia de los principios.

14.3.3. Ética y positivismo

Puesto que la ética es ciencia, alcanza verdades a partir de verdades anteriores. Del lenguaje que utiliza, se dice también que es prescriptivo, o normativo. Se señala así una característica que la diferencia de las ciencias naturales. La ciencia moral no versa sobre lo que existe, sino sobre algo que debe existir, la bondad de la acción humana. Ahora, siendo tal su objeto, lo que se suele llamar *la realidad*, esto es, *lo que hay* tanto en la esfera individual como colectiva, no limita ni condiciona el bien moral. El bien moral, como tal, es *lo debido*. No necesita ser lo que ha habido, es lo que debe haber; la moral no versa sobre lo real *de facto*, sino sobre la realidad *de iure*, no describe ni estudia cosas que ya están y son, sino que prescribe lo que debe ser. Sócrates y Platón pusieron de relieve la pureza del ideal moral con este ejemplo: Si en una sociedad todos fueran injustos, también allí la justicia sería una realidad, y la realidad que es debido cumplir. ¿Cómo es eso? En primer lugar, es así porque la condición para identificarlos a todos como injustos es una noción previa de justicia; si no es por su desviación de lo justo, una acción no es injusta; de modo que para darse cuenta de que todos actúan injustamente, antes hace falta tener la clara noción de lo justo y conocer qué es lo debido. Si prevalece la injusticia, entonces lo debido es la justicia; quien lo percibe tiene un motivo mayor para practicarla.

14.3.4. Ética y ciencias sociales

Se ve así que la realidad moral no se supedita a la social, ni a la histórica, ni a la jurídica, etc. En el orden de las ciencias sociales, pues, la ética es la *arquitectónica*, dice Aristóteles, esto es, el saber que juzga de todo. Le corresponde el papel sapiencial, propio de la filosofía. Es cierto que hay leyes económicas, políticas, civiles, sociológicas, etc. Pero en ningún caso se equiparan a la ley moral. Aquellas leyes son productos culturales, la norma moral, por el contrario enjuicia a la cultura. A ella le toca determinar si la cultura avanza o retrocede, si el progreso es real o si es retroceso humano, moral. Lo contrario serían otros tantos reduccionismos, reduccionismo economicista, reduccionismo sociológico, jurídico, histórico, etc. Ahora, todo reduccionismo es erróneo, ya que la esencia del error es siempre la parcialidad, el hecho de tomar la parte por el todo.

14.3.5. Ética privada y moral pública

Aunque moral derive del latín *mos-oris* (costumbre), la moral no depende de las costumbres sociales, y nunca lo entendieron así los clásicos. No se

puede pretender que hay dos versiones de la moral, distintas y en ocasiones contrapuestas, una personal y otra social, como pretenden las teorías utilitaristas. No es cierto. La norma de la moralidad es sólo una, la conciencia formada; seguir una costumbre social, contra la conciencia, no es ético. Lo que la conciencia manda, en ese caso, es ir contra la costumbre, con buenas razones y con el ejemplo. Así lo entendía Cicerón, cuando comentaba el mito del anillo que hacía invisible a su portador, que se lee en la *República*, de Platón. Veamos primero el mito del rey de Lidia, en la versión platónica, dice así:

«Giges era un pastor del rey de Lidia. Después de una tormenta seguida de violento terremoto, la tierra se rasgó en el paraje mismo donde pacían sus ganados; lleno de asombro a la vista de este suceso, bajó por aquella hendidura y, entre otras cosas sorprendentes que se cuentan, vio un caballo de bronce, en cuyo vientre había abiertas unas pequeñas puertas, por las que asomó la cabeza para ver lo que había en las entrañas de este animal, y se encontró con un cadáver de talla aparentemente superior a la humana. Este cadáver estaba desnudo, y sólo tenía en un dedo un anillo de oro. Giges lo cogió y se retiró. Posteriormente, habiéndose reunido los pastores en la forma acostumbrada al cabo de un mes, para dar razón al rey del estado de sus ganados, Giges concurre a esta asamblea, llevando en el dedo su anillo, y se sentó entre los pastores. Sucedió que habiendo vuelto por casualidad la piedra preciosa de la sortija hacia el lado interior de la mano, en el momento Giges se hizo invisible, de suerte que se habló de él como si estuviera ausente. Sorprendido de este prodigio, volvió la piedra hacia afuera, y en el acto se hizo visible. Habiendo observado esta virtud del anillo, quiso asegurarse repitiendo la experiencia y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia dentro el engaste, se hacía invisible; cuando ponía la piedra por el lado de afuera se volvía visible de nuevo. Seguro de su descubrimiento, se hizo incluir entre los pastores que habían de ir a dar cuenta al rey. Llega a palacio, corrompe a la reina, y con su auxilio se deshace del rey y se apodera del trono.»

(Platón, República, II, 359c-360b).

Giges aprovechó su condición de invisible para saltarse las leyes humanas y eludir el juicio de los demás, cometió adulterio y asesinó al rey. La pregunta que plantea Cicerón es si, anterior y más fuerte que la opinión pública y el

poder de la ley, no hay un motivo interior para obrar bien. ¿Acaso se reduce la moral a una obligación impuesta por los demás?

«A este propósito aplica Platón la conocida historia de Giges (...) Decía, pues, que si el sabio tuviera este anillo no se podría creer más autorizado a pecar que no teniéndolo; ya que los hombres de bien buscan la rectitud, no la impunidad (...) El sentido de esta fábula y de este anillo es el siguiente: si tú pudieras hacer algo movido por el afán de riquezas, potencia, dominio o placer, y nadie lo hubiera de saber, ni siquiera sospechar, si eso hubiera de quedar siempre desconocido para los dioses y los hombres, ¿lo harías? Dicen que el caso no se puede dar. Puede, en realidad; pero pregunto, eso que dicen que es imposible, si fuera posible, ¿qué harían? Se obstinan muy groseramente; dicen que no puede ser e insisten en ello; no ven el valor de estas palabras: si fuera posible»

(De Officiis, III, 38-9).

A Cicerón le parece «obstinación grosera» no atender a otra cosa que al hecho de que siempre me podrán ver; el asunto no es ese sino este otro: supuesto que nadie me viera, que nadie me lo reprochara ni me juzgara por ello, me juzga mi conciencia, me lo reprocha ella y me sé culpable; si no quiero rectificar, entonces quiero ser malo.

14.4. La verdad moral

En el seno de una ciencia se decide qué enunciados son verdaderos y cuáles falsos. ¿En qué consiste la verdad moral? Verdad no puede significar exactamente lo mismo en el orden teórico y en el práctico. La verdad teórica adecuación del juicio y la cosa es objetiva y externa; la verdad práctica es en gran medida subjetiva, porque consiste en la adecuación del juicio práctico y la conducta, lo que el lenguaje moderno llama «autenticidad». Esta verdad no se refiere a lo externo, sino a la vida lograda, su criterio o regla última es el bien, la felicidad. El hombre está llamado a ser feliz, si no actúa de acuerdo con los dictados de la razón malogra su existencia, se desvía de su destino a la felicidad. El mal moral empobrece la humanidad de un hombre dando un acto erróneo y, en el límite, un hombre errado.

Sin embargo es bien cierto que la verdad moral tiene su asiento en la razón, como la teórica, mas el objetivo de la ética no es saber por saber, sino saber

para obrar bien, y para hacerse mejor. La verdad moral es el dictado de la razón, que manda, prohíbe, aconseja, etc., hacer una cosa u otra, en una situación. Lo que la razón propone como bueno, eso es la verdad moral, pero si no se pone por obra, o se pone a medias, entonces la verdad queda en la mente y no se plasma en las obras; quien actúe así no sólo hará acciones injustas, o dirá mentiras, etc., sino que también se hará injusto, mentiroso, etc., además se habituara a lo injusto o a lo falso, y cuanto más tarde en rectificar las acciones anteriores, más difícil se le irá haciendo distinguir lo justo de lo injusto, y en general lo bueno de lo malo. La razón práctica (también la voluntad), se habitúa al error y eso la entorpece para apreciar la verdad. Nadie puede vivir mucho tiempo dividido contra sí mismo, si frecuentemente actúa de modo contradictorio con su juicio, una de dos, rectificará el obrar o acomodará su juicio a su obrar. Desde los griegos Platón y Aristóteles, se ha llamado prudencia al hábito que perfecciona a la razón en su uso práctico, moral. El asiento de la verdad moral es la razón prudente. Pero sin la práctica habitual del bien, la razón se vuelve imprudente, se oscurece su capacidad para discernir lo bueno de lo malo. De ahí que la verdad moral, sin la práctica, sea algo formal, sólo teórico y tal vez apreciado como ilusorio, impracticable.

En referencia a este concepto de verdad, no sólo formal sino también material, o materializada, se entiende el concepto de moral como una ciencia «*teórico-práctica*». Aristóteles insiste en esta peculiaridad de la ética, que no se estudia la virtud sólo para conocerla, sino para realizarla. La ciencia moral no culmina en saberla, sino en vivirla. Al contrario, la característica de la ética deontologista de Kant, es precisamente que limita la verdad ética al acuerdo de la razón consigo misma, pero no consigue explicar cómo se traduce ese acuerdo en acciones buenas, malas y rectificaciones. Sin embargo la rectificación es lo peculiar de la conducta humana cuando nos esforzamos por actuar de acuerdo con la razón, es decir, con la conciencia.

14.4.1. La certeza práctica

Aristóteles advierte también que no se debe pretender el mismo tipo de certeza en todo saber. La ética logra frecuentemente una certeza basada en la aproximación, como cuando se trata de ser moderado o veraz; la dieta moderada no es una misma cantidad para quien pesa 120 kilos y el que pesa 60, ni sería verídico quien declarara todo lo que sabe ante cualquiera. La certeza ética tiene márgenes borrosos, y no se puede pretender la misma certeza en ética que en matemáticas. Se parece, dice Aristóteles, a la exactitud de la línea que logra el artesano, la rectitud del tablón del ebanista no puede ser la del geómetra. Además el patrón de rectitud se perfecciona con el ejercicio,

de modo que la práctica de la justicia, de la moderación o de la veracidad da luces, no sólo para aplicar ese ideal a los actos sino también para conocerlo mejor.

La ética es exacta cuando prohíbe, pero imprecisa cuando manda o recomienda. Por su forma lógica, la prohibición de un mal es un enunciado universal, no admite excepción. Eso significa que la excepción no es lícita ni siquiera en un caso. Por ejemplo, la ilicitud de matar no puede atenuarse, y la norma que lo prohíbe no tolera ser leída como si dijera: «*Casi nunca mates*».

Queno es lícito matar al (hombre) inocente es un enunciado universal. Parece excluirse el caso de defensa ante el agresor injusto. Sin embargo, el derecho a darle muerte se limita a la preservación de la vida (no matar), y no legitima la desproporción, como matar si basta con herir o impedir. Pero la excepción es aparente, en realidad el mandato sigue vigente, pues dejarse matar atenta contra la prohibición de matar.

En los casos en que la conciencia manda algo bueno, la mayoría, es preciso alcanzar un término medio entre el exceso y el defecto. Así se alcanzan virtudes como la moderación, la sobriedad, el buen humor, la generosidad, etc. La práctica, como hemos dicho, capacita a la razón para juzgar mejor acerca de ellas. Pero se supone que la excelencia se da entre dos extremos, así el buen humor se aparta tanto del pesimismo como de la risa alocada, la generosidad evita la avaricia y la cicatería pero también la prodigalidad imprevisoras.

El «*término medio*» no es regla universal, ya que hay acciones cuyo mismo nombre significa sólo un mal, de manera que no cabe término medio, «*como en el adulterio, el robo y el homicidio*», escribe Aristóteles, las circunstancias y la cantidad no varían la calidad de la acción. En estos casos no hay aproximación posible a la excelencia, el mismo obrar es errar.

14.4.2. El bien, principio moral

El punto de apoyo y la regla de la ciencia ética es el bien. Aristóteles lo define como «*aquello que todos apetecen*». El bien actúa atrayendo, pues el apetito es la inclinación a obrar en vista a conseguirlo. Ahora, el apetito es de dos tipos: natural y elícito (ver cap. 10, II). El apetito natural es espontáneo, expresa la naturaleza del sujeto; el apetito elícito deriva de un conocimiento previo y depende del apetito natural. Esta distinción discierne

el bien querido por sí y los bienes queridos por otra cosa, medios para un bien mayor. Concluamos que el primer principio de la razón práctica y de la ciencia ética es el bien, pues el amor del bien es natural y funda todas las acciones. Por eso la acción se subordina siempre a este criterio: «*Haz el bien, evita el mal*». Se trata de un principio primero, indemostrable y evidente por sí sólo:

«Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa, pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?»

(Aristóteles, tica a Nicómaco, 1094a, 20-25).

Aquí se ve cómo se articulan bienes y deberes. El deber aparece con la acción, no es extraño a ella ni viene impuesto por una causa ajena, deriva de nuestra naturaleza activa. Tenemos que obrar, pero de acuerdo con la razón; la razón manda (he aquí el deber) actuar rectamente, ordenando los medios al fin. Tenemos así dos cosas importantes: a) Primera, que deber no significa imposición, sino realización de la naturaleza racional. El ser humano se realiza actuando, pero actuando racionalmente. b) Segunda, que la lógica del razonamiento moral se funda en un primer principio («*Haz el bien, evita el mal*») y sigue el criterio de la subordinación de medios a fines.

En suma, el bien es fundamento en las ciencias prácticas, como el ser lo es en las teóricas. Este criterio asegura el carácter racional y científico de la ética y de las ciencias humanas (sociales y políticas); es el axioma de todo discurso práctico y, al revés, en cuanto las ciencias humanas prescinden de él pierden su carácter científico y se convierten en ideologías o retórica. El bien común fundamenta el orden social, la existencia de la autoridad y su valor vinculante; lo mismo sucede con el derecho, la economía y la tecnología. En general, el bien del hombre no abstrae del bien común, porque el hombre es naturalmente sociable.

14.4.3. La felicidad

Todos aspiran a la felicidad, sobre eso no hay discusión. Pero ¿en qué consiste la felicidad? ¿No habrá tantas formas de ser feliz como preferencias?

¿Acaso no es subjetiva la experiencia feliz? Hay algo de razón en esas objeciones, pues hay diferentes estilos de vida. Aristóteles se hace eco de la discusión sobre las formas de vida. Según Platón, hay tres grandes tipos, la vida según el placer (y la riqueza), la vida según el poder (y la fama) y la vida según la virtud (y la sabiduría). Platón las estratificó, Aristóteles las armoniza. Cada uno de esos grupos de fines son auténticos fines de la vida humana, de modo que la razón no debe tanto separarlos cuanto jerarquizarlos. La jerarquización está implícita en la noción de bien; sólo es bueno en absoluto aquél bien que es amado por sí mismo, y no por otra cosa. Pero la mayoría de los bienes son todavía medios, incapaces de presentar a la vida un objetivo, una diana o fin último. Mas es patente que todos quieren los bienes en razón de la felicidad, luego el asunto vuelve a ser la pregunta por aquel bien en el que consiste la felicidad humanamente asequible: «*De modo que si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable*» (EN, 1096a, 25).

Se trata de la felicidad asequible, porque un bien inasequible no mueve a la voluntad. El deseo se interpreta aquí como el principio radical de todas las acciones y, en suma, como la naturaleza humana. Recuérdese que la naturaleza (*physis*) es para el estagirita «*la esencia como principio de operaciones*», esto es, el mismo «*ser*» visto como fuente del actuar. Al revés, un ser sin actuaciones propias no pertenece a la naturaleza y está de sobra, es absurdo («*la naturaleza no hace nada en vano*»). Cuando nos preguntamos por el fin último asequible al hombre, nos preguntamos por la naturaleza humana, no por las preferencias de algunos, sino por lo común a todos. Se trata de la felicidad humanamente asequible.

La felicidad consiste en la posesión del bien, y el bien se entiende en referencia al apetito («*es lo que todos apetecen*»), luego el deseo humano de felicidad apunta al bien supremo. El bien supremo satisfará por tanto las siguientes condiciones:

- Que sea perfecto y suficiente. Por ser perfecto, no le falta nada. Por suficiente, nada se le añade. Si necesitara bienes añadidos, no sería el supremo.
- Que sea estable. Esto incluye la durabilidad a lo largo de toda una vida, y excluye el temor de perderlo.
- Que sea en acto, no en potencia. Una realización y no una mera capacidad. En este sentido, será vida.

- Que sea conocido, pues nadie es feliz sin conocer que lo es y el conocimiento es ingrediente de todo placer.
- Que sea racional, pues lo vegetativo y lo sensible no llenan del todo la vitalidad humana.

Pues bien, dadas estas condiciones, ¿qué bienes hay capaces de satisfacerlas? No los placeres del cuerpo, pues éstos tienen un límite y no son estables, alternándose con el dolor, la incomodidad o la mera ausencia de placer; además, los placeres sensibles no son específicos del hombre, pues los tienen las bestias. Tampoco el dinero y la riqueza, pues es medio y no fin, nunca es suficiente y carece de estabilidad se gasta o se pierde, además hay bienes que no puede pagar. Tampoco la fama ni la gloria, ya que éstas dependen de quienes las otorgan, no de quienes las merecen y a veces se otorgan a quienes las merecen menos. Tampoco el poder, pues el poder humano no es suficiente, y además tiene razón de medio para otras cosas, no es un fin en sí. ¿Qué queda? Quedan aquellos bienes que no son externos (como el dinero o la fama), sino que permanecen en el que obra, como el placer, pero no pasan sino quedan a disposición después de actuar, tales son los hábitos buenos o virtudes. La virtud se parece al poder, de hecho es un poder adquirido, pero su objeto no es lo que hagan otros sino lo que puede hacer uno mismo; y la virtud crece. En la línea de los hábitos adquiridos se abre la posibilidad de crecer sin límite, con un crecimiento de la propia naturaleza humana. El incremento de conocimiento capacita para conocer más y mejor, y ese incremento es estable, no depende de la suerte externa ni de la opinión de los demás, etc. Lo mismo pasa con la prudencia, la justicia, la moderación, etc. Ahora bien, de todas las virtudes las más propias del hombre son la ciencia y la sabiduría, luego en ellas consiste la vida más feliz:

«Queda, por último, cierta vida activa propia del ser que tiene razón;... Y como esta actividad se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto, pues parece que se dice primariamente ésta. Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, (...) siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la

virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo»

(1098a, 3-15).

Si la felicidad es vivir contemplando la verdad más alta, ésta es la del ser más perfecto, luego la felicidad consiste en la contemplación de Dios. Ahora bien, esa felicidad sólo el mismo Dios la posee; al hombre sólo le corresponde aproximarse a ella.

«Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre también la vida según ella es divina respecto de la humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo a lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en poder y dignidad»

(1177b-1178a).

14.4.4. La felicidad y los filósofos

La concepción aristotélica de la felicidad, intelectualista y trascendente, no pudo ser aprovechada por el pensamiento helenístico que limitaba las expectativas humanas a la vida en el tiempo. Por el contrario, Tomás de Aquino encontró en ella una de las claves que permitieron su síntesis de filosofía aristotélica y cristianismo.

Antes de Tomás de Aquino filósofos musulmanes y judíos habían trabajado en dar salida a la trascendencia al deseo natural de felicidad, en el que se basa la ética del filósofo. Recurrían a soluciones platónicas, imaginando inteligencias intermedias entre el hombre y Dios; ponían incluso en duda el carácter personal de la felicidad eterna, separando un intelecto inmaterial (intelecto

agente), por un lado, y la mente de cada individuo, por otra parte, pero suponían que el primero era espiritual, y no el segundo que se disgregaría con el cuerpo tras la muerte. De este modo, la felicidad personal sería imposible, por ser imposible la inmortalidad personal. Sólo Dios, y aquel intelecto separado, que no es ninguno de nosotros, serían felices. Con la excepción del filósofo judío Moisés ben Maimon (Maimónides), los filósofos orientales tropezaron con la imposibilidad de armonizar fe religiosa y filosofía. Esta dificultad es muy fuerte en el Islam, que piensa a Dios como Poder absoluto, incomunicable, ajeno a toda paternidad.

Por su parte, las escuelas paganas helenísticas excepto el neoplatonismo optaron por una idea negativa de lo que es ser feliz. Para Epicuro, los estoicos y los escépticos ser feliz no es ya conseguir el bien, sino escapar del mal. Ser feliz será, bajo este enfoque, no sufrir. Esta ética del mínimo llevaba aparejados dos elementos hondamente pesimistas; el primero, la renuncia a todo deseo y hasta la condena de la afectividad (estoicos). El segundo elemento acentúa el pesimismo: la muerte es el fin último de la vida. Así de claro lo formula Epicuro; porque razona, si el placer es la ausencia de dolor, morir es el placer supremo. Los estoicos también elogiaron el suicidio, como huida de una vida intolerable, y Séneca lo recomienda detallando numerosas formas de obtener una muerte dulce (eutanasia). No parece haber término medio en esta cuestión: o se abre la expectativa de felicidad a la eternidad, a una vida futura en que pueda colmarse o, cerrándose a la vida eterna, se cierra también a la temporal. Si el fin último es vivir, tiene que ser vivir siempre y de la forma más alta; si el fin último no es vivir plena y eternamente, entonces se encuentra por lo general que tampoco es vivir. La vida se percibirá como una oportunidad pasajera e incierta de experimentar bienes, pero ella misma no queda reconocida como el bien capital, y no se le reconoce el rango de valor moral incuestionable, absoluto. Es lógico que así sea, cuando los bienes pasan y no perduran, mientras que la vida misma soporta el desgaste del tiempo y las miserias del envejecimiento, la enfermedad, el dolor, etc. Tomás de Aquino observó que la felicidad requiere eternidad, ya que el tiempo en su transcurrir mantiene abierta la posibilidad de perder el bien amado. El bien que hace feliz no se puede perder, «*en la felicidad no cabe nada incompleto*», escribe Aristóteles, luego se dará fuera del tiempo o no se da. Aristóteles se dio cuenta de que la felicidad consiste en conocer a Dios, mas eso apunta a la vida eterna y a la amistad. ¿Por qué a la amistad? Porque conocer a otro requiere reconocimiento mutuo y correspondencia, si el otro se cierra sobre sí mismo y no me reconoce, la amistad no cabe.

14.4.5. El fin último y el absurdo

Así como hay muchas ideas de lo que es ser feliz (Aristóteles asume el hecho), también es cierto que nadie se considera ya feliz. Tan objetivo es este hecho como aquél. El hombre es un buscador, un itinerante en pos de la felicidad. Este rasgo no se puede atenuar, toda la tensión existencial y seriedad de la libertad dependen de él. Habrá tantas ideas como se quiera de la felicidad, pero no hay ninguna cumplida, actual. Ningún bien inferior al hombre puede proporcionarla, ninguno sometido al tiempo, tampoco el hombre puede hallarla en sí mismo, ni en la sociedad, pues nadie da lo que no tiene; las mismas virtudes morales y la sociedad son medios, que nos disponen a la felicidad, pero no consiste en ellos el fin último. Son fines, pero no últimos. Aquí nos salen al paso el mal físico, el dolor y la temporalidad. El fin último, como la sabiduría, es trascendente. El cristianismo afirma que el ser humano tiene un fin sobrenatural. Sócrates, Platón, Aristóteles y los neoplatónicos, así como el judaísmo y el Islam, señalan lo mismo. Por su parte, Kant dio al hecho tal peso que pretendió convertirlo en una prueba moral de la existencia de Dios. Concluyamos que el hombre tiene un fin que él mismo no puede realizar. Eso equivale a reconocer que la filosofía no se puede completar, la sabiduría humana no se consume en la vida temporal. Al menos eso sí sabe (observa Sócrates), que no puede culminar, aunque tampoco olvidar su apertura, ya que sería olvidarse de ser inteligente y libre. La potencia intelectual es virtualmente infinita. Aristóteles y con él la filosofía pagana sostuvo esto, pero lo dejó pendiente, no cerró el tema. Ningún asunto filosófico nos acerca tanto a la trascendencia como este. Ninguno nos hace percibir «creíble» la fe como este. Pascal, que roza siempre el agnosticismo metafísico, hizo de él la fuerza propulsora de su apuesta: no podemos pretender que no queremos jugar, buscamos ser felices, estamos jugando; ahora, si hay que apostar a cara o cruz entre esta vida, con sus limitaciones, y una vida eterna, sin ellas, no cabe la menor duda, dice él, uno se lo debe jugar todo a la apuesta de la vida eterna. Se dirá que la vida eterna es sólo posible, mientras ésta es actual; no es cierto, también mañana es sólo posible y la hora y el minuto siguientes.

Que ninguna idea de la felicidad está avalada por los hechos, que ninguna se puede mostrar cumplida, es lo mismo que hablar de felicidad imperfecta. La actitud racionalista y el agnosticismo coinciden en este trance con la solución de la vieja fábula: «*No están maduras*», dijo el zorro, porque no podía alcanzar las uvas. Para el racionalismo, si algo no se puede comprender, no puede ser; para el agnosticismo práctico (el indiferentismo), el hombre debe resignarse a la temporalidad renunciando a cualquier solución última. Es cierto que la ética versa sobre la felicidad posible, sobre una felicidad im-

perfecta, pero no se contenta con ella; la renuncia a la felicidad eterna es incompatible con la búsqueda de la felicidad temporal. En el discurso moral la lógica es siempre la de los medios y el fin, se quieren los medios porque conducen a un fin y mientras se ve en ellos la razón de medio, una bondad incompleta, la razón y el corazón no descansan. Se pueden adoptar actitudes agnósticas, pero no es posible evitar que la infinitud de la inteligencia se tome su revancha, reapareciendo en forma de absurdo. La náusea sartreana, el renacimiento del mito en Nietzsche, el patetismo de la existencia humana como un «*ser-para-la-muerte*» en Heidegger, se corresponden con la renuncia a la trascendencia. El siglo XX ha sido pródigo en filosofías, novelas, dramas teatrales, cinematográficos e incluso biográficos cuyo desenlace final era una constatación de sinsentido. El ser humano queda al final encerrado en su monólogo, descontento de lo que le rodea y de sí mismo, esperando a alguien que debería llegar pero nunca llega. Es el callejón sin salida, la espera infructuosa del dios que se ausentó para siempre. El absurdo. Nunca es inútil el diálogo, pero me parece rayano en lo imposible dialogar con el pensamiento del absurdo. Se lo debería tomar en serio, para empezar. Pero tomar en serio el absurdo sólo es posible como hipótesis, como certeza significaría la pérdida de todo interés, incluso del interés por el otro. Ahora, como hipótesis, el absurdo es el llamado argumento «*ad hominem*», el consistente no ya en demostrar algo sino en mostrar que la tesis del interlocutor es inviable, incluso para él.

14.4.6. El encuentro personal

El asunto del fin último de la vida ha sido objeto de investigación de tantos filósofos que sería petulante pretender solventarlo, su solución siempre será «*prematura*». No obstante, se puede sugerir cómo se acerca a él una parte del mejor pensamiento actual. Me refiero al personalismo (con toda la ambigüedad del término), al tipo de filosofías que han reconocido, a partir de mitad del siglo XX, que la persona no es un ente más, es decir, que el ser personal trasciende el mundo en virtud de la libertad.

La felicidad humana debe consistir en conocer, de eso no hay duda, ya que nadie es feliz sin conocer que lo es. Pero el planteamiento tradicional del conocimiento habla de sujeto y objeto, objeto conocido y sujeto cognoscente. Este planteamiento no es satisfactorio, si se trata de conocer a otra persona. El otro no es objeto (ni siquiera es seguro que lo hondo de nuestro ser personal sea el yo, el sujeto cognoscente). La intimidad del otro no se descubre de forma teórica, a la intimidad se accede por el amor. Conocer y ser conocido, amar y ser amado, a eso es a lo que aspira el deseo de felicidad, un amor

personal recíproco y seguro, para siempre. Se trata de algo distinto de la contemplación sabia (Aristóteles) y de la posesión del bien (Platón), se trata del «*encuentro*». Pongamos, pues, que la felicidad no consiste meramente en alcanzar y poseer el bien perfecto, sino ante todo en encontrarse con un amor eterno.

14.4.7. La comunicación

Desde lo hondo de nuestro ser se impone esta evidencia determinante, la persona no puede ser sola. Leonardo Polo ha dado todo su alcance a esa evidencia antropológica, la persona y la soledad son incompatibles en absoluto. Un ser solitario no sería persona. Es cierto que es propio de la naturaleza humana tener y poseer, pero la persona añade, se comunica. Lo más propio de la persona está en la efusividad. Y la efusión más alta consiste en comunicarse a otra persona. El «*tener*», propio de nuestra naturaleza, se supera con el «*dar*», darse y, lo que es igual, dar al otro la capacidad de dar, esto es, aceptar que me dé y aceptarlo a él. Este es el amor recíproco, conocido y aceptado, la amistad y la intimidad. Aristóteles, se atuvo a la vida social (política), a la hora de decir en qué consiste la felicidad asequible, pero vio que sin amistad nada es suficientemente bueno y que la amistad es el único bien que reúne todos los demás, el único caso de bien que es querido por sí y no por nada más. Mas su palabra conclusiva fue esta: el hombre y el dios no pueden ser amigos, porque la distancia que los separa es insuperable. Eso es cierto en el caso del hombre, pero no tiene por qué serlo en el caso de «*el dios*». Dios tiene poder para salvar toda distancia, y si es persona es digno de él (no indigno) que se comunique, que pida, acepte y dé.

Capítulo 15

La vida moral. Normas y virtudes (2)

*Siembra un pensamiento y recogerás una acción.
Siembra una acción y recogerás un hábito.
Siembra un hábito y recogerás un carácter
(Peter Kreeft)*

15.1. Introducción. La formación del carácter

15.1.1. El carácter

La personalidad se labra y se cultiva, «*cada cual es hijo de sus obras*», se dice. Hay una parte inmodificable de nosotros, el *temperamento*, que responde a la constitución somática y es hereditario: «*genio y figura... hasta la sepultura*». Pero hay otra parte de la personalidad que se adquiere, como resultado de hábitos estables, se llama *carácter*. El carácter es educable, se embellece o afea con el ejercicio de la voluntad. Los hábitos de la voluntad constituyen una *segunda naturaleza*, que plasma un grado de verdad o autenticidad ética. Tal como la belleza atrae, un buen carácter atrae; y la formación moral se apoya en gran medida en el atractivo de las personalidades admirables. En nuestra época se ha satirizado demasiado al héroe, se ha pactado más de la cuenta con el villano. El antihéroe puede ser saludable, porque la risa lo es. Pero es peligroso reírse tanto de San Jorge...que uno acabe del lado del dragón.

15.1.2. Los modelos

La admiración y atractivo de lo bello más que el deber estimula nuestro deseo de mejorar, de llegar a ser personas de carácter, dignas de crédito, en quienes los demás confían y cuya palabra y amistad aprecian. Por otro lado, pesa siempre la tendencia a imitar la conducta ajena. La moda, el estilo y la «sensibilidad» de cada época se forjan aprovechando esa tendencia natural. La opinión pública arrastra. De modo que frecuentemente se siguen modelos, sin someterlos a crítica. Son lo que «se lleva», y ya está. Hay modelos admirables, que arrastran por su atractivo, y modelos que se imponen porque están «en el aire», porque venden, porque son «famosos», etc. Sin embargo, los modelos se escogen. Tenemos entendimiento y libertad.

15.1.3. La formación

La ética se basa en un principio «inconformista», la conciencia. Siempre es lícito actuar siguiendo la conciencia. Nunca está bien actuar contra la conciencia. Se comprende que esto comporte el deber de formar la conciencia. No es lo mismo una persona informada que una persona formada. Hay la misma diferencia que entre un pedrusco y una obra de arte. El escultor saca de la roca una estatua hermosa. Dicen que Miguel Ángel habló al mármol como si ya fuera el «David» y le dijo: «He venido a sacarte de ahí». Pero sin la destreza del artista florentino, el David nunca hubiera salido. De allí podían salir innumerables obras de arte, e innumerables chapuzas. La voluntad guiada por la razón saca un carácter hermoso de cualquier temperamento, pero una voluntad confundida no sabe qué sacar. La formación no se impone, se propone. Proponer es poner delante.

Nos estamos adentrando en una sociedad de la información, de abundancia de datos, pero ¿cómo seleccionar? Es la formación (y no la mera información) lo que permite discernir. Es grande el número de propuestas que nos asedian, podemos sentirnos confusos. Un consejo de nuestra tradición es imitar a Sócrates: «Es preferible padecer el mal, que hacerlo». El mal que sufrimos nos afecta más o menos, pero el que hacemos nos hace malos. Sócrates fue coherente hasta morir, su atractivo permanente se parece a la aventura del salmón, que nada contra la corriente, hasta llegar a donde empezó su vida. El hombre de hoy, asediado por ideologías, modas, publicidad y atraído por el consumo y el dinero, escarmentado de los poderosos, empieza a sospechar que la ética, como la vida del salmón, impone nadar contra corriente. Es cierto que el salmón muere al llegar a las fuentes del río, pero da nueva vida. Si se dejara llevar por la corriente moriría estéril. Una conciencia formada

frecuentemente nada contra corriente. Se sabe libre, se detiene a examinar qué es lo bueno y se esfuerza en realizarlo.

15.2. El obrar moral

Ya sabemos que el objeto de la ciencia moral es el *acto humano*, el *acto voluntario* o *deliberado*. Mientras que usamos el nombre de «*actos del hombre*» para los espontáneos y carentes de deliberación. Este capítulo se dedica a ahondar en los actos humanos y su resultado, los hábitos.

15.2.1. Reflexión y libertad

El obrar humano es *con juicio*; y se considera infrahumana o bestial la acción carente de juicio. La razón enjuicia sus propios actos, reflexiona sobre ellos, los somete a crítica; también la voluntad vuelve sobre sí misma. De esta capacidad reflexiva podemos derivar una explicación de la libertad.

La razón y la voluntad son reflexivas -hemos dicho-, así, cuando queremos con juicio y deliberación, no sólo queremos «*algo*» sino que también queremos ese «*querer*». Queremos «*porque queremos*», no porque «*eso*» nos arrastre. No hay nada en el mundo capaz de arrastrar a la voluntad como el viento arrastra las hojas secas. Es imposible, y se nota en el poder reflexivo del querer. No sólo puedo querer A o B, también puedo querer o no querer. A este «*poder*» se le llama *libertad psicológica*. La libertad psicológica tiene dos aspectos: a) *libertad de especificación* (querer A o B) y b) *libertad de ejercicio* (querer obrar o no).

La reflexión -ese volver completo sobre sí mismo- es una propiedad espiritual, que permite a la inteligencia conocer que su objeto no la agota. Conoce que conoce «*algo*», y se conoce a sí misma. Todos notan en su reflexión que la capacidad de conocer es infinita, y la de querer también. Ante la voluntad, no hay bien «*por bueno que sea*» que sature la disposición a querer. De ahí resulta que cualquier bien se juzgue bueno en parte, pero no absolutamente bueno. En todos los bienes hay una referencia al bien absoluto, aunque sea negativa, como cuando reconocemos que lo que queremos, por bueno que sea, no es «*todo*» lo que queremos.

Ningún objeto es tan bueno que colme la voluntad. Luego no hay objeto que sea «*el mejor*», en lo absoluto. De ahí que las decisiones no puedan equipararse a «*cálculos*», se dice a veces que la voluntad, tras un examen

racional de los objetos posibles, se inclina por el «*motivo más fuerte*». Ahora, ¿existe el «*motivo más fuerte*»? Sólo de modo figurado. En realidad, no hay motivo capaz de mover a la voluntad por sí sólo; los objetos son *motivos*, en la medida que son buenos, pero también son *disuasivos*, pues ninguno es lo bastante bueno. No hay objeto bastante. Sólo cuando elegimos uno, lo convertimos en el más fuerte. Al objeto le añadimos algo, la condición de elegido o preferido, y con ese añadido lo hacemos eficaz. La voluntad presta eficacia al motivo, lo convierte en el más fuerte, porque lo escoge.

15.2.2. El acto humano

Los actos humanos -se dijo ya- son con conocimiento, deliberados y libres. La asistencia de la razón y la voluntad hacen al acto «*humano*». Luego el sujeto moral es un sujeto libre. Al revés, un individuo carente de libertad, no es sujeto de la moral. Por eso, cualquier teoría que niegue la libertad destruye la moral.

El «*hecho moral*» y la dimensión prescriptiva del lenguaje han sido considerados desde la antigüedad como pruebas de la existencia de la libertad. Pensadores agnósticos, como Cicerón y Kant, afirman sin dudar la libertad humana, porque existen los deberes.

El acto humano, o acto voluntario, presenta, en fin estos caracteres: a) Conocimiento, o advertencia suficiente de lo que vamos a hacer. b) Voluntariedad. El acto mismo es lo querido, como propio; luego procede de la voluntad «*libre*», esto es, con potestad de obrar o abstenerse de obrar, obrar de una manera u otra.

15.2.3. Factores que influyen en el acto humano. La violencia

Hay tres condiciones capaces de destruir la voluntariedad del acto, que son: la violencia o coacción, algunas pasiones y la ignorancia. Cuando esto sucede, la acción no es plenamente voluntaria o no lo es en absoluto. Por la violencia o coacción externa un sujeto se ve obligado a hacer lo que no quiere hacer. El ejercicio de la violencia es inmoral, pero no por parte del coaccionado, sino de quien coacciona. Ahora, violencia no significa lo mismo que fuerza.

«*Fuerza*» es un concepto de naturaleza física, «*violencia*» es una idea psicológica y moral. Es violento -según Aristóteles- el movimiento que no deriva

de la propia naturaleza del agente, ni puede serle connatural, así, por ejemplo, es violento para el pájaro estar en la jaula, y hace violencia a la naturaleza racional la mentira. La idea de violencia no se confunde con el uso de la fuerza, sino con lo impuesto y ajeno a la naturaleza. Por su parte, la idea de fuerza no siempre significa violencia, la fuerza del motor del automóvil o del avión nos libera de dependencias, y la fuerza policial de acciones injustas.

15.2.4. Las pasiones

El término «*pasiones*» incluye todos los sentimientos; significa los movimientos del apetito sensible que nacen de la percepción de un bien o un mal, con una conmoción (y tonalidad afectiva) más o menos intensa del organismo. Las pasiones se diferencian de la voluntad, porque son espontáneas y carentes de reflexión. La pasión está en «*sentir*», mientras que la voluntad es consentir. Al hablar de pasiones se abarca toda la vida emotiva, tanto los sentimientos como las emociones, que se diferencian por la duración e intensidad. Los sentimientos son afectos estables y poco intensos, las emociones por el contrario tienen gran intensidad y duración breve.

15.2.5. ¿Somos esclavos de las pasiones?

Normalmente, la voluntad puede dominarlas. Su dominio será directo o indirecto (despótico o político), según sea la intensidad emocional. Las pasiones fuertes no pueden ser contrarrestadas si previamente se las ha alimentado con la curiosidad, la imaginación, etc., recuérdese que son movimientos del apetito sensible, que nacen de la percepción o representación. De ahí que el dominio «*político*» de la vida emotiva y las pasiones consista en concentrar la atención en aquellos asuntos que son buenos y mejores (ordinariamente, los propios de la vida familiar, profesional, de relación social, etc.). La pereza, la curiosidad y la desatención de los propios son el clima en que se encienden pasiones poco controlables. Si éstas cobran cuerpo, no ha faltado libertad, sino sensatez. «*No es prudente pararse a contemplar lo que no es lícito desear*», decía un antiguo escritor, la publicidad moderna, por el contrario, llama nuestra atención sobre lo que no deseábamos para que lo deseemos, por eso procura suscitar curiosidad. Sin embargo, el dominio de la atención proporciona control de los estados de ánimo. Así, por ejemplo, quien presta atención a los datos positivos de la realidad, acaba siendo positivo y optimista. La intensidad de las pasiones puede llegar a bloquear la razón y la emoción no es gobernable como en algunos casos de tristeza o miedo patológico, entonces la voluntariedad se empequeñece o desaparece y la acción (o su omisión) es menos responsable, o nada. Parece que eso sucede en casi todos los casos de

suicidio. Ahora bien, dado que ordinariamente el dominio de las emociones es posible, el lenguaje describe a la persona «*esclava de las pasiones*» como alguien que no delibera ni piensa con prudencia por su propia culpa.

15.2.6. ¿Son malas las pasiones?

Supuesto el dominio de las emociones (normalmente posible), la pregunta por su bondad o maldad se ve que no está bien planteada. Las emociones no son buenas ni malas, en sí, porque son prerreflexivas, lo que es bueno o malo es la voluntad. Aunque en este punto se han dado dos extremos:

- Los sentimientos son buenos.
 1. Para Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) los sentimientos y pasiones son buenos por ser «*espontáneos*» e independientes de la razón.
 2. Según David Hume (1711-1776) los actos morales son sólo sentimiento, el bien y el mal, en sentido moral, no serían otra cosa que agrado o desagrado.
- Los sentimientos no son buenos.
 1. Para los estoicos los sentimientos son contrarios a la vida moral, los consideran enemigos de la virtud, por ser enemigos del auto-dominio.
 2. Kant no admitía que una acción movida por el sentimiento poseyera valor ético alguno. Hay siempre en el sentimiento algo de «*patológico*», o incluso egoísta.

¿A qué se debe esta variedad? Al dualismo antropológico. Para la concepción dualista. El hombre consta de dos principios distintos e inconciliables, materia y espíritu. Tan imposible es que la materia piense como que el espíritu sienta. Quienes ven al hombre como ser racional, rechazan los sentimientos. Quienes lo consideran como realidad física y natural, rechazan la razón, que ahoga los sentimientos. Sin embargo, lo más cierto es que la naturaleza humana es sensibilidad y racionalidad juntas, no separadas. Los sentidos y la razón forman una unidad, en el ser humano. Luego la voluntad y la vida emotiva también. No se trata de una unión forzada, sino de una unidad sustancial. Eso nos obliga a ver el modo en que se coordinan y complementan la emotividad natural y la voluntariedad libre. La naturaleza humana no es mala en sí, las emociones tampoco. Al contrario, dan calor y fuerza a la acción, y amar

rectamente con pasión o hacer el bien poniendo en ello el corazón son cosas buenas. El mal no reside en las pasiones, sino en la voluntad que no posee dominio y actúa dejándose llevar por el sentimiento y contra la razón. No obstante, el miedo puede llegar a destruir la voluntariedad en ocasiones extremas; pero generalmente no es excusa para realizar acciones intrínsecamente malas, como por ejemplo mentir.

15.2.7. La ignorancia

Es la falta de un conocimiento debido. Como privación, la ignorancia es un mal para la inteligencia. Ahora bien, la ignorancia puede ser vencible o invencible:

- *Ignorancia invencible*. Es completa (no se sabe que se ignora) y por eso mismo es insuperable. Precede a la acción y, al impedir el conocimiento suficiente, destruye la responsabilidad o voluntariedad.
- *Ignorancia vencible*. No es total y se puede salir de ella. Lo primero, antes de actuar, es salir de dudas. Si no se quiere saber, la ignorancia no eximirá de culpa. Puede incluso agravar la culpa, según que la ignorancia sea vagamente consentida o directamente querida.

Aunque la ignorancia exime de culpa, subsiste el deber de buscar la verdad, para obrar en consecuencia.

Para Sócrates era esta la primera exigencia ética: conocer que se desconoce y buscar la verdad, para atenerse a ella. Lo es hoy, de modo especial, porque está extendida la opinión de que el escepticismo o el relativismo serían el clima que facilita la tolerancia con los demás, así como la moderación; por eso se cree que las convicciones darían personalidades inflexibles, duras y hasta inhumanas. Pero ese supuesto es infundado; pues una de dos: la tolerancia es un valor ético, o no le es; si lo primero, es un valor y lo sabemos, luego hay valores morales objetivos, cuya existencia podemos y debemos procurar conocer, y de eso se trata; y si la tolerancia no fuera un valor, no se entendería por qué se preceptúa: «*Debes ser tolerante, no inflexible*», ya que éste es lenguaje normativo. Así pues, subsiste que la primera exigencia ética del hombre actual es conocer la verdad moral, formar su conciencia correctamente, en referencia a valores objetivos.

Pero ¿existe una «ley moral», objetiva? Ciertamente, y se puede averiguar. Vimos que sin libertad carecería de sentido hablar de moralidad; lo mismo con respecto a la ley: hay una norma objetiva de moralidad. Si no la hubiera, la moral no tendría un sentido definido, no se sabría qué pide, ni se podría cumplir. Por otra parte, afirmar que cada uno «crea» sus valores (Nietzsche) no es diferente de negar la existencia de cualquier valor, pues uno se pregunta por qué debería sentirse «obligado en conciencia» a observarlos y seguirlos.

Por lo mismo, existe también una norma objetiva de conducta en cada profesión (deontología, ética profesional), que en ocasiones es de gran trascendencia (enfermería y medicina, derecho, educación, política, etc.). La ética profesional resulta de la aplicación de este principio general: tenemos el deber de perfeccionar a lo largo de la vida la formación de la conciencia, tanto en el conocimiento de la verdad moral como en sus aplicaciones a las situaciones nuevas.

15.2.8. La responsabilidad

Por el hecho de ser libres, los actos humanos tienen dos propiedades derivadas: la responsabilidad y el mérito. Responsabilidad es la capacidad que tiene el sujeto libre de asumir como propios los actos que realiza y sus consecuencias. Ser responsable se llama también (en lo jurídico) ser sujeto de imputación. Ahora, hay que tener presente que se trata de una realidad objetiva, no de un sentimiento. Uno puede sentirse responsable (de algo que cae fuera de su alcance o de su voluntad), sin serlo. Sólo se es responsable de los propios actos deliberados.

Etimológicamente, «responsabilidad» significa capacidad de responder (lat. *respondeo*), responder de los actos como propios. Ahora bien, la respuesta es exigible ante alguien, no ante algo. Luego la experiencia de la responsabilidad de los actos incluye dos elementos: a) la voluntariedad (capacidad de responder), y b) la autoridad (derecho a preguntar). El primer elemento falla, si el sujeto no es consciente (uso de razón) y libre; y el segundo tampoco funciona si la autoridad no es un auténtico y legítimo derecho (una fuerza no es una autoridad). La pregunta más interesante ahora es esta, ¿quién puede tener derecho a que le respondamos de los actos? Sólo hay tres respuestas posibles: la sociedad, uno mismo y Dios. Ahora bien, la pregunta tiene doble alcance. Afecta primero a la sanción última de los actos, pues sólo quien tiene derecho a pedir cuenta de ellos puede sancionarlos; y en segundo lugar está la incógnita de cuál es la raíz última de la autoridad.

15.2.9. La autoridad moral. La remuneración.

La autoridad es la causa u origen de la responsabilidad. La pregunta sobre la autoridad debe entenderse en sentido primordial. En efecto, es innegable que los demás tienen autoridad, derecho a pedir cuentas de nuestros actos; lo mismo nuestra conciencia, ya que manda y prohíbe, y si careciera de autoridad no podría hacerlo. Pero la cuestión lleva más alto, porque ni los otros ni uno mismo tenemos capacidad de sancionar con plena justicia, ni tenemos como propio el derecho de pedir cuenta. Parece que una instancia incapaz de hacer justicia perfecta posee un derecho limitado. Por otra parte, puede parecer inconveniente referir a la Causa suprema la autoridad moral, ya que bajo la Suya la autoridad de la conciencia parece empequeñecerse hasta casi desaparecer. ¿Cómo entenderlo? Comencemos por cuestión de la capacidad de sanción, repasando las tres instancias:

1. La autoridad social. Somos responsables ante los demás *socialmente*, pues toda sociedad presiona a sus miembros para que sigan sus usos y costumbres. Los usos pueden entenderse de dos maneras, como convenciones o como solidaridad. En todo caso, la inobservancia de la norma social lleva aparejada una sanción (opinión pública), y puede ser causa de dificultades de convivencia, pues conocer las pautas de conducta socialmente correctas facilita la acción y desconocerlas o infringirlas la dificulta.
2. La conciencia. Uno es responsable ante sí mismo, en cuanto la propia conciencia manda o prohíbe, aprueba o reprocha. La mala conciencia, o remordimiento, es uno de los fenómenos morales corrientes; consiste en el conflicto interno por excelencia, a saber, el que se da entre la propia conciencia que censura y la voluntad y los afectos que se resisten a reconocer la culpa y pedir perdón o rectificar. Los remordimientos son también origen de malestar psicológico, aunque sería tan reduccionista limitarse a la consulta psicológica como tratar una apendicitis con analgésicos. Al revés, una conciencia en paz es una garantía de serenidad y equilibrio.
3. Dios. Es posible acallar la voz de la propia conciencia y eludir la justicia humana, luego Dios es la garantía última de la responsabilidad y, por eso mismo, del orden moral.

Este argumento filosófico es muy antiguo; lo contempla Epicuro como un motivo de tortura psicológica y aconseja pensar que los dioses son

felices, luego no se preocupan de nosotros; Platón, por el contrario, consideraba que era la razón fundamental de la moralidad. En los tiempos modernos, toda la escuela racionalista, de Descartes a Hegel, pone en el Ser absoluto la garantía de la certeza, pero en el orden moral son Pascal y Kant quienes convirtieron el argumento de la sanción en razón última de la conducta humana. Según Kant, por lo mismo que el deber es categórico, o incondicionado, también lo es la exigencia de una justicia remunerativa final, cosa que en este mundo se echa en falta. A pesar de todo, como vía para conocer la existencia de Dios, es una prueba insatisfactoria, ya que desemboca en un motivo de temor, no de confianza ni de amor.

15.2.10. La autoridad moral. Su fundamento

Más interesante que el argumento de la remuneración, me parece la pregunta por el fundamento de la autoridad. Se toca aquí la cuestión del fundamento del derecho. Por eso, es innegable que posee autoridad la conciencia, la propia y la de los demás, puesto que el derecho es una realidad humana y supone la existencia de la «*persona*», esto es, un sujeto que posee en propio algunos derechos. Damos por supuesto que la persona es cualquier individuo de la especie humana, pues cabe tener derecho a algo aunque no se sepa ni se sea consciente de ello. No es tanto el hecho de estar «*consciente*», ni de tener una conciencia moral formada, cuanto el hecho de ser humano lo que constituye a un individuo en titular de derechos.

Ahora, la tesis que me parece correcta es fundar la autoridad en la naturaleza o esencia humana. No coincide con la capacidad de ejercer acciones o aplicar sanciones; las víctimas inocentes e impotentes poseen una autoridad moral enorme, interpelan a la conciencia. Lo decisivo está en esto: el derecho de alguien a interpelarnos es algo dado, con lo que nos encontramos, no es algo constituido ni construido por nuestra opinión. El derecho del otro -o el de mi razón- es algo objetivo, anterior y exterior a mi voluntad, por eso la vincula. Lo propio del fenómeno de la obligación (lat. *ob-ligo*, atar a otra cosa) es su objetividad. Si la obligación fuera subjetiva, o dependiera de la apreciación subjetiva, de la opinión, no sería vinculante. Si una apreciación subjetiva no obliga a la propia razón, que cambia de parecer, ¿cómo obligaría a la voluntad? En suma, lo específico de la autoridad, como derecho a pedir cuenta, es algo objetivo y unido a la naturaleza humana. Además hay que contar con su independencia. Sólo así cabe explicar que mi conciencia, que es mi propia razón, me amoneste, me mande, me prohíba, me alabe o me censure y remuerda. Todos esos fenómenos evidencian que juzga con independencia

de mí, de mi voluntad y aun de mis juicios particulares, pero ¿cómo entender que mi propia razón tenga esa independencia y autoridad sobre mí mismo? No cabe decir que la autoridad se la doy yo, cuando a mí mismo me enjuicia; posee más autoridad que yo mismo. Mas, como a los demás les sucede lo mismo, tampoco sería razonable ponerla en la multitud ni en los lazos sociales. Al contrario, la conciencia puede mandar que hablemos o actuemos contra el deseo de ser aceptados y bien vistos por los demás, en algunas circunstancias culturales, es lo que siempre ha sucedido a los objetores de conciencia, desde Sócrates hasta hoy. Sólo resta poner la causa y origen de la autoridad moral en el *plan ideal de la humanidad*.

No se trata de una idealidad abstracta e imparcial, como la de la tabla de multiplicar, sino de nuestro ser. Mi ser natural posee su propia estructura y legalidad, y no una extraña como la del aparato cuyas instrucciones debo leer antes de utilizarlo, sino una estructura y legalidad que se me manifiesta por medio de la razón, de «mi» razón y la de «cualquiera». La conciencia impera, habla al hombre con una autoridad mayor que él mismo, pero lo que le dice es público: es lo que dice a cualquier otro. De ahí que se pueda hablar de una autoridad «delegada», por el conducto de la razón. En cuanto a sus criterios, o planes, coinciden con aquello que los hombres deberían ser, aunque de hecho no lo sean. Se trata de un orden de las partes al todo, de lo inferior a lo superior, y del todo superior a su fin último. Ese orden no lo ha planeado ningún filósofo ni legislador conocido, pero es orden y es razonable, luego sólo cabe concluir que la autoridad moral proviene del plan original del Creador para con el hombre.

A la misma conclusión llegan quienes parten del supuesto politeísta, materialista o panteísta. Los antiguos griegos atribuían los castigos o dones de la Fortuna al capricho de los dioses, las hipótesis materialistas los atribuyen al azar, o alguna legalidad cósmica, ya sea la dialéctica o la evolución universal de la materia; y si algo manda la conciencia es obrar de acuerdo con esa ley cósmica de transformación y progreso. En cuanto al panteísmo está claro que el hombre es sabio y feliz sólo cuando su razón se ajusta a una Razón inmanente al mundo, que gobierna todo acontecer.

Concluyamos que así como sin libertad era ilusoria la moralidad, igualmente sin un Autor primero sería ilusorio el imperativo de la conciencia. Ahora, ese autor es a la vez legislador y juez definitivo e infalible, de este modo se armonizan las dos respuestas que proponemos a la pregunta sobre el fundamento de la conciencia, o la autoridad moral. Por el contrario, sin

una inteligencia primera, legisladora y sancionadora, la moralidad deja de ser un orden y pierde toda su seriedad y hondura, queda reducida a algo que se asimila al código de urbanidad y buenos modales, se la reduce a un orden social, convencional y mudable, sujeto él mismo a las influencias de los poderes políticos, económicos, mediáticos, etc.

15.2.11. El «buen ateo»

Precursor de la Ilustración, Pierre Bayle (1647-1706) formuló la hipótesis del «*hombre bueno*» al margen de toda idea de Dios. Su punto de vista obedecía a las llamadas «*guerras de religión*» que padeció Europa. ¿No eran las convicciones teológicas lo que enfrentó a los hombres? ¿No sería más tolerante y comprensivo con los demás quien careciera de ellas? Todavía más, ¿por qué un ateo no podía ser tan bueno como un creyente o un deísta? Al fin y al cabo sería quien menos motivos de disensión tuviera. Por eso, en el límite, el ateo no sólo «*podía*» ser tan bueno como el creyente sino que, con certeza, «*sería mejor*» pues no promovería guerras ni intolerancia alguna.

Este fue el origen del mito del laicismo moral. En este mito late algo valioso, la convicción de que hay un orden moral objetivo al que pueden llegar todos los hombres mediante la sola razón; en este sentido es una idea humanista. Si se ha demostrado utópica es porque olvida que la formación ética depende mucho del entorno social y en la práctica la mayoría de los seres humanos no se mueven como un filósofo sin prejuicios ni intereses ajenos a la verdad, motivado sólo por las exigencias de la pura razón, en la práctica nos educa la familia y el ambiente, y nos motivan los ejemplos que recibimos de ellos. Por eso, la función de la educación moral de la humanidad la han desempeñado siempre las religiones y allí donde han faltado a esta misión se da un vacío de moralidad.

La teoría de P. Bayle choca, en la práctica, con tres realidades que la hacen quimérica:

1. Que la mayoría de la gente entiende que «*si Dios no existe, todo está permitido*» (Dostoievsky). En efecto, aunque a primera vista, nada impide que un ateo razonable sea un buen hombre, carecerá de un fundamento último para sus juicios morales y le faltará aliciente para optar siempre por el bien. El bien es atractivo por sí solo. Pero también llevarlo a la práctica carece muchas veces de recompensa externa, es arduo, y el mal parece más útil. La ausencia de amor al Creador y de temor al Juez

de la conciencia priva de dos poderosas motivaciones subjetivas para la práctica heroica del bien.

2. Que la razón humana busca siempre el último «*por qué*», y la ética no puede ser una excepción. Por otra parte, el hombre no se vale de la razón sólo para la acción, también la utiliza para investigar el porqué de las cosas. El ateo tendría que aplazar siempre la pregunta por el fundamento de la autoridad moral; sólo la podría referir a la sociedad, la ley humana, la naturaleza, etc. A menos que desemboque en el panteísmo, sus soluciones llevarán a autoridades delegadas, de segundo orden; y si desemboca en el panteísmo, entonces estamos de nuevo en una discusión teológica.
3. Que los hechos históricos -las filosofías y los sucesos- no han respondido a esa hipótesis, sino al revés. La experiencia histórica no corrobora la hipótesis de P. Bayle. En primer lugar, el pensamiento ateo (siglos XIX y XX), considera que negar la existencia de Dios y la de un orden moral objetivo es una sola y misma cosa: el rechazo del Autor de la naturaleza; F. Nietzsche y J.P. Sartre, coinciden en eso. Nietzsche se burló explícitamente del intento de una moral humanitaria; es ingenuo exclama ¡como quitando a Dios pudiera subsistir un orden moral! Por eso, su anuncio de la «*muerte de Dios*» es a la vez el del advenimiento del «*superhombre*», un sujeto que se autoafirma «*más allá del bien y del mal*», porque es el «*creador de los valores*». En segundo lugar, frecuentemente se ha pasado con rapidez a la persecución de la religión, sea ideológica o física. A las guerras de religión, por lo demás, sucedieron guerras en nombre de la patria, la ideología, la clase social, la raza, etc. Como decía Gustave Thibon (1903-2001), el ser humano es «*animal religioso*», si se quita al Absoluto en seguida viene algo relativo a ocupar su puesto, el vacío es insoportable.

15.3. La norma moral

La formación moral consiste en la formación de la conciencia. A su vez, la formación de la conciencia es teórica y práctica. Tal como la ética es ciencia teórico-práctica, también su realización concreta. La formación de la conciencia consta, pues, de dos elementos: la adquisición de criterios objetivos y la práctica del bien. Se señaló en el tema anterior que ambos elementos se requieren mutuamente, de manera que, si la voluntad no sigue a la razón, pronto la conciencia se enfrentará a la disyuntiva entre rectificar sus actos, y

rectificar la voluntad, o bien cambiar de criterios, modificando el juicio y tal vez oscureciéndolo.

15.3.1. La norma de la moralidad

La conciencia es la norma subjetiva de la acción moral. La norma objetiva se llama ley. La ley moral, también llamada Ley Natural, se fundamenta en la naturaleza humana, de acuerdo con un principio del realismo: el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. Del mismo modo que la norma de la verdad teórica es el ser real extramental (las cosas mismas), así también la norma del bien, o verdad práctica, es la naturaleza humana. Qué es lo bueno, en sentido moral, se debe examinar mirando a la naturaleza humana misma puesto que la ética se ordena a la felicidad del hombre.

15.3.2. La conciencia

La hemos mencionado repetidamente, suponiendo siempre que es un juicio de la razón. La conciencia lleva consigo sentimientos y elementos sociales, pero lo específico de ella es la racionalidad. Se la define como el último juicio práctico de la razón, supuesto que exista antes un proceso de deliberación sobre el fin y los medios a él conducentes. Ese juicio es imperativo, ya que la conciencia no se limita a ilustrar, sino que posee autoridad y manda o prohíbe. En atención a su autoridad, se la suele dividir en *conciencia antecedente* y *consecuente*, según juzgue el acto antes o después de su realización.

- *Conciencia antecedente*. Se forma tras el examen de un fin singular y los medios que son conducentes a él. Sus actos propios son: mandar, prohibir y permitir.
- *Conciencia consecuente*. Se forma a la vista de la acción realizada y la juzga. Sus actos propios son la satisfacción o alabanza, el remordimiento y la disculpa. La conciencia manda también reparar y rectificar el mal obrado.

La conciencia es la norma próxima, o subjetiva, de la acción moral y se la debe seguir siempre. La conciencia obliga, incluso en el supuesto de que estuviera equivocada. Por eso, cuando existe la sospecha del error, lo primero que la conciencia impera es salir de él. De ahí la necesidad de obrar siempre con conciencia cierta. Lo contrario de la conciencia cierta es la ausencia de conciencia formada y la conciencia dudosa. En ambos casos lo prudente es recurrir al consejo. Un consejo no puede sustituir, sin embargo, a la conciencia

ni a su responsabilidad; el consejo ilustra pero no decide por uno, esto es imposible. Digámoslo otra vez: la acción moral consiste en seguir la conciencia «*propia*».

15.3.3. La ley moral

La certeza de conciencia deriva de la evidencia de ciertos principios de acción, es decir, de normas objetivas que son contenidos de la ley moral. Estas normas se descubren a partir de la experiencia y uso de la razón, de modo que sólo los niños pequeños y los mentalmente enfermos o impedidos las desconocen. Ahora bien, además de normas evidentes de forma universal, hay otras que son derivadas y, por eso, ya entrañan cierto razonamiento, en cuyo ejercicio la conciencia puede verse dificultada por varios factores, como la ignorancia, la tradición social, las ideologías de moda, etc. Se suelen distinguir tres niveles de evidencia, para exponer esos principios o normas de la Ley Natural.

1. Los principios primeros de la razón práctica. Cuyo hábito se llama *sindéresis*. Son tales como: «*Haz el bien, evita el mal*», «*Cumple tus deberes*», «*Cumple las leyes justas*», etc. Con respecto a éstos la ignorancia y el error son imposibles.
2. Los principios de segundo orden, se diferencian de los anteriores en concretar qué es «*lo justo*» o «*lo debido*». Lo básico en ellos es la prioridad del bien humano. Ahora, el bien fundamenta inclinaciones, de ahí que puedan advertirse los bienes a partir de las inclinaciones naturales.
 - La inclinación común a todos los seres es perseverar en el ser y la existencia. De ahí que el bien primero sea la vida y lo que se relaciona con su conservación.
 - Otra inclinación básica es la tendencia a la unión sexual, a compartir la vida y a transmitirla. Por eso, la unión del hombre y la mujer, la educación de los hijos, el acceso a la propiedad de los bienes necesarios, etc., son de ley natural.
 - La inclinación al conocimiento de la verdad y a la vida social son específicamente humanas, y también es de ley natural que el hombre salga de la ignorancia, que evite toda ofensa a los demás y observe respeto a la autoridad legítima y a la ley. Aspectos importantes -potenciados en la modernidad- son los relativos a la libertad religiosa, científica y política.

Con respecto a estos bienes tampoco se da ignorancia, ni incertidumbre, todos los hombres de todas las épocas han advertido que es ilícito matar, mentir, robar, difamar, etc. Esta observación dio a los antiguos romanos la idea de *ius gentium*, un -derecho de gentes-, o legalidad común a todas las naciones, por la que se rechaza la piratería, la guerra de agresión, la traición a la patria, etc. Son normas no escritas que todos conocen y respetan, salvo los malvados.

3. Los principios llamados «*de tercer orden*» son relativos a formas culturales concretas. Piénsese en las incertidumbres y errores de la humanidad acerca de temas como: la unidad y estabilidad del vínculo matrimonial, las relaciones entre el capital y el trabajo, la autoridad y las libertades en política, los avances de la tecnología y la protección de la vida humana y del medio ambiente, etc. Para estos problemas hay una verdad de razón, o de ley natural, pero su conocimiento no es inmediato ni fácil, por eso se dan avances o retrocesos, contrastes entre culturas, etc., aunque se debe trabajar por descubrir en qué consiste el progreso y qué es en realidad retroceso.

15.3.4. La especificación del acto moral

Para determinar la licitud o ilicitud de una acción, se emplea un criterio compuesto, que incluye tres factores: 1) el objeto o naturaleza de la acción, 2) la intención del agente, y 3) las circunstancias de la acción.

La regla general es la siguiente: para que la acción sea buena, es preciso que lo sean tanto el objeto, como la intención y las circunstancias. Por el contrario, si es mala la naturaleza de esa acción, o su objeto, no la hacen buena ni la buena intención ni las buenas circunstancias.

Se entiende por «*objeto*», o naturaleza de la acción, aquello en que ésta consiste, de manera objetiva. Así por ejemplo, apropiarse de lo ajeno sin consentimiento, es robar. Por su parte, la intención es algo subjetivo, lo que pretende el agente al obrar. En fin, las circunstancias hacen referencia a la acción en su singular concreción: quién, a quién, dónde, cuándo, cómo, con qué medios, etc. La intención y las circunstancias aumentan el mérito o la gravedad de la acción, pueden llegar a convertir en mala una acción objetivamente buena (dar dinero es limosna o soborno, según a quién, cuándo, cómo, etc.), pero nunca pueden lo inverso, convertir en buena una acción objetivamente mala (como matar a un semejante por una buena intención, o cometer adulterio en determinadas circunstancias).

15.4. Las virtudes morales

15.4.1. Definición

La virtud es un hábito bueno, el vicio es un hábito malo. Las virtudes y sus contrarios, vicios, configuran el carácter moral de la persona. En sentido amplio, virtud es un poder operativo, en este sentido se dice que la virtud del ojo es ver y que una virtud de la inteligencia es la ciencia. En sentido estricto, la virtud moral es un hábito que dispone la voluntad a obrar el bien. Aristóteles la describe por su doble efecto: *«hace bueno a quien la posee y hace buenas sus obras»* (*Ética Nic.*, 1106a, 20). El criterio para diferenciar la virtud del vicio es la perfección de la naturaleza humana. También aquí el bien es el fundamento. *«Existen dos clases de virtud»* escribe Aristóteles, *«la dianoética y la ética, la dianoética»* [intelectual] *«debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de “costumbre”»* (*Ética Nic.*, II, cap. 1; 1103a, 15).

El nombre *«ética»* deriva, según el estagirita, de la palabra griega *«ēthos»* (carácter) cuya modificación dio *«ethos»* (hábito, costumbre). Esta etimología se aceptó hasta el siglo XX; nunca se consideró que existieran dos éticas, una personal y de convicciones, y otra social o de convenciones (Max Weber) y mucho menos que fueran independientes en razón del pluralismo social (John Rawls). Con independencia de la filología, la idea de ética es la misma que la de moral, porque el ser humano es sociable por naturaleza. La sociedad no tiene una entidad independiente de la persona, sino que ésta es el fundamento ontológico y el fin de aquélla, como la sustancia fundamenta la entidad del accidente. La ética es una realidad radicalmente humana y *por eso* es también social.

15.4.2. Naturaleza y virtud

Lo peculiar de las virtudes es perfeccionar, por eso se *«añaden»* como cualidades adquiridas, constituyen una *«segunda naturaleza»*, enriquecen la humanidad del ser humano. Las facultades inteligencia y voluntad las usamos porque las tenemos, las virtudes las tenemos por haber usado las facultades. Por eso, añade Aristóteles, las virtudes no se producen *«ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»*. ¿Qué quiere decir? Ante todo, que las virtudes se adquieren, no son innatas, a diferencia de los instintos. Además, que son

cualidades espirituales. Las potencias espirituales están por naturaleza indeterminadas. Su *indeterminación nativa* no significa carencia ni imperfección, sino un rasgo del espíritu. La *apertura infinita* de que hablábamos más arriba se corresponde con esta indeterminación nativa: porque el ser humano puede llegar a saberlo todo, nace sin saber nada; porque puede adquirir una personalidad moral, nace sin un tipo (o «*molde*») que lo determine completamente. En los animales sucede lo contrario, porque nacen «*sabiendo*» lo conveniente a su especie, no pueden aprender ni inventar, no hablan ni se construyen un mundo, carecen de cultura; y es así porque no pueden hacerse distintos de como son.

15.4.3. Virtud y vida

La diferencia entre lo que uno es de forma nativa y lo que puede y pretende llegar a ser, es lo que hace posible y necesaria la moral. Esta diferencia o «*distancia*» separa el ser del deber ser, la condición heredada y el ideal, lo que somos y aquello a lo que aspiramos, nuestras dotes y nuestros proyectos. Se trata, pues, del tiempo futuro o, mejor, de *todo el tiempo futuro*. Se trata de la vida como futuro e ideal, lo que pone en tensión y en ejercicio la libertad. Aristóteles plantea la virtud enfocando al ser humano como ser temporal. La virtud, como perfeccionamiento posible, como realización libre del propio ser, señala al tiempo futuro, pero no a «*un tiempo*» en particular. A diferencia de la utopía (o de la ucronía), no hay final prefijado, no hay culminación ni estado de reposo y cumplimiento definitivo. Caben un «*tiempo propicio*» (el *kairós* bíblico), pero no un momento último e insuperable. Es así porque la «*aptitud natural*», la indeterminación espiritual, está siempre abierta. De este modo, la ética aristotélica se plantea en los términos de un mejoramiento siempre posible, en el tiempo. Así, la virtud es lo que el animal no puede recibir, por ser incapaz, y lo que el ángel y Dios no necesitan, por estar ya fijos en la plenitud infinita y beatificante. Mejorar contando con el tiempo, o mejor, contar con el tiempo para mejorar, es lo propio del ser humano y lo que a la ética le interesa. El bien opera, así, como fundamento por atracción: la apertura es al infinito.

Quienes han criticado la ética aristotélica por su naturalismo, es decir, porque se fundamenta en la «*naturaleza*», han pasado por alto que es fundación en el tiempo y el espíritu. Por eso desgajan el deber de los bienes y la virtud; el deber se ve como negación en Hegel, porque pone de manifiesto el mal y las limitaciones. Eso supone una mala antropología, en la que el tiempo es ajeno a la naturaleza humana empírica, concreta. Por el contrario, si el tiempo, es decir, el espíritu y la libertad, es constitutivo de «*esta naturaleza*»,

de mi ser singular, entonces la ética es la forma más seria de administrarlo y lo propio de la vida ética no son tanto los deberes y su cumplimiento como la rectificación. La realidad de cada uno («*esta naturaleza*», singular) no es definitivamente buena, ni definitivamente mala, sino mejorable. Como no es buena, tampoco actúa bien sin más; actuar bien es costoso, muy difícil, no sale a la primera. Esto nos aleja de la idea romántica del genio, o el héroe que lo es por nacimiento, como Aquiles; una idea griega muy afín a Hölderlin y Hegel. La genialidad es sospechosa; aunque no se la debe despachar sin más, pues el genio o la buena fortuna son, dice Aristóteles, intervención divina en la vida humana. La idea debe dejarse abierta, como la aspiración natural a un fin que sobrepasa la naturaleza. El filósofo llega hasta ahí y calla, si es pagano como Sócrates, Platón y Aristóteles, o dice: «*lo que sigue es teología*», como Tomás de Aquino. En fin, obrar bien el bien es muy difícil y no nos es connatural ni contranatural, sino posible y difícil. Hay innumerables maneras de errar el blanco, dice Aristóteles, pero una sola de acertar. El arquero tiene que aprender, y se aprende errando y rectificando. De ahí la importancia, añade el estagirita, de no sucumbir a la tristeza, es decir, al desánimo de verse inepto y malo una y otra vez.

Como el «*vivir*», la virtud es noción dinámica, de modo que su ser está en el obrar. Los hábitos buenos se adquieren y se conservan operativamente, los vicios se desarraigan mediante su virtud contraria. No hay «*estado de equilibrio*» posible, para la vida ni para la virtud. Al hablar de virtud hay que suponer el vicio, pues el hábito bueno crece y se arraiga a costa del malo, y viceversa. Hay una doble atracción y una pugna, de modo que la virtud ética existe por el ejercicio y el ejercicio sufre contrariedad. Entran en juego las pasiones y las inclinaciones a lo contrario, una sensibilidad rebelde. La rebeldía de la sensibilidad justifica la mayor diferencia entre las virtudes intelectuales y las morales, unas se aprenden las otras se adquieren voluntariamente.

15.4.4. Intelectualismo moral y término medio

Aristóteles se aparta del intelectualismo moral por el hecho de distinguir virtudes intelectuales y morales, son hábitos distintos por el modo de adquisición y por la facultad que perfeccionan. La tesis contraria se atribuye a Sócrates: la virtud moral se enseña como las artes, luego carece de ella el ignorante. La sabiduría es el arte de obrar bien, propio del hombre bueno y la ignorancia es propia del malo. En esta concepción se echa de menos la libertad y la responsabilidad, la idea de mérito y culpa. En efecto, Sócrates consideró la virtud como el objetivo de la educación y se expresó como si se aprendiera como las ciencias y las artes. Las virtudes intelectuales coinciden

con la certeza, porque se refieren a la posesión plena y consciente de la verdad; las morales, en cambio, tienen que ver con una certeza débil, aproximada. De ahí que Aristóteles señale el «*término medio*» como su criterio: «*La virtud es un hábito de elegir, consistente en un término medio en relación con nosotros, determinado por la razón tal como lo fijaría el hombre prudente*» (*Nic. Nic.*, 1106b, 35). Ahora, la idea del «*término medio*» no se debe confundir con la tibieza ni la mediocridad, es la coronación de una cumbre, un máximo entre dos extremos igualmente viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto. Así la fortaleza o valentía es la virtud que se halla equidistante de la temeridad (exceso) y la cobardía (defecto); el temerario no ve el peligro, el cobarde sólo ve peligro; el valiente es quien, viendo el peligro, sacrifica el miedo que le inspira a una buena razón. Igualmente, la liberalidad equidista de la prodigalidad y la avaricia, y el buen carácter de la insensibilidad y la ira. En fin, el criterio del término medio es práctico, no define lo que la virtud es, sino el método para adquirirla.

15.4.5. División de las virtudes morales

Es significativo que Confucio y Platón coincidan en las cuatro virtudes cardinales. Pero no significa esto que sólo haya cuatro virtudes, sino que todas pueden contemplarse como a) especies de cuatro géneros, b) sus partes integrantes, o c) partes potenciales, esto es, subordinadas a una de estas cuatro principales.

Se las llama *virtudes cardinales* (lat. *cardo-inis*, quicio), en alusión a su carácter básico: como la puerta se apoya en el quicio y sobre él gira, así las virtudes y valores humanos tienen su eje en ellas. Se trata pues de las virtudes capitales o principales, y se las suele tomar como guión expositivo. Son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Entre ellas hay una conexión e interdependencia, observó Aristóteles. En efecto, la prudencia es la directora u orientadora; pero ella misma es imposible sin el dominio de las pasiones que procuran la fortaleza y la templanza. De ahí la tesis clásica que afirma el crecimiento orgánico de las virtudes, esto es, que el esfuerzo para adquirir una sola de ellas reporta, necesariamente, el crecimiento de las demás. Las virtudes se poseen todas, o no se poseen. No obstante, esa posesión es siempre susceptible de crecimiento, debe recordarse que los hábitos son cualidades y éstas crecen por intensificación, no por adición.

15.4.6. La prudencia

Las grandes palabras sufren desgaste. Comencemos, pues, apartando equívocos. El prudente no es el hombre acomodaticio y enemigo del riesgo, que se amolda a la mentira o la injusticia. Tampoco es prudente el astuto, que oculta sus intenciones y acierta con los medios para un plan malo. Los clásicos definen la prudencia como *recta ratio agibilium*, esto es, como «*rectitud de razón para elegir*» o para juzgar el valor de los fines y de los medios a ellos conducentes. Lo más propio de la prudencia es «*descubrir el camino*», por eso se la llama virtud rectora. Se distingue de la técnica y de la ideología por su objeto.

El objetivo técnico no es la perfección de quien actúa, sino la del artefacto. El objetivo ideológico no es el bien moral, sino el interés de un grupo. Se ha dicho que

«El mayor enemigo de la prudencia en el mundo moderno está en la postura anti-intelectualista común a algunos movimientos sociales y escuelas filosóficas. El anti-intelectualismo representa la ruina de los principios universales, necesarios para la prudencia. Subordina la razón y la reduce a la categoría de medio y dócil instrumento de fuerzas inferiores: de los deseos, del instinto, del impulso vital, de la sociedad, de la pasión de poder o de la ambición de gloria. En esta actitud son las fuerzas irracionales de la voluntad o la pasión las que tienen la misión de prefijar fines y metas: a la razón se le reserva el papel instrumental de encontrar la organización conveniente y los medios más útiles para llevar a cabo la empresa, dejando a un lado los reparos morales»

(Gregorio R. de Yurre).

La prudencia es la virtud rectora, de ella depende todo. Aristóteles define la virtud en general con relación a ella, recordemos sus palabras: «*hábito de elegir, según un término medio, determinado por la razón tal como lo fijaría el hombre prudente*». Dicho del revés, esto significa que el imprudente no es valiente, sino temerario o cobarde, ni justo, etc. Esta preeminencia de la prudencia o recta razón equivale a la prioridad del intelecto sobre las demás facultades humanas, más aún, es la prioridad de la realidad sobre la fantasía o los deseos. Lo bueno no es lo que nos apetece, nos resulta fácil o complaciente, sino que lo bueno es lo que es, aunque en ocasiones resulte difícil o desagradable. La prudencia es la virtud que capacita para conocer en cada caso lo que es bueno, atendiendo a la realidad humana y las circunstancias

reales con que cada cual se encuentra. Por este motivo, se dice que la prudencia «*informa*» todas las demás virtudes, es decir, que sin su asistencia serían éstas amorfas, lo contrario de virtudes auténticas. ¿Cómo realiza la prudencia ese discernimiento del bien en las situaciones concretas y singulares de la vida? ¿Cómo percibe lo esencial en medio de los mil detalles accidentales de lo ordinario? «*El prudente precisa conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades concretas sobre las que versa la acción moral*», escribe Tomás de Aquino (Sum. Theol., 2-2, 47, 3). Ante todo, prudencia es la calidad de una conciencia recta y cierta pues, en efecto, así como la razón es facultad, la prudencia es el hábito que la perfecciona en su uso práctico; de la razón prudente dimanar mediante el acto de «*imperar*» a la voluntad la acción, acciones rectas, moralmente buenas. Luego lo específico de la prudencia como hábito que perfecciona la razón práctica, su juicio o conciencia y los actos morales es ser cognoscitiva del bien, pero no del bien universal sino del bien en concreto. Y lo propio del realismo de la prudencia es descubrir el bien y los medios buenos, no inventarlos ni fingirlos. Como sabemos, el hábito que percibe el bien como norma absoluta es la sindéresis, que habilita a la razón para entender el orden moral. «*Haz el bien, evita el mal*», en este juicio se contiene en germen todo deber y toda prohibición, todo el valor directivo y preceptivo de la eticidad. Pero el bien absoluto no coincide con los bienes relativos de nuestra experiencia ordinaria; la prudencia se manifiesta al realizar el enlace entre la «*conciencia de los principios*» y la «*conciencia de la situación*».

Para aceptar el primado de la prudencia, en la vida moral, es preciso darse cuenta del primado de la realidad para el intelecto. La verdad es el ser, es decir, lo que las cosas son; y la verdad ética conduce de lo que el ser humano realmente es hasta lo que realmente puede llegar a ser. La aceptación de la prioridad de la prudencia es incompatible con el tipo de filosofía que invierte esa relación, esto es, aquellas que hacen depender «*lo que es*» del hecho de que alguien lo conozca. El racionalismo (también el racionalismo empirista) y el idealismo son contrarios al primado del ser, por eso son contrarios a la objetividad del bien. Para estas escuelas lo absolutamente «*primero*» es un sujeto capaz de conocer y querer (o desear) que no se enfrenta con una realidad anterior, o dada, sino que la construye. La realidad, propiamente dicha, se esfuma así, de ella sólo queda un reducto incomprensible: lo «*no hecho*», es decir, lo extralógico y ajeno al espíritu. Se argumenta entonces que es imposible que «*eso*», lo extramental, la «*naturaleza*», sea la norma para la vida humana: ¡sólo el espíritu guía al espíritu! ¿Cómo lo podría regir la «*naturaleza externa*», algo pasivo y ajeno a la razón? De este modo, las filosofías ajenas

al realismo ponen en el lugar de la prudencia una razón abstracta, autónoma con referencia al ser real, ya sea el ser humano o el ser cósmico. Mas de nuevo hay que recordar que el intelecto no está olímpicamente separado de la materia, que su unidad con ella constituye la realidad, el ser del hombre. El hombre no es un espíritu puro, ajeno a la naturaleza como algo externo, él mismo es parte de la naturaleza, aunque no sea sólo naturaleza. Tenemos una vitalidad vegetativa, orgánica y emocional, pero también tenemos un fin espiritual; nos valemos de medios materiales para alcanzar fines espirituales. Gastamos tiempo y aspiramos a lo eterno.

Prudencia (gr. *phrónesis*) equivale a lo que hoy llamaríamos objetividad, realismo. La objetividad ética consiste en poner como lo primero en la intención de todo obrar aquello que es primero en la realidad humana, su unidad de materia y espíritu.

Algunas de las partes integrantes de la prudencia son:

- La *memoria*, entendida como experiencia del pasado. Porque el prudente necesita prever las consecuencias de sus decisiones. La experiencia se adquiere personalmente o atendiendo a la historia, de ahí que la inexperiencia sea propia de los más jóvenes y de los menos cultos.
- La *docilidad*, o capacidad para aceptar enseñanza y consejo de quienes saben más de algo. Esta virtud falta a quienes no saben escuchar, ni respetar los puntos de vista ajenos; ahora, la realidad suele tener muchas facetas, la mirada de uno sólo no la suele agotar.
- El *ingenio o sagacidad (solercia)*, para ir al fondo de un asunto por uno mismo. Mientras la docilidad aprende de los demás y requiere tiempo, la sagacidad es intuitiva e instantánea.
- La *previsión* (providencia). Para proveer medios, hace falta prever; se dan cambios y contingencias que pueden ocurrir en el futuro, sea en lo económico, lo social, etc.
- La *circunspección*, que consiste en darse cuenta de lo que nos rodea, las circunstancias que nos envuelven y afectan al problema que debemos afrontar. Quien está falto de esta virtud dirá lo que no debe, a quien no debiera y en el momento menos apropiado, o hará lo menos oportuno. Se trata de saber ver y apreciar atinadamente el presente.

Son especies de la prudencia: La *prudencia personal* y la *prudencia política*. La primera mira a la orientación de la propia vida, la segunda es la propia de quien tiene un encargo de gobierno.

La prudencia política es necesaria a toda persona constituida en autoridad, ya sea gobernante, empresario, etc. Aplicaciones suyas son la prudencia familiar, la militar y, en general, la del directivo. Son enemigos de la prudencia del directivo la *megalomanía*, que plantea objetivos desproporcionados e irrealizables, o lleva a la ostentación y el lujo, y el *partidismo*, que orienta el gobierno en beneficio de algunos no de todos. El partidismo manifiesta una visión subjetiva de la sociedad y del bien común, propia de las concepciones totalitarias.

Son partes potenciales de la prudencia el *buen consejo*, que la prepara, el *buen juicio*, que mira a la rectitud y bondad del fin, y la *perspicacia*, para problemas prácticos, no necesariamente morales.

Los vicios contrarios a la prudencia son: *Precipitación y temeridad*, por las que se pasa a la ejecución sin deliberación madura, propias del orgulloso y autosuficiente. *Inconsideración*, o falta de juicio para ponderar la realidad, sea por falta de madurez, de cultura o afectividad desmedida, que priva de serenidad de juicio. *Inconstancia*, que consiste en la cesación del esfuerzo que requiere la obtención de un fin, contentándose con algo menor.

15.4.7. La justicia

En sentido amplio, el justo es el hombre bueno; así usa la palabra la literatura antigua, por ejemplo Platón y la Biblia. En sentido estricto, la justicia es una de las cuatro virtudes cardinales. Se la define como «*hábito moral, que inclina a la voluntad a dar a cada cual lo que es suyo*». Luego la justicia regula la satisfacción de deberes y derechos. A su vez la «*regla*» para medir éstos no siempre es la ley de un Estado, lo es también la ley moral natural y, en gran medida, las normas sociales y costumbres.

«*Lo suyo*» es el objeto de la justicia, en sentido objetivo. No se trata de los deseos, opciones o pretensiones de otros, sino de lo que realmente les pertenece. Por eso la justicia supone el derecho en sentido objetivo, esto es, la existencia de otra persona y sus propiedades. De ahí que sólo metafóricamente quepa la justicia para consigo mismo; en propiedad, la justicia es virtud social.

La justicia y su contrario sólo se dan en las relaciones sociales. A diferencia de las otras virtudes cardinales, sólo con otros se puede ser justo o injusto. De ahí derivan tres características de la acción justa: *alteridad*, *igualdad* y *deuda*. Sólo se obra justamente con relación a otro (alteridad), con quien hay sociedad (igualdad) y a quien es debido algo (deuda).

15.4.8. Alteridad, igualdad y deuda

El concepto de alteridad significa una relación entre dos términos realmente distintos. Pueden ser individuos o «*personas morales*». (Se llama «*persona moral*» o «*jurídica*» a una entidad capaz de derechos, como las asociaciones, corporaciones, fundaciones, etc.). La igualdad es la esencia de la justicia. Ésta consiste en lo igual, entre seres iguales. Por eso no cabe relación de justicia, ni de injusticia, con individuos de especies inferiores.

La justicia, referida al medio ambiente o a las especies animales y vegetales, debe entenderse como justicia en relación a otros seres humanos, que tienen y tendrán derecho al medio ambiente y al patrimonio biológico. La pretensión de los llamados «*Derechos de los animales*», que el bioeticista australiano Peter Singer propugna, contradice este concepto. Singer pretende modificar la definición de «*persona*», según él es persona cualquiera capaz de experimentar placer y dolor, sano, adulto y consciente. Ahora bien, este «*nuevo*» concepto de persona excluye a muchos humanos (fetos, neonatos, deficientes, malformados, enfermos en coma, etc.), al tiempo que incluye a la mayor parte de mamíferos y aves adultos. Se trata de una noción que está muy lejos de ser tomada en serio por la humanidad en conjunto y que, a mi parecer, sólo se explica por el extremo relativismo de la cultura occidental, dominada por valores económicos y mercantiles, que ponen grandes expectativas en la experimentación farmacológica.

La *deuda*, supuesta por la justicia, es una deuda pagable, de modo que una vez satisfecha deja de existir y la relación cesa. Pero existen deudas impagables, cuya relación no es de justicia, sino de reconocimiento y gratitud.

El modelo de deuda impagable es la filiación. Se es hijo para siempre, aunque los padres hayan fallecido. El amor, respeto y veneración a los padres es un auténtico deber, que no se salda jamás, como quien paga una deuda. La virtud correspondiente recibe el nombre de *piedad*. La *piedad* es la virtud que tributa el reconocimiento y amor debido a quien nos ha dado el ser; por

eso, a la piedad filial se suele añadir el amor a la patria y la virtud natural de la religión.

15.4.9. División de la justicia

La virtud cardinal de la justicia se divide en dos especies: la *justicia orgánica*, que considera a los hombres como miembros de la sociedad, y la *justicia inorgánica*, que sólo considera sus relaciones individuales (justicia conmutativa). La justicia orgánica incluye, a su vez, dos relaciones distintas: a) la de la parte al todo, por la que cada persona está obligada a contribuir al bien común, (justicia general o legal) y b) la relación del todo a las partes, por la que la sociedad (y las autoridades legítimas) debe respetar a cada uno de los miembros y procurar su bienestar (justicia distributiva).

La *justicia legal*, o general, es la virtud que inclina a los gobernantes y a los súbditos a obrar en vistas al bien común. Los actos de los gobernantes se refieren a la organización social y la promulgación de leyes, los de los gobernados al cumplimiento de las leyes y a la cooperación con el bien común. Se llama «*general*» porque incluye todos los actos referentes al bien común, y se llama «*legal*» porque la ley es el medio ordinario para la organización y funcionamiento de la sociedad, así como para determinar los medios más aptos para el bien común. La justicia legal comporta la obligación de procurar el bien de la sociedad (el «*todo*»). El todo social es el sujeto de derechos, y los deberes para con él recaen sobre gobernante y gobernados, sobre el primero como arquitecto y sobre los segundos como ejecutores. Son actos de la justicia legal:

- La organización de la sociedad sobre la ley. Es necesaria una ley constitucional, para evitar arbitrariedades y azares en lo referente a la designación de las autoridades, su sucesión y la protección y garantías de los derechos de los gobernados. La ausencia de ley constitucional es contraria a la justicia legal, ya que posibilita formas de gobierno personalistas o partidistas.
- Legislar para el bien común. Lo que excluye el partidismo, o privatización del Estado en beneficio de una parte de la sociedad (aristocracia, partido único, etc.).
- Orientar la política al bienestar, no al poder. Ya sea el poder para un partido o para el mismo Estado, en detrimento de otros estados.

La *justicia distributiva* consiste en el reparto de las cargas, empleos y beneficios, en razón de las capacidades objetivas y méritos de los gobernados. La igualdad, en este tipo de justicia, consiste en hacer desiguales a los desiguales, es pues una igualdad proporcional. La finalidad de la justicia distributiva es la defensa de los derechos de los ciudadanos. Consiste en «*distribuir*», sean bienes o cargas, de modo proporcionado a las capacidades. Así, las cargas fiscales deben recaer más sobre quienes objetivamente tienen mayor capacidad de aportar, no por igual.

La *justicia conmutativa*, o inorgánica, es la virtud que inclina a una persona particular a dar a otro particular lo suyo, lo que le es debido. Se llama conmutativa (lat. *commutatio*, intercambio) porque tiene lugar sobre todo en contratos y compra-ventas. Lo justo aquí es dar y recibir lo igual por lo igual, sin atención a las capacidades o condiciones subjetivas de las personas. La deuda de justicia conmutativa es exacta, como el precio de un bien en el mercado, ni más ni menos. Aristóteles la llama «*justicia aritmética*», a diferencia de la distributiva, que es «*geométrica*» o proporcional. Todas las formas de apropiación indebida son contrarias a la justicia y la rectificación de sus actos exige la restitución.

15.4.10. La fortaleza y la templanza. Por qué las necesitamos

En un sentido amplio, fortaleza es virtud, pues «*virtud*» significa firmeza y fuerza de voluntad para vencer obstáculos. Dice San Agustín que nuestra necesidad de fortaleza, para obrar bien, testimonia la existencia del mal en este mundo. Y no sólo en el mundo, sino en nosotros mismos. Fortaleza y templanza son virtudes necesarias, para vivir de acuerdo con el bien. Ahora, lo que las hace necesarias es algo misterioso, la existencia del mal (el que podemos sufrir pero también el que podemos hacer) y el desorden de nuestra afectividad, la rebelión de las pasiones.

Aquí tenemos dos realidades que el racionalismo no puede aceptar. Pero se trata de dos realidades. El racionalismo no es sólo una tesis gnoseológica y una escuela, es también una actitud humana o una «*mentalidad*», consiste en negar aquello que excede a nuestra razón. El racionalismo es enemigo del misterio. No obstante, el mal es un misterio; y el desorden interior, nuestra falta de autodominio, es otro misterio. La religión revelada refiere ambas taras al pecado de origen. Es una idea común, se halla también en mitos y tradiciones ajenos a Israel y al Cristianismo. No obstante, la idea de un pecado, como

origen de todos los pecados o, lo que es igual, la idea de un mal voluntario y libre, en el origen de todos los males, no disuelve el carácter misterioso de la libertad para el mal. La libertad, en sentido radical, es misteriosa y más aún queriendo el mal. El caso es que el mal ha entrado en la naturaleza humana y se ha asentado en ella, se ha quedado en ella, en la forma de una parcial, pero considerable, insubordinación de las potencias afectivas y de la misma voluntad a la razón y al intelecto. Todo esto es negado por el racionalismo. Para esta corriente y «*mentalidad*» el mal no es misterio, sino un problema, algo racional y técnicamente resoluble; por ende, no hay mal en la razón ni en el interior del hombre. La causa de todos los males es externa, estructural, histórica y cultural, se dice. Lo lógico sería estando en posesión de un conocimiento tan valioso proceder a la eliminación de las causas del mal. Mas he aquí que cuando las ideologías inspiradas en la autosuficiencia de la razón se han puesto a «*eliminar*» el mal del mundo sólo han sido eficientes para eliminar las libertades (¡y aun la vida!) de quienes no estaban de acuerdo con ellas. El advenimiento de la era de la «*Razón*», liberada ya del mal, el dolor y la ignorancia, se retrasa una y otra vez, no obstante. ¿No es esto una contradicción que evidencia la falsedad de la doctrina? Lo es, pero las ideologías de la razón autosuficiente presentan este pretexto: su doctrina es verdadera, pero se ha llevado a cabo mal. Debemos esperar a un intento futuro. Y queda así aplazada la Era de la Luz de la razón en el mundo, a la vez que se prorroga su esperanza utópica.

A la negación racionalista del misterio se suma el «*mito de la sinceridad*». Es el mito rousseauniano de la afectividad ingenua, naturalmente buena, y la consiguiente determinación de la norma de la moralidad como adecuación entre lo que uno «*siente*» y lo que uno hace. Para el racionalismo y para el mito de la conciencia sincera (¡colosal ingenuidad, confundir la razón y el estado de ánimo!) ni la fortaleza o valentía tiene que afrontar nunca nada terrible, no sin que le apetezca, ni la templanza o dominio de sí presentará jamás mayor problema que un cálculo, algo parecido a «*guardar la línea*».

Sin embargo, el mal existe y nos pone entre la espada y la pared. Le hacemos frente o se nos apodera. En efecto, si alguien se propone vivir de acuerdo con la razón, haciendo siempre lo bueno e incluso lo mejor, entonces con certeza encuentra al enemigo en su interior y no sólo en su interior, pues el «*ejemplo*» moral no ha dejado nunca de ser puesto a prueba por las «*costumbres*», y hay una «*normalidad*» que se siente ofendida por él y lo obliga al testimonio de las lágrimas, la sangre y la muerte. La fortaleza es, en el fondo, esa disposición interior de llegar si fuera necesario hasta el martirio.

Hoy se le llama «*objeción de conciencia*», pero es lo mismo, es un martirio de gama amplia, que va desde la simple pérdida de la tranquilidad y el buen nombre, a la de la posición social, la igualdad de oportunidades, y a veces la salud o la vida.

15.4.11. La fortaleza, virtud cardinal

Lo más temible del mal señaló Sócrates, no es que nos afecte, sino que lo queramos. Pero eso es posible, luego es un peligro que nos amenaza y el mayor. Nuestra participación interior en el mal es un misterio sobrecogedor, lo más grave con lo que tenemos que enfrentarnos en la existencia. Más grave incluso que la muerte. La fortaleza es necesaria y es virtud porque el ser humano es vulnerable, es decir, puede ser alcanzado y herido por el mal, ya sea el padecido (que es «*pena*» y dura limitadamente) o el mal radical (instalado junto a nuestra voluntad) que pugna por llegar a mal moral, es decir, querer mal y elegir mal (que es la «*culpa*», y que por sí sola la voluntad no puede eliminar jamás).

El mal de culpa, el querer malo, que también existe, es probablemente la mayor «*piedra de escándalo*» para el moderno mito de la autorrealización; lo es, en mi opinión, porque si existe un querer malo, entonces la libertad de elección no legitima moralmente lo elegido. Uno puede elegir con total independencia y autonomía, puede ser «*él mismo*» y autorrealizarse plenamente cuando elige y, sin embargo, elegir mal y lo malo, más aún: hacerse malo. Si no fuera así, si por el mero hecho de ser «*libremente elegido*» el acto fuera siempre legítimo, como se nos dice a todas horas, entonces estaríamos ya «*más allá del bien y del mal*», y en coherencia deberíamos suprimir el mal escogiéndolo, realizándolo nos realizaríamos y nuestra libertad coincidiría con la oposición al bien. Sólo Friedrich Nietzsche bajó hasta abajo de este hondón, cuenta él, aunque lo cuenta todo de modo tan emocionante que no se sabe si es realidad o novela y por eso estableció su «*a priori inmoralista*», según el cual el hombre sólo se realiza en la perdición, optando contra Dios.

El hombre puede hacerse fuerte o débil, frente al mal como posibilidad. El fuerte es el valiente, pero bien entendido que sólo es valiente quien conoce que hay motivo para temer. Un ángel no puede hacerse valiente, pues la fortaleza no es para él un hábito (algo que se añade a la esencia, pero es del orden del obrar) sino que es su esencia, el ángel es fuerte por naturaleza, es invulnerable al mal (de pena y de culpa). En parte, por eso los ángeles son invocados, por

el hombre, como acompañantes y consejeros. Se ve, en fin, como decíamos al principio que «*fortaleza*» es una virtud general (cardinal), porque significa una firmeza de adhesión a lo recto, señalado por la prudencia y la justicia, e incluso la virtud genérica (fuerza o fortaleza de ánimo). Esto hace de la fortaleza una virtud «*tercera*», no primera ni segunda.

15.4.12. Actos de la fortaleza

Santo Tomás de Aquino, que era de familia de guerreros y conocía de cerca el tipo humano, llega a decir que la fortaleza como virtud es rara entre los buenos soldados. Hay que pensar automáticamente en la soldadesca motivada por la «*soldada*» (la paga y el saqueo) y en capitanes que servían a una causa por interés o lealtad mal entendida. Parece que Tomás de Aquino aludía a la fuerza ejercida al margen de la justicia, a la brutalidad, más necesaria antes de las armas de fuego, cuando se combatía cuerpo a cuerpo. Sin la objetividad de juicio, propia de la prudencia, y sin la justicia de su objeto, la fortaleza no sería virtud, no sería fuerza moral sino física. Sin que su objeto sea «*lo justo*», no hay fortaleza ni valentía. *Martyres non facit poena, sed causa* (San Agustín, *Enarr. In Psalmos, 34, 13*), los mártires no lo son por lo que padecen, sino por la causa por la que padecen. Ahora, los actos propios de esta virtud son básicamente dos: resistir y atacar. Para Santo Tomás el acto principal es resistir, no ya porque se necesite más firmeza para resistir que para acometer, sino antes porque parece que lo propio de la fortaleza es enfrentarse al mal porque no queda más remedio, no porque se lo busque. Entendido así, el acto de resistencia no es pasividad, sino fuerza y solidez, un *fortissime inhaerere bono*, o valerosísima adhesión al bien, aun cuando ello comporte lesión y dolor. La paciencia y la ira son virtudes (especies de la fortaleza), si son actos de resistencia y oposición al mal, en su sentido ético. La paciencia, de nuevo, no es pasividad, un pobre «*ir tirando*», sino la fuerza de no dejarse arrastrar por el mal presente, es decir, la fortaleza de quien no cede a la tristeza, de ahí Tomás de Aquino afirma: «*por la paciencia se mantiene el hombre en la posesión de su alma*» (II-II, 136, 2, ad 2).

15.4.13. La templanza, virtud cardinal

Efecto de la templanza es la «*tranquilidad de ánimo*», dice Santo Tomás, pues armoniza y limita las fuerzas mayores que emergen del ser humano. Esas fuerzas señala el mismo Tomás son las más perturbadoras, justo por ser parte de nuestra esencia (II-II, 141, 2, ad 2). Son las manifestaciones del deseo, o apetito concupiscible, a saber: deseo de placer, deseo de conocer y deseo de la propia excelencia, de dominio y gloria. Nuestra naturaleza se manifiesta

«*deseosa*», porque está en sí misma inacabada y destinada a una plenitud de la que carece. Pues bien, la virtud de la templanza recae sobre estas energías interiores, es el hábito de armonizar los deseos y reducirlos a medida, según la razón. Tiene, pues, dos aspectos, uno negativo, que consiste en refrenar, limitar o suprimir, y otro positivo, que justifica el anterior, pues consiste en asignar al deseo su medida.

Lo virtuoso de la templanza no es el mero no desear placeres o privarse de gozar sensaciones, novedades, etc., sino adecuar los deseos y su satisfacción al objeto que les corresponde por naturaleza y la razón aprueba, es decir, a la realidad. La castidad no es virtud porque niegue el placer (no lo niega), sino porque ordena los deseos sensibles y afectivos (cuerpo y corazón) a su objeto propio que es la intimidad conyugal, para el amor y la fidelidad, y porque el matrimonio es ingrediente esencial de la felicidad personal, familiar y social. Lo mismo hay que decir de la humildad: no se limita a negar las pretensiones de éxito y autoafirmación, sino que mira al conocimiento y aceptación de la propia realidad, se trata de amarse uno a sí mismo rectamente, aceptando lo que es, en sus límites.

Lo positivo, lo fundamental, es la asignación de medida. El deseo, en sí carece de medida. Como tal, fue detectado por los filósofos antiguos como un cierto *ápeiron*, una especie de infinito. Tal como el infinito del número (por ejemplo, en el espacio o el tiempo) escapa a toda medida, y se le llama irracional, y en efecto sume a la razón humana en la perplejidad y el desconcierto, hasta el absurdo, del mismo modo el deseo abre una especie de proceso al infinito, que nunca se puede completar y encierra en sí mismo el absurdo permanente. Mientras ese proceso del deseo en búsqueda de satisfacciones permanece abierto, esto es, mientras al deseo se lo deja como principio de sí mismo (sin asignarle su medida desde la razón y obligándolo al límite), se experimenta como insatisfacción y búsqueda o esfuerzo, pero cuando logra lo que apetecía el deseo no se calma, sino que renace con mayor ímpetu y descontento de lo que ya tiene. De este modo, el deseo es siempre descontento, sea porque no tiene o porque tiene, ya que cuando logra vuelve a desear y algo mayor, así que el descontento no sólo no se acaba en virtud del deseo mismo sino que se hace siempre mayor, y crece con las mismas satisfacciones. Ahí está la paradoja y el poder destructor de la concupiscencia, que genera insatisfacción e ira crecientes, y no sólo si no se satisface, sino también y «*porque*» se satisface.

Todo esto es tan evidente que, para Platón, lo esencial de las virtudes consistía en reducir a medida al deseo, es decir, en que gobernara la razón prudente (la prudencia debía compararse a un conductor y a un gobernante, *auriga de las virtudes*). Platón coincidía en esto con una tradición que le precedió, pero también le siguió, como el neoplatonismo y el aristotelismo, y lo mismo cabría decir de las llamadas religiones o filosofías orientales.

En fin, lo esencial en cuanto a la concupiscencia y la templanza es que somos capaces de reducir los deseos carnales, psíquicos y espirituales a la medida y orden de su auténtica realización, y somos capaces de lo contrario, de desear desmedidamente nuestra propia vida, hasta arruinarla. Aquí está la mayor paradoja del hombre. La felicidad no se alcanza en el afán de hacer lo que uno quiere, sino al contrario, olvidándose de ello, para darse a los demás. Tomás de Aquino reconduce las virtudes cardinales al amor del fin último y éste al amor de Dios, y lo hace de modo sorprendente y también paradójico. El hombre, dice el santo de Aquino, por su misma naturaleza, está ordenado a amar a Dios más que a sí mismo. De manera que cuando se ama a sí mismo sobre todas las cosas, sucede que fracasa en la realización de su ser, no se ama adecuadamente a sí mismo.